

TH.C.W. OUDEMANS

Echte filosofie

UITGEVERIJ BERT BAKKER

ECHE FILOSOFIE

Th.C.W. Oudemans

Echte filosofie

2007 Uitgeverij Bert Bakker Amsterdam

© 2007 Th.C.W. Oudemans
Omslagontwerp Bloemendaal & Dekkers
www.uitgeverijbertbakker.nl
ISBN 978 90 351 3122 4

Uitgeverij Bert Bakker is onderdeel van Uitgeverij Prometheus

Inhoud

Inleiding	9
De grote reductie	9
Reductie en taal	15
Dit boek	21
'Echtheid'	24

I DE EERSTE REDUCTIE

1	Voormalige filosofie	29
1.1	Wetenschap en onwetenschappelijkheid	29
1.2	Waar was het de filosofie om begonnen?	34
1.3	Filosofie vandaag de dag?	36
1.4	Een kat in nood	40
	A Zonder vaste fundamenten	40
	B Onmogelijkheidsvoorwaarden	43
	C Wezenloos	46
	D Filosofologisch	52
	E -ismen	55
2	Wat reductie is	61
2.1	Reductie als formalisering	61
2.2	De horizon van Julien Sorel	67
2.3	Destructie	72
3	Mathesis universalis en mechanisering	75
3.1	Mathesis en object	77
3.2	Subject en taal	89

II DE PRAGMATISCHE LEEFWERELD

- 4 **Levenspraktijk** 101
 - 4.1 Taal als levenspraktijk 103
 - 4.2 Taal en grammatica 109
 - 4.3 De praktijk van kennisverwerving
en de voorwerpen daarvan 112
 - 4.4 Mensen en actoren 115
 - 4.5 Reductie van de filosofie 118
 - 4.6 Beleven en ervaren 121
 - 4.7 Wat valt er te denken? 128

III DE REDUCTIE VERBREID

- 5 **Mechanica van het leven** 135
 - 5.1 Identiteit en vermenigvuldiging 137
 - 5.2 Organismen 148
 - A Lichaam en machine 148
 - B Replicant en vehikel 151
 - C Darwinisme en kennis 156
 - D Nietigheid 158
 - 5.3 Informatie en terugkoppeling 161
 - 5.4 Economische rationaliteit 165
 - A Een calculerende slak 165
 - B De schaal van Exekias 170
 - C De ratio van een theeroos 175
 - 5.5 Zien als en emergentie 179
 - 5.6 Nietigheid en het excentrische 187
 - 5.7 Eenvormigheid 192
- 6 **Verkeer en wederkerigheid** 195
 - 6.1 Wederkerigheid mechanisch gereduceerd 199
 - A Groepsverkeer 205
 - B Wie manipuleert wie? 209
 - C Economie en geschiedenis 213
 - D Wederkerigheid en bureaucratie 221

- 6.2 Geest van de wraak 224
 - A Reductie van de wraak 227
 - B Wraak en verlossing 230
 - C Is voorkomen beter? 233
 - D Wraakzuchtig kennen 234
 - E Niet-wederkerig verkeer? 236

IV DE REDUCTIE AFGEROND

- 7 Levensteken 241
 - 7.1 De parasietenkolonie 241
 - 7.2 Tijdruimte 248
 - 7.3 Prosodie 253
 - 7.4 Namen 257
 - A De relevantie van een naam 258
 - B De naam van de rede 263
 - 7.5 Doodsteken 265
- 8 Denken en ervaren 269
 - 8.1 Aporie 269
 - 8.2 Afscheid 277
 - 8.3 Transcendentie en het zelfde 281

Noten 287

Literatuur 315

Inleiding

De grote reductie

Heeft het vandaag de dag zin om filosoof te zijn? Dat weet ik niet. *Als* er filosofie kan ontstaan, dan in een ongekende zin.

De overgeleverde filosofische methoden hebben hun beste tijd gehad sinds wetenschap en techniek als meteoren zijn ingeslagen in de oude wereld en de filosofie van haar status hebben beroofd.

Hoe de wereld er uit ziet is de consequentie van de mathematisering en mechanisering ervan die sinds de Nieuwe Tijd overheersend geworden zijn. De wetenschappelijke methode werd universeel, alomtoepasbaar. De wereld met haar bewoners werd getransformeerd tot machinerie.

Met de opkomst van het darwinisme in de negentiende eeuw is ook het *leven* opgenomen in de mechanica. Er ontstond een tweede mechanische revolutie, toegesneden op de bestaanswijze van de vermenigvuldiging en de rationele selectie.

Deze dubbele mechanische revolutie heeft consequenties voor de aard en status van het menselijk bestaan en de daaruit voortgesproten filosofie, die nog nauwelijks te overzien zijn.

De mechanica van natuur en leven is haar eigen fundament. De taak van de filosofie, het geven van laatste gronden, is voorbij.

De wetenschappen ontwerpen hun eigen wereld. Die wordt via de technologie daadwerkelijk ingevoerd. Wetenschap en techniek sluiten naadloos aan op de door hen ontworpen wereld.

Filosofische zorgen om de eenheid van denken en de wereld als geheel verliezen hun greep.

Filosofen zochten naar de eenheid, de *adaequatio*, van denken en weten enerzijds en de wereld anderzijds. Zij verlangden daarvoor bestendigheid van dingen en het menselijk bestaan, vaste fundamenten en doorzichtigheid. Sinds de tweede mechanische revolutie is deze metafysische, basalten bestaanswijze langzaam vernietigd door die van de vermenigvuldiging.

Daarbinnen is de *ratio* van iets niet het fundament ervan, maar het product van een economische calculatie. Kosten en baten worden tegen elkaar afgewogen.

Hoe je als mens leeft is getekend door vermenigvuldiging en haar economische ratio – net als de manier waarop je communiceert en nadenkt. Hetzelfde geldt voor de dingen die je tegemoet treden.

De eenheid van denken en wereld is dankzij de economie bereikt: beide zijn in elkaar ingebouwd.

Wat moet de filosofie daar?

De schokgolven van de grote reductie zijn nog bezig door te dringen tot het menselijk denken en bestaan.

Mensen zoeken een behuizing in alledaagsheid, gezinsleven, cultuur en politiek.

Het blijft onduidelijk hoe deze bewoonde wereld, de ‘leefwereld’ of de ‘alledaagsheid’, zich verhoudt tot de wereld van de mechanische replicatie, de mathematische reductie, de economische rationaliteit.

Zij is er geen antwoord op, eerder een onderkomen voor asielzoekers met vluchtelingstatus.

Het filosofische punt met betrekking tot wetenschap en techniek is niet dat de aarde overdekt raakt met energieleidingen, verkeerswegen en communicatienetwerken, maar dat de bestaanswijze van de gecalculerde vermenigvuldiging het spreken over haar betekenis in zich heeft opgezogen.

Het lukt niet om deze nieuwe wereld ter sprake te brengen buiten de wetenschappelijke en technische taal om.

De filosofie maakt er deel van uit, maar heeft geen betrekking tot het geheel ervan.

De epoche van wetenschap en techniek, de Nieuwe Tijd, heeft iets eigenaardigs.

Enerzijds is zij een tijdperk, zoals er andere geweest zijn. Je kunt twisten over grote indelingen van epochen, maar je kunt spreken van de tijd van het jagen en verzamelen (het Paleolithicum), van de ‘mythische’ of ‘sacrale’ tijd (het Neolithicum), van de metafysisch-historische tijd (sinds Herodotus, Plato en het christendom), en ook van de Nieuwe Tijd, die van de *mathesis universalis*, de atoombom en de informatietechnologie: de huidige.

Maar de Nieuwe Tijd is niet zomaar een tijdperk. Dankzij de wetenschap deelt het de andere in en overziet ze.

Eigenlijk is de Nieuwe Tijd geen tijdperk. Zij is universeel. Zij verenigt alle epochen in zich. En toch is haar universaliteit die van deze epoche en geen andere.¹

Deze tijd met haar universaliteitsaanspraak kan haar epochen-karakter uitwissen.

Ooit was er een wereld waarin de filosofie thuis was, een wereld waarin het kennen en het gekende verenigd werden doordat beide doorzichtig en onomstotelijk waren, gestuurd door maatstaven en ideeën van elders, waarin het zintuiglijk waarneembare was omgeven door het bovenzintuiglijke.

Als het zin heeft om te spreken over een horizon of wereld van de techniek, dan wordt die technisch beschreven, niet filosofisch.

De Nieuwe Tijd is die van de grote reductie. Wolken metafysica zijn teruggebracht tot druppels taaltheorie. De wereld is getransformeerd tot een mechanisme, mensen tot onderdelen ervan.

De techniek heeft geen voorafgaande bovenzintuiglijke wereld met identiteiten en maatstaven nodig.

Religieuzen, filosofen, cultuurdragers, romanciers, moralisten, geesteswetenschapbeoefenaars, ze beklagen de teloorgang van hun asiel.

De filosofie begon, toen Periander zei: *meleta to pan* (heb zorg om het geheel) en toen Plato vroeg naar de identiteit der dingen – wat verschillende dingen die onder één noemer vallen gemeen hebben.

Zij werd gevoed door een pathos, dat wil zeggen: een wedervaren en een zorg met betrekking tot wereld en identiteit. Deze zorg was die om de vereniging van denken en wereld.

De wetenschappen hebben, dankzij de eenvormigheid die subject en object omgeeft, het filosofisch pathos van de vereniging overbodig gemaakt. De nog bestaande filosofie hangt in de lucht.

Een terugkeer naar het oude pathos is uitgesloten.

Maar niet alle ervaringsmogelijkheden zijn uitgeput, en ook niet alle manieren van spreken.

Velen roepen vandaag de dag om *zingeving*. Dat heeft zin wanneer de spreker, door hem opgemerkt of niet, door *zinloosheid* getekend is.

Zinloosheid, dat is het wegvallen van de oude dragende wereld van ideeën, waarheden, waarden in haar onderscheid met de bestaande werkelijkheid. Al snel wordt ook deze ervaring zinloos. Zij valt weg nu mechanica en techniek voor een comfortabele behuizing gezorgd hebben.

Het *nihilisme* kan ontkend worden, bestreden via moraal of cultuur, of gelijkmoedig aanvaard, en met name bestreden via technologie, van medicamenten tot entertainment, het blijft nu en dan aankloppen als een ongenode gast bij het huis van de filosofie.

De gast geeft te kennen: jullie filosofen zijn overbodig. Jullie dragen de kleren van de keizer. En toch knaagt er iets.

Filosofisch is er geen antwoord op.

De bestaanswijze van de calculerende vermenigvuldiging en het afscheid van de wereld van de metafysica zijn twee kanten van dezelfde medaille.

Nihilisme is mijn normale toestand. Er valt niets bij te ervaren en evenmin iets bij te denken. Ik geef onmiddellijk toe dat ik nihilist ben, om vervolgens fluitend aan de slag te gaan.

Maar de woorden *techniek*, *wetenschap*, *nihilisme* en *zin* staan als een huis, ook wanneer het mij als filosoof niet lukt om erbij na te denken – laat staan dit huis te bewonen.

Wanneer filosofie zin heeft, dan niet als culturele zijbeuk in de geïnformaliseerde kathedraal van wetenschap en techniek, maar als bezinning op de woorden die de aard van deze epoeche uitmaken: de eenvormigheid die geen filosofisch onderscheid en geen filosofische vereniging nodig heeft.

Nihilisme is geen probleem, wanneer ik me over het geheel waarin ik me bevind niet hoeft te bekommeren, wanneer ik opga in arbeid en genoeg en zo in mijn wereld ben ingebouwd.

Waarom zou ik me druk maken om het nadenken en de methode daarvan?

Ik hoeft het nieuws maar kort te volgen om te beseffen dat ik als mens binnen de horizon van de vermenigvuldiging principieel *overbodin* ben.

Iedere werknemer weet dat hij vervangbaar is binnen zijn organisatie.

De bestaanswijze van de vermenigvuldiging en de overbodigheid van haar vehikels is tweemaal het zelfde.

Kan ik mezelf beschouwen als gelukkig rad in de levensmachinerie, zonder te denken over mijn plaats daarbinnen?

Wanneer ik hierbij nadenk, dan is dat geen aanleiding tot nostalgische bespiegelingen over de teloorgang van het humanisme en het humane.

Moet ik me verzetten tegen mijn overbodigheid of kan ik erbij staan?

Kan mijn overbodigheid daaraan liggen dat de wereld van de techniek in haar eenvormigheid bovenmenselijk en bovenmatig is, te groot om door mij bewoond of overdacht te worden, te overweldigend om mij nodig te hebben – terwijl ik er toch deel van uitmaak?

De macht van de grote reductie blijkt hierin dat filosofieën vandaag de dag hun maatstaven ontleen aan hun nakomelingen, de wetenschappen.

Maar de filosofie was er toen mensen getroffen werden door de horizon van de wereld om hen heen en de identiteit der dingen in hun

onderscheid met de ondulerende werkelijkheid. Zij raakten van hun stuk en zochten een doorgang door de barrière van vreemdheid.

Niemand kan vandaag de dag zonder blikken of blozen beweren dat hij getroffen wordt door een filosofische ervaring. Wie zegt dat hij last heeft van de 'zijnsvraag', die is gedrogeerd.

De filosofie is een moeder die door haar kinderen verlaten is en hun maatstaven probeert over te nemen, in de vergeefse hoop op hun erkenning.

Die zal niet komen want het mens heeft haar taak volbracht.

Een renaissance van de filosofie behoort niet tot mijn mogelijkheden.

Maar is het uitgesloten dat ik me, op een geheel andere manier dan voorheen, laat leiden door datgene wat de nu afgestorven filosofie bewoog, de zorg om geheel en identiteit en mijn eigen aard, maar nu niet met het oog op een vereniging van zijn en denken?

Aan deze vraag is dit boek gewijd.

Alles aan de wetenschappen is de doodsvijand van wat de filosofie in haar aporie ooit bewoog: haast, publicatiedwang, streven naar erkenning, organisatie in onderzoeksgroepen, specialisering in vakgebieden, gebruik van een technische eenheidstaal, verzamelen van secundaire literatuur.

Dit alles is bevorderlijk voor de wetenschappelijke vermenigvuldiging, niet voor een bezinning op het geheel ervan.

Deze doodsvijandschap kan ik niet bestrijden, hoogstens in haar betekenis en reikwijdte onderkennen – en zelfs dat niet: zij behoort tot de macht van de grote reductie en geeft daarvan verstolen blijk.

De eenheid van de universiteit, net als die van de wereld als geheel, is die van de organisatie van de gespecialiseerde vakgebieden. Een bezinning op het geheel der wetenschappen is overbodig.²

Dit is geen klacht over de teloorgang van de universiteit, maar aanleiding tot nadenken. Hoe overbodig mijn bestaan ook is, het is omgeven door woorden, dezelfde woorden die de wereld van de techniek omgeven. Deze woorden hebben voor de eenheid als eenvormigheid gezorgd.

Reductie en taal

In eerste instantie lijkt de grote reductie zo iets te zijn als de verwetenschappelijking van de wereld, de mechanisering van het wereldbeeld, de heerschappij van de replicatie en de economie.

Maar zij is allereerst de omwending van een betekenishorizon en van de woorden die haar uitmaken.

Ik merk dat fundamentele woorden hun betekenis voor mij verliezen of qua betekenis omgewend raken *zonder dat ik daar iets aan kan doen*.

Denk aan de voormalige filosofische en historische woorden: *fundament, grond, ratio, doorzichtigheid, zin, idee*, maar ook *staat, offer, wereld, God*.

Het wegvallen van de betekeniswereld van de metafysica laat zien dat woorden geen instrumenten zijn in mensenhanden. Of woorden spreken of niet, daar gaan mensen niet over.

Woorden, dat blijkt, hebben iets on-menselijks.

Zij komen niet voor mijn neus, ze zijn voor mij niet te omschrijven, laat staan naar willekeur te gebruiken, en toch beheersen ze mij en mijn tijd, onafzienbaar heersend, zich onverhoeds wendend.

Dit is de aanwijzing naar de 'echte' filosofie: dat jij binnen je universele eenvormigheid omgeven bent door een taal die jouw bezit niet is en niet dat van je epoche.

Deze filosofie ligt niet klaar voor gebruik als instrument. Zij betreft de menselijkerwijs niet te overdenken of beheersen *horizon* van instrumentaliteit.

Woorden als *logos, idea, physis* of *arche* bepalen verschillende tijden op onoverbrugbaar uiteenlopende manieren, terwijl het dragende van deze woorden in alle rust bij zichzelf blijft.

De epoche van de technologie is universeel. Maar deze universaliteit is omgeven door een horizon van woorden die op haar toekomen en tegelijk wars van haar blijven, of zij dat ziet of niet.

Het kan er in de 'echte' filosofie niet om gaan een andere taal te zoeken dan die van de technologie.

De romantische hoop op een taal die niet reduceerbaar is tot calculatie is onhoudbaar in het digitale tijdperk. Tekst, beeld, spraak, communicatie, vriendschap, liefde en haat zijn gedigitaliseerde databestanden. Wie daarbuiten zoekt naar iets onberekenbaars, iets geestelijks, iets emotioneels, iets cultureels, die zoekt vergeefs en geeft nogmaals blijk van de aanzuigende werking van de grote reductie.

Aan Leibniz' *Characteristica Universalis* is geen ontkomen.

In 1677 (op 31-jarige leeftijd) schreef Leibniz een dialoog over de Lingua rationalis, dat wil zeggen: de calculus, de berekeningswijze, die in staat moet zijn voor alles wat er is de relaties tussen woord, teken en zaak volledig door te rekenen. Hier in deze dialoog en in andere opstellen is Leibniz denkend vooruitgelopen op wat vandaag de dag niet alleen gebruikt wordt als denkmachine, maar veeleer de manier van denken bepaalt.³

Pogingen om, in het kader van een ervaren vervreemding met betrekking tot de grote reductie, het geheel van de wereld te herstellen om het op een authentiek menselijke manier te bewonen, blijven in hun vijandigheid ertegen onderdeel van diezelfde reductie.

Die is te groots om voorwerp te zijn van een diagnose, een prognose of een remedie.

Nadenken kan alleen betrekking hebben op de woorden van de technologie zelf. Buiten de eenvormigheid valt niets te zoeken.

Deze zijn van voor deze epoeche. Zij behoren tot de Indo-Europese erfenis.

Zij zijn van voor onze tijd en reiken eroverheen.

Zij betreffen het steeds voorbehouden mogelijke binnen het werkelijke. Dit mogelijke is betekenis die je voortdurend wordt toebedacht (*zugeschickt*): de eenheid van zijn en denken als eenvormigheid zelf.

Dit mogelijke blijft ieder moment op je toe komen.⁴

Kan ik de onbeschikbaarheid, onmenselijkheid en ondenkbaarheid van de woorden die mijn epoche tekenen laten blijken in mijn filosofische taal?

Op die vraag moet dit boek een antwoord voorbereiden.

De veranderingen binnen fundamentele Indo-Europese woorden spelen zich af in zeer lange tijdsperioden. Die zijn historisch niet te overzien, want zij bepalen de historische manier van kennen.

Daarover gaat toch de wetenschappelijke etymologie, de taalwetenschap?

Voor de taalwetenschap is de taal voorwerp van onderzoek.

Dit is al omgeven door de voormenselijke taal.

Die had al een betekeniswereld geopend voor de wetenschapsbeoefenaar zijn mond opendeed.

Daar moet de filosofie het zoeken.

De taal is nog iets anders dan een vehikel van waarheden of een beïnvloedingsinstrument.

Primair opent zij een wereld van betekenis, een epoche.

Zij kan de epoche van de eenvormigheid niets voorschrijven en haar niet beschrijven. Maar zij kan zich door de woorden ervan laten bewegen.

Primair is de taal *prosodisch*: ritmisch, zangerig, stemmend.

Prosodie *kan* voorwerp worden van onderzoek – dat zelf prosodisch gestuurd is. Maar zij *blijft* het onderzoeken ervan omgeven.

Filosofen zijn geen zangers.

De prosodie van de kleine woorden is niet zangerig, maar geluidloos.

Zij is tekenend voor een wereld van betekenis.

Wanneer deze tekening niet door mij wordt beschreven (dat is quasiwetenschap), maar doordringt in mijn filosofische taal door haar geluidloos te bewegen, dan is het begin van de filosofie als *na-denkend gestemd raken* daar.

Wanneer de omgewende filosofie de macht betreft van de kleinste woorden, dan kan ze alleen geschreven worden in de taal die ten opzichte van mijn denken zelf prosodisch en dus tekenend is. Ik kan alleen filosoferen in mijn moedertaal.

Die is niet van mij, maar omgeeft mij en doordringt mij terwijl zij voor mijn bestaan onverschillig blijft: een moeder die zich om haar kroost niet bekommert.

Zij bevindt zich niet tegenover de gedigitaliseerde taal, maar erbinnen.

De digitale taal als moedertaal is aards, dat wil zeggen: met betrekking tot mijn spreken ervan tegelijkertijd dragend en zich onttrekend.

In mijn spreken blijkt dat de woorden die dit spreken sturen hun eigen tijd hebben. Zij zijn ouder dan mijn spreken en dan mijn epoche, maar ook jonger: mijn tijdperk noch ik zelf kan ze uitputten. Ze blijven op me toekomen.

Hoe kan ik filosofisch spreken ten tijde van de grote reductie en de haar sturende eenvormigheid van zijn en denken?

Dat zal blijken in het volgende deel. Maar dit kan niet zonder lange voorbereiding worden gezegd, *wie aus der Pistole geschossen*.

Een simpele aanwijzing: het propositionele spreken wordt getekend door macht en bezit. De zaken moeten onder de knie en in de hand komen. De wereld wordt antropomorf, ik word fysiomorf. De harmonisering van wetenschap en wereld wenkt.

Binnen deze harmonisering vind ik de kleine dragende woorden ervan *niet*. Die ontwijken mij zodra ik ze achtervolg.

Vind ik ze misschien wanneer ik nu afzie van een achtervolging en op mijn beurt uitwijk voor de woorden die mij ontwijken?

Uit ervaring weet ik dat een afscheid mij iets te zeggen kan hebben, wanneer ik de afgescheidene juist *niet* probeer terug te halen of te assimileren. In een afscheid geeft soms de aard van de vervlogen relatie van zich blijk. *Wo das Liebste gegangen, bleibt die Liebe zurück.*⁵

De eenheid tussen de afgescheidenen in een afscheid is geen eenvormigheid en geen vereniging, maar een harde voeging (*harmoniee austerees*) die de kloof niet overbrugt.

Dat is de vraag van dit boek: is het mogelijk om in de filosofie een ontwikkend antwoord te geven op wat voor mij uitwijkt?

Is het mogelijk dat zo het ongenaakbare van de kleine woorden blijkt?

Zo is de titel van *Echte filosofie 2: Het ontwikkende woord*.

In een filosofisch gesprek wordt niet gedebatteerd of geargumenteed. De zaak die in het geding is blijft in het midden en stuurt de woorden van de deelnemers. Die blijven eromheen draaien.

Plato zegt het: filosofie is een gesprek van de ziel met zichzelf.

□: We staan in een file die enkele honderden meters opschuift. De lichtwereld van Schiphol doemt op.

Je ziet lampentapijten voor landingsbanen, de pavoisering van stijgende en dalende vliegtuigen, de oranje lichtwolk boven het vliegveld, de aaneenschakeling van koplampen van tegenliggers.

De lichten lichten op twee manieren op.

◆: ?

□: Een lichtpunt is zichtbaar. Je kunt de sterkte ervan meten, na het in zijn componenten geanalyseerd te hebben. Om die inzichten te verwerven heb je *licht* nodig – het licht waarin de dingen verschijnen en jij ze tegemoet treedt.

◆: Je ziet het achterlicht van je voorligger niet. Dat is inmiddels twintig meter opgeschoven.

□: Vanmiddag zag je de zon. De zon is niet alleen zichtbaar. Ze geeft ook het licht waarin de zichtbare dingen – waaronder de zon zelf – en jij tot elkander komen. De zon heeft een dubbelrol.

◆: In welk licht zie jij dit mystieke schemerlicht?

□: Gewoonlijk ga je in je overlevingsdrift recht op de dingen om je heen af. Maar er zijn momenten waarop je terzijde gaat en ervaart dat de dingen en jij tot elkander komen in het licht van een betekenis-horizon.

◆: Jij bent de filosoof die niet alleen kijkt maar ook nog eens op zichzelf reflecteert – een even abstracte als zinloze geste.

□: In de filosofische ervaring reflecteer je niet op jezelf. Je wordt uit elkaar getrokken. Je gaat met de dingen om en tegelijk merk je dat

zich tussen jou en de dingen een doorgangsgebied uitstrekt dat niet van jou is en niet van de dingen.

◆: Ik let scherp op maar ik zie geen doorgangsgebied.

□: De stromen van licht zijn verkeerslichten. De tussenruimte wordt beheerst door een verkeersnetwerk – de wederzijdse doorgankelijkheid van mens en natuur. Is die doorgankelijkheid deze tussenruimte of was die er al?

◆: Je dist vanzelfsprekendheden als filosofische diepzinnigheden op.

Jouw positie is hopeloos. Wanneer je iets wilt ervaren of bespreken, dan moet je, ter wille van de objectiviteit, daartoe *afstand* bewaren. Je moet er niet in verwickeld zijn, anders draai je rond in cirkels.

Dat overkomt jou. Je wilt iets bespreken waarin je bent inbegrepen – jouw zogeheten doorgangsbereik. Als dat al zou bestaan zit het licht ervan je in de rug. Je krijgt het nooit voor je. Jouw ontboezemingen worden opgeslokt door datgene waarover ze lijken te gaan. Je onderwerp gaat met je op de loop – de totale mobilisering blijft je ontgaan en sleurt je mee.

□: *Merk* jij niet dat Schiphol en jij in een heel bepaald licht tegenover elkaar staan? Je hebt gelijk: zodra ik dit doorgangsgebied voor mijn neus wil krijgen trekt het zich terug. Is dat omdat het er niet is, of omdat het vroeger is dan mijn zicht erop?

◆: De sluipende infiltratie van de macht van techniek en staat in mijn leven heb ik als slavernij ervaren. Totdat ik merkte dat ik deze toestand *ben*, er restloos in opga. Hoe zal ik me daartegen verzetten? Dit verzet laten varen is een bevrijding.

□: Jij bevindt je aan één kant van de medaille, namelijk die van aanvaarding en verzet. Daardoor zie je de mogelijkheid van nadenkend gestemd raken niet. Die staat daar haaks op. Van oudsher geven filosofen geen informatie over de werkelijkheid. Ze vragen wat iets is.

◆: Vragen wat iets is, is het vragen naar een wezen of essentie dat door alle dingen gedeeld wordt die onder een en dezelfde noemer vallen. Dat is zinloos. Wat iets is wordt bepaald door de praktische bruikbaarheid van een werkhypothese daaromtrent.

□: Tenzij de filosofie zo wordt omgedraaid dat ze zich laat tekenen door de woorden die haar daarvoor al beheersten.

◆: Waarom zou je?

Dit boek

In dit boek zal telkens verwezen worden naar de traditie van de filosofie, niet om in 'discussie' of zelfs 'debat' te gaan met 'opinions' uit het verleden, maar alleen als aanwijzing naar de stil heersende kleine woorden die epochen tekenen.

De selectie van teksten is bepaald door de manier waarop de grote reductie tekenend is voor het filosofisch schrijven en daarbinnen blijkt geeft van onze eigen epoche.

De eerste mechanische revolutie, die van de Nieuwe Tijd, komt aan het woord bij *Descartes*, *Hobbes* en *Leibniz*, maar ook bij *Kant*.

De pragmatische verwoording van de grote reductie treffen we aan bij *Carnap* en *Wittgenstein*.

De tweede mechanische revolutie komt aan het woord bij *Darwin*, *Dawkins* en *Dennett*.

Het filosofisch begin van de mathematische revoluties wordt gevonden bij *Plato*.

Dit alles is te vinden in dit eerste boek.

In het tweede boek zullen die filosofische denkers aan bod komen bij wie de mechanische revoluties niet alleen verwoord zijn, maar bij wie ook de voorbereidingen te vinden zijn voor een filosofisch antwoord erop.

Waarom gaat het in dit boek niet over bestaande filosofische 'methoden', zoals de fenomenologie, de hermeneutiek en de deconstructie?

Omdat het de filosofie betreft *in de epoche van de grote reductie*. Wellicht hebben bovenvermelde filosofische methoden zin binnen een niche van letteren, geestelijkheid en geschiedenis.

Daarbij kan niet uit het oog worden verloren dat de grote reductie en haar verklarmacht de voormalige geesteswetenschappen – ook de geesteswetenschappelijke en cultureel *angehauchte* filosofie – steeds verder in de richting van de technologische beheersing brengen die primair kenmerkend was voor de natuurwetenschappen.

Deze beweging maakt deel uit van de grote reductie, waarbinnen het onderscheid tussen het geestelijke en het natuurlijke in indifferentie verzinkt.

*Zowel de wetenschappen van de niet-levende en de levende natuur, alsook de wetenschappen van de geschiedenis en haar werken, ontkielsen zich steeds ondubbelzinniger tot een manier waarop de mens van de Nieuwe Tijd de macht verwerft over natuur en geschiedenis alsmede 'wereld' en 'aarde' überhaupt via verklaring. Dit vindt plaats met het doel deze aan verklaring onderworpen gebieden planmatig en naar behoefte bruikbaar te maken voor de zekering van de wil heer te zijn over het geheel van de wereld via ordening. In alle voornemen en vernemen, in alles wat gewild en bereikt wordt, wil deze wil alleen maar zichzelf. Dit zelf is, toegerust met het voortdurend vergrote vermogen zichzelf te willen, fundamenteel en wezenlijke horizon van de moderne techniek. De techniek is de organisatie en het orgaan van de wil tot willen. Menselijke geslachten, volkeren en naties, groepen en individuen zijn overal degenen die alleen maar door deze wil gewild worden. Van hun kant zijn zij niet door zichzelf oorsprong en brandpunt van deze wil. Zij bestaan als de vaak nog door weerwil getekende uitvoerders ervan.*⁶

De these van dit boek is dat mathematica en mechanica de niches van geschiedenis en cultuur omgeven en doordeseinen. Hun verzet ertegen is nostalgisch.

Van daaruit kan datgene wat ze omvat niet op zijn eigen manier aan het woord komen.

De zaak die in dit boek in het geding is, die is niet gering.

De mechanisering van de wereld, aangevuld met de darwinistische variant daarvan, noemt Dennett *universal acid*.⁷

Dat is zwak uitgedrukt.

Wat mij tot een mens maakte raakt in de *melting pot*: vrije wil, historiciteit, het intermenselijk verkeer, zelfstandig nadenken, persoonlijkheid, ethiek. Ik ben een slaapwandelende vleesrobot (Dawkins), ingebouwd in mijn *extended phenotype*.

De bestaande filosofie staat machteloos en sprakeloos tegenover dit universele zuur. Zij verschrompelt onder het geweld ervan.

Filosofisch nadenken heeft zijn beste tijd gehad – al kunnen de zombies nog eeuwen voortmompelen in hun geesteswetenschappelijke reservaten.

En toch steekt hier en daar een denker of een dichter de kop op die het gelukt is om de zuuraanval te overleven.

Zij beproeven op hun beurt de mechanica.

De vraag is alleen: *hoe*?

In het *Discours de la Méthode* van Descartes wordt duidelijk dat boekenwijsheid tegenover de *mathesis universalis* niets uithaalt. Daarop valt niets solides te bouwen.

*En aldus bedacht ik dat de boekwetenschappen, althans die wetenschappen wier redeneringen slechts aannemelijk zijn en geen bewijzen bevatten, langzaam samengesteld en gegroeid zijn uit de meningen van veel uiteenlopende mensen. Daarom benaderen ze de waarheid niet via de eenvoudige rederingen die een man met gezond inzicht omtrent de zaken die zich voordoen kan uitvoeren.*⁸

Maar hoe brengt Descartes daar zijn eigen methode ter sprake? In een *discours* erover. Wat is de status daarvan? Is dat op zijn beurt weer methodisch – en dus circulair? Of anders? In het *Discours* praat Descartes alleen over de methode, naar eigen zeggen een eerder ‘praktisch’ dan ‘theoretisch’ ‘verhaal’.

De eigenlijke methode moet gevonden worden in de *Meditationes de Prima Philosophia* (zie ook Leibniz, *Meditatio de Principiis*). Trefpen we daar de filosofische methode aan die in staat is het methodische van de wetenschappen te overdenken? Het helpt mij in ieder geval niets om hier te spreken over een *bezinning* of *reflectie*. Dat zijn loze kreten.

Welke filosofische methode stelt mij in staat te *mediteren*, dat wil zeggen, zoals dat tot uitdrukking komt in het woord *medicijnen* dat ermee verwant is (beide afkomstig van het Latijnse *medeor* en het Griekse *meedomai* – zorgen voor): mij druk te maken, bezorgd – om het geheel dat mij omvaamt?⁹

Deze vraag wordt nog lastiger wanneer ik me realiseer dat het woord *meditatie* ook verwant is met *meten*. Precies dat is wat Descartes van de *wetenschappelijke* methode vraagt: orde en maat (*mensura*).

De methode van de wetenschap is die van de meetbaarheid. Alleen wat meetbaar is is werkelijk. Hoe kan het filosofisch denken zich meten met de alomtegenwoordigheid van het meten?

Descartes staat aan de bron van de Nieuwe Tijd, die van mathematisering en mechanisering.

Vandaag de dag is deze tijd afgerond, niet in die zin dat zij gaat sterven, maar in die zin dat niets de cirkel van mathematica en mechanica kan doorbreken.

Daarmee wordt zij misschien juist nu *als* cirkel, als afronding, als omgevende betekenishorizon, zichtbaar.

Dat vermoeden draagt dit boek.

‘Echtheid’

Wat is echte filosofie?

Echtheid houdt niet in: aanspraak op correctheid, en evenmin op de ware filosofie – zoals je kunt spreken van de ware Jakob of een echte Rembrandt.

Echte filosofie bevat niet de pretentie dat een ander nepfilosofie aflevert, integendeel. Je kent het verschil tussen echt en onecht niet. Zoals filosofie het verlangen *blijft* naar een niet-bereikte *sophia*, zo blijft echte filosofie verlangen naar echtheid.

Echt moet in dit boek gelezen worden in samenhang met de echt als het huwelijk: het woord heeft te maken met trouw.

Trouw waaraan?

Aan de echte filosofie die, zoals in de loop van dit boek zal blijken, niet die van mensen is, maar dat denken is dat het menselijk denken tekent zonder hierdoor te kunnen worden ingehaald.

De trouw aan de echte filosofie is er – ook dat zal blijken – niet zonder ontrouw, zonder deze te ontwijken in een harde voeging.

Je echtheid is onecht.

Echtheid: trouw aan datgene wat je onbekend is, maar waarvan je vermoedt dat het jou draagt.

Deze bestaat in het volgen ervan op een onbekende weg.

Maar even zo gemakkelijk ben je daar ongemerkt van afgedwaald.

Je echtheid is onecht.

Ik hoop op echtheid – maar daar ga ik niet over.

Vandaar dat de echtheid die ik kan claimen ‘echtheid’ is tussen aanhalingstekens: hoe onecht ik ook ben, toch schijnt er iets doorheen van de echte echtheid, maar die verschijnt nooit echt.

Volgens sommige etymologen is echt voortgekomen uit *e-haft*, dus antwoordend aan *ee*.

Ee, tijdperk, maar ook eeuwigheid, zou terug te vinden zijn in *eeuw*, en verwant zijn met het Griekse *aioon*, levenstijd.

Hierin kan de aanwijzing liggen dat de trouw van je denken om te beginnen die is aan je eigen levenstijd, je epoche. Echt is: eeuw-achtig, dus trouw aan je eigen eeuw, aan de woorden die er de horizon van uitmaken.

I DE EERSTE REDUCTIE

1 Voormalige filosofie

1.1 Wetenschap en onwetenschappelijkheid

Is filosofie een wetenschap? Ze wordt vaak als zodanig geafficheerd, bijvoorbeeld door Kant en Hegel – en binnen de hedendaagse academische faculteiten.

Is deze betiteling vandaag de dag mogelijk? Wetenschappen gaan hun eigen gang. Zij zijn geëmancipeerd van hun oude moeder.

Kijk naar het ‘vakgebied’ wijsgerige antropologie. Er zijn allerlei vormen van wetenschappelijke antropologie: fysische, culturele, paleo-antropologie. Wat kan een *wijsgerige* antropologie bijdragen aan de voortgang van de wetenschappen? *Bestaat* zoiets überhaupt?

Lou de Palingboer en Jomanda deden aan gebedsgenezing. De homeopathie werkte met oneindige verdunningen. Wat is daar onwetenschappelijk aan? Dat er veel voorbeelden worden gegeven van geslaagde therapieën, maar dat niet kan blijken hoe het programma *mislukt*.

Quasiwetenschap is onkwetsbaar. Als zij niet werkt kan zij toch altijd bogen op successen – die op basis van statistiek te verwachten zijn.

Quasiwetenschap lijdt aan de *Discovery Channel fallacy*: wanneer je aannemelijk wilt maken dat een vers geopend Egyptisch graf een koningin toebehoort, dan interpreteer je alle gegevens die je kunt vinden, zoals diademen, de ligging van de mummie, de offergaven, in de richting van het koningschap. Wat ertegenin gaat, dat zie je niet of negeer je.

Deze *fallacy* begaan *crimefightende* officieren van justitie. In hun scoringsdrift zien zij wat dodelijk is over het hoofd, namelijk negatieve ervaring die hun werk teniet doet.

Je wordt in je verwerving van kennis niet sterk door veel bevestiging te zoeken en te vinden, maar door beproevingen te doorstaan.

Natuurwetenschappen hebben een zekere onkwetsbaarheid. Wanneer een wetenschappelijk programma veel oplevert zal het vanwege wat negatieve ervaring niet zomaar aan de wilgen gehangen worden. Maar wanneer het vaker mislukt dan een collega zal het ten slotte uitsterven.

Dat zal met Jomanda en de homeopathie ook gebeuren, maar wanneer de belangen groot zijn, kan immunisering lang volgehouden worden.

Hun kwetsbaarheid voor negatieve ervaring is het *empirische* van de wetenschappen.

Hoe meer geprobeerd wordt een onderzoeksprogramma te ondermijnen en hoe gevoeliger dit programma daarvoor is, des te sterker zal het blijken te zijn wanneer die pogingen vergeefs zijn of het programma zich weet aan te passen.¹⁰

De andere kant van de empirische kwetsbaarheid van de wetenschappen is hun *kracht*. De wetenschappen *leren* door ervaring op te doen en daarop een antwoord te vinden. Daarmee wordt hun vermogen om de werkelijkheid technisch te transformeren vergroot. Door vallen en opstaan is de biologische genetica ontstaan. De kracht van deze theorie is haar succes: zij maakt genetische manipulatie mogelijk. Onkwetsbare tomaten, lichtgevende maïs, immune muizen en verbeterde mensen zijn het gevolg.

De wetenschap verzorgt de vereniging van mens en wereld.

Het empirische van empirische wetenschappen is die kwetsbaarheid die in dienst staat van hun successen, hun overlevingskansen.

De ervaringen worden binnen het wetenschappelijk ontwerp georganiseerd.¹¹

De ervaringen die, aldus georganiseerd, in een wetenschap worden opgedaan zijn obstakels die uit de weg geruimd moeten worden. Ze verschijnen zo dankzij het technologisch gestuurd ontwerp. Wetenschap is confrontatie met aporieën, dat wil zeggen vervreemdingen tussen denken en wereld, en het vinden van een doorgang daardoorheen.

Wetenschappelijke concurrentie is een strijd om het overleven van theorieën en programma's.

De zin van theoretische wetenschap is zelf pragmatisch. Het gaat om het vinden van doorgangen en uiteindelijk om overleving binnen een vertrouwd huis. Het theoretische van wetenschap ligt hierin dat zij een stapje terug doet uit de directe praktijk om vanuit een afstandelijker positie beter beslagen ten ijs te komen.

De vraag of wetenschappelijke theorieën *waar* zijn, wanneer dat wil zeggen of ze de natuur zelf in het vizier hebben, is even filosofisch als irrelevant.

Een wetenschappelijke gedachte wordt geconfronteerd met de werkelijkheid. Hoe gebeurt dat? Via de ervaring.

Biedt de ervaring toegang tot de natuur zelf?

Die vraag is niet te beantwoorden, want ervaringen zelf zijn vervuld van het theoretisch licht waarbinnen ze worden opgedaan.

In het fictieve experiment met Galilei's kogels die van de Toren van Pisa werden geworpen werd door Galilei voorspeld dat de zware en de lichte bal gelijktijdig op de grond zouden aankomen.

Dat gebeurde natuurlijk niet.

Maar dat was geen weerlegging van zijn wetenschappelijke conceptie: hij kon de waarneming interpreteren uit de bijzondere omstandigheid van de luchtweerstand.

Galilei en zijn tegenstander hadden verschillende ervaringen met betrekking tot een en dezelfde gebeurtenis.

In de filosofie zegt men: de ervaring is theorie-geladen.¹²

Succes, de ratio van de kosten van investering en de productieve uitkomsten, volstaat als criterium voor de wetenschappelijkheid van een programma.

De vraag of de natuurwetenschappen de natuur zelf zien kan niet beantwoord worden. De metafysische kloof tussen mens en wereld is gedicht door de technologie.

Maar kan deze vraag *gesteld* worden?

Zodra wetenschappen technologisch succesvol worden transformeren ze de aarde die door mensen bewoond wordt. De effecten van miljardenvoudige herhalingen van een techniek zijn onvoorspelbaar. Er is een zekere discrepantie tussen de wetenschap als ontwerp en de aarde waar ze vandaan komt en waarnaar ze terugkeert.

Hoe moet je dat filosofisch ter sprake brengen – zolang de filosofie zelf boogt op wetenschappelijkheid?

Hoe staat het met de wetenschappelijke status van de filosofie?

Echt filosofische beweringen zijn:

- *Ik denk, dus ik ben.* (Descartes)
- *Waarover je niet kunt spreken, daarover moet je zwijgen.* (Wittgenstein)
- *God is dood.* (Nietzsche)
- *We leven in de best mogelijke wereld.* (Leibniz)

Voor al zulke beweringen zijn gronden aan te voeren – maar al te veel.

Het probleem is hun onbeproeftbaarheid. Zij verschillen niet van Jomanda's instralingen.

- *Ik denk, dus ik ben* – hoe moet het tegendeel van deze quasiredenering kunnen blijken? *Ik denk, maar het blijkt dat ik niet ben* – dat is geen weerlegging, maar een absurditeit. De gedachtegang van Descartes is loos.
- Waarom zou ik aannemen dat ik moet zwijgen waarover ik niet kan spreken? Waarom zou ik niet juist spreken wanneer iets niet te zeggen valt? Wat is er tegen raadsels of geheimen?
- God is niet dood, hij leeft. Kijk van hoeveel kerken de spitsen ten hemel reiken.
- Gezien genocide en concentratiekampen leven wij in de slechtst mogelijke wereld. Die bewering kan ik even goed staven als haar tegendeel. (Cioran)

Filosofie is speculatief, dus onwetenschappelijk.

Zij is *transcendent*, zij overschrijdt het gebied van de ervaring. Zij kan geen aporieën tegenkomen – in een ijle atmosfeer zonder weerstand.

Filosofische meningen zijn loslopende raderen in de machinerie van het leven.

Eeuwenlang hebben in de filosofische kennisleer *realisten* het aan de stok gehad met *idealisten*. De eersten menen van doen te hebben met de werkelijkheid zoals die echt *is*, de anderen denken dat zij met de werkelijkheid te maken hebben zoals *mensen* die indelen en interpreteren.

Dergelijke debatten zijn onzinnig: er is geen manier waarop een van beide stromingen ongelijk kan krijgen: een idealistische en een realistische boterham met pindakaas is in de eetpraktijk een en dezelfde.

Filosofen verkeren in een duivels dilemma. *Of* je doet uitspraken die in de strijd om de waarheid kunnen overleven of uitsterven. Dan ben je een wetenschapsbeoefenaar. *Of* je onttrekt je aan de ervaring. Dan zijn je beweringen even loos als die van het kruidenvrouwtje van Stavoren.

Hoe spreekt de 'wijsgerige antropologie'? Niet doordat zij iets heel algemeen over de mens zegt, als een grootste gemene deler van de wetenschappelijke antropologieën, want hoe algemener de bewering, des te inhoudslozer.

Wetenschappen doen geen ervaringen in het wilde weg op. Zij *organiseren* hun empirie. Zij ondervragen, zoals Kant opmerkt, de natuur zoals een rechter een verdachte: met het oog op resultaat. Dat is geen wonder, want zij zijn poretisch, uit op groei en beheersing. Om de empirie te organiseren zijn *instrumenten* nodig, van reageerbuisen tot cyclotrons.

Maar het ontbreekt de filosoof aan de eenvoudigste botaniseertrommel.

Wat is de status van de beweringen die ik hierboven gedaan heb? Zijn ze filosofisch of ben ik bij Jomanda in de leer geweest?

Waarom verlangen filosofen ernaar wetenschappelijk te heten?

In ieder geval vanwege de universitaire status en de bijbehorende middelen.

Zijn er nog andere gronden?

1.2 Waar was het de filosofie om begonnen?

Filosofen werden getroffen door het verschil tussen de *dingen* en hun *identiteit*. Je hebt velerlei kokkels. Die heten alle *kokkels*. Wat is de eenheid die ze gemeen hebben dat ze zo kunnen heten? Wat is het *kokkeleske*?

Hiermee kwam een andere gedachte samen: wat er over de werkelijke kokkels te zien en te zeggen is, dat is even ondoorzichtig en veranderlijk als de kokkels zelf. Je hebt kokkels in alle soorten en maten. De werkelijkheid onduleert. Hoe kan ik iets zeggen dat niet ten prooi valt aan duisternis en variabiliteit? Hoe kan ik komen tot de vereniging van de door mij bedachte kokkel en de kokkel zelf?

Doordat het kokkeleske aan verandering onttrokken is en doorzichtig.

In het ontstaan van de filosofie speelde de wiskunde een doorslaggevende rol.¹³ Daar bleek het mogelijk een veranderlijke reële en een onveranderlijke ideale werkelijkheid te onderscheiden, zodanig dat de realiteit een afschaduwing was van het ideale.

Waar driehoeken verschenen, daar werden ze gereduceerd tot de elementaire driehoek. Dat leverde vaste berekeningsmethoden en zekere uitkomsten op.

In Egypte werden piramides gebouwd, in alle soorten en maten. Die kun je in kaart brengen.

Je kunt ook een piramide op een tekentafel uitzetten en opmeten.

Daarnaast is er de mogelijkheid om vervaardigde en getekende pi-

ramides van hun veranderlijke en waarneembare aspecten te ontdoen, tot er een meetkundige figuur overblijft: de reductie ervan.

Het fabelachtige is dat de eigenschappen ervan na de reductie a priori geconstrueerd en bewezen kunnen worden. Nameten of nakijken in de werkelijkheid is overbodig en werd – indertijd tot mijn verbazing – op school expliciet verboden. Niets kan de bestendigheid van de piramide *an sich* aantasten. Ze hoeft niet waargenomen te worden om in het wiskundig vernemen direct aanwezig te zijn en gebruikt te worden voor technische berekeningen.

Zo is de filosofie ontstaan, *met* haar innige omarming van het wiskundige als toegang tot bestendige aanwezigheid. De wiskundigen vonden a-priori-eigenschappen van piramides. Filosofen zoals Plato waren van die mogelijkheid onder de indruk en vroegen nog verder. Zij zeiden: er zijn allerlei piramides. Bijvoorbeeld die van Djoser en die van Ramses. Hoe zie je dat die uiteenlopende objecten onderling *hetzelfde* en dus *piramides* zijn? Wat bindt het onderscheidene tot een eenheid samen die het mogelijk maakt ze onder een en dezelfde noemer te brengen, zodanig dat ik via die eenheid de vereniging van mijzelf en de wereld kan veiligstellen?

Omdat de via reductie verkregen echte a-prioripiramide niet in de werkelijkheid bestaat en toch niet naar believen te construeren is – eenieder *moet* dezelfde procedure volgen en *moet* tot dezelfde uitkomsten komen – ontstond de gedachte dat er een ideale identiteit van de piramide is en dat die vernomen kan worden, zonder aan de zintuiglijke waarneming gebonden te zijn. Er was iets piramidaals dat alle piramiden delen, maar dat zelf geen piramide was. Deze aanblik of *idea* zou minstens zo onveranderlijk en zonder duisternis zijn als een wiskundige figuur.

Net als de wiskunde was de filosofie *reductief*. Zij was uit op het terugbrengen van de werkelijkheid tot blijvende, doorzichtige elementen, om haar vanuit deze elementen streng en zonder bijmengsels te reconstrueren.

Deze bijmengsels waren enerzijds ondoorzichtig, anderzijds veranderlijk in de tijd.

De wiskundige elementen waren lijnen, vlakken, driehoeken, kubussen. De filosofische elementen betroffen alles wat *hetzelfde* kon heten: alle verschijnselen die bestendiging toelieten, van natuurlijke en bovennatuurlijke aard.

Paarden deelden het elementaire paardachtige, het doorzichtige en onveranderlijke dat zij alle gemeen hadden, de ‘wezensgrond’ van de paarden die je voor je neus had.

De elementen waren niet afhankelijk van lichamelijk gebonden waarneming, maar direct, zonder zintuiglijke tussenkomst te vernemen, zoals je geen gevarendriehoeken hoeft te zien om te weten wat de eigenschappen van de meetkundige driehoek zijn.

Wat is de grond van het verlangen naar de zuiverheid en onveranderlijkheid van het zelfde? De zorg om de primaire identiteit. Dat is die tussen wereld en mens. Wat zorgt ervoor dat het menselijk kennen, dat niet identiek kan zijn met het gekende, niettemin het zelfde is als het gekende zodat er geen gevaarlijke gaten ontstaan tussen kenner en gekende – geen vervreemding?

De aanblik is het juk dat zijn en denken verenigt: het zonachtige dat het licht van het kennen en de gekende zon aan elkaar bindt en de gevaren van onevenredigheid uitbant door alleen het bestendige te behouden.

1.3 Filosofie vandaag de dag?

De filosofen zagen dat de dingen niet hetzelfde waren als hun identiteit, datgene waarin ze het zelfde zijn.

De identiteit betrof de *naam* van de dingen, waardoor ze onder één noemer gebracht konden worden.

Dit werd ook zo gezegd: de dingen zijn de *zijnden*, hun identiteit is hun *zijn*.

De filosofische vraag naar de identiteit was tevoren georiënteerd aan het voorbeeldige van de *mathesis*.

Deze band tussen de vraag naar de identiteit en het a-priorikarakter van de wiskunde is het begin van de filosofie geweest maar ook haar einde.

De filosofie moest nog wetenschappelijker zijn dan de wetenschap, via een bovenzintuiglijke, bovennatuurlijke (meta-fysische) toegang tot het wezen der dingen.

Deze bleek er niet te zijn.

En als ze er was geweest, dan was ze overbodig geweest.

De zorg om die allereerste eenheid, de harmonie van wereld en mensenwezen, is weggevallen.

Lange tijd leefden fysica en metafysica samen. Zij vormden een positioneel paar dat op allerlei terreinen terugkeerde. Dit geheel van oppositionele paren was de metafysische wereld waarin duizenden jaren geleefd is.

Ding	–	Aanblik
Zintuiglijk	–	Bovenzintuiglijk
Veranderlijk	–	Onveranderlijk
Ondoorzichtig	–	Doorzichtig
Materieel	–	Geestelijk
Emotioneel	–	Rationeel
Woorden	–	Betekenen
Waarnemen	–	Vernemen
Subjectief	–	Objectief

De natuur bestond uit fysische gebeurtenissen en oorzaken – maar uiteindelijk waren die oorzaken metafysisch: de aanblikken en de uiteindelijke voltooiing bepaalden hoe iets eruit zag. Grof gezegd: de materie was geestelijk bepaald. Een eik werd verklaard uit zijn aanblik (*idea*), uit zijn wenkende voltooiing (*telos*) en uit een maker.

De mens was een fysisch wezen, een *animal*. Maar het echt menselijke was metafysisch: het niet aan de waarneming gebonden geestelijk of rationele dat nooit tot het fysische te reduceren was.

De mens was een combinatie van fysica en metafysica: het *animal rationale* dat in staat was om zuiver te kennen en te redeneren door het animale weg te houden van het rationele.

De mens is het animal rationale, het redelijke dier. Door de rede verheft de mens zich boven het dier, maar zo, dat hij voortdurend moet neerkijken op het dier, het moet onderwerpen, ermee in het reine moet komen. Noemen we het dierlijke het zintuiglijke, volgens de overlevering het fysische, dan geeft de rede, het bovenzinlijke, van zich blijk als datgene wat uitgaat boven het zintuiglijke, het fysische; overheen, dat heet in het Grieks meta; meta ta physika, over het fysische, zintuiglijke heen; het bovenzintuiglijke in zijn overheen over het fysische is het metafysische.¹⁴

De *Nieuwe Tijd* bestond daarin dat de mathesis een ongekende rol ging spelen. Zij werd *mathesis universalis*.

Als zodanig was zij verbonden met een alomtegenwoordige mechanica.

Met die gebeurtenis is de wereld onherkenbaar veranderd, samen met de mensen die haar bewonen.

De identiteit der dingen onderging een ommekeer. Zij werd beheersbare eenvormigheid. Daarmee ging de filosofie haar voltooiing tegemoet. De zorg om de eenheid van mens en wereld werd een andere.

Pas Galilei voltrok de wending van de kosmos als gestalte naar het onmetelijke heelal en van de menselijk doordeseemde aarde naar die 'wereld van wetenschap en techniek', die vandaag de dag de mens omgeeft als zijn zelf geschapen en toch vreemde wereld.

Pas zijn methode – de isolering en kwantificering van de verschijnselen en het meten en de mathematische formulering ervan in de algemeen geldige 'wet' – pas die fundeerde het 'exacte' onderzoek, waarop de wetenschappelijke wereld van vandaag is opgebouwd.

Pas de wetenschap van Galilei heeft die uitbuiting van krachten mogelijk gemaakt door wetmatige functies te voorzien, die – op kwantitatief controleerbare wijze – het 'toepassen' van deze wetten, dat wil zeggen een techniek, toestaat.

Pas Galilei hief daarom de antieke scheiding tussen techniek en wetenschap op en maakte de techniek zowel tot voorwaarde als tot gevolg van de wetenschap.¹⁵

De Nieuwe Tijd, dat is het ontwerp van de natuur op eenvormigheid door een gezuiverd *ego cogito*. De eenvormigheid is alomvattend – maar het lukt niet om het denken binnen de mathematisch-mechanische eenheid op te nemen. Er opent zich opnieuw een kloof tussen mens en wereld.

Deze kloof riep om vereniging. De *mathesis universalis* en de mechanische revolutie hielden niet stil bij de ‘dode’ natuur.

In de negentiende eeuw bleken zij de levende natuur *en* het menselijk leven *en* het denken te omvatten: dankzij de bestaanswijze van de vermenigvuldiging en de ratio die haar eigen is.

Deze bestaanswijze beheerst de hedendaagse wereld in toenemende mate: die wordt minder basaltachtig en meer replicatief.

Nietzsches dood van God is de ondergang van de metafysische wereld, het wegwissen van haar horizon van aanblikken, doelen en natuurlijke plaatsen sedert de tweede mechanische revolutie.

De aarde is losgeketend van haar metafysische zon – het zinnebeeld van de hoogste *idea* van Plato, het juk tussen het kennen en het gekende.

Binnen het mechanisch-mathematische universum zijn mensen onbetekenende onderdelen – overbodig. Nietzsche vraagt:

*Wat deden we, toen we deze aarde loskoppelden van haar zon? Waarheen beweegt die zich nu? Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen we niet voortdurend? Rugwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog een boven en een onder? Dwalen we niet als door een oneindig niets? Verkeren we niet in de koude adem van de lege ruimte?*⁷⁶

Nietzsche hoefde zich geen zorgen te maken. Inmiddels heeft de zachte landing plaatsgevonden. De lege ruimte is gevuld met de rationaliteit van de economie.

Filosofie was metafysica, behorend tot de voormalige, niet-mechanische, zinvolle, geordende werkelijkheid.

Wie doet alsof deze wereld intact is – een *sine qua non* voor het behoud van academische of literaire filosofie – is een machinale struisvogel met een geestelijk spookhoofd in het metafysische drijfzand.

Tot wat voor mensenslag behoor ik – ben ik een gemechaniseerde denktank, een genenvehikel?

Vanuit de filosofie is deze vraag te stellen noch te beantwoorden – en dat terwijl mijn identiteit als mens in de *melting pot* is geraakt.

Kan mijn identiteit überhaupt een probleem zijn? Heeft, dankzij de geslaagde vereniging van zijn en denken, een bepaalde apathie mij in haar greep, een apathie ten overstaan van voormalige filosofische ervaringen met betrekking tot mijn eigen identiteit en die van de dingen?

Ben ik niet al zover opgenomen in deze eenheid dat ik niet kan vragen naar mijn eigen aard en dus al een geïnformatiseerd technodier ben, terwijl ook dit ‘onvermogen’ mij koud laat?

Zijn er uitwegen voor de filosofie?

Of is het zoeken van uitwegen iets voor de wetenschappen en niet voor de filosofie?

1.4 Een kat in nood

A ZONDER VASTE FUNDAMENTEN

Van oudsher vinden filosofen dat wetenschapsbeoefenaars hun beweringen weliswaar funderen, maar dat er nog diepere, filosofische gronden te vinden zijn die ervoor zorgen dat de wetenschappen echt onomstotelijk worden.

Plato vond dat de wiskunde uiteindelijk hypothetisch was en dus een filosofische grondslag nodig had.

Dit onomstotelijke was een inzicht van het vernemen dat niet gebonden was aan het empirisch waarnemen.

Je zag direct in, buiten de zintuiglijke waarneming om, dat een rechte lijn de kortste verbinding was tussen twee punten.

In de Moderne Tijd, sinds de zeventiende eeuw, is de opmars van de wetenschappen begonnen. Hieraan beantwoordde *Descartes* op filosofische wijze. Hij zag de verscheidenheid van wetenschappen, zoals de mechanica, de medicijnen en de moraal. Deze vertakkingen waren ontleend aan de ene wetenschap van de fysica die er de stam onder vormde.

Maar de fysica was volgens *Descartes* niet het laatste fundament. Er bleef verdeeldheid en dus ruimte voor twijfel. Het ontbrak de stam aan *wortels*, die van de metafysica, die zouden zorgen voor een *fundamentum inconcussum veritatis*, een onomstotelijk fundament van waarheid. *Descartes* vond dit niet primair in de wiskunde, maar in zijn eigen denkvermogen – *ik denk, dus ik ben*. Daarmee bleek de identiteit van kennen en wereld een andere geworden te zijn.

*Aldus is de hele Filosofie als een boom, waarvan de wortels de Metafysica zijn, de stam de Fysica en de takken die aan deze stam ontspruiten alle andere wetenschappen zijn, die teruggebracht kunnen worden tot de drie voornaamste, te weten de Medicijnen, de Mechanica en de Moraal.*¹⁷

Direct zichtbaar: wat de filosofische zoektocht naar grondslagen ondermijnt is dat hedendaagse wetenschappen beweeglijk zijn, zij passen zich snel aan bij weerleggingen en nieuwe informatie. Een onomstotelijk fundament zou hun mobiliteit in de weg staan.

Waarom onomstotelijke fundamenten zoeken wanneer je met een gecalculeerd risico kunt volstaan?

Descartes wees er zelf op, toen hij zijn boom opzette: uiteindelijk worden de wetenschappen gerechtvaardigd door hun vruchten.

*Welnu, zoals men de vruchten niet plukt van de wortels en evenmin van de boomstammen, maar alleen van de uiteinden van hun takken, zo hangt het voornaamste nut van de Filosofie af van die delen ervan die men pas op het laatst kan vernemen.*¹⁸

Descartes hield er een dubbele boekhouding op na: de wetenschappen werden beoordeeld op hun vruchten, *maar ook* op hun radicaliteit, hun verworteling.

In de mobiele wereld *volstaat* vruchtbaarheid als criterium.

De metafysische verworteling is overbodig en mogelijk schadelijk.

Zij wordt dan ook nergens door wetenschappen gevraagd en nooit door filosofen gegeven.

Bij geen faculteit wijsbegeerte ter wereld drommen natuurkundigen samen om te vragen om wijsgerige grondslagen onder hun wetenschap.

‘Wetenschapsfilosofie’ wordt bedreven door bouwvakkers die een fundament komen leggen onder een huis dat er al staat en dat geen fundering kan gebruiken omdat er een permanente verbouwing gaande is.

Hier blijft de vraag: in welke grond wortelen de radicale wetenschappen?

Deze is dan niet zozeer fundament, maar de omgeving waarin ze gedijen en ten onder gaan. Het woord *grond* kan duiden op de *omgeving*, in woorden als *voorgonden* en *achtergrond*.

Is het zinvol om deze vraag te stellen?

Misschien. Je kunt vermoeden dat wetenschappen zich binnen een *horizon* bevinden, namelijk van woorden of betekenissen waarbinnen hun stam zich opricht.

Kan daar een filosoof zijn bestaansrecht aan ontleen – aan een semantiek?

Bestaat er een wetenschappelijk antwoord op de vraag wat wetenschap is? Of moet de filosofie vertellen wat wetenschap is? Is de filosofie dan zelf wetenschappelijk of niet?

Kan de wetenschap zelf uitmaken wat wetenschappelijk is en wat niet? Is dat wetenschappelijk, om je eigen gronden te bekijken met de ogen die door die gronden bepaald zijn?

Het helpt je niets om een heel fundamentele wetenschap te ontwerpen, namelijk de filosofie. De cirkel wordt er niet minder circulaire van.

Of moet je er maar vanaf zien om überhaupt te vragen naar de wetenschap en je eigen aard daarbinnen of daartegenover?

Waarom zou je datgene wat je ooit was, een nadenkend gestemd wezen, uit zijn as laten herrijzen? Om jezelf onnuttige beslommeringen op de hals te halen?

B ONMOGELIJKHEIDSVORWAARDEN

De filosofenangst betreft de loosheid van hun uitspraken.

Kant zag dat gevaar. Zolang de filosofie alleen analyses geeft van woorden blijft ze zinledig. Wat zij zegt heeft geen nieuwe inhoud – is *analytisch*. Dat een matroos een zeeman is, dat haalt je de koekoek.

Analytische uitspraken kunnen rustig voorbij gaan aan de ervaring, dat wil zeggen dat ze *a priori* zijn. Tevoren staat al vast dat je geen enkel geval zult accepteren van een matroos die geen zeeman is.

Maar de filosofie wil uitspraken doen die hout snijden, die ergens over gaan, die *synthetisch* zijn.

Veel uitspraken uit de wetenschap gaan ergens over, maar ze zijn tevens *a posteriori*, ze zijn beproefbaar in de ervaring. Dat is het empirische ervan.

Volgens *Kant* zijn sommige wetenschappelijke en alle filosofische uitspraken daarentegen zo fundamenteel dat ze niet omvergeworpen kunnen worden door ervaring – ze *moeten a priori* zijn.

Maar: filosofen die iets beweren over de werkelijkheid terwijl ze niet blootgesteld zijn aan ervaring – die zijn speculatief.

In zijn verlangen om de filosofie te ontrukken aan haar dogmatische sluimer onderging *Kant* een copernicaanse wending. Hij bedacht: probeer als filosoof niet te concurreren met de wetenschappen, maar bezin je op de verhouding *tussen* de wetenschap en de werkelijkheid. Wat is er nodig om tot wetenschappelijke objectiviteit te komen, wat zijn de mogelijkhedenvoorwaarden daarvoor?

Dat is wat Kant liet zien, niet zomaar dat de natuur door het menselijk denken de wet wordt voorgeschreven, maar dat de mogelijksvoorwaarden voor de *ervaring* tegelijk de mogelijksvoorwaarden voor de *objecten* ervan zijn.¹⁹

Kants denken betreft de *verhouding* tussen wat er is en het denken – hun vereniging.

Filosofie zou hout kunnen snijden door niet over de werkelijkheid te praten, maar over datgene wat moet worden verondersteld wil het mogelijk zijn dat de werkelijkheid verschijnt en de wetenschap het er over heeft.

Ruimtelijkheid, tijdelijkheid en causaliteit maken geen deel uit van de werkelijkheid. Zij zijn mogelijksvoorwaarden om überhaupt toegang te hebben tot de natuur, maar ook voor de natuur om te verschijnen. Zij zijn zelf geen *zijnden*, maar *zijn*.

Zo zou de filosofie niet langer transcendent zijn, maar *transcendentiaal*: zicht op de mogelijksvoorwaarden van de wetenschap en de wetenschappelijk onderzochte natuur, in hun identiteit.

Maar de ‘fundamenten’ die Kant ontwaart (de vormen van het vernemen, *aanschouwing*, en van het denken, *categorieën*) zijn afgeleid uit de wetenschappen van zijn tijd. Zijn denken is niet a priori, maar hinkt achter de wetenschappelijke ontwikkelingen aan. Zodra de wetenschappelijke evolutie verder ging was het gedaan met categorieën als het causaliteitsprincipe. Dat bleek wel degelijk a posteriori te zijn, want het werd door de evolutie van de wetenschappen getransformeerd en vernietigd.

Er bestaan weerleggingen van uitspraken en theorieën.

Er bestaan ook grote omverwerpingen, waarin een hele grammatica, waarvan gedacht werd dat die a priori was, omver wordt geblazen.

Dat is gebeurd bij het *principium rationis*: de ratio werd getransformeerd van fundament tot proportie en de wereld was niet langer dezelfde.

Kant is niet weerlegd. Zijn denkwijze behoort tot de basalten be-

staanswijze die langzaamaan wordt verdrongen door die van de vermenigvuldiging en de variabiliteit van de 'wezens'.

De wetenschappen hebben het moeiteloos gered zonder filosofisch fundament van kantiaanse snit. De basis van de wetenschappen is succes, niet filosofische mogelijkheidsvoorwaarden.

Aan het begin van zijn *Kritik der reinen Vernunft* zegt Kant: je kunt goed zien of de bewerking van de kennis de zekere gang van een wetenschap heeft bereikt of niet. Dat kun je beoordelen aan het succes ervan. Wanneer de gang van zaken stopt of wanneer onderzoekers het niet eens kunnen worden, dan is er van wetenschap geen sprake.²⁰

Daarmee is Kants onderneming, het filosofisch funderen van de wetenschappen, binnen de huidige bestaanswijze van replicatie en economie overbodig geworden.

Succes volstaat als criterium voor de wetenschap – dus filosofische fundamenteën kunnen gemist worden.

Vervolgens is daardoor het succes van de filosofie als wetenschap ver te zoeken.

Denk aan de titel *Kritik der reinen Vernunft*. Kritisch oordelen, dat is redelijk oordelen. *Vernunft*, dat is redelijkheid. Kants titel betreft een redelijke beoordeling van de redelijkheid – een Münchhausen-aft die te danken is aan de machtige filosofische wil tot wetenschappelijkheid.

De copernicaanse wending zegt iets wat nog aan het denken onttrokken is gebleven.

Kant laat zien dat filosofen niet kunnen spreken over de natuur en evenmin over de mens als het subject van de kennis daarover. Zij betreft het tussengebied, de *horizon*, waarbinnen mensen en dingen elkaar tegemoet treden.

Maar het begaan van dit tussengebied is geen wetenschappelijk onderzoek naar beginselen.

Het is het zoeken naar de meest fundamentele *woorden* waarbinnen deze horizon gestalte krijgt.

De woorden zijn de atmosfeer waarin iedere wetenschap begint.

Die is niet te zien zolang filosofie afhankelijk is van de *mathesis*. De *mathesis* zelf is een horizon van woorden.

Zijn woorden dan geen dingen?

Wordt hier een voormalig ontologisch onderscheid verondersteld, tussen de dingen en hun semantiek?

C WEZENLOOS

De dingen en hun wezen – het wezen, dat maakte het samennemen van het veelvuldige onder een en dezelfde noemer mogelijk.

Van oudsher vond de metafysica het wezen op mathematische wijze, namelijk als gereduceerd *element*.

Elementen zijn de gereduceerde onveranderlijkheden die het mogelijk maken om binnen de vloeiende werkelijkheid het identieke te vinden, zodat het een naam kan krijgen.

Plato dacht een afstemming tussen het denken en de natuur te vinden door zowel de namen als de werkelijkheid in vastliggende, ideale elementen (*stoicheia*) te ontbinden, zodat ze met elkaar zouden stroken.

Aan het zoeken van elementen ontkom je zo direct niet. Plato laat zien dat het in het spreken en schrijven al nodig is om fysische *letters* te onderscheiden van hun metafysische elementen. Letters zijn nooit alleen waarneembare entiteiten, maar zijn alleen letters als onderdeel van een elementair systeem, het alfabet.

Je kunt een letter pas lezen wanneer je in staat bent de ene letter als zodanig van andere te onderscheiden.

De letter *e* is pas als zodanig te onderscheiden wanneer je de verschillende verschijningsvormen ervan ziet als verwezenlijking van een en hetzelfde *stoicheion*. Het *stoicheion* 'e' is datgene wat alle mogelijke letters *e*, zoals *e*, *E*, **E**, *ε*, **ϵ** met elkaar delen: de aanblik ervan.

Dit lijkt een uitweg voor de filosofie: je moet als filosoof niet primair verschijnselen onderzoeken, zoals wetenschapsbeoefenaars dat doen, maar iets preliminair doen: zeggen wat iets is, wat datgene is wat een wetenschapsbeoefenaar onderzoekt, het *wezen* of de aard daarvan.

Wetenschappelijke antropologen onderzoeken menselijk gedrag, de menselijke afkomst, het menselijk genoom. Maar zij vragen niet wat of wie de mens zelf is. Zij slikken hun onderzoeksvoorwerp voor zoete koek. Dachten de filosofen.

Filosofen hadden de pretentie een antwoord te geven op *wat is?*-vragen.

Dat deden zij niet in de vorm van uitspraken of beweringen. Die vormen het domein van de wetenschap.

Maar uitspraken of beweringen zijn opgetrokken uit *woorden* of *namen* die ergens naar verwijzen.

Is het niet mogelijk om je om te draaien en te vragen naar de woorden die je gebruikt?

Volgens Plato's Socrates moet je weten wat schoenlappen is voor je schoenlapper kunt zijn en omdat daarvoor kennis vereist is, moet je ook weten wat kennis is.

Die laatste eis is onredelijk, want hoe moet je daar achter komen? Je hebt kennis nodig om te bepalen wat kennis is. Wie vraagt wat kennis is, die probeert om zijn eigen hoekje heen te vragen.

Moet een schoenlapper zelfs wel weten wat schoenlappen is? Is het niet voldoende wanneer hij schoenen lapt en zijn mond houdt over waar hij mee bezig is? Is hij alleen schoenlapper als hij aan schoenlappen *denkt*?

Wat zijn dat voor vragen, vragen naar wat iets is?

Voor de vuist weg zou je zeggen: dat zijn definitievragen, definities namelijk van namen – en die zijn willekeurig. Je kunt iets noemen zoals je wilt. Verschillende talen hebben dan ook verschillende woorden voor dezelfde dingen. Definities hebben niets filosofisch: je kunt ze opzoeken in het woordenboek.

Vaak hoor ik dat de betekenis van woorden berust op een afspraak, een conventie. Ik ben nog nooit bij een dergelijke conventie uitgenodigd. Waarom word ik overal buiten gehouden?

De behoefte om dit te denken is metafysisch. Zij zit diep, heeft een grond, maar is zelfbedrog.

Zijn woorden conventioneel? Misschien is het woord voor *links* willekeurig, maar kun je het *verschil* tussen links en rechts ook naar believen afschaffen? Of tussen dames en heren? Of tussen rood, oranje en groen?

Plato dacht dat je met behulp van *stoicheia* de werkelijkheid indeelt zoals een slager een koe: slachten is alleen mogelijk wanneer de slager de gewrichten van de koe volgt en er niet op los hakt. Net zo moet een filosoof de voegingen, de gewrichten van de werkelijkheid volgen in het benoemen ervan.

Er zijn dan 'ware' en 'onware' namen.

Deze metafysische gedachte is ten prooi gevallen aan de grote reductie. Niemand kan achter zijn eigen woorden langs kijken om te zien of ze stroken met de werkelijkheid die ze indelen.

Dat is ook niet nodig. In de reductie blijken woorden niet minder pragmatisch te zijn dan uitspraken.

De zorg om de vereniging van kennen en wereld is weggefallen.

In zijn verhandeling over empirisme, semantiek en ontologie vraagt Carnap naar de verhouding tussen woorden en dingen. Wat moeten wij met abstracte zaken, zoals eigenschappen of getallen, met wezens? Zijn zulke dingen er? Bestaat er zoiets als roodheid of het getal 7?

Zijn er eigenschappen, klassen, getallen, proposities? Om de aard van dit en verwante problemen helderder te begrijpen is het bovenal nodig een fundamenteel onderscheid te onderkennen tussen twee soorten vragen betreffende het bestaan of de realiteit van entiteiten. Als iemand in zijn taal wil spreken over een nieuw soort entiteiten, dan moet hij een systeem van nieuwe spreekwijzen invoe-

*ren, onderworpen aan nieuwe regels. Deze procedure zullen wij het construeren noemen van een taalkader voor de nieuwe entiteiten in kwestie. En nu moeten we twee soorten existentievragen onderscheiden: ten eerste vragen naar het bestaan van nieuwe entiteiten van de nieuwe soort binnen het kader; die noemen we interne vragen. Ten tweede vragen betreffende het bestaan of de realiteit van het systeem van entiteiten als geheel, externe vragen geheten.*²¹

Carnap is duidelijk: er zijn empirische problemen. Die zijn wetenschappelijk, want toetsbaar. Zij bevinden zich evenwel binnen een kader van woorden. Zij zijn intern.

Carnap noemt dit kader hun semantisch *framework*. Semantische systemen wekken de indruk filosofisch onderzocht te kunnen worden omdat ze quasidingen betreffen, maar nee. De vraag of er echt getallen zijn of roodheid is een pseudovraag, want ontoetsbaar. Externe vragen zijn niet beantwoordbaar. Zij zijn semantische beslis-singen.

De ideeën van Plato en de categorieën van Kant – zij zeggen niets over de werkelijkheid, want zij zijn extern, zij betreffen een systeem als geheel en zijn dus niets anders dan semantiek.

Voor Carnap is de keuze voor een linguïstisch kader willekeurig en pragmatisch. Mensen zijn daar vrij in.

Maar toch niet helemaal.

Of een semantisch kader aanvaard wordt of niet is een kwestie van economie, de verhouding (*ratio*) tussen de inspanningen die nodig zijn om het kader te introduceren en de resultaten die dat oplevert.

Er is dus wel een band tussen een geheel van woorden en de werkelijkheid: sommige woordgehelen werken beter dan andere, zijn anders gezegd beter ‘aangepast’, zonder dat ooit te zien is of de woorden passen op iets wat erbuiten ligt.

Woorden zijn, net als uitspraken, instrumenten in een strijd om het overleven. Zij zijn het werkkapitaal van de wetenschap. Wat niet werkt verdwijnt vanzelf, door faillissement.

Geen filosoof aan de horizon te bekennen.

Bij Carnap vindt de grote reductie plaats van de filosofie als zodanig.

Maar er blijven vragen liggen.

Het gaat er niet om de reductie ongedaan te maken. De vraag is of Carnaps reductie ver genoeg gaat.

Carnap maakt een onderscheid tussen empirische beweringen enerzijds en semantische of ontologische beweringen anderzijds. Of die laatste ontologisch dan wel semantisch heten is minder relevant dan het gegeven dat Carnap nog altijd gebruik maakt van een onderscheid tussen de dingen en iets wat niet van de dingen is, een 'semantiek'. Hij blijft in zijn anti-metafysica getekend door het onderscheid tussen zijn en zijnden en dus door de metafysica.

Inderdaad: wat zijn dat voor eigenaardige dingen, woorden? Je kunt ze niet naar hartenlust invoeren of afschaffen. Waarom eigenlijk niet?

Van oudsher wordt geroepen dat woorden, wanneer ze geen beeld vormen van de werkelijkheid, dan toch instrumenten zijn.

Dat is evenwel niet mogelijk. Een instrument kan ik oppakken en neerleggen. Maar de taal is zo'n instrument niet. Zij was er namelijk voordat ik er was.

Je denkt: je taal, dat is je gereedschapskist.

Maar zo is het niet, want een woord dat je gebruikt, dat gebruik je niet. Het reikt verder dan wat jij ermee kunt bedoelen. Je put uit een omgeving van woorden die jou onbekend is – een horizon. Uiteindelijk betreft dit ook werktuigen in gereedschapskisten – die zijn ook minder werktuiglijk dan ze eruit zien.

Nooit zul je een woord bedenken of verzinnen. Jouw woord is *antwoord*, geen woord. (Vandaar dat je niet maar zo kunt zeggen *ik denk*).

Wat is dat – een horizon van woorden, een semantisch kader?

Semantische kaders? Wanneer ik daarover spreek lijkt ik het weer te hebben over quasidingen, net als Kants vormen van de aanschou-

wing en het denken. Vormen, dat zijn dingen waarmee kinderen op het strand spelen, of contouren.

Ik merk een verschil tussen dingen en tekenen. Toch kan ik dit niet zeggen, omdat in mijn spreken tekenen toch weer dingen blijken te zijn, terwijl ze dat niet moesten zijn.

Let op Carnaps gebruik van het woord *frame*. Een frame is een vorm of constructie waarbinnen iets zich bevindt. Een foto zit in een lijst. Een fiets is opgetrokken uit een staketsel, zijn frame.

Er zijn niet twee onderscheiden soorten dingen, namelijk dingen en hun omlijsting. De lijst van een foto is net zo'n ding als de foto – dat in tegenstelling tot Carnaps *frameworks*, die ik net zomin op straat tegenkom als Plato's paardheid.

Carnap was niet in staat om zijn eigen semantiek te overdenken. Hij leefde van onderscheidingen die de zijne niet waren: tussen wetenschap en semantiek, tussen uitspraken en hun kaders, tussen wetenschappelijke theorie en semantische praktijk, tussen het gebied van de wetenschap en dat van de vrije beslissing.

Al deze semantische onderscheidingen bleven ondoordacht maar beheersten Carnaps denken wel.

Een tomaat en een appelwang. Beide zijn rood. De filosofische vraag luidt: wat delen ze, dat ze beide rood kunnen heten? Waarin is een tomaat hetzelfde als een appelwang? Toch in hun gedeelde roodheid!

Roodheid is het wezenlijke, dat beide ervaren dingen verbindt tot eenheid.

In ieder geval zit hier iets eigenaardigs.

Het benoemen van het zelfde, dat alle soortgenoten delen, het eikachtige van alle eiken, dat is geen optelsom van waarnemingen. Hoeveel x-en ik ook achter elkaar zie en bij elkaar optel, nooit kom ik tot 'eik'.

De eenheid die eiken delen, de aanblik of species, die is niet het product van werkzaamheid, van een synthese.

Deze eenheid is er al, en in het licht daarvan wordt door ons gekeken en geoordeeld.

Vandaar dat de *idea* van Plato geen idee is dat je kunt bedenken, maar een aanblik.

Of de eenheid van een woord in de werkelijkheid te vinden is of niet, of zij metafysisch is dan wel semantisch, zij is toch een *niet-gemaakte* eenheid, maar een die wordt *gezien*, aangeblik, en wel dankzij de taal.

Zou daar de taak van een filosoof gezocht kunnen worden?

Maar kun je hier spreken, wanneer je misschien toch maar beter kunt zwijgen over datgene wat je niet kunt zeggen?

D FILOSOFOLOGISCH

Wanneer je met filosofie begint zie je een ding onmiddellijk: ooit was zij een gigantomachie, een strijd die hemel en aarde bewoog. Nu *speel* je of je 'filosofische vragen' hebt. De identiteit van de dingen en die van jezelf is onverschillig, of je filosofie 'bedrijft' of niet.

Nietzsche was een getekende en een gedrevene. Nu ga jij je 'bezighouden' met Nietzsche. Wat jij de 'filosofie' van Nietzsche noemt kan zich niet meten met datgene wat Nietzsche dreef, hoe vlijtig je ook zijn 'denken' vergelijkt met de filosofie tot op dat moment (historisch), hoe hardnekkig je hem ook betrapt op onregelmatigheden (systematisch), hoe graag je ook in aanzien zou staan als vertegenwoordiger van *Nietzsche scholarship*.

Wat ik maar kan bedenken, het is al omgeven door een onverschilligheid die in zichzelf *anti-filosofisch* is.

Dit anti-filosofische is geen manco dat ik in hoog tempo moet aanzuiveren. Het tekent mij en mijn tijd.

De onverschilligheid rondom mijn identiteit en die van de wereld is datgene wat mij *nu* te denken kan geven.

De onverschilligheid van het denken, van de ons omgevende woorden, tegenover ons tijdperk wijst de macht ervan aan. En misschien een andere manier van denken.

Van oudsher bestaat er een indeling in *systematische* en *historische* filosofie.

Systematisch was die filosofie die een opinie had over een onderwerp. Die is er niet meer sinds de zorg om de filosofische waarheid als identiteit van kennen en ding, de *adaequatio rei et intellectus*, binnen de alomtegenwoordigheid van het wetenschappelijk kennen is weggevallen.

Lees een filosofisch artikel of volg een academisch college – murwe zwammen waaien je tegemoet.

De wijsbegeerte heeft in de wetenschappelijk gestuurde wereld geen eigen betekenis. Ze teert als een blindedarm op de gemobiliseerde universiteit. Die tolereert het wormstekig aanhangsel als cultuurpolitieke legitimatie: ‘Zonder filosofen worden we gebrandmerkt als cultuurbarbaren en dat verzwakt onze marktpositie.’

Het is tekenend voor de teloorgang van de filosofie dat de restanten ervan zichzelf blijven uitdrijven via taalanalyse en cultuurkritiek – als exorcisten die via een langzame zelfuitroking hun gedoemde bestaan nog enige tijd rekken. Maar buiten de universitaire faculteiten heeft geen mens last van een filosofisch vraagstuk, tenzij als vorm van ontspanning bij een *magazine*.

Waar ligt dat aan, deze terugtrekking van de zin van filosofie?

Welke machten zijn daar in het geding?

Van de geschiedenis van de filosofie zou je in eerste instantie zeggen dat zij de irrelevantie ten top is. Op het moment dat ‘wetenschappelijke’ filosofen merken dat ze geen onderwerp van gesprek hebben zoeken ze de oplossing voor hun existentiële crisis in het bespreken van wat andere filosofen beweerd hebben. Hun onderwerp is de andere filosoof. Daarom hoeven ze niet te vragen naar het gehalte van *diens* uitspraken. Zo kun je ongestoord een studie maken van de mystieke vereniging met de wereldziel bij Plotinus. Dat je de wereldziel niet zou herkennen, al kreeg je haar aangeboden op een presenteerblad met waterkers eromheen, doet niet ter zake. Een aanrader is ook de studie van Leibniz’ monadenleer, terwijl je op straat nog nooit een monade bent tegengekomen.

In de geschiedenis van de filosofie als *filosofologie* (Mulisch) gaat het om de opinies van vervlogen filosofen. Daarin houdt zich iets anders terug. Binnen filosofische geschriften doemen soms woorden op die epokaal zijn, die tijdperken hun bestemming geven. Deze woorden zijn niet zozeer filosofische opinies als wel markeringen waar de filosoof niet over nagedacht hoeft te hebben.

De *mad tea party* van de filosofologie: je zit aan een grote transtijdelijke tafel en wisselt opinies uit met Plato, Descartes en Kant – zonder een gedachte te hoeven wijden aan de meest fundamentele woorden die tijdperken voor elkaar ontoegankelijk maken, zonder stil te staan bij de mogelijkheid dat waar Plato last van had jouw probleem niet hoeft te zijn. De filosofologische *tea party* leeft van de principiële doorzichtigheid van communicatieve inhouden door de tijden heen, gestuurd door een verlangen naar doorzichtigheid dat zo wezenlijk is dat het zelf nauwelijks overdacht kan worden. Dat zegt iets over *onze* tijd.

Is de onverschilligheid van filosofische gedachten zomaar een onverschilligheid, of ligt zij daaraan dat het de filosofie *ontzegt* is om verschil te maken, door een macht die zij niet overziet en die van zich blijk geeft in de alomtegenwoordigheid van de technologie?

Kan dit daaraan liggen dat de wereld zich aan mij niets gelegen laat liggen, dat de woorden die haar dragen voor mij niet toegankelijk zijn en mij toch sturen en tekenen?

Die gedachte ligt verre van mij.

Wat er is, *moet* openliggen voor mijn wil tot kennen.

Wie of wat drijft dit *moeten*?

In de filosofologie kun je, ja, *moet* je een academisch correcte en verantwoorde interpretatie geven van een filosoof – neem Nietzsche – die *niets op had* met academische signatuur, correcte opinies en filosofische interpretaties, die daar afscheid van nam in zijn methode als die zo nog mag heten.

Hier blijkt een *prosodische dissonantie*: wat je zegt is correct, maar je horizon is te gering om maar te talen naar die van Nietzsche.

Je schrijft zonder blikken of blozen een algemeen aanvaardbaar stuk over Nietzsches afkeer van de kuddegeest.

Je denkt zo humaan te zijn en als zodanig op een lijn met alle andere 'mensen', dat je meent met Plato of Descartes op voet van gelijkheid in gesprek te kunnen gaan.

Terwijl Plato en Descartes misschien geen 'mensen' waren, maar concentratiepunten van betekenissen die van mensen niet afhankelijk zijn en voor het menselijk denken onverschillig.

Dat is het metafysische van het onderscheid tussen systematische en historische filosofie: beide leven van het geloof in een doorzichtige katchronische (Botho Strauß) dialoogruimte voor gelijkgeschakelde homunculi die elkaar algemene menselijkheid aanpraten – getekend door iets onmenselijks.

Wat kan ik merken? Dat de grote filosofen in hun denken geregeerd worden door woorden die sterker zijn dan zij zelf en die in hun teksten hun sporen nagelaten hebben – terwijl het nog altijd dezelfde woorden zijn die mijn denken bewegen.

Deze zijn te onbenaderbaar om in mijn denken geïnteresseerd te zijn.

E -ISMEN

Wanneer er een onderscheid is dat met de horizon van de metafysica is weggewist en nog altijd het leven bepaalt, als een ster die al lichtjaren is uitgedoofd, dan is het dat tussen *theorie* en *praktijk* of tussen theoretische en praktische kennis.

Een filosofie die *niet* geëngageerd is heette *beschouwelijk*. Filosofen lieten zich voorstaan op hun afstandelijkheid ten opzichte van het economisch en pragmatisch gewoel.

Wat is de geheime zin daarvan? Plato, Aristoteles en hun nakomelingen verwachtten via hun afstandelijkheid contact te leggen met datgene wat meer was dan het veranderlijke en sterfelijke, om zo een zo onsterfelijk mogelijk leven, een *leven onder een gunstig gesternte (eudaemonia)* te verwerven.

Hun inzichten waren uiteindelijk een zegen voor de samenleving en voor henzelf, dachten ze.

Hun beschouwelijkheid was *reculer pour mieux sauter* – gedreven door hoop en verlangen, *elpistisch*.

De hoop – die op een humanisering van de wereld en een gelijkzijdige naturalisering van de mens – regeerde in een harmonisch over en weer.

*De kenschets van het denken als theoorie en de bepaling van het kennen als 'theoretisch' gedrag vindt al plaats binnen de 'technische' uitleg van het denken. Zij is een reactieve poging om ook het denken nog als op zichzelf staand te redden tegenover handelen en ingrijpen. Sindsdien verkeert de 'filosofie' constant in een noodtoestand: ze moet haar bestaan rechtvaardigen ten overstaan van de 'wetenschappen'. De filosofie meent dat dit het veiligst daardoor gebeurt, dat zij zichzelf verheft tot de rang van een wetenschap. Deze onderneming evenwel is het prijsgeven van de aard van het nadenken.*²²

Waar de filosofie haar wetenschappelijke pretentie niet kan waarmaken raakt zij, overeenkomstig haar humaniserende aard, geïmmuniiseerd tot een wereld- of levensbeschouwing die getekend is door het verlangen naar verbetering van de 'levenspraktijk'.²³

Die mogelijkheid ligt besloten in de *idea*: *ideologie* te worden.

Iedere kruidenier of beursbengel houdt er een *filosofie* op na, dat wil zeggen een *beschouwing* over zijn *praktische* doelstellingen ten behoeve van de realisering daarvan.

Zulke filosofieën zijn -ismen, richtlijnen voor het leven of handelen.

In de filosofie als metafysica gaat het er niet anders aan toe.

Het -isme der -ismen is het *rationalisme* als quasigrond van leven en denken die open moet liggen voor filosofische 'reflectie'.

In het menselijk denken en handelen speelt rationaliteit een rol, het geven van rekenschap als het vinden van een geschikte verhouding (*ratio*) tussen kosten en baten.

Rationalisme is het filosofisch geloof dat *overall* rekenschap gegeven moet worden en dat zoiets ook kan. De filosofie moest met betrekking tot rationaliteit zelf rationeel zijn om de onzekerheden van een ongelukkig leven de baas te worden.

Dit is de rationalisering van het rationele dat zichzelf niet rationeel kan beoordelen.

Rationalisme is rationalisatie, het credo van een kerkgenootschap.

Zo beschouwt *Popper* zijn eigen denken met betrekking tot het wetenschappelijk criterium van de falsifieerbaarheid niet als empirisch onderzoek en evenmin als ontoetsbare metafysica, maar als *logische reconstructie*.

Hij denkt een *redelijk oordeel* te geven over de gang van de wetenschap. Er is een onderscheid tussen de feitelijke gebeurtenissen en diezelfde gebeurtenissen, maar dan logisch gereconstrueerd. Dan worden ze beoordeeld aan een maat. Aan de hand daarvan kon een gebeurtenis een vooruitgang dan wel een achteruitgang heten.

*De vraag hoe het komt dat een nieuwe idee zich aan iemand voor-
doet [...], kan van groot belang zijn voor de empirische psychologie;
maar zij is irrelevant voor de logische analyse van wetenschappe-
lijke kennis. Deze laatste houdt zich niet bezig met feitenvragen
(Kants quid facti?), maar alleen met vragen van rechtvaardiging
of validiteit (Kants quid juris?).*²⁴

Om de filosofie en haar rationaliteit te redden heeft *Popper* het even beroemd als metafysisch kantiaans onderscheid nodig: dat tussen vragen naar feiten en naar rechtvaardigingen, tussen de *quaestio facti* en de *quaestio juris* (oftewel de *Kritik* van de *reine Vernunft*). De laatste betreft de rechtvaardiging of veroordeling van feitelijke gangen van zaken.

Waarop berust deze maat van het recht en de rechtvaardiging? Op een 'logica' zoals *Popper* zegt? Logica was toch inhoudloos? Hoe kan die gebruikt worden om een oordeel te geven over de wetenschappen? En wat is rationaliteit anders dan empirisch toetsen en logisch redeneren? Een intuïtief inzicht, buiten het waarnemen, zoals *Descartes* zegt?

Rationalisme bestond zolang er bovenfysische maten en garanties waren. Zijn beginselen kwamen van buiten de feiten, van buiten de natuur. Zij waren metafysisch. Filosofie was naar haar aard ontotheologie, zij verklaarde wat er is uit het bovenzinnelijke.

Rechtvaardiging is vandaag een economische ratio.

De macht van de *ratio* blijft daartoe niet beperkt. Telkens opnieuw verleidt zij het menselijk denken om iets echt rationeels te vinden – iets wat de economie te buiten gaat.

Ook wanneer de argumentaties van empirische en logische aard niet geschikt zijn, zal het redelijkheid zoeken.

Zo spreken wij graag over redelijkheid als *prudentie* – die zou bestaan in een *afweging* van belangen. De uitkomst van zo'n 'afweging' – in de politiek, het bestuur en het recht – zou dankzij de 'zorgvuldigheid' ervan 'legitimiteit' hebben.

Om zaken tegen elkaar af te wegen is een weegschaal nodig.

De kern van prudente afwegingen is dat incommensurabilia tegenover elkaar staan. Er is van een afweging geen sprake, eerder van een verborgen calculatie, gecombineerd met ethisch getinte retoriek: het ingeschatte eigenbelang wordt verkocht als product van redelijkheid en zorgvuldigheid.

Vrouwe Justitia is inderdaad geblinddoekt wanneer zij haar waagschaal omhooghoudt: de zaken die moeten worden afgewogen zijn imponderabilia.

Het politieke discours is in hoge mate semantisch. Bepaalde 'aspecten' van een zaak worden naar voren gehaald om een overtuigende benaming te geven, die door een ander kan worden bestreden.

Een dergelijke semantische retorica is onderdeel van de politieke praktijk, niet van een politieke *filosofie* – die is een net zo houten ijzer als een christelijke, ethische of humanistische filosofie.

Wanneer wetenschapsbeoefenaars met elkaar discussiëren op basis van empirie en logica, dan is uiteindelijk niet de discussie van belang, maar de uitkomst ervan.

De praktijk beslist over het lot van een theorie: werkt ze? Geneert ze resultaten? Betalen de kosten zich terug?

In de filosofie is het niet mogelijk om met de *uitkomsten* van een gesprek te volstaan.

Zoals bij Plato blijkt: de *gang* van de dialoog is onontbeerlijk.

Filosofie betreft niet de ervaring als resultaat maar de ervaring als het begaan van een denkweg.

‘Echte’ filosofie is *grondige empirie*: ervaren hoe het is, niet in dienst van enige praktijk. Maar zij is evenmin beschouwelijk. Beschouwelijheid zorgt ervoor dat de beschouwer zich weet te onttrekken aan de ervaring die hem tegemoet treedt. Zij immuniseert zichzelf tot afstandelijkheid.

In de grondige empirie gaat mijn wereld in de *melting pot*, samen met degene die ik zelf dacht te wezen. Maar ik blijf op weg. Al begrijp ik ze niet, ik blijf door woorden omgeven.

De kern van de filosofie, die bij de Grieken een gigantomachie was, bestond in het ondergaan van een ervaring, een van de pot gerukt worden, zodanig dat de identiteit der dingen en het geheel van de wereld waarin ze zich bevonden als onoplosbaar raadsel ervaren werden – een aporie.

Als er een omwending is in de filosofie, dan vanuit het besef: filosofische aporieën bestaan niet meer. Zij zijn in de technologische wetenschappelijkheid opgelost zoals een klont suiker in water.

In de filosofische empirie is geen gedachte maar ook geen ervaring, geen mens en geen ego sacrosanct – ook de gedachte niet dat ervaring een aporie moet zijn.

Toch val je niet in de totale chaos, want hoe scheef en verduisterd je denken ook is, de taal eromheen verdwijnt niet.

In het totale nihilisme is het *woord nietigheid* niet weg.

Je kunt wetenschap beoefenen en in je vrije tijd of je persoonlijk leven met iets anders bezig zijn.

In de filosofie gaat dat niet. Je begaat alleen een denkweg wanneer jij zelf degene bent die daar gaat, die daar ervaart, die wordt aangesproken en omgewend.

Je kunt de betrokkenheid van je eigen identiteit in de filosofie niet vermijden zonder filosofologisch te blijven.

Je loopt onder de gangen van de sterrenhemel en je voelt je onbetekend. Je denkt iets te ervaren omtrent je menszijn.

Je denkt aan Nietzsche.

De mens is een kleine, overspannen diersoort die gelukkig van tijdelijke makelij is. Het leven op aarde is een toevalstreffer zonder gevolgen, voor de aarde zelf verder zonder belang. De aarde is een hiaat tussen twee nietsen, een gebeuren zonder plan of doel.

Zo heb je een gevoel van vereenzaming dat *alle* mensen wel eens overkomt.

Beliegt ik mezelf niet wanneer ik zeg dat ik mezelf als hiaat tussen twee nietsen ervaar? Ben ik tot een dergelijke ervaring überhaupt in staat?

Op dit ogenblik blijkt mijn wedervaren geen empirisch ervaren te hebben gebracht. Door Nietzsche te citeren heb ik gezorgd dat het mij niet raakt of aangaat. Ik heb mijn ervaring ondergebracht in een algemene herkenbaarheid, een literaire context. Ik ben beproefd en te licht bevonden.

Vanaf haar begin was de filosofie een manier, een werkwijze, een methode om uitwegen te vinden (*technē*) en een vaardigheid, een slimheid (*sophia*), listigheid (*mēchanē*) – gecomoveerd door de zorg om de eenwording van mens en natuur. De filosofische empirie was erop uit geen empirie meer te behoeven, vanwege de *adaequatio* tussen zijn en denken.

Is de mogelijkheid van een denken dat niet afhankelijk is van *technē* en *sophia* definitief de pas afgesneden?

2 Wat reductie is

2.1 Reductie als formalisering

Je kunt beweren dat er van de filosofie niets is overgebleven – maar waarom jezelf vermoeien?

Wanneer ik nu iets ga zeggen over ‘mens en wereld in de Nieuwe Tijd’, dan weet ik niet hoe ik dit moet doen.

Daarop probeer ik zicht te krijgen – op datgene wat mij het spreken beneemt en daar toch toe noopt.

De bespreking van de grote reductie zal de indruk wekken van een situatieschets, misschien van een kritisch gekraakte noot.

Maar er is maar een ding dat mijn spreken noopt en draagt, en dat is iets ‘semantisch’. Niet alleen de wereld van de Nieuwe Tijd is niet dezelfde – *het zelfde is niet het zelfde*. Er is iets gebeurd met de betekenhorizon waarin mens en wereld elkaar tegemoet traden om hun eenheid te bewerkstelligen. Deze gebeurtenis (die geen plaatsvinden is, maar een *te beurt vallen*) zorgt ervoor dat mij het filosofisch spreken is ontnomen en dat mij de methode ontbreekt voor een andere manier van spreken.

De metafysische eenheid van mens en wereld, alsmede de zorg daarvoor, is gedestruëerd, dankzij de mathematisering door wetenschap en techniek, dankzij het panpragmatisme, en dankzij de transformatie van de wereld door de darwinistische vermenigvuldiging en selectie.

Dit alles heet de grote reductie – geen abstracte wetenschappelijke exercitie, maar een transformatie van de eenheid van mens en wereld.

Niets is Duitser en nostalgischer dan de eeuwig ruisende wouden van de Harz. Daar hoopte je terug te keren naar een 'oorspronkelijke' verhouding met je omgeving, de 'natuur', waarvan je in het jachtige steeidse leven 'vervreemd' was geraakt.

Was de wereld voor een menselijke voet haar bezoedelde niet een woud van sparren, doorsneden door kristallen beken, bezocht door wolken wild?

De Harz is bedekt met een netwerk van kanaaltjes en kanalen, over oppervlakten van honderden hectaren. Ze behoren tot een *Graben-system* dat over afstanden van vele kilometers het beschikbare water naar de dalen leidt. Daar leverde het de kracht aan voor raderen, pompen en enorme vergruizers die ijzererts onttrokken aan het gesteente.

De sparrenwouden: aangelegd met het oog op het stutten van de mijngangen.

Het boerenbestaan van tientallen of honderden jaren her. Dorsvlegels, trekkers, rieken – ze ademen niet zomaar een voorbije periode. Er is meer verloren. *Is er iets verloren?*

Ooit verdrong de agrarische wijze die van de jagers en verzamelaars. Wij kennen de neolithische revolutie als voorwerp van archeologisch onderzoek.

In deze revolutie verkreeg de aarde een ander gezicht – de menselijke aard werd onherkenbaar getransformeerd.

Ligt daaromheen niet een omwending in wat *hetzelfde* kan heten?

Is *hetzelfde* in de Nieuwe Tijd niet nogmaals omgewend, van *adaequatio* naar de eenvormigheid van een *enerlei*?

De menselijke aard, het menselijk handelen en het menselijk kenvermogen zijn meegevoerd in het zog van de reductie.

Hoe zou je een beek als een nimf moeten zien?

Hoe zou je de natuur moeten zien als instantie die op jouw handelingen reageert – en niet als *Riesentankstelle*?

Hoe zou je een offer moeten brengen of een grafgift meegeven?

Hoe zou je je menselijke inzicht moeten afleiden uit iets wat niet tot de natuur, dus de mechanica, behoort?

Hoe zou je moeten leven of sterven voor een *idea* – niet als onderdeel van het *Überlebenwollen der Beliebigsten*?

Hoe zou je angst moeten hebben voor de onbekendheid van het zijnde in zijn geheel, de wereld?

Hoe zou je jezelf moeten beschouwen als vrij agens dat zelf de oorsprong is van zijn handelen en spreken?

Hoe zou je je menselijke redelijkheid als onderscheidend kenmerk moeten handhaven?

Hoe zou je 'zinnigheid' van de wereld moeten zien zonder die er zelf via 'zingeving' op een leugenachtige manier in te leggen?

De grens tussen de Bondsrepubliek Duitsland en de DDR is vrijwel overal onzichtbaar geworden. Maar de DDR is te herkennen aan de vernietiging van het landschap: de groepering van landerijen rond boerderijen is geslecht. Eindeloze vlakten worden hier en daar onderbroken door fabriekachtige kolchozen.

Tegelijkertijd verdwijnt in West-Europa met zachte hand de boerenstand. De stedelijke conglomeraten breiden zich uit als olievlekken.

Kun je zeggen dat jij als hedendaagse geïnformatiseerde mens *ontworteld* bent of *bodemloos*? Of ben je ook daaromtrent sprakeloos?

Het is moeilijk te zien, maar rondom de agrarische vervelling van de aarde ligt een omslag qua betekenis-horizon – de manier waarop het zelfde en het andere wordt ervaren.

Als het *beginsel van de identiteit* sinds Hegel niet was ervaren als verdeeldheid die erom roept te worden opgeheven, dan was er geen ontwikkeling van de Nieuwe Tijd geweest: geen vervreemding en geen arbeid ter opheffing daarvan: geen communisme, geen liberalisme, geen economie, geen computernetwerken, geen Goelagarchipel.

Sindsdien is de identiteit nogmaals omgewend: ook de ervaring van verdeeldheid, dus van vervreemding is weggefallen.

Als het *beginsel van toereikende grond* bij Leibniz niet qua identiteit was omgewend tot de roep om alzijdige rationele fundering van

natuur en kennis om in de nieuwste tijd getransformeerd te raken tot de *ratio* van kosten en baten, dan bestond er geen genetica en geen internet.

Het aangezicht van de aarde deelt in de grote reductie, en die is een transformatie van de gebroken en verlangde eenheid van wereld en mens (*adaequatio*) tot hun *enerlei*.

Het enerlei is een andere identiteit, een andere manier waarop zijn (wereld) en mensenwezen zich tot elkander verhouden, of eigenlijk niet – in elkaar zijn ingebouwd zodat een verschil ertussen niet relevant kan heten.

In mijn spreken leeft nog altijd die andere, voorbije identiteit, de *adaequatio*. Vandaar mijn taalnood.

Reductie is een afscheid, niet van een ding of persoon, maar van een betekenis horizon die dingen en mensen als zodanig laat verschijnen.

Eerst worden de bestaande denkgewassen gerooid: *destructie*.

Dankzij de destructie geeft de kale grond van zich blijk, met zijn braakliggende mogelijkheden: *reductie*.

De kale grond ligt klaar voor verkaveling, volgens orde en maat: *reconstructie*.

Dit gebeurt in de mathematisering: driehoeken worden ontdaan van hun empirische eigenschappen, teruggebracht tot hun elementen, van waaruit vervolgens de wereld kan worden gereconstrueerd.

Reductie is met betrekking tot de oude bewoonde wereld *universal acid*, een afbijtmiddel.

Werelden imploderen.

Het is waterkoud en ik loop op de Dam. Ik verlang naar een vuur. Vroeger stonden hier vuurpotten van het Leger des Heils.

De kou die ik voel en de warmte van de vuurpotten zijn binnen de mechanische reductie geen primaire eigenschappen. Zij zijn secundair, afhankelijk van *the eye of the beholder*.

Ook de plaats waar ik mij bevind is gereduceerd. Die is geen 'na-

tuurlijke plaats' waar ik al dan niet thuishoor, maar een snijpunt van coördinaten.

Voorheen was het vuur in de haard het centrum van het huiselijk leven en van de wereld die daaromheen geordend was. De godin Hestia werd vereerd. Ooit.

Is dat een betreurenswaardig verlies?

Die gedachte berust op een misvatting betreffend de reductie.

Die is geen abstractie die leidt tot verlies aan concreetheid, zoals je steeds abstractere begrippen kunt hebben (van kokkel via schelp en levend wezen tot 'ding').

Reductie betreft de dingen niet, maar de manier waarop de dingen en degenen die ze behandelen elkaar tegemoet treden. Zij is niet aan de dingen gebonden maar betreft hun identiteit en de jouwe, hoe ze samen horen.

Reductie is formalisering. Formalisering is een scheiding, waarin sommige aspecten van een zaak aan de orde blijven en andere worden weggelegd – *voorlopig, for further reference*, om later alsnog te kunnen terugkeren.

Met primaire kwaliteiten ga je aan de slag. Secundaire laat je even liggen, tot je ze kunt gebruiken.

Vandaag de dag is het gevoel als primaire kwaliteit teruggekeerd, binnen de economische mobilisering. In de Kalverstraat waaien je de warmtemuren van de winkels tegemoet. De ooit subjectieve warmte is gereconstrueerd tot klantenlokker.

Het is dus niet mogelijk om te zeggen dat er *iets verloren* gaat in de mechanische reductie.

Nietzsche noemt het kennen een voor het leven noodzakelijke vervalsing van het veelvormige en ontelbare tot het gelijke, vergelijkbare, aftelbare. Het gelijke ontstaat als gevolg van een procedure van uitstoting van het ongelijke, het is gelijkvormigheid. Ervaringen worden gereduceerd tot tekenen – dat alles met het oog op de eenvormigheid die beheersbaarheid dient.²⁵

Dankzij de dataverwerkingsindustrie kan nu gezien worden dat de

reductie geen enkele afwijking of ongelijkheid terzijde hoeft te laten: de geheugenruimte is voldoende om alle mogelijke verschillen op te nemen.

Max Planck zegt: *Nur was sich messen läßt, ist wirklich.*

Dit *nur* is geen inperking van de werkelijkheid, maar een oproep tot algehele meetbaarheid. Er is niets wat principieel buiten die mogelijkheid valt.

Daarmee is de zorg om de *adaequatio* van mens en natuur met één slag weggefallen: wat zich niet laat meten wordt niet als bestaand toegelaten maar net zo lang weggelegd tot het meetbaar is.

Novalis zegt: *Filosofie is eigenlijk een heimwee, een drang om overal thuis te raken.*

Als ik me niet thuis voel in mijn wereld moet ik gaan netwerken of professionele hulp zoeken.

Ook de verdeeldheid van dialectiek en romantiek is opgeslokt in de mechanisering.

De nostalgici zien de reconstructieve aard van de reductie niet, net zomin als de gulzige reductionisten, die complexe verschijnselen willen terugvoeren tot steeds eenvoudiger 'niveaus', om ze weg te reduceren.

Het is zinloos om te roepen dat de mechanische reductie ervoor gezorgd heeft dat er geen intenties of bewustzijn meer zijn – die woorden worden nog altijd gebruikt. Het is *wel* zinvol om te zeggen dat intenties of bewustzijn gereduceerd en mechanisch gereconstrueerd zijn, zodat ze zich laten zien voor wat ze zijn, niet langer belast met metafysische behoeften van transcendente aard.

Reductie in technologisch-wetenschappelijke zin is geen terugvoering tot een lager peil, maar een vereenvoudiging tot elementen die een reorganisatie mogelijk maken.

Het gulzige reductionisme van de fysicist leidt tot onmogelijke consequenties. De reductie van mensen tot computers, computers tot elektrische circuits, die tot atomaire en ten slotte tot subatomaire bewegingen leidt tot informatieverlies.

Dennett zegt: je kunt het verschil tussen een Apple-computer en een pc beschrijven in termen van nullen en enen of van stroomstoten. Maar dat genereert de zin van het onderscheid niet.²⁶

Reductie moet niet verbonden worden met de handel die werkt met gereduceerde prijzen, maar met de algebra, wanneer gecompliceerde breuken gereduceerd worden tot eenvoudige. Er gaat van de breuk niets verloren. Hij wordt teruggebracht tot zijn kern.

Of is iedere reductie op een bepaalde manier gulzig? De mystificaties van de natuur zijn weggewist. Wat hebben wij met de godin Hestia, wat hebben wij met een huisaltaar bij het vuur? Die zijn toch *weggereduceerd*? Hoe moet ik hier ervaren? Hoe moet ik hier schrijven?

Reductie betreft niet primair mathematica of mechanica. De zin ervan is: het zoeken van orde en van een maat daarvoor. *Ordo et mensura*.

De zin daarvan is beheersing van de aarde – de vereniging ermee.

Waarom de grote reductie? Reducties zijn rationalisering, efficiëncymaatregelen. Kosten die geen baten meer opleveren kunnen niet langer worden opgebracht.

Reducties zijn rekeningen die vereffend worden in de strijd om bezit en gebruik van de schaarse natuur.

De reductie van levende wezens tot intelligente machines is een economisch genoodzaakte bezuiniging.

Wat daar niet in meegaat gaat teloor.

Let op: wat ik nu zeg is *onderdeel* van de grote reductie, geen beschrijving ervan.

De taal heeft zich al eerder omgewend.

2.2 De horizon van Julien Sorel

Menselijke stemmingen en emoties zijn farmaceutisch, arbeidspychologisch, economisch en binnenkort genetisch stuurbaar en beheersbaar.

Tegelijkertijd lees je een roman: Stendhals *Le Rouge et le Noir*.

Dit boek zelf betreft de reductie van de gestratificeerde samenleving tot die van de eenvormige *homo economicus*.

Julien Sorel, van eenvoudige komaf, bestijgt de sociale ladder in razend tempo. Hij verzet zich tegen de oude kasten, wel wetend dat zijn verzet alleen mogelijk is doordat de standsverschillen op drift zijn geraakt.

Een roman schrijven binnen de grote reductie, dat valt niet mee. Stendhal moet teruggrijpen op een onenigheid die al voorbij was. Julien maakt juist geen economische calculaties. Hij heeft de wil om zijn naam en bestaan te doen *erkennen* als verwezenlijking van de heroïsche manier van leven die hij ontleent aan Napoleon.

Hij laat zijn leven voor zijn trots.

*Laat mij mijn ideale leven. Jullie kleine beslommeringen, jullie details uit het reële leven, die voor mij min of meer kwetsend zijn, zouden mij wegtrekken uit de hemel. Men sterft zoals men kan; ik wil alleen op mijn eigen manier denken aan de dood.*²⁷

Sterven ten behoeve van een idee? Je moet erkennen dat de levens die in de afgelopen eeuw zijn vernietigd, in de Tweede Wereldoorlog, in het socialisme en het nationaal-socialisme, voor niets zijn omgekomen. Zij zijn niet gestorven maar geliquideerd – zij behoorden niet tot een wereld van zin, een metafysica.

*Honderdduizenden sterven in massa's. Sterven zij? Ze komen om. Ze worden omgelegd. Sterven ze? Ze worden bestanddelen van een bestand aan fabricage van lijken. Sterven ze? Ze worden onopvallend geliquideerd in vernietigingskampen.*²⁸

Het romaneske van Stendhal verhult de onaangename aanblik van het huidige menselijk bestaan dat geen idea of ideologie heeft om voor te sterven.

Een literair werk bolwerkt het niet te midden van de grote reductie. Het opent een begrensde niche voor liefhebbers van terugspiegeling van het voorbije te midden van de grote reductie.

Literatuur vormt een asyllum voor de mens die zich buiten de me-

chanisering wil houden. Ze is reactionair ten opzichte daarvan, nostalgisch, doortrokken van spiegelgevoel, en dus niet in staat om de aard ervan te onderkennen.

Literatuur is, te midden van haar vergeefse verzet, *tegelijkertijd onderdeel* van de technowereld. Romantiek is literaire industrie, in een narcotische sfeer die de gereduceerde werkelijkheid bewoonbaar maakt.

Hier meldt zich een bepaalde onbeschrijfelijkheid. De reductie laat zich maar zo niet kennen, omdat niet alleen de wetenschap er deel van uitmaakt maar ook het literaire dat ernaast of ertegenover had moeten verkeren.

En mijn filosofie – kan die zich ooit onttrekken aan *haar* literaire karakter?

Blijft zij niet ten eeuwigen dage een literaire schaamlap, een wormvormig aanhangsel van de grote reductie, nu eens in verzet en dan weer, dankzij ditzelfde verzet, als glijmiddel?

In *Le Rouge et le Noir* ziet Julien op een zomeravond de wiekslag van een roofvogel die cirkels trekt aan de hemel. Hij wordt verteerd door afgunst. Was hij deze keizerlijke vogel maar, had hij maar een boven hem uitreikende bestemming, in de voetsporen van Napoleon.

Een sperwer die weggevlogen was van de grote rotsen boven zijn hoofd werd door hem waargenomen, van tijd tot tijd, terwijl hij in stilte zijn enorme cirkels beschreef. Machinaal volgde Juliens oog de roofvogel. De rustige, machtige bewegingen ervan troffen hem, hij benijdde die kracht, hij benijdde dat isolement.

*Dit was Napoleons bestemming, zou het op een dag de zijne zijn?*²⁹

Het onderscheid waar Julien naar verlangt en dat wij vandaag de dag als *homines economici* niet langer kennen is dat het voor Julien niet tevoren vaststaat wat voor iemand hij is. Hij ervaart een discrepantie tussen zichzelf en zijn eigen aard.

Nu zijn mogelijkheid en werkelijkheid naar elkaar toe gegroeid. De hedendaagse mens is teruggebracht tot zijn gang tussen geboorte en dood. Daar liggen uitdagingen, dus mogelijkheden genoeg. De discrepantie tussen een mens en zijn menselijke aard is geïmplodeerd.

De mens is een technodier. Maar dat is geen wezensomschrijving meer, want die is overbodig.

Het lukt mij niet om het onderscheid *te ervaren* tussen mijzelf en mijn menselijke natuur.

In eerste instantie was de grote reductie nog te ervaren, als *Schwund*, als implosie van onderscheidingen binnen een voormalige, zinvolle wereld. Maar ook deze mogelijkheid zijgt ineen. Er is sprake van een wegvallen van onderscheid, een onverschilligheid of indifferentie – maar er is geen *sprake* van, want er valt geen betekenis te ervaren. Nietzsche leed eronder dat hij het nihilisme moest omschrijven als normale toestand – wij kunnen het niet als normale toestand beschrijven, zo normaal is ze.

In een dierentuin circuleren de roofdieren in hun kooien. Ze merken hun gevangenschap als beklemming. Zij ijsberen. Mensen verliezen ook deze last waar het gaat om het onderscheid tussen henzelf en hun ‘natuur’.

Met vrijheid is het zoals met onschuld en deugd. De smaak ervan verdwijnt zodra men ze verloren heeft.

Mensen hebben na hun vrijheid de smaak ervan verloren, en ook dit verlies.

Een verloren verlies – dat is niets.

Voorheen, in de tijd van de filosofie, was er de zorg om de eenheid van wereld en het menselijk leven. Is er beantwoording, *adaequatio*?

De verlangde en (nog) niet verkregen eenheid werd ervaren als aporie.

De eerste filosofische ervaring is die van de aporie en van het verlangen die op te heffen in een wrijvingsloos verkeer tussen mens en wereld.

Dankzij de grote reductie zijn mens en wereld zodanig gerecon-

strueerd dat zij naadloos in elkander overgaan. Een probleem van *adaeqatio* is er niet. *Ideae* als jukken zijn overbodig.

Dat is de zin van het *enerlei*: de naadloze overgang, de onverschilligheid van het in elkaar ingebouwd zijn van mens en wereld.

Ik maak deel uit van de reductie en tegelijkertijd ben ik daar immuun voor.

Waar sta ik?

Zou hier een zelf omgewende manier van nadenken kunnen ontstaan?

Dan zou de reductie niet alleen een vernietiging zijn van onderscheid, maar binnen deze eenvormigheid een verandering van plaats voor mij en de dingen (*Ortsverlegung*).

Zo zou denken er vandaag de dag uit kunnen zien: niet als een wetenschap geplaatst *tegenover* de horizon die het insluit, maar binnen deze horizon verblijvend en deze toch niet uit het oog verliezend.

Binnen deze horizon ben je zelf betrokken, met je hele hebben en houden.

Binnen de wetenschappen staat vast wie je zelf bent.

Filosofie is daarmee onvergelijkbaar. Zij blijft omgeven door een horizon die ze nooit tegenover zich krijgt. Haar begrippen zijn daar- in *inbegrepen*.

Tegelijkertijd is degene die nadenkt met zijn identiteit in deze zelf- de begrippen *inbegrepen*.

Wetenschappelijke filosofie en filosofische *research programma's* zijn ondingen.

Wanneer je bent inbegrepen in datgene wat je te zeggen hebt, wordt je spreken anders.

Alleen in het begaan van dit inbegrepen zijn kan er denken zijn.

Geen algemene inzichten die je uit je hoofd kunt leren.

*Philosophie ist Philosophieren.*³⁰

2.3 Destructie

Op het eerste gezicht is de grote reductie voor degenen die zij treft een *destructie*: de vernietiging van hun wereld en hun identiteit.

Dat *gebeurt* ook in de reductie: zij is een universeel zuur dat ten hemel neigende constructa *down to earth* brengt.

Al gauw lijkt deze activiteit negatief, want destructief. Dat wordt gecompenseerd door het gegeven dat de destructie de grond kan vrijmaken voor nieuwe, constructieve oplossingen. Destructie van de metafysica kan een grote vlucht betekenen voor de wetenschappelijke reconstructie van de wereld.

De zin van de *filosofische* destructie is een andere. Zij is niet filosoferen met de hamer of vernietiging van knellende banden, maar het methodische afscheid van alles wat te maken heeft met de betekenis-horizon van structuur, constructie en destrueren.

De grote reductie is destructief met het oog op een reconstructie van denken en werkelijkheid. Het wetenschappelijk en filosofisch denken tot nu toe reduceert de werkelijkheid tot haar elementen om haar van daaruit opnieuw op te bouwen, zodanig dat het denken de werkelijkheid organiseert, terwijl uiteindelijk denken en werkelijkheid samenhangen in een grote constructieve organisatie.

Deze grote reorganisatie, die denken en zijn gelijkelijk aangaat, begint op dit ogenblik haar eigen contouren zichtbaar te maken. Nu de organisatie iets totalitairs lijkt te krijgen wordt het geheel ervan zichtbaar. De betekenis-horizon van de constructie doemt op, de taal die de structuur van destructie en constructie draagt.

Deze taal is die van de structuur zelf.

Het is de vraag of zij op dezelfde manier gestructureerd kan zijn als de structuur die zij organiseert.

Of is de taal van de structuur niet gestructureerd en evenmin organiserend, maar aangereikt?

Als dat laatste blijkt, dan is de filosofie nog destructie in een andere zin, namelijk het afscheid van alles wat structureel is, zodat de betekenis-oorsprong van het structurele van zich blijk geeft.

De-struere is dan: afzien van *struere*, ordenen, organiseren.

In dit afzien blijkt iets merkwaardigs: dat de woorden rondom de structuur *wijken*, zodra ik er de vinger op probeer te leggen.

Dat is de zin van de 'echte' filosofie, zoals in dit boek zal blijken: *het ontwijkende woord*.

3 Mathesis universalis en mechanisering

Is er *filosofisch* toegang tot de omwenteling die wordt betiteld als *Nieuwe Tijd*?

Een wetenschappelijke beschrijving ervan levert geen problemen op, maar is zelf voortbrengsel van de betekenishorizon rondom de Nieuwe Tijd.

Er hangt iets circulairs aan.

Vanuit onze tijd is het mogelijk alle andere te overzien, ook die van de Griekse filosofie en mathematica.

Niettemin is die epoche met de onze onvergelijkbaar.

Zij kende problemen en ervaringen die voor ons ontoegankelijk zijn.

Mijn vermoeden is: als er filosofisch iets te zeggen valt met betrekking tot mijn eigen epoche, dan via de woorden die deze articuleren.

Het valt direct op dat de Griekse tijd en de onze omgeven zijn door dezelfde woorden, maar dat die onnavolgbare wendingen hebben ondergaan.

Technee was de aard van de Griekse filosofie, en als zodanig het woord waarbinnen de techniek nog altijd spreekt. En de filosofie?

Plato's *idea* bepaalt nog altijd hedendaagse ideeën en ideologieën – en mijn filosofische ideeën erover.

Mijn spreken over de Griekse *logos* is vreemd, want mijn logica is daar de nakomeling van.

Vandaar dat ik filosofisch niets kan zeggen *over* mijn tijd en haar woorden en evenmin *over* de Griekse.

Wel kan ik de bewegingen van de kleine, horizonstichtende woorden volgen en mijn schrijven erdoor laten bewegen, zonder deze woorden tot voorwerp van bespreking te maken.

Het woord dat de gang en de omgeving van dit boek tekent is *hetzelfde* – samen met andere woorden: *identiek, gelijk, eenheid*; Grieks: *to auto, pan, hen, homoios*; Latijn: *idem, unus, totus*.

Wanneer ik iets bespreek is het al verschenen *als* iets. Het spreken wordt beheerst door de manier waarop identiteit verschijnt.

Het zelfde is niet het zelfde. Het woord heeft epochale verschuivingen ondergaan, maar blijft heersen.

De grote reductie is hier geen voorwerp van beschrijving. Ik volg de omslagen in betekenis van *het zelfde*.

Aan die betekenis kun je je niet onttrekken, want je hebt te maken met je eigen identiteit en die van je omgeving.

De mechanica en mathematica van de Nieuwe Tijd zijn onvergelijkbaar met die van de Grieken doordat de eenheid van mens en wereld veranderd is. Zij verschijnt als verhouding van subject en object.

Grieken kennen geen subject-objectverhouding, want de aanblik der dingen is het meest 'zijnde' en daarmee het duidelijkst verscheidende. De aanblik zorgde ervoor dat de dingen verschenen, maar ook dat mensen eraan konden beantwoorden. Mensen en dingen bevonden zich in een gedeeld licht.

Een ding was geen object, want er was geen subject om voor te verschijnen.

Omdat het verschijnen van de aard der dingen primair was en mensen zich daarnaar voegden, daarom waren er geen subjecten, geen personen en geen persoonlijkheden.³¹

3.1 Mathesis en object

De verhouding van subject en object wordt duidelijk aan de hand van de betekenis van de *methode* in de Nieuwe Tijd.

In Descartes' *Discours de la Méthode* en in zijn *Regulae ad Directionem Ingenii* blijkt de omwending in betekenis van dit woord – dat al bepalend was voor Plato's dialectiek in de *Sophistes*, maar volkomen anders.

De methode is een aanwijzing naar de eenheid van subject en object. Zij zorgt voor orde en maat. De wereld wordt volgens deze maatstaven ingericht. Zij wordt een gereguleerde wereld.

De regulering ervan is het product van denken, van het *ego cogito*, het subject dat zelf methodisch gezuiverd is.

Zo verhouden mens en wereld zich nu: een geordende doorgankelijkheid van het object voor het subject.

*Onder methode nu versta ik de zekere en gemakkelijke regels die zo zijn dat wie er exact aan voldaan heeft, niets onwaars ooit voor waar houdt. Zo iemand komt zonder enige nutteloze vermoeienis van het denken, maar door de wetenschap stapsgewijs voortdurend te vermeerderen, tot de ware kennis van al die dingen waartoe hij in staat zal zijn.*³²

Wat bepaalt deze onderlinge regulering van subjecten en objecten?

Wat anders dan de *taal*?

Is de taal van het ordenende subject of is dat uitgesloten, omdat zij de bron is van de *woorden subjecten object*?

De *regulae ad directionem ingenii* vormen schijnbaar een filosofisch boek, geschreven door de auteur Descartes.

Zo kan het gelezen worden, zonder problemen.

Deze interpretatie wordt dan wel gereguleerd en gedirigeerd door de methode zoals die in dit boek van Descartes verschijnt.

Dit boek omgeeft iedere interpretatie ervan – omdat het de horizon schetst van onze eigen Nieuwe Tijd.

Kan het zijn dat Descartes' schrijven zelf gestuurd is?

Die mogelijkheid dient zich aan zodra je je realiseert dat het boek alleen al qua titel omgeven is door de Indo-Europese stam **reg*, en wel in een bepaalde richting – een woord dat zelf afhankelijk is van deze stam.

Is niet alles wat wij recht, correct, gereguleerd, geregeld, gericht of terecht noemen omgeven door deze stam waar wij geen seconde over hoeven na te denken?

Geldt dat niet evenzeer voor Descartes, wiens woorden *regula* en *directio* uit de titel van zijn boek beide afhankelijk zijn van de stam **reg*?

De Nieuwe Tijd, zo vermoed ik, dankt haar naam daaraan dat deze stam de verhouding organiseert tussen zijn en denken, en dat daaraan de namen *subject* en *object* zijn ontsproten.

Wat in de Nieuwe Tijd 'iets' heet, dat is niet iets wat ik op straat tegenkom, maar in zijn identiteit afhankelijk van regels en hun richting.

Dat is het methodische van de Nieuwe Tijd, de 'overwinning van de methode op de wetenschap': dankzij de regulering van de methode blijkt wat iets is en wat ik ben en wat de verhouding daartussen is.

*Methode maakt geen deel uit van de organisatie van de wetenschap, zoals er andere zijn, maar is het fundamentele bestand, van waaruit pas bepaald wordt, wat voorwerp kan worden en hoe.*³³

De natuurlijke aard van het subject, het *ingenium* (niet voor niets verwant met *ingenieur* en de dubbele betekenis van *genie*) laat de heerschappij van deze verhouding zien: het *ingenium* is de instantie die de regels opstelt, maar tevens de instantie voor wie ze gelden.

Deze geste bepaalt de menselijke aard: zelfoplegging van regels.³⁴

Deze regels evenwel komen naar hun betekenis niet uit het subject voort: ze betreffen de taal die de verhouding van subject en object reguleert.

Het is nu zaak de regels van Descartes tegen de draad in te lezen, niet alleen als mededelingen van een filosofisch auteur, maar in de eerste plaats als tekening van een epoche, zoals die van zich blijkt geeft in deze tekst.

De vierde regel van Descartes' *Regulae* luidt:

*Er is een Methode nodig om de waarheid der dingen te onderzoeken.*³⁵

Methode kun je hier lezen als handelingsvoorschrift.

Maar ook anders, namelijk als plaats waar de waarheid der dingen blijkt, hun identiteit.

Dankzij de methode blijkt wat een ding is.

Descartes' onderzoek (*ad investigandam*) onderzoekt niet alleen. Het geeft in de marge daarvan aan wat de *horizon* is waarbinnen iets een voorwerp mag heten.

Wanneer Max Planck de eerder aangehaalde uitspraak doet: *Nur was sich messen läßt, ist wirklich*, dan pleegt hij niet alleen wetenschappelijk onderzoek, maar dan trekt hij de horizon, niet alleen rondom het wetenschappelijk onderzoek, maar in de eerste plaats rondom datgene wat op zinvolle wijze is.

Methode is niet alleen methode, maar vooral beantwoording van de vraag wat iets is en wat er is, zonder dat daarvoor filosofie nodig is.

Methode is niet primair iets wat mensen bedenken, maar een weg die zich voordoet en die mensen vervolgens begaan, een weg die hun wereld al had getekend.

Een *ding* is sedert de Nieuwe Tijd qua identiteit omgewend van een *zaak* (wat ter zake doet, het ding dat in het geding is) tot een *object*. Daarvan geeft het schrijven van Descartes blijk.

Dat is de zin van methode: de weg naar een specifieke identiteit, vanuit diezelfde identiteit.

Descartes is in zijn schrijven getekend. Het staat er: hij is *genoodzaakt* om de methode zo en niet anders ter sprake te brengen. Dit is hem aangezegd.

Op deze tegendraadse wijze laat zich ook de derde regel lezen. Die zegt:

*Onderzoek moet worden gedaan omtrent voorgestelde objecten, niet wat anderen gemeend hebben of wat wij zelf vermoeden, maar wat wij helder en evident kunnen inzien, dan wel op onbetwistbare manier afleiden; wetenschap wordt namelijk niet anders verworven.*³⁶

Wat moet in de echte wetenschap gezocht worden? Niet wat anderen voelen of wat wij zelf vermoeden, maar wat wij helder en duidelijk kunnen zien of afleiden – *circa objecta proposita* – omtrent voorgestelde objecten.

Je beroert slechts een kant wanneer je denkt dat hier aanbevelingen worden gedaan voor een onderzoeksprogramma. Hier wordt tegelijkertijd gezegd *wat een ding is*, namelijk object, en *wat een object is*, namelijk iets wat is voorgesteld, voorwerp kan zijn van een propositie.

De identiteit der dingen en die van het voorstellen – het propositionele kennen – hangen met elkaar samen. Dat is de horizon van betekenis rondom Descartes' woorden en rondom onze eigen, nog komende Nieuwe Tijd.

Het woord *poneren* (vertaling van het Griekse *thesis*) bepaalt het wetenschappelijk en filosofisch spreken. Dit spreekt voorstellend, *propositioneel*. De propositie is de plaats van de waarheid. Vooronderstellingen worden uiteindelijk vastgesteld.

Tegelijkertijd is het *voorwerp* van het propositionele bespreken afhankelijk van ditzelfde woord. Iets is namelijk alleen wanneer het voorgesteld wordt, dat wil zeggen: denkend ontworpen – en uiteindelijk ook in handelingen. Een elektron geeft niet van zich blijk tenzij binnen een theoretisch ontwerp, tenzij binnen een ontworpen experimentele *opstelling*.

De taal geeft blijk van dit over en weer tussen kennen en zijn voorwerpen, tussen denken en zijn. Het voorstellen zorgt ervoor dat wat er tegenover komt, het voorgestelde of het object, binnen de macht van het voorstellen komt en blijft.

Dat is de zin van het cartesische *cogito*: poneren, voorstellen, zekerstellen, beschikbaar stellen van een geponeerde werkelijkheid.

Het cogitare is een bijbrengen van het voorstelbare bij zichzelf. In het bijbrengen (Zustellen) ligt iets van een maatstaf, dat wil zeggen een noodzakelijk teken dat het voorgestelde niet maar zo is voorgegeven, maar is bijgebracht als beschikbaar. Iets is de mens bijgebracht, voorgesteld – cogitatum – alleen dan wanneer het voor hem is vastgesteld en zekergesteld, als datgene waarover hij van zich uit de heerser kan zijn, binnen de horizon van zijn beschikingsmacht, te allen tijde, ondubbelzinnig, zonder bedenkingen, zonder twijfel.³⁷

Nietzsche zegt: kenmerkend voor de negentiende – ik voeg toe: en de daaropvolgende – eeuw is niet zozeer de overwinning van de wetenschap als wel de overwinning van de methode over de wetenschap.³⁸

Overwinning als opkomst van een betekenis-horizon, een wereld: wetenschap is methode en methode is wetenschap.

De methode laat zien wat een ding is in de epoche van de grote reductie.

De methode zelf is niet methodisch, maar gestuurd, langs wegen waar mensen geen vat op hebben.

Dankzij de methode die de Nieuwe Tijd kenmerkt blijkt identiteit samen te hangen met reductie.³⁹ Het ingewikkelde en duistere wordt gereduceerd tot het eenvoudige dat direct kan worden ingezien.

Een volkomen analyse zorgt ervoor dat iets iets is, in zijn primaire, mathematisch-mechanische eigenschappen, en dat de secundaire eigenschappen ervan kunnen worden uitgedreven.

Dit hangt samen met de identiteit van de mens als het onderliggende (*substantie* en als zodanig *subjectum*) van kennen en de voorwerpen ervan. Een object moet naar zijn identiteit zeker gesteld zijn voor de

mens die als subject ervan (het dragende, onderliggende) verschijnt.

Het geheel van subject en object is getekend door de eenheid als eenvormigheid: de natuur wordt gereguleerd ontworpen op haar eenvormigheid, ter wille van de eenvormige doorgankelijkheid ervan voor het eenvormige subject.

Objecten horen naar hun aard samen met het ontwerp van het subject.

Alleen wanneer het menselijk vernuft (*ingenia*) volstaat om objecten te ontwerpen waarvan zekere kennis kan worden verkregen, alleen dan zijn zij object.

Dat zegt de tweede regel die Descartes zichzelf oplegt:

*We moeten ons alleen tot die objecten wenden voor het zeker en onbetwistbaar inzicht, waarin klaarblijkelijk ons vernuft volstaat.*⁴⁰

Hier staat wat *behoort (oportet)* – dus Descartes is toegesproken.

Niet de dingen laten zich kennen op de manier waarop ze zijn, maar het ontwerpend kennen laat zien of een ding echt iets is – een object – of niet.

Het menselijk weten is niet bepaald door de aard van de objecten ervan. Het *weten* is de primaire identiteit, *dat* blijft altijd een en het zelfde (*una et eadem*) – niet een gelijkblijvend ding.

Als universeel ontwerp bepaalt de *mathesis* wat het zelfde is.

Al is deze identiteit *zelf niet* het gevolg van het ontwerp, maar de eraan voorafgaande tekening ervan.

Deze omwending qua identiteit is schijnbaar het onderwerp van, maar eigenlijk tekenend voor de eerste regel die Descartes is toebedacht:

*Het doel van studiën moet zijn: het richten van het vernuft naar vaste, dat wil zeggen ware oordelen die naar voren gebracht moeten worden over alles wat zich voordoet.*⁴¹

Dat is de tekening van de reductie. De dingen hebben geen identiteit vanuit zichzelf, waaraan het kennen zich aanpast. Het is omgekeerd: er moeten primair vaste en ware oordelen gegeven worden. Dat geeft de richting aan het vernuft en daarmee aan wat een object genoemd mag worden.

Dat betekent geenszins dat het subject nu subjectief bepaalt hoe de wereld in elkaar zit.

Wel dat er aan het vernuft geen limieten gesteld zijn – net zomin als de zon wordt begrensd door de dingen die hij beschijnt.

In de eerste grote reductie berust de ene, algemene, universele identiteit in het kennen dat de aard der dingen ontwerpt op hun eenheid als eenvormigheid, met het oog op de doorgankelijke vereniging van subject en object. *Zo geeft hier identiteit van zich blijk.*

De omwending qua identiteit dicteert dat het wetenschappelijk kennen niet, zoals voor Bacon, een extensie is van het technisch handelen – integendeel.

In de *techniek* is het zelfde afhankelijk van het onderwerp, in de *wetenschap* niet. Daar bepaalt het *ontwerp* wat iets is.

Dat wordt duidelijk in Descartes' eerste regel.

Er zijn verschillende kunstvaardigheden, zoals het bewerken van grond en het bespelen van een gitaar. Daarvoor zijn *dezelfde* (*eadem*) handen *niet* geschikt. De ene hand kan gitaar spelen, de andere een spa in de grond steken.

Hier is verschil, geen identiteit. *Techniek* is afhankelijk van het voorwerp ervan.

Maar de *wetenschappen* verschillen *niet* volgens de diversiteit (*diversitas*) van hun voorwerpen.⁴²

Eenheid geeft van zich blijk als eenvormigheid. De wetenschap en haar voorwerpen zijn uniform en universeel, door geen voorwerpelijheid beperkt.

Zo is de doorgankelijkheid van de wereld voor het subject gega-randeerd.

De zekerheid met betrekking tot de objecten heet geen *securitas*. *Securus* betekent: *sine cura*, zonder zorg, probleemloos. Onder de macht van dit woord voelt een mens zich zeker te midden van de dingen.

Het woord *certus* zegt iets anders: dat is het product van *cerno*, scheiden, separeren – reduceren.

De *certitudo* is het product van *discerno*, scheiden, afscheiden, uitscheiden: de reductie.

Een onoverbrugbare kloof gaapt tussen de Nieuwe Tijd en de zogeheten Griekse en scholastieke ‘wetenschappen’. Hun wetenschappelijkheid is onderling onvergelijkbaar, want Griekse voorwerpen bepalen de wijze van kennisverwerving ervan binnen een gedeeld licht.

In Aristoteles’ *Ethica Nicomachea* worden wijzen van kennen, *episteme*, *techne* en *phronesis*, onderscheiden, afhankelijk van hun voorwerp. Onveranderlijke kennis had je van onveranderlijke dingen. Van het ondermaanse kon je geen echte kennis hebben.⁴³

De *mathesis universalis* is afgescheiden van de Griekse *mathesis*, binnen hetzelfde woord *mathesis*.

Mathesis universalis: niet het onderwerp is bepalend, maar het ontwerp – aan geen enkele specifieke materie onderworpen.⁴⁴

De identiteit van de Griekse ‘wetenschap’ was op een bepaalde manier reductief en constructief, maar ook niet. Zij ontleende haar karakter niet aan het vinden van mechanische resultaten. Echte kennis was alleen daar waar de problemen van nut en noodzaak al opgelost waren.

In Aristoteles’ *Metaphysica* blijkt het: kennen wordt nagestreefd vanwege het weten, niet vanwege enig voordeel.

Een leven van winst en voordeel was geen menselijk leven, aldus de *Ethica Nicomachea*.⁴⁵

Wat is een atoom? De vraag van Democritus was een vrije beweging, niet gericht op resultaat, speculatief.

Systematische herhaling van experimenteel ingestelde randvoorwaarden om wetmatigheden te ontdekken, laat staan het systema-

tisch variëren van experimentele omstandigheden, was de Grieken ten enenmale vreemd.

In het Griekse denken was de voor ons vanzelfsprekende band tussen kennen en ingrijpen – het kennen *als* ingrijpend ontwerp – onbekend.

Mathematica was geen mechanica.

Waar mathematici als Eudoxus of Archytas al de toepassing van de geometrie fundeerden binnen de mechanische ruimte en geometrische vragen probeerden op te lossen door experimenten met apparaten, stuitten ze op dat moment op de machtige tegenspraak van Plato, die volgens het bericht van Plutarchus 'zich daarover opwond en hun hevige verwijten maakte, omdat zij de zuiverheid van de geometrie geheel vernietigden, wanneer deze van het lichaamloze en ideële zou wegzinken naar het zintuiglijke – en zich ook nog zouden bedienen van dingen die mechanisch handwerk nodig hebben'. Het gevolg was – volgens Plutarchus – dat de mechanica wederom werd uitgesloten van de geometrie en door de filosofie veracht werd [...].⁴⁶

De wederzijdse doorgankelijkheid van subject en object wordt in de Nieuwe Tijd daardoor gegarandeerd dat het onderscheid tussen wetenschappelijke theorie en mechanische praktijk vervalft.

Wat een object is, dat is naar zijn aard voordelig voor menselijk gebruik.⁴⁷

De eenheid van subject en object is techno-logisch.

Zo blijkt de eenheid van het universum: eenvormigheid, een richting. De hemelse en de aardse sferen, die altijd gescheiden waren geweest, blijken een en dezelfde te zijn – een mechanisme.

Galilei richtte zijn telescoop op de maan. Dankzij deze omwenteling van identiteit zag hij dat dit een hemellichaam was, van dezelfde stof geweven als de aarde.

Welke gevolgen deze verbinding van techniek en mathematica kon hebben laat Galilei's uitvinding van de telescoop zien, die weliswaar al bekend was als puur pronkstuk, maar pas door hem, als

‘eerste wetenschappelijk instrument’, vanaf de aarde gericht werd op de sterren. Pas door deze telescoop heeft Galilei de grondslagen gelegd voor het instrumenteel onderzoek, dat vandaag de dag de wereld beheerst. En hij heeft de hemel ontsloten voor het menselijk toetasten, doordat hij hem via de meetmethode alleen al van zijn betovering onttreed door het bewijs van het aards karakter van de maan. Anders gezegd: hij onthulde de hemel als ‘heelal’. Pas deze ontdekking vernietigde het overgeleverde sferische wereldbeeld en maakte de hemel – de ruimte van de staat gods, die ieder menselijk lot had geleid en geordend – tot voorwerp van een wetenschap, die haar heil zocht in zichzelf.⁴⁸

Aardse maatstaven werden toegepast op de hemel, die genivelleerd werd tot heelal. Kosmische maatstaven ontstonden voor de aarde.

Tellurisering van de kosmos en kosmisering van de aarde vonden plaats.

De kogelvormige kosmos verliest zijn identiteit. Wat er aan ‘wereld’ verschijnt is een wereldmachine, een werelduurwerk.

Uniformiteit.

Dat alles is niet het gevolg van een ontdekking van Galilei. Hij verkeerde in de ban van een teken – het zelfde – dat zichzelf onverhoeds had omgewend.

De eenvormigheid van het universum vormde de ene zijde van de reductie.

De tweede is de verplaatsing van aarde en mens uit het midden van de kosmos als omcirkeling naar een relatieve, willekeurige plaats in het heelal (zie de volgende paragraaf).

Galilei nam een archimedisch standpunt in buiten de aarde.

Aan het *einde* van de grote semantische omwenteling staan, als beantwoordingeraan, de beginselen van Newton.

Het eerste beginsel luidt:

Ieder lichaam gaat voort in zijn toestand van rust of uniforme beweging in een richting, behalve voor zover het door daarop uitgeoefende krachten wordt gedwongen zijn toestand te veranderen.⁴⁹

Dit alles kan alleen gezegd worden wanneer de identiteit van een lichaam zo is dat het onderscheid tussen het ondermaanse en het kosmische zinloos is geworden.

Van een natuurlijke plaats is geen sprake. Er wordt in een uniforme, berekenbare ruimte bewogen.

Bewegingen zijn onafhankelijk van de aard van de dingen die bewegen – ze betreffen appels *en* planeten – indifferent.

Heidegger maakt met betrekking tot het denken van Galilei duidelijk dat dit niet primair een ontwerp is van de natuur (*mente concipere*), maar dat hier eerst en vooral de nieuwe betekenis horizon van de natuur opdoemt.

In dit mente concipere wordt tevoren datgene samengebald, wat op een en dezelfde manier bepalend moet zijn voor ieder lichaam als zodanig, dat wil zeggen voor de lichamelijkeheid. Alle lichamen zijn gelijk. Geen beweging heeft voorrang voor een andere. Iedere plaats is gelijk aan iedere andere; ieder tijdstip aan ieder ander. Iedere kracht wordt alleen bepaald naar de mate waarin ze een verandering in beweging veroorzaakt – begrepen als verandering van plaats. Alle bepalingen van het lichaam zijn ingeschreven in een fundamentele betekenisgeleding. Volgens deze betekenisgeleding is de natuurlijke gebeurtenis niets anders dan de tijdruimtelijke bepaling van de beweging van massapunten. Deze fundamentele geleding van de natuur omgrent tegelijkertijd haar overal gelijkmatige terrein.⁵⁰

In het bovenstaande citaat is de tekening door de nieuwe identiteit te volgen:

Galilei bepaalde dat de beweging van *ieder* lichaam *gelijkvormig* is en rechtuit gaat, zolang hindernissen wegblijven, maar dat zij *gelijkvormig* verandert wanneer er een *gelijke* kracht op wordt uitgeoefend.

Dit betreft *ieder* lichaam. *Alle* lichamen zijn gelijk. *Geen* beweging heeft voorrang. *Iedere* plaats is *gelijk* aan *iedere* andere; *ieder* tijdstip aan *elk* ander.

De betekenisomslag qua identiteit betreft vooreerst de natuurwetenschap. Maar de mens kan hier niet buiten blijven staan. De kloof tussen natuur en mens roept om het dichten ervan. Zo ontstond de parallellie tussen de identiteit die de gelijkvormigheid van de natuur tekende en diezelfde identiteit, zoals zij de *menselijke* gelijkheid vorm heeft gegeven, binnen democratie en economie, met betrekking tot universele arbeidsplicht en de al even universele rechten van de mens.

De Verlichting bloeide op newtoniaanse bodem, met de gelijkstelling van christelijke met natuurlijke religie en van de wetten van de rede met die van de natuur. Zij schiep de denkconventies van het vooruitgangsgeloof, dat de geschiedenis begreep als voortschrijdende ontwikkeling vanuit de barbarij naar de beschaving, vanuit het bijgeloof naar de heldere rede, vanuit de eerbiediging van de natuur naar het benutten van haar krachten. Deze vooruitgang is er – volgens Voltaire – alleen binnen en dankzij de wetenschap. De algemene geldigheid van de natuurwetten ging nu als universeel tijds- of ruimteprincipe over van Newtons fysica naar de opvattingen over staat en geschiedenis. Voor die opvattingen werd de aarde evenzeer de ‘globe’ of ‘planeet’ en werd de geschiedenis een uniform proces in de tijd. Ook deze duidingen van de wereld, die vandaag de dag nog altijd de aarde beheersen, zijn de vrucht van een wereld-historisch proces van isolatie en emancipatie. Van de rationele verabsolutering van de staat tot aan de utopische vervanging van de wereld is dit een analogon van de nieuwe wetenschap.⁵¹

De huidige epoche wordt gekenschetst als *atoomtijdperk*, maar ook als *tijdperk van de informatie*. Deze namen tekenen onze wereld en onszelf. Wat nog cultuur heet: theater, kunst, film, literatuur en filosofie, geloof en religie hinkt daar achteraan.⁵²

Het is geen toeval dat de mathematicus Leibniz uitvinder is van de levensverzekering en evenmin dat de democraat Benjamin Franklin de uitvinder van de bliksemafleider is.

De identiteit als zeker gestelde doorgankelijkheid overkoepelt de voormalige gebieden van natuur en geschiedenis.

3.2 Subject en taal

Dankzij de tekening door de nieuwe identiteit vond de mathematisering een pendant aan de andere zijde, die van het wezen dat nu zijn identiteit vond in zijn subjectzijn.

De mens die subject werd was in staat gesteld om de natuur te onderwerpen aan zijn ontwerpen, en niet aan de leiband ervan te lopen.

De mens verschijnt als zelfstandig zijnde, substantie. Als zodanig is hij het onderliggende, het *subiectum* van zijn attributen.⁵³

Het woord *subiectum* of *substantia* duidt op datgene wat op zichzelf stond, waarvan andere dingen afhankelijk waren.

De plaats van het *subiectum* was vacant sinds de Nieuwe Tijd, waarin het ontwerp bepaalde wat iets is.

Descartes wist het *ego cogito* die positie te bezorgen.

De mens was degene die de rol van *subiectum* zou kunnen vervullen.⁵⁴

Hoe?

Daarvoor was het nodig dat ook de menselijke identiteit onderworpen werd aan de grote reductie.

De mens werd weggehaald uit zijn menselijkheid en gereduceerd tot een wezen zonder lichaam, zonder plaats, zonder wereld, buiten de natuur: gezuiverd denken als rationaliteit. Een grote bevrijding van autoriteit en traditie.

*Daaraan onderkende ik dat ik een substantie was waarvan het hele wezen of natuur alleen denken is en die, om te zijn, geen enkele plaats nodig heeft en evenmin afhankelijk is van enige materiële zaak.*⁵⁵

De redelijke mens heeft zich moeten losmaken van overgeleverde vooroordelen, van de bijzonderheden van de overgeleverde taal.

De fnuikende invloed van de letteren op de zuiverheid van het ontwerpend kennen werd geneutraliseerd.

Zo ontstond het al ontworpen subjectzijn: zelfstandigheid, vrij van natuurlijke, overgeleverde, zintuiglijke invloeden.

De zelfstandigheid van het menselijk wezen was niet dat de mens drager was van onzelfstandige eigenschappen, maar de mogelijkheid om zelf, onafhankelijk van anderen, te *denken*.

Deze onafhankelijkheid is te danken aan de doorzichtigheid voor zichzelf – de reflectie, de terugbuiging die samenging met ieder denken.

De zelfstandige mens was zich direct bewust van zijn eigen denken.⁵⁶

Redelijk denken was naar zijn aard reflexief. Het bedacht zijn eigen denken.

Deze reflexieve doorzichtigheid garandeerde die van het ontwerp ervan, de gemathematiseerde en gemechaniseerde natuur.

Descartes:

*Het is onmogelijk dat wij ooit aan enige zaak zouden kunnen denken en niet tegelijk de idee te hebben van onze ziel, als een zaak die in staat is om te denken aan al datgene wat wij bedenken.*⁵⁷

De heldere identiteit van de wiskundig ontworpen natuur en van het ontwerp ervan berustte in de wederzijdse doorzichtigheid.

Deze identiteit wordt, zij het op een heel andere manier dan bij Plato, gevonden in *bestendigheid*. Hoe bestendiger, des te volmaakter de identiteit.

De cartesiaanse bestendigheid evenwel bestaat als positie, als geponeerd ontwerp.

Voor de doorzichtigheid van het denken kon de *taal*, particulier en zintuiglijk bepaald als ze is, alleen maar een belemmering zijn.

De taal van de oude boekwetenschappen (filosofie) zorgde ervoor dat mensen het hun gegeven natuurlijk licht niet volgden en zich lieten inpakken door klassieke voorbeelden en gewoonten.

Hoe bevindt de menselijke identiteit zich in de mechanisch gereduceerde wereld?

In het vijfde deel van het *Discours de la Méthode* stelt Descartes zich een nieuwe, bizarre schepping van God voor, namelijk van chaotische materie, zo verward als een dichter maar kan veinzen.

Naast de chaos doen alleen en uitsluitend de natuurwetten dienst.

Dankzij chaos en natuurwetten, zonder enige andere tussenkomst, zal telkens weer een wereld ontstaan die geheel vergelijkbaar is met de huidige.

Wezensoorzaken, vormen of kwaliteiten spelen geen rol.

De rol van de godheid is die van een werkloze die met zijn armen over elkaar toekijkt.

Uit deze combinatie van chaos en natuurwetten kan een wezen voortkomen dat geheel lijkt op het menselijk wezen. Het enige wat ontbreekt is een ziel.

Dit geheel mechanische wezen wordt voortbewogen door krachten (*esprits animaux*) die niets spiritueels hebben, tenzij geduid wordt op de fermentatie van alcohol of hooibroei.

Op de nooit ondergaande nieuwstelevisie kun je, via ingenieus zapping, iedere avond naar keus een openhartoperatie of een bevalingbijwonen. De camera zoomt in het eerste geval in op de griezelig samentrekkende en ontspannende ritmiek van het kloppend hart. Dit werpt zich als een gekooid dier tegen de kerker van de borstholte.

Dit dacht je te zien. Maar dit zie je niet, want het hart is een uit mechanische onderdelen samengestelde pomp.

Zoals de natuur geen inwendigheid kent, zo ook de lichamelijke niet.

Het lichaam met zijn rationaliteit is een mechanische contraptie.

De identiteit van mensen en machines verschijnt zo dat de categorie van het leven is weggereduceerd.

Een door *esprits animaux* voortbewogen contraptie lijkt in alles op een mens.

Is het mogelijk een mens als machine te zien?

Waarom niet?

Let erop dat *mensen* met heel weinig onderdelen grote hoeveelheden bewegende machines hebben voortgebracht.

Tot hoeveel meer is *God* in staat! Hij had de beschikking over grote hoeveelheden botten, spieren, zenuwen, aderen en andere onderdelen van lichamen.

God en mechanica bijten elkaar niet.

Hoewel... elders zegt Descartes dat deze machines zijn vervaardigd door de *natuur*.⁵⁸

God of de natuur – is er nog onderscheid?

Het merendeel van het menselijk handelen en taalgebruik maakt deel uit van de zo begrepen mechanica.

Menselijke taal, voor zover deze is gebonden aan een orgaan, verschilt niet principieel van bewegende en sprekende machines in tuinen als die van Versailles: die worden aangedreven door de mechanische kracht van water.

Waarom aannemen dat het menselijk spreken andere gronden heeft?

Je kunt een machine bouwen die vraagt wat je wilt zeggen wanneer je hem aanraakt, of die roept dat je hem pijn doet.

What's the difference?

In de vorige eeuw stelde Turing een test op waarbij een menselijke machine converseerde met een computer achter een afscheiding.

Zijn vraag bij deze opstelling was of je een machine kunt bouwen die niet te onderscheiden is van een menselijke conversatiepartner.

Descartes' *Discours de la Méthode* bevat een proto-Turing-test.

De machine komt daar niet doorheen.

Er is volgens Descartes woordgebruik dat niet door passies, dus niet door het mechanisch lichaam, wordt geregeerd. Dat is geheel rationeel, deel uitmakend van de vrije mens die tot doorzichtigheid gereduceerd is.

Twee kenmerken onderscheiden volgens Descartes het woordgebruik van de echt rationele mens.

Allereerst kan een machine geen woorden of andere tekens gebruiken door ze te arrangeren, zodanig dat ze beantwoorden aan de zin van wat er gezegd wordt.

Vervolgens kan een machine alleen handelen door de dispositie van zijn organen, niet door kennis. Hij beschikt niet over de rede als *instrument universel*.

Een machine kan volgens Descartes niet naar betekenissen *luisteren* en er niet naar *handelen*.

Descartes' gedachte aan een mens die verder, namelijk rationeel, kan denken dan een machine vergt de taalloosheid van dit denken.

Taal is zintuiglijk en dus nooit los van de gepassioneerdeheid.

De vraag *nu* luidt: is betekenis zonder taal, en is taal zonder gebondenheid aan het mechanische denkbaar?

Kan het subject taalloos zijn?

Voor Descartes zijn de fundamentele namen die hij gebruikt doorzichtig. Hij twijfelt aan veel, maar niet aan deze namen.

Het is onnodig om te vragen wat denken, bestaan, zekerheid of *cogito* betekenen.

Deze 'noties' staan los van hun taalomhulsel.⁵⁹

De consequentie is dat het mogelijk is om door de namen heen naar de werkelijkheid te kijken.

Precies deze mogelijkheid betreft de vraag van Hobbes aan Descartes:

Wat zeggen wij dan, wanneer het toevallig redeneren niets anders is dan een koppeling en opeenvolging van namen of benoemingen, via dat woord is? Daarom begrijpen wij met de rede helemaal niets omtrent de aard der dingen, maar alleen omtrent de benamingen ervan, onverschillig of wij de namen van de dingen volgens afspraak koppelen (die wij met onze willekeur maken omtrent de betekenissen ervan) of niet. Als het zo zit, zoals het kan zijn, zal het redeneren afhankelijk zijn van namen, de namen van de verbeelding, en de verbeelding misschien, zoals ik denk, van de beweging van lichamelijke organen, en zo zal de geest niets anders zijn dan een beweging in willekeurige onderdelen van het organisch lichaam.⁶⁰

Door de objectie van Hobbes, dat mogelijkerwijs de propositie niets anders is dan een copulatie en concatenatie van namen, en dus de ratio niet gaat over de aard der dingen, maar over de manier waarop ze aangesproken worden, wordt duidelijk dat Descartes alleen dan kan

blijven beantwoorden aan de bestendige aanwezigheid van de ontwerper, wanneer de ratio in beginsel buiten de taal staat.

Een Fransman en een Duitser kunnen immers het zelfde denken, al verschillen hun woorden?

*Er bevindt zich in het redeneren een koppeling, niet van namen, maar van dingen die door namen zijn aangeduid. En het verbaast mij dat iemand het tegendeel voor de geest kan komen. Wie twijfelt er namelijk aan of een Fransman en een Duitser in staat zijn het zelfde te redeneren over dezelfde zaken, terwijl zij niettemin duidelijk uiteenlopende woorden bedenken?*⁶¹

Daar begint de twijfel aan de metafysica van de doorzichtigheid, en die van het fysische omhulsel (het woord) voor de metafysische gedachte (de betekenis).

Op de taal strandt het verlangen naar doorzichtigheid.

Descartes zelf moet de vervlochtenheid van denken met taal aan-nemen wanneer hij waarschuwt tegen de kwalijke invloed van het kleed van de taal op de zuiverheid van het denken.

Hij meent dat je in de ene taal beter kunt denken dan in de andere. Hij ziet liever Laagbretons dan Latijn.

Descartes zelf is ervan doordrongen dat de taal een nog heel andere rol speelt.

Hoe zelfstandig een mens ook is – is hij zo zelfstandig dat hij de methode van de wetenschap eigener beweging opwerpt?

Heidegger zegt: *Descartes heeft de bliksem gezien.*⁶²

De bliksem, dat is de afscheiding van een nieuwe betekeniswereld met daarin nieuwe identiteiten.

Descartes zag in dit licht dat hij niet zelf de oorsprong kan zijn van zijn denken, maar dat het natuurlijk licht dat is – waarvan zijn denken de weerschijn is.

De bliksem geeft licht, maar laat ook het duister oplichten dat hij doorklieft.

Dat is de *herkomst* van de helderheid van het denken.

Mij is duidelijk dat deze herkomst niets anders kan zijn dan de taal, niet die van Descartes, maar de taal die Descartes' denken tekent.

Descartes zelf is ervan doordrongen dat zijn methode van zelfstandig denken hem is *aangereikt*.

Hij is niet *uitsluitend* bezig, via de zekerstelling van de kennis, om dit onweer te verdrijven.

In het *Discours* heet het:

*Maar ik zal niet aarzelen om te zeggen dat ik denk veel geluk gehad te hebben, mezelfsinds mijn jeugd tegengekomen te zijn op bepaalde wegen. Deze wegen hebben mij gebracht tot overwegingen en maximen. Daaruit heb ik een methode gevormd, waardoor, naar het mij schijnt, ik het middel heb om mijn kennis stapsgewijs te vergroten.*⁶³

Het denken volgt de methode. Maar die is zelf afhankelijk van de weg waarop Descartes zich, tot zijn verbazing, tegenkwam. Dat hij op deze weg terecht kwam was een gelukkige ingeving – wij zouden zeggen: van de taal.

De taal die Descartes zo leidde dat hij het bestaande woord *mathesis* opnieuw kon gebruiken, nu als *mathesis universalis*, is niet door hem bedacht, maar hem toebedacht.

Het volstaat niet om, zoals dat Descartes gebeurt, een verhaal of geschiedenis te vertellen over de methode.

De weg van de methode moet op een eigen manier begaan worden.

Wat is daaromtrent te zeggen?

Woorden uit de omgeving van de woorden *poneren* en *stellen* omringen de mathematische wereld waarbinnen subject en object tot elkander komen.

Een object is er wanneer het zichzelf presenteert, zich voorstelt – aan een subject.

Omgekeerd bestaat het subject als het voorstellen van het object. Voorstellen is uit op een uiteindelijke vaststelling.

Stellen betreft niet alleen het plaatsen van de objecten via techniek, maar in de eerste plaats het onderstellen, het hypothetische, waarin de wereld of horizon der objecten wordt ontworpen, om vastgesteld te worden en instellingen mogelijk te maken.

Het subject bestaat als ontwerp. Het object is het tegen-ontwerp, de tegenwerping, het *ob-iectum*.

Dit alles tekent een wereld die bestaat als makelij. Dingen verschijnen als maakbaar. Spreken is maken. De verhouding van spreken en ding is maakbaar. Dingen zijn maakbaar.

Makelij is zelf niet maakbaar, maar de horizon van maakbaarheid.

Dit blijkt uit de woordhorizon van het Latijnse *facio* die het denken van de Nieuwe Tijd omgeeft.

De wereld van subjecten en objecten wordt beheerst door het beginsel van toereikende grond, voor subjecten als het geven van redenen, voor objecten als causaliteit.

Deze gronden moeten voldoen aan het principium rationis *sufficientis*.

De gronden moeten volstaan, toereikend worden (*sufficio* is *sub-facio*).

Waarom? Omdat de verhouding tussen subject en object zelf er een moet zijn van *per-fectio*, vervolmaken.

Subject en object zijn pas in eigenlijke zin wanneer ze vervolmaakt zijn, dat wil zeggen wanneer zij maximaal zijn zekergesteld ten overstaan van elkaar.

Waarheid verschijnt in deze wereld als die adequaatheid die het product is van een stellen, namelijk: *zekerstellen*.

De techniek drijft naar efficiency (*ef-ficio*) en naar volmaaktheid (*perfectio*).

Zo kan gesproken worden van de *Perfektion der Technik*.⁶⁴

Maar die is een nakomeling van de onmenselijke semantiek van het stellen.

Die wereld bestaat als onderstelling, tegenstelling, vaststelling en opstelling – altijd gekeerd tegen de bedreiging van de *perfectio*, en dat waartegen het gekeerd is, dat is het *de-fect*, de mismaaktheid (Descartes: *defectus meos*).⁶⁵

De methodische regels vinden hun zin in het altijd loerende gevaar van het defect.

Een propositie immers is, zoals Descartes ziet, niet alleen passieve opname van kennis, maar ook actief: instemming wordt gegeven of onthouden. Daarom is het oordeel, het *judicium*, een *modus* van de wil, een *modus volendi*.

De tendens van het eindige menselijke verstand om meer te zeggen dan het waar kan maken is de grond van het deficiënte ervan.

Dwalingen zijn niets reëls, maar defecten.

Het kennen en handelen wordt er dankzij de methode, de *regulae ad directionem ingenii*, toe genoopt defecten op te heffen in een tendens naar perfectionering.

In de mathematisch-mechanische wereld van subjecten en objecten is *nietigheid* ervaarbaar. Zij wordt ervaren in het licht van *facio* – als defect.⁶⁶

Een defect is een nietigheid die de mogelijkheid van *perfectio* in zich draagt.

Nietigheid is techno-logisch omschreven, met het oog op de naadloze vereniging van subject en object.

Hoewel Descartes zo door twijfel besprongen is dat hij geen vaste grond onder de voeten heeft en evenmin het hoofd boven water kan houden, ervaart hij dit nietige toch zo dat het erom vraagt opgeheven of beheerst te worden.

Dit betekent enerzijds dat de mens binnen de beheerste en beheersbare wereld gedreven wordt door de zorg om rust, om verdwijning van ervaring, die een ervaring is van de afwezigheid van perfectie. Het nihil moet worden uitgebannen in een volmaakte eenheid van zijn en denken.

Dat wijst op een andere kant van de nietigheid.

Zij is niet alleen maar nietigheid, maar treedt de mens als zodanig tegemoet (*obversari*).

Mensen zijn geconstitueerd als een midden tussen niets en God. Daartoe heeft het niets ons geïnduceerd (*inducar*).⁶⁷

Nietigheid *induceert* tot de voortschrijdende perfectionering van de techniek.

De nietigheid is blijkbaar een leegte die niet alleen een defect is, maar ook het moverende voor een wijze van verschijnen en een wijze van kennen en handelen.

Tekorten *roepen* om aanzuivering.

Het defect *roept* op tot perfectionering.

De nietigheid is het moverende van de techniek.

De nietigheid beweegt mens en wereld door ze op een bepaalde, techno-logische manier te laten verschijnen.

Zij is een markering van de achtergrondsemantiek die dankzij de voortschrijdende perfectionering niet langer als zodanig hoeft te verschijnen.

De nietigheid die tot perfectionering induceert trekt zichzelf in vergetelheid terug.

Ook dat is een eigenaardigheid van de nietigheid zelf.

Maar een defect is het niet.

II DE PRAGMATISCHE LEEFWERELD

4 Levenspraktijk

In het eerste deel van dit boek werd gesproken van een horizon van woorden rondom de eerste mechanische revolutie.

Als zo'n horizon er al zou zijn, wat is er de zin van om daar aandacht aan te schenken?

Wat doen woorden ertoe in de epoche van het pragmatisme – behalve als werkeenheden die op hun resultaten worden afgerekend?

Hoe je het ook wendt of keert, de eenheid als uniformiteit van de natuur en de eenheid van de mens als zelfstandig denker mogen dan wel in elkaars nabijheid verkeren – ze blijven toch buiten elkaar staan.

Wanneer eenheid bij ontstentenis ervan de roep bevat om eenwording, dan is de eerste mechanische revolutie daar niet in geslaagd: het lukt niet om het menselijk denken op te nemen in de mechanisering. Het *ego cogito* blijft een niet-mechanische, geestelijke instantie in een onduidelijke verhouding tot de mechanische natuur.

De reductie houdt stil bij het menselijk denken.

De grote reductie drong in de eeuwen na de eerste mathematisch-mechanische revolutie toch door tot het *menselijk leven*, de praktijk daarvan en de *wereld* waarbinnen het zich afspeelde, die van de alledaagsheid.

In het *pragmatisme* wordt de kloof tussen denken en wereld gedicht. De altijd gezochte vereniging van mens en wereld komt naderbij, doordat het pragmatische de vanzelfsprekende eenheid blijkt te zijn waarin die vereniging kan plaatsvinden.

De metafysische zorgen om de kloof tussen denken en natuur, die Descartes' denken nog tekenen, verdwijnen. Zij raken gereduceerd tot de eenheid van het *pragma*.

De zin van 'het zelfde' raakt omgedraaid – ook binnen de menselijke 'leefwereld'. Geen onomstotelijke identiteiten, geen vaste menselijke natuur, geen adequaatheid tussen zijn en denken. De basalten semantiek van rotsvaste fundamenteën en onverstoorbare doorzichtigheid is geïmplodeerd. Is de zin van het onderscheid tussen dingen en hun semantiek niet überhaupt aan de horizon verdwenen?

De metafysische wereld leefde van de zorg om identiteit. In de levenspraktijk valt deze weg.

Descartes werd bezocht door metafysische twijfel. Van dergelijke bezoeken blijft onze tijd verschoond. Het pragmatisme heeft de kloof gedicht.

Dat is iets eigenaardigs van de pragmatische identiteit: die is geen voorwerp van zorg. Wat iets is, wat je weet, wie je bent – dat alles is al pragmatisch beslist.

Deze zorgeloosheid betreft ook het pragmatisme zelf. Hoe het met het pragmatische van deze praktijk en met het levenskarakter ervan staat, wat de pragmatische aard is van het pragmatisme, dat speelt geen rol. Het pragmatisme kent geen zinvolle *wat is?*-vragen.

In de heerschappij van de levenspraktijk is filosofische bezinning uitzichtloos, tenzij ze zelf de praktijk dient.

De zorg om identiteit, om het zelfde, heeft zich teruggetrokken.

Ook al weet ik nu niet hoe ik filosofisch verder moet of pas op de plaats moet maken – een ding merk ik wel: de levenspraktijk heeft iets ondenkbaars rondom zichzelf. Ik zit er met het grootste gemak middenin, maar ik kan er geen afstand toe bewaren.

De opvallendste pragmatische reductie is die van de *taal*.

Daarbinnen blijken de dingen, de mensen, de omgeving en ikzelf te zijn opgenomen – in een circulatie waarvan de identiteitshorizon wegblijft.

4.1 Taal als levenspraktijk

In het licht van de eenheid als *adaequatio* van zijn en denken was het nodig, binnen de mathematisering en de mechanisering van de Nieuwe Tijd, om mens en natuur op elkaar af te stemmen in een onschokbare harmonie.

De mogelijksvoorwaarden voor het kennen van de dingen moesten dezelfde zijn als de mogelijksvoorwaarden voor de dingen, zoals Kant dacht te deduceren.

Leibniz' *principium rationis* betrof gelijkelijk de causaliteit van de natuur en de redelijkheid van het menselijk kennen, in hun onderlinge harmonie.

Langzamerhand bleek de harmonie van kennen en natuur overbodig te zijn.

De metafysica rondom mechanica en *mathesis universalis* bleek te zijn weggevallen.

Een grote bevrijding van de vastgeroeste platoonse ketenen kondigde zich aan in het gebruik van de taal, in de technologie, maar ook in de kunst die zich niet langer om imitatie van de werkelijkheid hoefde te bekommeren.

De bevrijde taal is die van het ongebreidelde handelen binnen een ontketende leefwereld.

Zolang de metafysica heerste, zo lang werd de *adaequatio* van mens en natuur gezocht in de *uitspraak* – het beeld dat zijn en denken op elkander afstemde.

De elementen van de proposities waren ook de elementen van de werkelijkheid, in een gedeelde betekenisruimte.

De propositie, opgebouwd uit doorzichtige en onomstotelijke elementen (intuïtieve inzichten) gaf de doorzichtige samenvoeging en afscheiding tussen het zelfde en het andere. Zij garandeerde de correlatie, de waarheidsrelatie, tussen denken en wereld.

Het mooiste was een taallose propositie. *Als* ze al in taal was verwoord moest zij een doorzichtige en onveranderlijke structuur hebben.

Al eerder werd gewezen op de dubbele boekhouding in Descartes' fundering van de natuurwetenschappelijke kennis, zoals weergegeven in zijn boom der kennis.

Duidelijk werd dat pragmatisch succes als criterium voor het gebruik van taal volstaat.

De nadruk op de propositie en het verlangen naar doorzichtigheid ervan blijken een belemmering voor de levenspraktijk. De taal moet op *alle mogelijke manieren* gebruikt worden – doorzichtig of niet.

De taal hoeft geen beeld of afbeelding van de werkelijkheid te zijn, maar is een vorm van handelen. Zij verkrijgt haar zin niet uit zichzelf, maar uit de overige handelingen waarin ze is ingebed.

*Ons spreken verkrijgt door onze overige handelingen zijn zin.*⁶⁸

De verlossing van de taal uit de macht van de basalen propositiona-liteit blijkt uit Wittgensteins vergelijking ervan – niet langer met een *beeld* maar met een *gereedschapskist*. De gereedschappen *ogen* wel hetzelfde, maar dat verhult dat ze de meest uiteenlopende doelen dienen. Die zie je pas op het moment dat ze daadwerkelijk worden gehanteerd.

Denk aan de werktuigen in een gereedschapskist: daar bevindt zich een hamer, een tang, een zaag, een schroevendraaier, een meetstok, een pot lijn, spijkers en schroeven. – Zo uiteenlopend de functies zijn van deze voorwerpen, zo uiteenlopend zijn de functies van de woorden. (Zowel hier als daar zijn er overeenkomsten.)

*Wat ons evenwel verwart is de gelijkvormigheid in hun voorkomen, wanneer woorden ons toegesproken worden of ons tegemoet treden in schrift of in druk. Want hun gebruik staat ons niet zo duidelijk voor ogen. Vooral niet wanneer wij filosoferen!*⁶⁹

De praktijk levert het enig zinvolle criterium op voor de zinvolheid of zinloosheid van taal: werkt ze (*arbeiten*) of is ze loos (*leerlaufen*)? Filosofische problemen zijn verwarringen die nergens over gaan omdat ze geen praktische betekenis hebben, de werking van taal betreffend.

De verwarringen die ons bezighouden ontstaan als het ware wanneer de taal vrijloopt (leerläuft), niet wanneer ze werkt.⁷⁰

Wanneer bouwvakkers elkaar 'plank!' of 'specie!' toeroepen, hoeven zij geen beelden of correspondenties op te roepen. De taaluiting is zinvol wanneer het spul wordt aangeleverd.

Taal is eerder instructie of bevel dan propositionele weergave van een stand van zaken.

De bevelstructuur van taal blijkt uit de computertalen en de genetaal: sets van instructies, die gelezen en uitgevoerd worden, of niet. Of daarbij wordt nagedacht dan wel beelden worden opgeroepen is irrelevant.

Dat is de pragmatische reductie van de propositie en haar waarheidsbeeld.

Een vraag is een instructie om instructies te geven. Een verzoek is een vriendelijke instructie. Een mededeling instrueert de ontvanger. Een gebed is een instructie tot gedragsmodificatie aan een opperwezen.

Je zou zeggen: een uitspraak gaat *over* Parijs, maar Parijs gaat nergens over, net zomin als het besturen van de auto er naartoe.

In de zogeheten filosofische pragmatiek (Austin, Searle) wordt dan ook geroepen dat er in een uitspraak niet alleen iets wordt *gedaan* (*performance*), maar dat er wel degelijk sprake is van een *propositionele inhoud*.

Kan de metafysica die hierin besloten ligt zich onttrekken aan de grote reductie?

Let op de makaken. Zij hebben verschillende uitroepen bij gevaar. Komt het van boven dan wordt er anders geschreeuwd dan wanneer het van beneden komt. Is het van belang of de roep van de makaken als inhoud een roofvogel respectievelijk een poema heeft? Het is voldoende wanneer op de vogel anders wordt gereageerd dan op het landdier.

In de epoche van de metafysica, die van het onderscheid tussen het zintuiglijke en het bovenzintuiglijke, bestond een woord uit een fysieke huls (een gesproken of geschreven vehikel) en een niet zintuiglijk bepaalde inhoud.

Er was een onderscheid tussen het *noëtische* en het *noëmatische* (Husserl), tussen *signifiant* en *signifié* (De Saussure), tussen *Sinn* en *Bedeutung* (Frege).

Dit telkens terugkerend metafysisch onderscheid is weggereduceerd.

Het probleem van deze taaltheoretici was dat zij op een theoretische manier keken naar taal die een vorm van levenspraktijk is.

Nietzsche merkt op dat het natuurwetenschappelijk ideaal van een zuiver en belangeloos spreken leugenachtig is. Zij verbergt haar eigen drang tot toe-eigenen en overweldigen.

Nietzsche ziet daarin nihilistische consequenties.

De wetenschap zou alleen een verkorte tekentaal scheppen ter wille van de berekenbaarheid van de natuur. Dat zou geen echt inzicht zijn, maar alleen een *Bezeichnen*, een verkorte beschrijving. De natuurwetenschap zou zo niets echt *verklaren*.⁷¹

Hierin speelt de voorbij metafysische identiteit. Nietzsche blijft, ondanks zijn besef van het pragmatisch overlevingskarakter van de taal, zoeken naar een daarachter liggende waarheid of werkelijkheid die niet alleen beschreven maar echt verklaard wordt.

Taal heeft een tekenkarakter.

Tekens zijn signalen en als zodanig manipulatief.

Het onderscheid tussen manipulatie via spierkracht en manipulatie via een signaal is glijdend.

Door een signaal wordt iemand *indirect* gemanipuleerd, via inneseling in zijn perceptie en denken.

Een vrouw met geweld ontvoeren is een mogelijkheid, maar een riskante. Haar beïnvloeden via signalen, zodat ze 'vrijwillig' meegaat is soms effectiever.

De manipulatie via taal is indirect, want de vrouw kan zich terugtrekken.

Maar dat betekent niet dat zij naar de geestelijke inhoud zoekt van de woorden van haar verleider.

Haar detectie van de manipulatiepogingen (de grond van het propositioneel taalgebruik) is het toepassen van een waarschijnlijkheidsberekening met betrekking tot zijn toekomstig handelen.

Het vinden van *aboutness* is niets buiten deze waarschijnlijkheidsrekening – zo moet dit woord gereduceerd worden.

Een typische uitwisseling van signalen is deze. Zender A geeft signalen af die ontvanger B manipuleren. B doet een stap achterwaarts. Hij doet aan detectie. Zo begint de theoretische uitspraak: afstand nemen om beter te kunnen handelen. *Reculer pour mieux sauter*.

Dat de theoretische instelling een *instelling* is, dus zelf een handeling met een doel, blijft buiten de metafysica van de propositionele taal.

De theoretische propositie leeft van het poneren, het stellen ervan: iets wordt voorgesteld met het oog op de zekerstelling en vaststelling ervan.

Stellen is de pragmatische zin van de meest afstandelijke proposities – van *iedere* theorie.

De filosofische uitspraak is *echt* theoretisch – dat wil zeggen de handelingscontext ervan ontbreekt. Zij is dus zinloos.

De filosofische beschrijving van tekenen levert onoplosbare raadsels op, zoals dat van de *aboutness* ervan.

Het is ook misleidend om met Peirce te zeggen dat een teken *staat voor iets anders*.⁷²

Ga je die weg op, dan eindig je bij een metafysisch *intentum*.

Let op de richtingaanwijzer van je auto. Wat doet dit signaal? Het manipuleert de perceptie van de weggebruikers. Het wijst van zichzelf weg, naar de richting die de auto gaat inslaan.

Het succes ervan blijkt uit de reacties van de verkeersdeelnemers, niet op een staan voor iets anders.

Het pragmatische van een teken ligt bij de opname ervan door de ontvanger. De betekenis ervan is niet afhankelijk van de zender, maar van de ontvanger – de *interpreter*, zoals Peirce opmerkt.⁷³

Een donderwolk wil niets zeggen, maar is een teken omdat hij als zodanig geïnterpreteerd wordt.

De sterrenhemel en de gang van de zon willen niets zeggen. Zij werden tekenen toen trekvogels zich erop gingen oriënteren en zich zo lieten manipuleren.

Maar ook de interpreter is niet vrij om tekens te interpreteren zoals hij wil. De opname ervan is bepaald door een lange geschiedenis van pragmatische successen en mislukkingen.

Een teken zegt niets zolang je niet weet hoe het te pas komt. Het leeft alleen in de praktijk. Alleen daar blijkt dat het blauwe, ronde verkeersbord van de heer met het jongetje aan zijn hand niet duidt op een *pederastengedoogzone*, ook al zou iemand het graag zo willen interpreteren.

Wittgenstein heeft het samengevat: weten is geen toestand en al helemaal geen geestelijke toestand, maar een vermogen tot handelen, *weten te*. Weten, dat is het beheersen van een techniek. Zo is de grammatica van ons aller pragmatisme.

*De grammatica van het woord 'weten' is duidelijk nauw verwant met de grammatica van de woorden 'kunnen', 'in staat zijn'. Maar ook nauw verwant met die van het woord 'verstaan'. (Een techniek beheersen.)*⁷⁴

Begrijpen van taal, dat is niet het hebben van inzicht, het zien van beelden of het beschikken over intenties, maar een taal kunnen gebruiken – een kwestie van techniek.

*Een uitspraak verstaan, dat betekent: een taal verstaan. Een taal verstaan, dat betekent: een techniek beheersen.*⁷⁵

Uitspraken zijn samengesteld uit tekenen. Een teken sec, op zich, lijkt dood te zijn, geen betekenis te hebben.

Van daaruit is te begrijpen dat er een niet-fysische betekenis aan is toegekend, en een geestelijk vermogen tot begrijpen bij de ontvanger ervan.

Een teken sec is dood, niet omdat er geen geest aan te pas komt, maar omdat het alleen leeft in het kader van een gewoonte, van regelmatig gebruik.

*Ieder teken schijnt alleen dood. Wat geeft het leven? – In het gebruik leeft het. Heeft het daar de levende adem in zich? – Of is het gebruik zijn adem?*⁷⁶

4.2 Taalen grammatica

Heeft Carnap niet duidelijk gemaakt dat taal uiteindelijk niet van de orde der dingen is, maar een semantisch kader, een *framework*?

Is dit semantisch kader niet de plaats waar duidelijk wordt dat het vermogen om verschillende dingen te zien als het zelfde, de identiteit, niet zelf weer een ding is?

Maakt de pragmaticus niet ook gebruik van het onderscheid tussen dingen en hun semantiek wanneer hij het spel onderscheidt van de regels, de taal van de grammatica, het leven van de levensvormen?

Kan het wezenlijke pragmatisch gereduceerd worden?

Je kunt vogels indelen volgens het systeem van Linnaeus.

Maar wanneer je ziekten bestrijdt, onderscheid je onschuldige gevederde rakkers van vliegende ratten.

Of je gebruikt het Amsterdamse onderscheid tussen sijden, drijfsijden en stoomsijden.

Wat wezenlijk is, dat bepaalt de praktijk.

Waar is de noodzaak van het onderscheid tussen de veranderlijke werkelijkheid en de onveranderlijke *idea*?

Je ziet het blad van een waterlelie, een stoplicht en een pot groene verf.

Je zou zeggen: het staat wel vast dat je die moet samennemen onder de noemer *groen*.

Maar zo is het niet. Onder andere omstandigheden zal het relevant zijn dat al deze dingen *rond* zijn.

Hoe dingen samengenomen en onderscheiden worden is een

kwestie van levenspraktijk – wezens zijn reduceerbare producten van de theoretische instelling.

Wat zorgt ervoor dat een groene jurk en een augurk in hetzelfde groen delen? Wat is de groenheid? Volgens Plato een *idea*, volgens Carnap een *framework* dat niet van deze wereld is.

Groenheid, pragmatisch gereduceerd, is de kleurstaal die je van je huisschilder krijgt wanneer je je pand opkalefatert. De staal is niet de gematerialiseerde idee van groen en ook geen semantiek, maar heeft een functie binnen de handelingscontext: die van voorbeeld of maat.

Een kleurstaal dient de menselijke praktijk als een bepaald instrument. Sommige dingen kunnen in die praktijk gemeten worden, andere dienen als maat daarvoor. Dat ze maat zijn bestaat uit de volgende praktijk: een meetfout accepteren we niet.

Het is zinloos om je af te vragen of een kleurstaal voor olijfgroen zelf olijfgroen is.⁷⁷

De Parijse standaardmeter was niet op zijn lengte na te meten – niet omdat hij de even doorzichtige als onwankelbare *idea* van de meterheid representeerde, maar omdat hij de voorbeeldfunctie had.

De pragmatische reductie is niet gulzig. Het onderscheid tussen dingen en wezens kan worden gehandhaafd – maar niet via een metafysische *status aparte*. Er is sprake van twee manieren van handelen. (Ook het onderscheid daartussen is weer praktisch bepaald.)

Leeft het pragmatisme niet van het onderscheid tussen de dingen en hun aspecten, waarbij de aspecten niet pragmatisch reduceerbaar zijn?

De *idea* is in het pragmatisme getransformeerd tot beeld.

Beeld evenwel is geen afbeelding, en ook niet de zintuiglijke uitdrukking van een niet-zintuiglijke betekenis (zinnebeeld).

Daar denk ik niet aan wanneer ik spreek over beeldende kunst, de macht van de verbeelding, de manager die *in beeld* is.

Een beeld is geen afbeelding, maar een concentratiepunt dat de aandacht van omstanders manipuleert.

In de epoche van de metafysica ging het om de concentratie van het vele in de ene identiteit. Dit concentratiepunt heette de *idea*, de aanblik – het beeld.

De aanblik was geen beeld als afbeelding, maar voorbeeld, model, voor datgene wat dankzij dit voorbeeld in beeld kwam om te worden uitgebeeld, dat wil zeggen naar voren gebracht. De aanblik was toonbeeld.

Het beeld als concentratiepunt is in het pragmatisme gereduceerd, maar niet verdwenen. Het is een *sine qua non* voor de praktijk, die steeds nieuwe gezichtspunten nodig heeft om voortgang te boeken.

Je zou kunnen denken: aspecten of perspectieven zijn geen onderdeel van de ‘inventaris van de wereld’ omdat ze de *verhouding* betreffen tussen wereld en actor.

In deze zin spreek je van een mensbeeld (de humane mens) of van een wereldbeeld (de liberale ideologie).

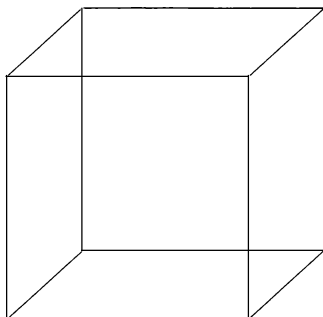
Is hiermee de metafysica door de achterdeur weer binnengehaald?

Een beeld gaat te gronde en er komt een nieuw beeld.

Dat mag een omslag in identiteit heten. Niet het ding verandert, maar zijn aspect.

Een onschuldig voorbeeld is de Necker-kubus die je naar achteren gekanteld, naar voren gedraaid én tweedimensionaal kunt zien.

Dit is een omslag in aanblik. Je ziet de kubus anders.



Is het aspect een metafysische ondergraving van het pragmatisme?

Dawkins' boek *The Selfish Gene* leverde geen bijdrage aan de biologie, maar aan de semantiek ervan – het beeld van het leven.

Tot op dat moment zag de biologie het individuele organisme als centrum van de evolutie. Dit leverde problemen op: waarom zou een organisme zich opofferen voor zijn verwanten?

Dankzij Dawkins en zijn voorgangers kantelde het aspect van de biologie. Hij zag niet het organisme als de overleveringseenheid, maar het genoom. Dit vermenigvuldigt zich en gebruikt organismen als vehikels voor zijn zelfvermenigvuldiging.

Dawkins zegt het zelf: de enige zin van deze aspectomkering is de mogelijkheid om het biologisch onderzoek te bevrijden uit een semantische impasse. De zin ervan is pragmatisch.

*Vaak is de belangrijkste bijdrage die een wetenschapsbeoefenaar kan leveren niet zozeer het voorstel van een nieuwe theorie of het opdiepen van een nieuw feit, maar de ontdekking van een nieuwe manier om oude theorieën of feiten te zien. Het model van de Necker-kubus is misleidend, want het suggereert dat beide manieren van zien even goed zijn.*⁷⁸

4.3 De praktijk van kennisverwerving en de voorwerpen daarvan

Wanneer weet je iets?

Niet wanneer je er een beeld van hebt of wanneer je je bevindt in een onbetwistbare doorzichtigheid.

Weten, dat is weten *te*, kunnen.

Niet wanneer je een beeld hebt van een schaakzet weet je wat schaken is, maar wanneer je de geschikte zetten doet en er regelmatig mee wint.

Van belang is niet of iets waar is, maar of ergens voldoende geloof aan gehecht wordt om in de praktijk te functioneren.

Nietzsche laat zien: niet de waarheid van logica of categorieën is van belang, maar het vertrouwen erop – en het daaruit voortvloeien – de *nut*.

Praxis is verbonden met *nut*.

Al onze kennisorganen en zintuigen zijn uitsluitend ontwikkeld met het oog op voorwaarden voor behoud en groei.

Het vertrouwen op de rede en haar categorieën, op de dialectiek, dus de waarde-inschatting van de logica bewijst alleen het door ervaring bewezen nut ervan voor het leven: niet de 'waarheid' ervan.⁷⁹

Het metafysisch verlangen naar een onwankelbare wereld van *ideae* is de projectie van de praktische behoefte aan vastheid in het leven.

Daarmee is het *principium rationis* gereduceerd tot praktisch zinvolle fundering die eindig is.

Een redelijk fundament zoeken voor je handelen – dat houdt snel op: daar waar het in je handelen geen verschil meer maakt. Op een bepaald moment moet je zeggen: zo handelen wij nu eenmaal, wij mensen. Verder funderen wordt een loslopend rad in de machinerie.

Wat is weten? Wanneer dat betekent: 'Heb ik gronden?', dan is het antwoord: de gronden zullen snel uitgeput zijn. En dan zal ik handelen, zonder gronden.

Heb ik de redelijke gronden uitgeput, dan ben ik nu aangeland op de harde rots en mijn spade buigt terug. Dan ben ik geneigd om te zeggen: 'Zo handel ik nu eenmaal.'⁸⁰

Op school leer je wiskundige reeksen aanvullen. De aanvulling die goed gerekend wordt is niet rationeel, maar het product van een effectieve gewoonte. Er is geen rationele grond om na 2 4 6 8 niet $\sqrt{15}$ te zeggen – dat is niet effectief. Wie zo handelt zal snel uit de menselijke samenleving verstoten worden.

De grond van het voortzetten van de reeks in deze en niet in een andere richting is *africhting*.

Dat fundamenteën eerder levensbehoeften zijn dan *rationes* stoort niemand behalve een metafysicus.

Betekent dit dat er levensvormen zijn?

Je kunt zo spreken, wanneer je levensvormen niet ziet als pendant van de kantiaanse vormen van de aanschouwing en het denken.

Wat zijn de *dingen* die je wel of niet behandelt en aldus kent?

Die zijn pragmata.

Wat ze zijn wordt bepaald door hun functionaliteit, hun praktisch vermogen. Zoals Wittgenstein opmerkt: een bezem is er om te bezemen. Het heeft geen zin om het gebruiksvoorwerp te analyseren in een steel en een borstel.⁸¹

Er is niet één analyse in laatste elementen die laat zien wat een ding eigenlijk is.

Tot waar er geanalyseerd wordt en hoe is afhankelijk van het *nut* van de analyse en de reconstructie.

Een ding is de *werking* ervan.

De horizon waarbinnen dat plaatsvindt heet *werkelijkheid*: de omgeving voor werking. De zin van deze horizon is zelf werking. Er is geen onderscheid tussen ding en horizon dan een verschil in functie.

Plato's gedachte dat een ding identiek is met zichzelf (dus in zichzelf getekend is door zijn identiteit) wordt door Wittgensteins pragmatisme belachelijk gemaakt.

Het paradigma van de metafysische identiteit, aldus Wittgenstein, is de identiteit van een ding met zichzelf.

Anders gezegd: de pragmatische aard van een ding kan niet ter sprake komen en hoeft dat niet, ding en zijn wezen zijn tweemaal het zelfde.

'Een ding is identiek met zich zelf.' – Er bestaat geen mooier voorbeeld van een nutteloze uitspraak, die niettemin verbonden is met een spel van het voorstellen. Het is alsof wij het ding, in onze voorstelling, in zijn eigen vorm legden, en zagen dat het past.⁸²

Het onderscheid tussen *zijn* en *zijnden* kan pragmatisch vernietigd worden.

Wij gebruiken 'zijn' als koppelwerkwoord ('de steen is rood') en denken dat er zoiets is als *zijn*.

Het Russisch laat het koppelwerkwoord 'zijn' weg ('steen rood').

Wat is het onderscheid?

4.4 Mensen en actoren

Wie bewoont de pragmatische taal in de pragmatische wereld? De pragmatisch gereduceerde mens die geen zelfstandigheid of reflexieve doorzichtigheid meer nodig heeft.

Voorheen, in het tijdperk van de metafysica, moest een mens een *ego cogito* zijn.

Hoe zou je kunnen spreken, denken, handelen of tekenen geven wanneer dat niet bewust en intentioneel zou gebeuren? Je kon niet denken wanneer het *ik denk*, dus de reflectie, niet altijd gratis met dit denken zou meelopen.

Mensen moesten zelfstandig zijn om te kunnen oordelen.

Het boven-natuurlijke van de taal was in de epoche van de metafysica noodzakelijk, want degene die sprak moest weten wat hij bedoelde en waar hij op doelde. Anders was zijn zekerheid ondermijnd. Spreken en handelen waren *intentioneel*.

Binnen de theoretische instelling wordt intentionaliteit voorgesteld als een straalverbinding tussen subject en object – een goudmijn voor de grote reductie.

Het voorbeeld van de flatbewoner. Boven hem is men bezig met een drillboor, onder hem wordt een sonate gespeeld. 'Ik wou dat dit lawaai ophield!' roept de bewoner. Zijn bezoeker rent naar boven en laat de drillboor stoppen.

'Maar ik bedoelde de drillboor niet, ik bedoelde de piano.'

Hoe flikte de flatbewoner dit – zonder intentionele laserstraal?

Intenties moeten pragmatisch gereduceerd worden. Zij zijn geen gebeurtenissen en er worden geen verbindingen tot stand gebracht. Het intentionele is het handelen van de flatbewoner voor en na het stoppen van de drillboor. Hij houdt bijvoorbeeld op met zeuren wanneer een van de twee lawaaibronnen wegvalt.

Natuurlijk kan het helpen om je aandacht bij je tekengebruik te houden.

Maar is dat het toevoegen van bewustzijn of beeld?

Aandacht is toekenning van rekenruimte, in het kader van een vergrote voorspelbaarheid van het handelen.

Bewust of opzettelijk handelen, zoals dat in rechtzaken aan de orde komt, dat is aandachtig handelen, dus het toekennen van rekenruimte. Het onderscheid tussen een opzettelijke handeling en iets wat per ongeluk gebeurt is niet psychologisch. Een opzettelijke daad is doorgerekend en heeft dus een vergrote recidivekans.

In de epoche van de metafysica moest ik nadenkend aanwezig zijn bij wat ik overdacht: reflectie was de doorzichtige basis van het kennen.

Ik dacht, dus was ik.

Grammaticaal gezien is het gebruik van de eerste persoon enkelvoud onbetwistbaar. Wanneer ik zeg 'ik heb pijn', dan kan niemand twijfelen aan de 'waarheid' van deze 'uitspraak'.

Ligt dat aan de doorzichtigheid van het *ego cogito*?

Natuurlijk niet. Het gebruik van de eerste persoon enkelvoud met betrekking tot mijzelf is geen beschrijving, geen uitspraak, maar een *uiting* van pijn.⁸³

Uitingen kun je niet betwisten omdat ze überhaupt geen aanspraak maken op waarheid.

De propositionele vorm van de uiting 'ik denk' leidt tot een te reduceren lichaamloze toegang tot een lichaamloos subject.

Of een mens een subject is, met een eigen status binnen de grote handelingscontexten, is pragmatisch irrelevant.

Zowel mensen als dingen bestaan als functionaliteit.

Subjecten en objecten groeien naar elkaar toe, beide zijn praktische functionaliteit.

In het pragmatisme is de subject-objectverhouding ontmaskerd als overbodige metafysische *adaequatio*.

De even humane als kantiaanse gedachte aan een onderscheid tussen zaken die als middelen gebruikt kunnen worden en personen die niet uitsluitend als middelen gebruikt moeten worden, maar ook als doelen in zichzelf is pragmatisch gereduceerd.

Pragmatisch gezien zijn er geen doelen in zichzelf, omdat praxis zelf het enig mogelijke einddoel is.

Hannah Arendt zegt: zolang je iemand als middel gebruikt, erken je hem nog.

Het radicale kwaad is niet het gebruik van mensen als middelen, maar het overbodig maken van mensen, waarbinnen er geen principeel onderscheid is tussen het vertrappen van een mug en het liquideren van een groep mensen.

Geen dag gaat voorbij, of je ziet je eigen overbodigheid: pragmatisch gezien ben jij niet het doel, maar het vervolg op je handelen (succes). Is dat er niet, dan ben jij er nooit geweest.

De overbodigheid van mensen is niet beperkt tot concentratiekampen, maar is de kern van de hedendaagse liberale staatsvorm.

Hoe zou filosofie iets anders zijn dan een bevestiging van deze overbodigheid?

Het is een hopeloze, want al gereduceerde onderneming om de *waarde* van mensen te onderscheiden van hun *waardigheid*.

Hoe zou je een waardigheid behouden die niet pragmatisch gevalueerd kan worden – en niettemin niet aan de geïmplodeerde metafysica gebonden mag blijven!

In het *recht* heerste ooit de metafysische onwrikbaarheid van de *wet* – pendant van de platoonse *idea*.

De wet kan, pragmatisch bekeken, niet al zijn toepassingen voorzien. Hij wordt een blok aan het been wanneer hij *rücksichtslos* gehandhaafd wordt.

Dankzij de pragmatische reductie wordt de wet, het onomstotelijke recht, fluïde.

In een aparte vorm van redelijkheid wist de mens zijn waardigheid en die van het recht te bewaren: de *prudentie* zou de algemeenheid van de wet verzoenen of bemiddelen met het onvoorspelbare concrete geval.

De maat voor deze ‘bemiddeling’ heette *redelijkheden billijkheid*. De rechter zou rationeel zijn, doordat hij belangen tegen elkaar zou *afwegen*.

De betekenis van deze woorden moet pragmatisch gereduceerd worden: de metafysische starheid wordt vloeiend gemaakt ter wille van efficiency en onbelemmerde voortgang van het verkeer. Is er nog meer?

Van *afwegen* is dus geen sprake, want de weegschaal om de metingen te verrichten ontbreekt. De genomen beslissingen zijn wel berekenbaar: zij zullen de weg van de minste pragmatische weerstand volgen, met het oog op de doorstroming van het handelen.

Het fictieve vermogen tot afwegen of prudentie is een rationalisering van de heersende praktijk, die de waardigheid van het juridisch ambt en de rede moet redden te midden van de pragmatische reductie.

4.5 Reductie van de filosofie

Het pragmatisme is compleet, de filosofie ten einde.

Het funderen hoeft niet verder te gaan dan levensnoodzakelijk is.

Wezens zijn opgelost in handelingsmogelijkheden.

De verhouding van mens en natuur is praktijk en behoeft geen nadere overdenking.

Het staat vast wie ik ben, voor zover ik iets ben: een al dan niet nuttig rad binnen de machinerie van de samenleving.

Filosofie kan nog bestaan als uitdrijving van metafysica ten behoeve van de bevrijding van het leven uit de ketenen daarvan: auto-exorcisme uit de metafysische beheksing als glijmiddel voor de technologische voortgang.

De vraagstukken van de filosofie zijn opgelost, niet op de manier van wiskundesommen, maar als suiker in water. Zij ontpoppen zich als schijnproblemen.

Je hebt een metafysisch probleem, bijvoorbeeld met betrekking tot je eigen identiteit als mens. Wat is nu het blijvende in mij, waardoor ik alsmaar dezelfde naam blijf houden?

Denk je zo, dan heb je je begeven in een spookhuis dat geen uitwegen kent, via de deur, noch via de ramen, noch via de schoorsteen.

Wat je te doen staat: je omdraaien en het pand verlaten.

Je moet jezelf niet in een theoretische beschouwing opvatten als quasisubstantie.

De oude filosofie is een loslopend rad in de machinerie van het leven.

Wolken metafysica gereduceerd tot druppels taaltheorie, als bevordering van het leven.

Is het pragmatisme opnieuw een *-isme* en dus een filosofie?

Wie zich van de *morbus metaphysicus* laat genezen krijgt er geen nieuwe voor in de plaats. Een horizon implodeert zonder een nieuw te genereren.

De pragmatische reductie biedt een verkaalde, maar bevrijde wereld.

Het ruimen van de metafysische ruïnes legt een terrein met grote handelingsmogelijkheden vrij.

Met het pragmatisme zelf intussen is het eigenaardig gesteld.

Zodra ik probeer te bekijken in welke wereld ik verkeer en wie ik daarbinnen zelf ben, blijkt het pragmatisme al langs geweest te zijn.

Het is a priori, dat wil zeggen onachterhaalbaar, altijd al daar waar ik had willen beginnen te denken.

Het lukt me niet om erbij stil te staan. De noodzaak daarvoor ontbreekt ook.

Hoogstens bemerk ik een circulatie, een beweging van het kastje naar de muur.

De taal is praktijk. Zij is taalgebruik, taalhandeling, taaldaad.

Ook de *grammatica* van de taal, waartoe het wezenlijke gereduceerd is, is een vorm van handelen.

Kennis nemen van de wereld is praxis. De *grammatica* van het woord *weten* is verwant met die van de woorden *kunnen*, *in staat zijn*, *een techniek beheersen*.

De voormalige *wereld* is een pragmatisch veld: werkelijkheid.

De *dingen* daarbinnen zijn hun functionaliteit.

Jouw *nadenken* bij de circulatie tussen taal, gedrag, regels, kennis, werkelijkheid en dingen is zelf onderdeel van de panpragmatica: exorcisme van overbodigheden en vergemakkelijking van de levensvoering.

De levenspraktijk draait om een blinde vlek heen, het oog van de tornado.

Maar ik kan deze blinde vlek niet beschouwen als de mijne, want dat is contraproductief.

Ooit was Wittgenstein behekt door het beeld van de taal als beeld.

Is het pragmatisme zelf een beeld, een beheksing?

Aan het eind van zijn leven zegt Wittgenstein:

Ik wil dus iets zeggen dat klinkt als pragmatisme.

*Hier zit mij een soort wereldbeschouwing dwars.*⁸⁴

Te midden van de vanzelfsprekendheid van zijn filosofisch exorcisme komt hem iets overdwers tegemoet, *dat het pragmatisme een -isme is*.

Dankzij de voltooiing van het pragmatisme – overal is het al geweest – komt de horizon ervan Wittgenstein als aporie voor ogen.

Maar een alternatief voor het pragmatisme, laat staan een terugkeer van de metafysica, is niet mogelijk.

Het pragmatisme is misschien een wereldbeeld, maar geen Necker-kubus die naar believen heen en weer geschoven kan worden.

De tendens van de grote reductie is de implosie van werelden die niet zullen terugkeren: *down to earth*.

Wittgenstein zegt: de tendens is destructie – maar er worden alleen metafysische luchtkastelen vernietigd.

*Het zijn alleen maar luchtkastelen die wij vernietigen, en we maken de grond van de taal vrij waar ze op stonden.*⁸⁵

Is dat alles?

Het punt is dat het pragmatisme de mogelijkheid van nadenken in de omgeving ervan *afweert*.

Wat heeft *dat* te beduiden? Is dat een aanwijzing naar de horizon die midden in de totaliteit van het pragmatisme opdoemt?

4.6 Beleven en ervaren

Hoewel het cartesiaans subject en de bijbehorende zekerheid met betrekking tot de beheerste natuur pragmatisch gereduceerd zijn, blijven ze om het pragmatisme heen spoken.

Handelen is zijn eigen oorsprong niet. Het is ingebed in regelmatigheden en mogelijkheden van het menselijk *leven*.

Waar gestopt wordt met het rationeel funderen, dat bepaalt het *leven*.

Levensvormen zijn onafhankelijk van beoordelingen en menselijke opinies. Zij zijn animaal – al laat zich dat pragmatisch niet zeggen.

Is er een mogelijkheid om het doorleefde leven te opponeren aan de indifferente kaalheid van het pragmatisme? Kan het doorleefde leven zijn berekenende kilheid doorbreken?

Het doorleefde leven hoopt de macht van het technologisch-wetenschappelijke *rekenen* te breken.

Nietzsche noemt de angst voor de onberekenbaarheid het verborgene instinct van de wetenschap: haar verlangen naar veiligheid en rust ten opzichte van alles wat vrees kan wekken. Het pragmatisme was het smoren van deze angst.

Wie verlangt niet naar een echt levende, dionysische doorbreking van de pragmatische *Öde*?

Is het een wonder dat gedacht wordt dat *kunst*, als het opwerpen van nieuwe levensperspectieven, meer waard is dan waarheid?

Je verlangt naar muzikale opzweping. Slagwerk en bas laten zich niet alleen horen, maar ook je ingewanden meevibreren.

Een opeenhoping van lichamen waar het jouwe langs glibbert.

Je ademt een nevel van bier die het midden houdt tussen vloeistof en damp.

Je springt uit de band en denkt te *leven* – een ogenblik verlost van je sufgerekend bestaan.

Hoe wilde je aan de berekening ontsnappen?

De ontsnapping is onderdeel van je leven als rekenmodule: het noodzakelijke bijtanken voor de volgende werkdag.

De kunst ontwerpt nieuwe perspectieven, vergrote levensmogelijkheden.

De noodzaak van nabootsing, de platoonse *mimesis* is weggevalen.

Het overschrijden van picturale grenzen en conventies is er *pour épater le bourgeois*. Maar die bestaat niet meer.

Musea worden bevolkt met verveelde bezoekersstromen, belevingszoekers.

Het onderscheid tussen kunst en waarheid heeft afscheid genomen.

De kunst is een tredmolen, een eeuwige terugkeer van het gelijke.

De wetenschappen beelden geen bestaande werkelijkheid af, maar leven zelf van de macht van de verbeelding.

Zij ontwerpen. De verbeelding is de hunne en dient de algemene pragmatiek, de kunstzinnige transformatie van de wereld.

Intussen is de kunst cultuur*bedrijf*, als zodanig onderdeel van de bedrijvigheid des levens.

In het Rijksmuseum van Oudheden in Leiden staat de Egyptische tempel van Taffeh. Je ziet aan deze tempel dat die ooit een middelpunt was van een betekeniswereld van offers, contact met datgene wat meer dan menselijk was, het dragende van de aarde.

Hier concentreerde zich een horizon die niet direct zichtbaar was, maar alleen versluierd van zich blijk gaf, in de stenen van de tempel.

Nu ogen de openingen in de tempel leeg. Zijn wereld is ineengezegen. Pragmatisch gereduceerd.

En er ontbreekt niets. De voormalige plaats en betekenis van de tempel kunnen restloos gereconstrueerd worden via wetenschap en museale belevingsmachinerie.

Je ervaren is beleven.

Beleven is pragmatisch: het bevordert het leven en wordt er op zijn beurt door opgezweept.

Iedere beleving moet een voorgaande overtreffen.

Tegelijkertijd brengen belevingen de rust van een bepaalde indifferentie – die met betrekking tot de eigen identiteit en die van de dingen – wat de levenspraktijk weer bevordert.

Belevingen die echte ervaringen dreigen te worden worden homeopathisch verwerkt.

Een beleving is die ervaring die onderdeel is van je leven dat qua betekenis tevoren al vast ligt. Een beleving is en blijft eigendom van de drager, jijzelf. Je raakt in je identiteit niet aangetast.

De pragmatische wereld verschijnt als museum dat je verplaatst van de ene beleving naar de andere, zonder dat je zelf in het geding komt.

Ook je pragmatische wereld raakt geen moment uit haar voegen.
Om het beleven heen hangt een onverschilligheid.

Dit is een eerste aanwijzing naar de stilte rondom de identiteit van het pragmatisme. Wat daarbinnen ervaren wordt is zelf pragmatisch getekend.

Wanneer het beleven nieuwe perspectieven opent, dan hebben die pragmatisch zin.

De opeenvolging van perspectieven garandeert de voortgang van het leven dat zonder vernieuwing zijn energie zou verliezen.

Waarheid en kunst zijn beide pragmatisch. Beide dienen de bestending van het leven.

Het doorleefde pragmatisme blijft vastgehouden in een getransformeerd cartesianisme: de onbetwistbaarheid van het *ego* blijft, getransformeerd tot *ego vivo*, onaangetast.

Anderzijds dient het doorleven ervan de voortgang van het leven en zo de zekerstelling ervan.

Dat het cartesianisme in de reductie ervan blijft doorschijnen is zichtbaar aan het hedendaags restant van de voormalige ideologieën, het sociaal liberalisme.

Deze wereldbeschouwing hoeft zich over de grondslag van haar heerschappij niet druk te maken, want zij kent geen ervaring die ooit een mens buiten zichzelf zou brengen, naar een onbetreden gebied van waaruit de humane menselijke identiteit een vraag kan worden.

Humanisme en liberalisme: de ongeschokte zekerheid, het *fundamentum inconcussum* met betrekking tot mens-zijn.

□: Houdt het pragmatisme niet de meest elementaire ervaringen van mensen met betrekking tot het geheel van hun omgeving weg?

◆: *Hobbes* laat zien dat de angst voor het onzichtbare en onverklaarbare het zaad was van de religie. Wij voegen toe: en van de filosofie.

Die is overbodig geworden sinds mensen in staat zijn het verleden te verklaren met het oog op het voorspellen van de toekomst.

De goden als geesten (wij voegen toe: en de bovenzintuiglijke geestelijke wereld) waren creaturen van de menselijke angst, gevoed door onwetendheid.

Dankzij de wetenschap kunnen het religieuze en het filosofische bijgeloof bij het grofvuil.

De grond van religie en filosofie was angst: mensen zochten oorzaken. Als ze die gevonden hadden zochten ze daar weer oorzaken voor. Maar zicht op de toekomst hadden ze niet.

Vandaar dat zij geesten zochten als verklarende machten, en devotie aan de dag legden voor datgene waar ze bang voor waren, terwijl ze toevalligheden aanzagen voor voortekenen.

De goden zijn geschapen door menselijke angst.

Deze angst was overbodig met de intrede van de wetenschappelijk-causale verklaring.

□: De angst waar Hobbes naar verwijst is tweeledig.

Aan de ene kant is er de angst voor *toekomstige gebeurtenissen*. Mensen waren, als de aan de Kaukasus vastgeketende Prometheus, vervuld van zorgen voor wat komen kon. Alleen in hun slaap waren ze daarvan verlost.⁸⁶ Van *die* angst hebben wetenschap en techniek de mensheid verlost.

Maar de angst heeft nog een andere kant, die Hobbes terloops noemt. Waarom zijn mensen überhaupt naar oorzaken gaan zoeken? Uit angst.

*Angst voor de toekomst brengt mensen ertoe onderzoek te doen naar de oorzaken der dingen: omdat de kennis ervan mensen des te beter in staat stelt het heden te ordenen ten eigen bate.*⁸⁷

Aan de ene kant zegt Hobbes dat het vinden van oorzaken angst reduceert die door het gebrek eraan ontstaat, anderzijds is het zoeken van oorzaken zelf door angst bewogen.

Maar dan is het wegnemen van angst door het vinden van oorzaken een schijnmanoeuvre. De angst is en blijft tekenend voor de wetenschappelijke manier van leven, ook wanneer de religieuze spoken zijn uitgedreven.

◆: Ik begrijp je probleem niet. Ook al heeft de angst voor het onbekende mensen gedreven tot het vinden van oorzaken, dan betekent

dat niet dat die angst er voor altijd moet blijven. De eenmaal gevonden oorzaken heffen de angst op.

□: Ook al voel je niets, toch is je leven getekend door angst: anders onderging je niet voortdurend de tendens om oorzaken te zoeken.

Het vinden van oorzaken kan het voelen van de angst voorkomen – maar deze stemming blijft je handelen dragen en sturen.

◆: Dat is nu de kern van het pragmatisme: dat je niet eeuwig doorgaat met het zoeken van gronden, om te eindigen bij datgene wat zijn eigen grond is, God. Dat tekent Hobbes overigens nog altijd tot metafysicus.

De metafysica van de laatste gronden is weggevoeld, en daarmee de grote angst. Wat een grond is en waar die gezocht wordt – dat wordt door je leven bepaald.

□: Volgens Hobbes bestaat het enige geluk van *dieren* in het genieten van hun dagelijks voedsel, gemak en lusten. Zij hebben geen zicht op de toekomst, immers zij zien de orde van opeenvolging van de dingen niet en hebben er ook geen herinnering aan.⁸⁸ Mensen daarentegen zien hoe het een op het ander volgt. Zij hebben zicht op tijd.

Hoe hebben mensen zicht op tijd? Toch dankzij de angst voor de toekomst, voor je sterfelijkheid, *de* manier om je toekomstigheid te ervaren?

◆: Ondanks de pragmatische vernietiging van de filosofische ervaring kun je, net als Heidegger, maar niet los komen van de hoop dat er toch een grondstemming heerst van de angst voor het niets, voor datgene wat geen ding is, maar als niet-zijnde, als *zijn*, wereld en denken omgeeft.

Hobbes is er duidelijk over: angst moet een object hebben. Is dat object er niet meer, dan is de angst er niet meer. Deze objecten zijn de geesten van de oude religie. Die zijn uitgedreven, en daarmee de angst.⁸⁹

Heideggers onderscheid tussen vrees die een object heeft en angst die dat niet heeft, maar angst voor niets is, heeft in het pragmatisme zijn zeggingskracht verloren.

□: Toch ben jij, sinds de angst verdwenen is, geen dier geworden dat is vastgebonden aan wat Nietzsche noemt de *Pflock des Augenblicks*. Je hebt nog altijd zicht op de tijd als zodanig. Dat is niet mogelijk, wanneer je daartoe niet bent gestemd – door angst.

◆: ‘*Wat is tijd?*’ vraagt Augustinus. ‘Als niemand het me vraagt weet ik het, maar als ik het wil uitleggen aan iemand die ernaar vraagt, weet ik het niet.’⁹⁰

Wittgenstein laat zien dat hier alweer een onmogelijke filosofische tendens speelt. Het lijkt alsof we iets te weten kunnen komen over een *verschijnsel* tijd. Maar we kunnen niets anders doen dan opletten wat voor soort *uitspraken* we doen als het *woord* tijd in het geding is. Dat zijn natuurlijk *geen* filosofische uitspraken.⁹¹

Dankzij de vernietiging van de angst voor de toekomst heeft het pragmatisme tegelijkertijd het vraagstuk van de toegang tot tijd als zodanig weggevaagd.

Die is overbodig geworden.

Er is geen geheel en geen tijdelijkheid daarvan om je zorgen over te maken zolang je je tijd goed weet te gebruiken.

□: Inderdaad is het niet langer mogelijk om een angst voor nietigheid te veronderstellen wanneer die nergens gemerkt wordt. En toch.

Is het niet zo dat de zorg om de tijd als zodanig er ooit is geweest, en dat het iets over ons en onze tijd zegt dat die zorg is *verdwenen*?

Is dit wegzinken in onverschilligheid niet zelf een manier waarop tijd *nu* van zich blijkt geeft en ons tekent?

Is de actualiteit van de ontologische onverschilligheid niet toch doortrokken van het zog van de verdwenen angst voor sterfelijkheid en tijd?

◆: Dankzij de technologie is de dood een steeds verder opgeschoven technologisch probleem geworden. Zij is onze horizon niet meer.

De last die op de mensheid rustte sinds de mens zich heeft losgemaakt van zijn voorgangers, namelijk het omringd zijn door de dood, is weggevallen.

En nu wil jij dit afgesloten verleden blijvend oprakelen?

4.7 Wat valt er te denken?

Pragmatisch niets.

En het is niet zinvol om het pragmatisme een gebrek of onvolkomenheid aan te rekenen, zodat het geen panpragmatisme zou zijn.

Het pragmatische is niet voor niets etymologisch gebonden aan het voorvoegsel *per-*: erdoorheen gaan, een aporie opheffen.

Het woord kan in het Grieks transitief worden gebruikt: *prattein hala*, dat is: de zee doorklieven.

Het pragmatisme is poretisch en zal iedere onvolkomenheid opvatten als aporie die roept om een doorgang. De wederzijdse doorgankelijkheid van zijn en denken is bereikt.

Zolang je spreekt op de wijze van het pragmatisme, zo lang zul je met betrekking daartoe niets kunnen zeggen.

Je manier van spreken en het besprokene moeten tegelijkertijd omdraaien wil het mogelijk zijn dat het pragmatisme zelf ter sprake komt, zonder dat dit de totaliteit ervan aantast of het een onvolkomenheid aanrekent.

De contouren van deze mogelijkheid zijn en blijven duister.

Maar nu het pragmatisme alles omgeeft en is afgerond doemen ze op.

Zoals alle taal altijd al pragmatisme is, zo is pragmatisme altijd al taal.

Pragmatisme is betekenis, soms verwoord, soms niet.

Menselijke praktijk is eindig, dat wil zeggen: ze heeft materie nodig waarop ze teert.

Deze materie is niet alleen een verbruiksgoed. Zij is primair dragend voor het pragmatisme – dit ontleent er zijn pragmatisch karakter aan.

Pragmatisme is qua betekenis gedragen terwijl het datgene waarvoor het gedragen wordt niettemin restloos kan opslokken. Het kan niet willen dat het gedragen is en zal dit gedragen zijn met succes bestrijden, binnen deze zelfde wil.

Pragmatisme is beheersingswil. Dat *is* de betekenis ervan. Maar

het heeft aan die betekenis lak. Wat niet beheerst kan worden, dat moet beheerst gaan worden.

Waarom zou *ik* me *daarvan* iets aantrekken, wanneer ik zie dat mijn beheersingswil altijd en overal gedragen is?

Pragmatisme is doortrokken van datgene waar het doorheen moet.

Dat betekent niet: een noodgedwongen passiviteit tegenover de gewenste activiteit, maar: qua betekenis getekend zijn.

Dat is de omwending van de totaliteit van het pragmatisme naar de zin daarvan: de horizon van betekenis.

Wittgenstein wijst erop dat het pragmatisme berust op iets wat moet worden aangenomen, wat gegeven is – levensvormen. Wat aanvaard moet worden, wat gegeven is, dat zouden levensvormen zijn.⁹²

Of ik twijfel of niet wordt niet bepaald door een abstract beginsel van toereikende grond, maar is een kwestie van levenspraktijk.

Dat mij de redelijke gronden voor het handelen ontbreken – dat stoort mij niet.

Dat ik zo ben en niet anders, dat de *Naturgeschichte des Menschen* mij zo doet handelen en niet anders, dat ligt niet in mijn handen.

Je moet bedenken dat het taalspel zagezegd iets onvoorspelbaars is.

Ik bedoel: het is niet gefundeerd. Niet redelijk (of irrationeel).

*Het staat daar – als ons leven.*⁹³

Hier spelen op een eigenaardige manier heel algemene natuurgegevens een rol.

Zoals Descartes zag dat de natuur niet alleen voorwerp is van de menselijke wetenschap. Het kennen heeft zijn licht niet zelf ontstoken, maar ontleent aan het *lumen naturale*, het natuurlijke licht.

Zoals Kant zag dat de natuur zelf de grenzen heeft aangegeven voor de menselijke rede, zo zag Wittgenstein dat het leven en zijn levensvormen te danken zijn aan het licht van de natuur.

*Het is altijd dankzij de genade van de natuur, wanneer men iets weet.*⁹⁴

Wanneer ik een teken gebruik om mijn richting aan te geven, dan is die richting georiënteerd, binnen een betekeniswereld van links en rechts, achter en voor, hoog en laag, en ingedeeld volgens de windrichtingen.

Deze oriëntatieruimte is voer voor mijn handelingen en tegelijkertijd de omvattende en doortrekkende betekenis ervan.

Dat laatste kan ik niet zomaar zeggen, omdat mijn spreken pragmatisch getekend is. Maar het is pragmatisch getekend door deze ruimte, die niet buiten het pragmatische ligt, maar er dwars doorheen gaat.

Woorden zijn instrumenten.

Hoe kom ik ertoe dat te zien en te zeggen?

Hoe kan de betekenis van een woord pragmatisch zijn, wanneer pragmatisme altijd gebruik moet maken van een eenheid van betekenis die het handelen al tevoren getekend heeft?

Tijdens mijn jeugdige strooptochten in de zon langs de stranden van Terschelling leerde ik om de schelpen als zodanig te zien en te onderscheiden. Aanvankelijk schoven er chaotische massa's onder mijn voeten door. Gaandeweg leerde ik de soorten uit elkaar te houden. De chaos raakte gearticuleerd. Hoe?

Niet door het plakken van begrijpelijke ordeningsschema's op amorphe zintuiglijke indrukken. Ik leerde de schelpen te *zien* voor wat ze zijn. Soms zei ik tot mezelf: Hoe is het mogelijk dat ik vroeger de venusschelp niet *opmerkte*? Na verloop van tijd raapte ik de tepelhoorns en de wenteltrapjes op zonder tussenkomst van enige denkactiviteit.

Het onderkennen van iets als zodanig is praktisch zinvol of niet. Maar dit 'als' bevat een betekenisprong die zelf niet het product is van een bewerking.

Ik ging een souvenirwinkel binnen. Ik zag een netje met daarin een schepje, een vormpje, een zonneklep en een bal. Dit was een geval van synthese. De verschillende voorwerpen waren samengebracht in het netje.

Tegelijkertijd gebeurde er iets anders. Ik verzamelde de dingen in het netje nog op een andere manier, in de taal. Ik bracht ze bijeen door ze te vatten onder de noemer *strandspeelgoed*.

Maar ik bracht ze niet bijeen in dit woord. Ik pleegde geen synthese. Een woord is geen netje. De eenheid ervan is niet het product van een bewerking. Ik zag de dingen binnen de eenheid van het woord zo, dat die eenheid er al was, en niet het product was van mijn denkactiviteit. Daarom zag ik de dingen onder deze noemer, ik bracht ze er niet onder samen.

Een woord kan geen voorwerpen bijeenbrengen, het haalt een daaraan voorafgaande eenheid van betekenis omhoog.

Het pragmatisme is zelf een eenheid van betekenis die zelf niet pragmatisch is geconstrueerd, maar gegeven is.

Hoe nu zo te spreken dat ik in mijn spreken niet primair iets *stel*, *voorstel* of *vaststel*, maar laat doorschemeren dat mijn spreken mij is gegeven?

Wat mij gegeven is kan ik niet zomaar bespreken, zonder dit gegevenheidskarakter te verliezen.

Misschien kan ik dit gegeven zijn aannemen, zonder dat deze aanname meteen weer een suppositie wordt die in de praktijk van mijn spreken is opgenomen.

Schijnbaar is een woord het algemene ten opzichte van de gevallen die eronder vallen. Maar het woord geeft het identieke, het zelfde. Dat is niet het algemene, maar de modus waarin de dingen samen genomen zijn in een aanblik.

De aanblik is het aspect, de eenheid, waaronder de dingen blijken en ik ze zie. De aanblik is voer voor handelen, maar is zelf geen handelen.

Het pragmatisme wordt getekend door eenvormigheid: telkens keert het pragmatische terug. Deze eenvormigheid is primair een eenduidigheid: alles wordt op één manier geduid. Dat is wat het pragmatisme zelf tebeduiden heeft.

Om dit beduiden te volgen is het nodig een andere methode van denken te hebben, beter: een andere weg te begaan. Het pragmatisme betreft mijn manier van omgang met de dingen en deze dingen zelf tegelijkertijd, in de onderlinge verhouding ertussen. Hoe kan ik mij inlaten met deze verhouding, met het pragmatisme zelf?

III DE REDUCTIE VERBREID

5 Mechanica van het leven

De pragmatische reductie betreft de menselijke leefwereld.

Terwijl de gezochte eenheid van mens en wereld wordt bereikt, is een nieuwe kloof geopend: tussen de pragmatische leefwereld en die van de wetenschap.

De verhouding daartussen blijft onhelder, omdat het pragmatische verbonden is met een opvatting van leven die niet mechanisch is.

Het darwinisme is een nieuwe wending in de strijd om de identiteit van mens en wereld.

Daarbinnen verschijnt het leven als mechanica.

Het inzicht erin deelt in dezelfde mechanica.

Het onderwerp van het darwinisme is tegelijkertijd bepalend voor het darwinisme zelf.

Subject en object gaan in elkaar op.

De verlangde eenheid is bereikt.

Darwinisme is mechanica die subject en object verenigt. Die mogelijkheid is te danken aan een ander zicht op identiteit.

Darwinisme betreft de bestaanswijze van de vermenigvuldiging, en daarmee de veranderlijkheid van de *idea* of *species*.

Dat is deels onderkend binnen het pragmatisme als levensfilosofie.

Tegelijkertijd probeert het pragmatisch vitalisme iets niet-mechanisch vast te houden: het leven zelf.

Nietzsches denken is van voor tot achter doortrokken van het verlangen aan de darwinistische mechanica te ontkomen.

Van Wittgenstein, die nazaat van Nietzsche, moet hetzelfde gezegd worden.

Enerzijds is Wittgenstein darwinistisch getekend in zijn zicht op het herhalingskarakter van handelingen en taaluitingen, de veranderlijkheid van de species en de familiegelekenissen die daar in het spel zijn.

Anderzijds houdt hij vast aan een niet-mechanische zin van leven.

De tijd van de digitalisering van de wereld – onze tijd – is darwinistisch.

Het pragmatisme heeft zijn tijd gehad.

Het is op zijn beurt opgenomen in de grote reductie.

Vandaag de dag wordt het darwinisme planetair.

Wat leeft, is dat te reduceren tot machinerie?

Ben *ik* daartoe terug te brengen?

Hoe moet ik mijn plaats begrijpen binnen het geheel van de levende natuur – en de niet-levende, als ik die kan vinden?

Je kent de door mensen bewoonde gebieden. Je herinnert je, in een droom, gebieden die niet door mensenhanden aangeraakt waren.

Ooit was de Veluwe een onontgonnen gebied. Het is de napoleontische bezetter nooit gelukt om de nederzetting Kootwijk te bereiken. Dat werd verteld.

Malebossen: natuurlijk of menselijk?

Mijn grootmoeder wees me een eikenbosje aan. Zij dacht dat dit nooit door mensenhand was beroerd en dus een ‘oerbos’ was. Maar midden in dat bosje lag een half cirkelvormige ondiepte. Dat was dan een vergaderplaats geweest, van ‘Germanen’.

Menselijk? Maar de plaats was overwoekerd door korstmossen. Waren dat niet mijn verwanten, medevruchten aan de boom des levens?

Ik keek over de heidevelden, vanaf een heuvel. Maar het was een grafheuvel, uit de Klokbeercultuur. De heuvel was een monument, van de sterfelijkheid.

Terwijl leven *survival* heet, *of the fittest*.

Op de Veluwe werden paalwoningen opgegraven uit de Klokbekercultuur.

In de hete middagzon viel een hagedis in een van de opgravingskuilen.

Wij probeerden hem te grijpen en bleven achter met de stuiptrekende staart in onze handen.

Dankzij mijn angst zag ik de betekenis ervan: dood, leven, iets ertussen in.

Mechanisch?

Wat weet je van de niet-levende natuur en van de levende?

Of valt dat onderscheid zo niet te maken, omdat het leven de onderscheidende *idea* verzwolgen heeft?

5.1 Identiteit en vermenigvuldiging

Het is herfst in de Speulder- en Sprielderbossen.

Om me heen de zachte inslagen van vallende eikels. Iedere eik strooit tienduizenden nakomelingen uit. Hier zou je levenskracht, een wil tot macht vermoeden als je niet beter wist.

Een dier dat stuiptrekt na het genadeschot.

Een mens die geëxecuteerd wordt en een moment opspringt.

Valt wil mechanisch te reduceren?

Is een bos een clash van willen, een strijd om het bestaan? De stammen verheffen zich ten hemel, in een onderling gevecht om ruimte en lucht. De hoogte ervan getuigt van dit langzame gevecht – zoals de torens van concurrerende strijdheren in San Gimignano ten hemel schreiden.

Met het wegvallen van de *idea* is er geen scherpe scheiding aan te brengen tussen wat leeft en wat niet. Myriaden tussengevallen.

Waar bevinden zich de virussen – die geen eigen metabolisme kennen?

Is een bedrijf een levend wezen?

Wat zijn dit voor vragen?

Ze zijn wetenschappelijk en filosofisch niet te beantwoorden. Toch ontkom je er niet aan. Waar sta je? Ben je heer der schepping of onderdeel van de zichzelf vermenigvuldigende natuur?

Je hebt geen antwoorden en ook geen vraag, want de grote reductie beweegt je toch wel, of je nadenkt of niet.

Natuurlijk is er geen schepping geweest. Dus ben je er als mens de kroon niet op.

Wat is de mechanische reductie van het leven, de levende natuur en de mensen daarbinnen?

De aanblik van het menselijk leven, van het leven überhaupt en van de wereld is onherkenbaar veranderd.

Waardoor?

Doordat de mechanisering van aard veranderde. Vanwaar mechanisering en vanwaar deze verandering?

Die ligt daaraan dat het kleine woord *het zelfde* een epochale wending heeft doorgemaakt.

Al zijn levende wezens machines, zoals in de Nieuwe Tijd bij Descartes bleek, dan nog is niet in te zien hoe zij zich vermenigvuldigen.

Dat ligt buiten de horizon van de beginnende mechanische reductie.

Hoe kunnen machines zich vermenigvuldigen zonder al een oneindige regressie aan nakomelingen in zich te dragen?

Het probleem van Paracelsus bleef onopgelost.⁹⁵

Zo bleef de mogelijkheid open om het leven buiten de mechanica te houden – een mogelijkheid die in uiteenlopende varianten van Romantiek en levensfilosofie werd verwerkelijkt (tot aan Nietzsche en Wittgenstein), maar met de komst van het darwinisme langzaam werd weggereduceerd.

De betekenis van het darwinisme is in eerste instantie: inzicht in het leven als vermenigvuldiging en de plaats van selectie daarbinnen.

Maar deze betekenis reikt verder en ligt ergens anders.

Een heel ander voorval greep plaats, waaraan Darwin beantwoordde, namelijk een omwending in de zin van *identiteit*.

Dit voorval tekende niet alleen het dialectische denken van Hegel, niet alleen het daaruit voortvloeiende darwinisme, maar omgeeft en doortrekt de huidige wereld als zodanig.

Het identiteitsbeginsel, $A = A$, kan niet uitgesproken worden zonder zichzelf te doorbreken.

Om het uit te spreken heb je A tweemaal nodig. A moet dus aan zichzelf tegengesteld worden.

De tweede keer dat je A zegt is niet dezelfde als de eerste. Het identiteitsbeginsel bevat meer dan identiteit.

Tegenspraak is de wortel van leven. Van daaruit beweegt het zichzelf. Het bestaat als doorbroken eenheid.

De tegenspraak van het leven is die tussen de identiteit van levende wezens en hun sterfelijkheid.⁹⁶

Een basaltblok ontstaat, bestaat een tijd en vergaat. Zolang het bestaat verandert het weliswaar, maar het blijft basaltblok of een transformatie ervan. Zijn identiteit is die van de metafysische wereld: onveranderlijkheid, al is die maar tijdelijk.

Wanneer iets bestaat uit zijn herhaling heeft identiteit op een andere manier van zich blij gegeven.

Het denken van de oude mechanica is van een basalten snit: het gaat uit van de onveranderlijkheid van causale opeenvolgingen.

Regelmatigheden die direct experimenteel toetsbaar zijn veranderen niet. Toegegeven, het is denkbaar of logisch mogelijk dat ze veranderen; maar deze mogelijkheid wordt door de empirische wetenschap genegeerd. Zij heeft geen invloed op de methoden ervan. Integendeel, de methode van de wetenschap vooronderstelt de onveranderlijkheid van natuurlijke processen, oftewel het 'beginsel van de uniformiteit van de natuur'.⁹⁷

Van hieruit kan de gebroken identiteit van het leven niet begrepen worden. Evenmin hoe de levende natuur voortgekomen is uit en onderdeel blijft van de 'niet-levende' natuur.

Als dat laatste gebeurd is, dan is de niet-levende natuur niet uniform.

Het menselijk leven wordt sinds de Nieuwe Tijd getekend door de replicatieve identiteit. De basalten identiteit van de metafysica trekt zich terug. Tussen beide bestaanswijzen woedt een strijd om het bestaan waarin de basalten identiteit langzaam terrein verliest.

Sinds de heerschappij van de replicatieve identiteit geeft de identiteit van *leven* van zich blijk binnen een omwending van de mechanica: als vermenigvuldiging.

Hetzelfde betreft taal en artefacten – die bestaan ook als vermenigvuldiging. Zij leven.

De uitspraak 'A = A' kan alleen gedaan worden doordat de letter A bestaat als vermenigvuldiging.

Het onderscheid tussen een kristallisatieproces van een vloeistof en de vermenigvuldiging van een gen is niet eenvoudig te maken.

Om te beginnen al niet omdat er eindeloos veel tussengevallen te vinden zullen zijn, waarbij het verschil ertussen vervaagt.

Belangrijker nog: het gaat hier niet over leven en niet-leven, maar over de *toegankelijkheid* ervan. Dus over de semantiek die vandaag de dag het spreken beheerst en de manier waarop de dingen daarin en daartegenover van zich blijk geven.

Modderkristallen kunnen zich kopiëren. Zij kunnen beïnvloed worden door hun omgeving. Er kunnen zelfs 'fouten' in ontstaan, misschien ook nieuwe varianten.

Maar je *praat* daar anders.

Dawkins spreekt als volgt over kristallisatie: De interne atoomstructuur ervan wordt eindeloos herhaald.⁹⁸

Over een vermenigvuldiger, zoals een gen, spreekt hij anders: De replicant heeft de bizarre eigenschap dat hij in staat is kopieën te maken van zichzelf.⁹⁹

Grammaticaal is dit het onderscheid tussen een passieve zin en een actieve, die bovendien reflexief is. De replicator wordt in staat geacht om iets te creëren dat te maken heeft met zichzelf.

Het behoort tot de grote reductie om leven niet te begrijpen vanuit een drang of wil. Althans: drang en wil worden opnieuw geformuleerd, als vermenigvuldiging. De inwendigheid ervan is overbodig.

Een replicant is in zichzelf tegenstrijdig. Dat wil zeggen: als hij er is, dan is hij er nog niet. Pas bij de volgende verwerkelijking ervan is hij er. Maar ook dan niet, want zijn identiteit bestaat als vermenigvuldiging, als een niet eindigende aanzuivering van zijn onvolledigheid.

Let op: dit zijn grammaticale opmerkingen.

Voorheen, in de epoche van de metafysica, werd het veelvuldige verenigd door de eenheid van de *idea*.

Die is verdwenen.

In de epoche van de metafysica was een ding een zelfstandige draager van eigenschappen. Dat is de grammatica van subject en eigenschappen die zich herhaalt in de grammatica zelf – die van subject en predikaat.

In de bestaanswijze van de vermenigvuldiging ligt dit anders. Het veelvuldige vermenigvuldigt zichzelf. Er is geen onderliggend *sub-jectum* dat de eenheid van het ding vormt. Alleen binnen de vermenigvuldiging komt de eenheid ervan op. Maar die is veranderlijk en gebroken.

Dawkins is door deze omslag in het identiteitsbeginsel getekend, ook al is hem daarvan niets bekend.

De omgewende identiteit stuurt zijn spreken: Een gen kan beschouwd worden als eenheid die overleeft door een groot aantal op- en opeenvolgendelichamen heen.¹⁰⁰

Hier blijkt dat het ene de eenheid zijn omgedraaid. Replicatieve eenheid is *als* successie. Dat is het eenheidskarakter (*unit*) ervan.

Bij kristallisering zeg je: hier is een kristal, en zie, er komen er meer. Eerst is het kristal er, vervolgens gaat het zich vermenigvuldigen.

Zo zie je een replicant *niet*. Daar zeg je: zolang x zich vermenigvuldigt, zo lang is hij. Hij is er niet eerst, om zich vervolgens te gaan vermenigvuldigen. Hij bestaat *als* zijn vermenigvuldiging.

*Wat is het zelfzuchtig gen? Niet alleen maar een enkel fysiek stukje DNA [...]. Het is alle replica's van een specifiek stukje DNA, verspreid over de wereld.*¹⁰¹

Het punt is: het gen is alleen gen, zolang er vermenigvuldiging van is. Een ei is geen ei, alleen een replicatief ei is een ei.

Iets wat bestaat als vermenigvuldiging ontleent zijn stabiliteit niet aan zijn basalten vasthoudendheid, maar aan de voortgang van zijn replicatie.

Valt de vermenigvuldiging weg, dan slaat dat terug op de aard van de replicant.

Wat leeft verkeert in de toekomst. Valt die weg, dan is het *dood*.

Ten aanzien van kristallisatie is het niet zinvol om te spreken van sterven en uitsterven. Met betrekking tot vermenigvuldiging wel.

Organismen sterven. Soorten sterven uit. Talen kunnen dood zijn. Bedrijven gaan failliet.

Dat is een eigenaardige identiteit. Je bent maar nauwelijks in staat om in het licht daarvan te spreken, hoewel de *identiteit* van je taal replicatief is. Maar de *logica* van je taal is van basalt. Je spreekt in termen van subject en predikaat.

Je moet leren beseffen dat replicatieve identiteit doordrenkt is van nietigheid.

Wat er is, dat is er op hetzelfde moment *niet*.

Allereerst is de identiteit van iets replicatiefs elk moment in gevaar: het is sterfelijk. Het is niet zoals bij het basaltblok: dat legt aan het eind van de rit het loodje.

Een levend wezen of een woord is niet aan het eind, maar *op ieder moment* sterfelijk.

Vandaar dat in de replicatieve identiteit de mogelijkheid van fouten en mislukkingen besloten ligt.

Overall vermenigvuldigt het zelfde zich. Het blijft, ook al wordt er mislukt en gestorven. Het is niet zoals bij de *idea*, die pristien en on-

aangetast blijft ondanks de inadequaatheid van de ondermaanse verwerkelijking ervan.

De identiteit van een replicant blijft identiteit, maar is als zodanig doorbroken en aangetast.

Het is als bij de verkeersregels: wanneer ze nu en dan doorbroken worden blijven de regels bestaan. Ze laten overtredingen toe – tot het moment dat ze totaal onbruikbaar worden.

Dat is het wonderbaarlijke van de replicatieve identiteit.

A = A. De tweede A verschilt, alleen al als tweede, van de eerste.

Dat betekent: replicatie laat *variatie* toe. Ondanks de variatie blijf je spreken van *het zelfde*. Dat is in de platoonse gedachtewereld niet mogelijk.

Sinds de inbreuk van de vermenigvuldiging is te begrijpen dat aanblikken of *species* een *oorsprong* hebben, dat wil zeggen: veranderlijk zijn in de tijd.

The Origin of Species.

Wat een paard is, dat varieert. Maar je blijft spreken van een paard.

Bezie het gebruik van taal. In de loop van de replicatie varieert de betekenis van een woord, niettemin blijft er sprake van hetzelfde woord maar ook van dezelfde *species*, terwijl er geen onderliggende bestendigheid is.

Wittgenstein noemt gelijkenissen die bijeengehouden worden door een woord *familiegelijkenissen*.

Hij kan van familiegelijkenissen spreken omdat bij Darwin bleek dat de verwantschappen binnen de ene familie van het leven zijn voortgekomen uit opkomende onderscheidingen binnen het zelfde.

De *species paard* is inwendig tegenstrijdig en laat veranderingen in zichzelf toe. Niet alleen paarden variëren, ook wat een paard is.

Dankzij de nietigheid, die variatie van het zelfde mogelijk maakt, ontstaan varianten binnen soorten, maar ook van oude woorden.

De verschuivingen van de woorden gaan buiten het menselijk denken om. Ik word er soms onverhoeds mee geconfronteerd, zoals met de wendingen van *het zelfde*.

De semantiek van de menselijke eenheid en verdeeldheid, in het licht van de sterfelijkheid, is bepalend voor Plato's *Symposium*. Maar zo dat het zelfde dat Plato en mij aangaat door mij niet te omvatten is: Plato's identiteit blijft mij vreemd.

Binnen het zelfde heersen onoverbrugbaarheden

In de bijdrage van Aristophanes blijkt de aard van identiteit in Plato's epoche:

Een mens is op zijn hoogst een half teken (*symbolon*) van een mens. Hij is in tweeën gespleten, uit één is twee geworden, zoals bij een platvis.

De oorspronkelijke menselijke natuur was die van een geheel (*holoi*). De mensen waren een. De naam *Eroos* betreft het verlangen naar dit verloren geheel.¹⁰²

De verdeelde menselijke identiteit is niet zomaar een kwestie van straf, maar van sterfelijkheid, zoals dankzij de bijdrage van Diotima blijkt.

Het goddelijke, dat blijft overal altijd het zelfde (*pantapasi to auto aei einai*).

Dat is voor een sterveling onmogelijk. Niettemin verlangt hij naar onsterfelijkheid. Die bereikt hij door list (*mechane*).

Deze is: datgene wat oud is en vergaat wordt vervangen door iets nieuws dat *zoals* het voorgaande is (*hoion auto*). Het is niet het zelfde, het lijkt erop. Het is een alsof-identiteit.

De vervanging van een ding door zijn substituut, terwijl daartussen hetzelfde woord blijft, dat is de nucleus van de replicatie.¹⁰³

De sterfelijke natuur zoals Plato die tegemoet treedt zoekt naar vermogen onsterfelijk te zijn. Dat vermag zij alleen door voortplanting. Daardoor laat zij altijd iets anders, iets nieuws achter in plaats van het oude.

Mensen bereiken een quasibasalten eenheid door zich voort te planten en door roem te verkrijgen via geschriften en daden – geestelijke reproductie.

Het blijft zo dat de filosofische mens waar mogelijk de belichaming moet zijn van het onveranderlijke en doorzichtige. Dat is de eigenlijke identiteit – de platoonse, de basalten.

In de omwending van de Nieuwe Tijd blijkt de bij Plato heersende identiteit zich zonder waarschuwing te hebben omgedraaid.

Zie hoe een tekst van Hobbes erdoor is getekend.

Zie hoe de verlangde onsterfelijkheid, dus basalten eenheid, afscheid neemt. Niet dankzij Hobbes, maar omgekeerd: dankzij dit afscheid kon Hobbes schrijven – als voortbrengsel van de Nieuwe Tijd.

Galilei zag de nieuwe identiteit van de beweging: die ging voort terwijl zij zich impedimenten voordeden. Zo gaf nu ook het menselijk bestaan van zich blijk, toen Hobbes naar het Florence van Galilei pelgrimeerde.

De universele beweeglijkheid van de natuur is ook die van het mens-zijn – ook de identiteit daarvan is geen vastliggende substantialiteit, maar beweging, van mechanische aard.

Een menselijk leven dat zich niet beweegt – het ideaal van het gelukkige leven bij de Griekse filosofen – is dood.

Er is geen eindpunt voor het menselijk leven. Gaat het dood, wordt het dus on-sterfelijk, dan is de zin ervan verdwenen.

*Ik stel als algemene tendens van de hele mensheid: een voortdurend en rusteloos verlangen van Macht naar macht, dat alleen in de Dood eindigt. En de oorzaak hiervan is niet altijd dat een mens hoopt op een intensiever genot dan hij al verworven heeft; of dat hij niet tevreden kan zijn met een gematigde macht: maar omdat hij de macht en de middelen om goed te leven die hij present heeft niet zeker kan stellen zonder steeds meer te verwerven.*¹⁰⁴

De menselijke identiteit vindt niet langer een eindpunt in onveranderlijkheid, in het bereiken van zijn eigen omgrenzing, maar bestaat als zichzelf versnellende beweging, vermenigvuldiging, *a perpetual and restless desire of Power after power*.

Deze zichzelf potentiërende beweeglijkheid is onontkoombaar. Door stilstand zal de menselijke identiteit verloren gaan.

Geen zekerheid zonder blijvende beweging. Onbeweeglijkheid is dood.

De vraag van Herodotus en Aristoteles, die naar een afgerond leven, behoort de metafysische illusie van de onbeweeglijkheid toe.

Menselijk leven kent geen afronding, maar bestaat als zelfvermenigvuldiging.

Geluk, zo blijkt bij Hobbes, is *continuall succeſſe* in het verkrijgen van steeds nieuwe verlangens. Er is geen permanente zielenrust. Het eindig leven kent geen *finis ultimus*, net zomin als een *summum bonum*.

Wiens verlangen ten einde is, diens leven is ten einde.

De zin van het spreken van een geheel van iemands leven of levenstijd is weggevallen. Het is niet mogelijk en niet zinvol om de zorg te hebben omtrent een dergelijk geheel.¹⁰⁵

De dood blijft als vernietigend spook, niet als vernietiging van de basalen onsterfelijkheid, maar als vernietiging van de beweeglijkheid van het leven.

*Iedere mens schuwt de dood; dit doet hij, door een bepaalde natuurlijke aandrijving, die niet minder is dan de aandrijving waardoor een steen naar beneden beweegt.*¹⁰⁶

Bij Hobbes verschijnt de beweeglijkheid van het leven en de potentiëring ervan.

Daarmee is de drempel van de replicatieve identiteit bereikt, maar niet overschreden.

Dat gebeurt in het darwinisme: levende wezens bestaan *als* vermenigvuldigingsketen.

Wat is de *wonderbare* vermenigvuldiging?

Dat er een *verband* is tussen de vermenigvuldigers, dat de mogelijkheid geeft om ze hetzelfde te noemen, terwijl er geen *idea* is om ze te verenigen.

Dit verband is een *behoud*, dat speelt tussen de verschillende instanties die samen hetzelfde heten. Bleef er niet iets van A behouden in de volgende A, dan zou het identiteitsbeginsel niet kunnen worden uitgesproken.

Dit behoud geeft van zich blijk in de cumulatie van informatie in het genoom.

Wittgenstein wijst erop: een regel kun je niet één keer toepassen. Daar is een gewoonte voor nodig, regelmaat.

Daarom geldt: de woorden *regel* en *het zelfde* hangen met elkaar samen.¹⁰⁷

Terwijl de vermenigvuldiging doorgaat blijft datgene behouden waardoor de gevallen het zelfde kunnen heten.

De herhaling en de daarin opkomende identiteit zijn niet uit het zelfde hout gesneden. Uit een opeenvolging van bomen volgt niet wat daar opeenvolgt: datgene wat samenhoort onder de noemer eik of den.

Is mijn filosofisch spreken in staat om aan dit behoud, dat niet aan mijn spreken te danken is, de plaats te laten die het in mijn spreken heeft, als vreemd insluitse?

Terwijl binnen de vermenigvuldiging het voorbijge behouden blijft in datgene wat nu is, verandert het, dankzij de voortgaande vermenigvuldiging, van betekenis.

Een oneffenheid op een schouder kan als betekenis hebben: de voorloper van een verendek te zijn.

Het verendek kan, aanvankelijk tegen de kou, later begrepen worden als voorloper van de vleugel, en vervolgens als seksuele pronk-uitstalling in de dop.

Zo speelt de toekomst in het heden.

Binnen de vermenigvuldiging spelen tijd en identiteit.

Dat kan mij nadenkend stemmen.

Hoe kan ik, aldus gestemd door tijd en identiteit, verlangen naar filosofische erkenning, naar vermenigvuldiging of onsterfelijkheid?

Dan ben ik *uitgeleverd* aan de bestaanswijze van de vermenigvuldiging. *Publish or perish*. Nadenkend daarbij stilstaan is uitgesloten.

Maar de geringe woorden gaan in stilte hun eigen gang.

5.2 Organismen

A LICHAAM EN MACHINE

De reductie van het pragmatisme gaat ver, maar zij houdt stil bij de menselijke en organische leefwereld.

Bij Descartes bleek dat de zin van de grammaticale driedeling in niet-levende natuur, levende natuur en menselijke natuur zich terugtrok. Het leven viel uiteen in mechanica die ook de niet-levende natuur bestrijkt en rationaliteit die aan het onlichamelijke denken wordt toegeschreven.

Het leven werd mechanisch gereduceerd.

In zijn *Meditationes* zegt Descartes dat je alleen door de macht van de gewoonte meent vanuit je venster *mensen* over straat te zien gaan. Wat zie ik anders, vraagt Descartes, dan jassen en hoeden waaronder zich automaten kunnen verbergen? Ik zie niet dat het mensen zijn – ik heb dat *oordeel*, op basis van gewoontevorming.¹⁰⁸

Wittgenstein heeft op deze reductie van het menselijk leven op *pragmatische* wijze geantwoord: wanneer je je voorstelt dat de mensen om je heen niets dan automaten zijn, dan bevind je je in een filosofische trance. Probeer eens in het dagelijks leven vast te houden aan de gedachte dat spelende kinderen automaten zijn. Die woorden zijn nietszeggend of ze geven je een vervreemd gevoel, maar in je daadwerkelijke verhouding tot de kinderen richten ze niets uit.¹⁰⁹

Wittgenstein: Onze instelling tegenover iets levends is anders dan ten opzichte van iets doods of een niet-levend ding zoals een steen.

Alleen van iets wat zich als een mens gedraagt kun je zeggen dat het pijn heeft.

Hoewel het menselijk lichaam dicht bij de bestaanswijze van een machine kan komen, kan een machine toch niet denken, geen pijn hebben.

Een woord als ‘lezen’ is onafhankelijk van ieder mechanisme.

Pragmatiek is nog iets anders dan mechanische reductie.

In Descartes' levenstijd was de grammatica van de mechanica een ongekende *Zumutung*. Maar met de doorbraak van de bestaanswijze van de vermenigvuldiging in de menselijke leefwereld wijzigde zich ook de *aard* van wat een machine kon *heten*.

Het pragmatisme zag de gewijzigde betekenis van het machinale binnen het menselijk leven niet. Zijn grammatica liet een machinaal vermogen tot lezen of reageren op pijn nog niet toe.

Voor het pragmatisme bleef er ruimte voor een aparte wereld van de alledaagsheid, naast die van de mechanica.

Wittgenstein dacht twee steden te bewonen. De ene was het gezellige stadje van de alledaagsheid, vol kronkelige straatjes. De andere was de daaromheen liggende mathematisch opgebouwde stad met zijn regelmatige huizenblokken.

*Men kan onze taal beschouwen als een oude stad: een wirwar van steegjes en pleinen, oude en nieuwe huizen, en huizen met aanbouwsels uit verschillende tijden; dit alles omgeven door een menigte nieuwe voorsteden met rechte en regelmatige straten en een-vormige huizen.*¹¹⁰

De verdeeldheid van wetenschap en alledaagsheid, mechanica en leven kon niet aanvaard worden. Dankzij de grote wendingen in de grammatica van de machine is het gezellige stadje ingelijfd in Utopia.

Iedere vorm van leven of geest is het product van mechanische oorzaken, van onderop. Alles is omhooggetrokken via mechanische kranen.

Geestelijke oorzaken van bovenaf zijn onmogelijk: dat zijn hemelse haken, *skyhooks*, die nergens aan vasthangen.

Wittgensteins pragmatisme is een uitloper van de levensfilosofie die haar wortels heeft in het verzet tegen de grote reductie, dat Romantiek, geesteswetenschappen, de historie, de belevingskunst verenigde. Dit verzet – dat verbonden is met het voormalige Duitse denken en dichten – is pas sinds Duitslands verlies van de Tweede Wereldoorlog definitief gesmoord.

Nietzsche sluit het mechanisme uit.

Het drukt een lagere trap uit, de meest geesteloze vorm van het affect, van de 'wil tot macht'.¹¹¹

Een kracht die wij ons niet kunnen voorstellen, zoals de zuiver mechanische aantrekkings- en afstotingskracht – dat is een leeg woord en mag geen burgerrecht hebben in de wetenschap.¹¹²

*Het mechanisme is alleen de zuivere tekentaal voor de interne feiten-wereld van strijdende en overwinnende wils-quantia.*¹¹³

Vandaag de dag is de grammatica van de wil gereduceerd tot die van de replicatie. De inwendigheid van de wil heeft net zomin betekenis als de inwendigheid van een natuurkracht. Maar de reductie is niet gulzig. De wil blijft bestaan, ontdaan van zijn romantische bijklanken.

Hoeveel pogingen zijn er niet gewaagd om het mechanische lichaam te onderscheiden van het lijf, van *le corps vécu*, van het instinctieve, het vleeselijke?

Maar nog nooit zijn hermeneuten en fenomenologen naar voren gekomen met een levensuiting die de mechanica van het lichaam in verlegenheid bracht.

Dat is geen wonder: onduidelijk blijft wat de fenomenologische methode is.

Pas na de oorlog onderkent Heidegger dat in de huidige cybernetische wereld het onderscheid tussen automaten en levende wezens verdwenen is, geneutraliseerd tot het indifferente gebeuren van de informatisering.

Inderdaad, een hagedis heeft een zinvolle relatie met de steen waarop hij ligt te zonnen. Maar deze semantiek is mechanisch. De hagedis tankt energie, voor de volgende achtervolging, die een *clash* is tussen overlevingsstrategieën.

Toch is het lange tijd zinvol geweest dat Duitse denkers en dichters zich verzetten tegen de mechanisering van het lichaam.

Ook al werden lichamen met succes gereduceerd tot automaten, daarmee was nog niet te zien hoe deze zonder bouwer van goddelijke of imitatiegoddelijke signatuur op aarde gekomen waren en zich vermenigvuldigden.

De bestaanswijze van de vermenigvuldiging had nog geen bezit genomen van het menselijk denken.

Met de komst van het darwinisme is daar verandering in gekomen – niet alleen met betrekking tot de biologie, maar met betrekking tot alles wat leeft en dus bestaat op aarde.

B REPLICANT EN VEHIKEL

Wat bestaat als vermenigvuldiging, dat zal zichzelf vermeerderen tot zich daaraan een grens voordoet.

Die kan gevormd worden door concurrenten of door de anderszins beperkt bewoonbare aarde.

Wat bestaat als vermenigvuldiging, dat varieert.

Dat blijkt uit het herhalingskarakter van de identiteit die hier in het geding is.

Wanneer A herhaald wordt, dan is de volgende een variant.

Wanneer verschillende varianten zich naast elkaar vermeerderen, dan zal de confrontatie met hun grenzen verschillend verlopen. De ene variant zal zich sneller of rijkelijker vermeerderen dan de ander, ook *ten koste* van de ander.

Kun je niet zeggen dat een uitslaande brand of een kettingreactie, zoals bij kernsplitsing en -fusie, replicatief is?

Nee. Mechanisch gezien blijkt het zinvol te zijn dat Nietzsche het leven begreep als wil *tot* macht.

In dit *tot* bevindt zich een kloof tussen een handeling en de maat ervoor.

Dat onderscheid is onontbeerlijk wanneer je het wilt hebben over *leven*. Alleen vanuit dit onderscheid is te begrijpen dat een levend wezen zich op een eigen manier bevindt in zijn omgeving, namelijk *in confrontatie*.

Omdat levende wezens die zich in hun omgeving bevinden replicatief zijn is iedere verhouding ermee een confrontatie. De replicatie kan bevorderd worden of doorbroken. Er is, hoe rudimentair ook, sprake van *ervaringen* van een *redelijk antwoord* daarop.

Wittgensteins onderscheid tussen redenen en het leven waarin ze uiteindelijk gefundeerd zijn zijgt ineen: het leven zelf is pragmatisch rationeel. Daardoor zien levende wezens eruit of ze vormgegeven zijn.¹⁴

In *The Blind Watchmaker* spreekt Dawkins net als Nietzsche van de macht van levende wezens.

Macht is evenwel niet inwendig, zoals Nietzsche denkt, maar mechanisch gereduceerd.

Zij is replicatie, maar zij is ook wil *tot*macht. Het *tot* wordt gereduceerd tot de confrontatie met de wereld en de reactie daarop via het *terugkoppelingsmechanisme*.

Omdat replicanten in hun vermenigvuldiging noodgedwongen met hun grenzen geconfronteerd worden blijkt de ene *beter* te overleven dan de andere. Replicanten oefenen via hun differentieel overleven invloed uit op hun eigen vermenigvuldigingsvermogen. De ene eigenschap bevordert replicatie beter in de confrontatie met de wereld en andere replicanten dan de andere.

Het confrontatiekarakter van het leven en het onderscheid in effect ervan tussen varianten is het begin van informatie, inzicht en rationaliteit – van mechanische snit.

Waar een bepaalde eigenschap in de vermenigvuldiging beter behouden blijft dan een andere blijkt een replicant *een rationele beslissing te hebben genomen*.

Je moet dat zeggen, want dankzij de variatie had het organisme de ene of de andere weg kunnen inslaan. Het kent een 'zekere' vrije speelruimte.

Deze 'keuzen' zijn verstandig of niet.

Zo *moeten* wij spreken.

De confrontatie met zijn omgeving laat zien dat een replicant machtig is, maar daarin kwetsbaar voor uitsterven.

Dankzij de vrije speelruimte ervan is hij 'zelfstandig', maar tegelijkertijd verwondbaar, in gevaar.

Een replicant wordt gekenmerkt door verzet tegen dit gevaar.

Een levend wezen wordt gekenmerkt door dit 'tegen' tegen zijn omgeving. Het is gericht tegen datgene wat ieder gesloten systeem kenmerkt: dat het ernaar tendeert om in chaos uiteen te vallen. Leven is verzet tegen de wet van de entropie.

Hoe vindt dat plaats? Zo dat levende wezens niet geïsoleerd zijn, maar poreus. Zij moeten energie uit hun omgeving opnemen. Zij moeten doorlaatbare grenzen hebben en een metabolisme.

Maar zij moeten tegelijkertijd hun afweer in orde hebben, langs diezelfde grenzen.

Dit houdt in dat levende wezens niet uitsluitend uit replicatoren kunnen bestaan. Zij hebben een tegelijk poreuze en afwerende instantie nodig, een membraan: een lichaam.

Een levend wezen bevindt zich niet op dezelfde manier op een plaats als een steen zich bevindt in een ijstijdafzetting.

Een levend wezen heeft, zo zou je kunnen zeggen, met zijn omgeving een *verhouding*: het is enerzijds 'zelfstandiger', anderzijds kan het dankzij diezelfde zelfstandigheid door zijn omgeving bevorderd en bedreigd worden, en daar weer op reageren of mislukken.

Bovendien moet de gesloten grens van het lichaam tegelijkertijd de poreuze grens zijn voor toevoer van energie en afvoer van afval. Het woord voor deze bestaanswijze is: *positionaliteit*.

In mijn jeugd onderging ik de spanning van de weidelijke jacht op het ree. Wanneer de buikholte van het geschoten wild werd opengesneden zag ik dit.

De huid van het ree is niet de omgrenzing ervan, zoals een doos of een fles een omhulsel is. De huid is poreus, niet in die zin dat het ree van onder de huid naar buiten treedt, maar in die zin dat het ree

dankzij zijn huid altijd al buiten is – en toch niet, want de huid is ook verdedigingslinie.

Het ree leefde buiten zichzelf en zo stond het naar zijn aard bloot aan een bedreigende wereld. Tegelijk was het in zijn expansie op zichzelf geconcentreerd. Het was geëxponeerd, nooit bij zichzelf, maar toch niet zonder zichzelf.

Tegelijkertijd buiten jezelf zijn en op jezelf terug geworpen, dat heet *excentrisch*.

Wat hier gezegd wordt betreft niet informatie over levende wezens, maar hun naam – hun identiteit.

Replicanten zijn dubbelzinnig. Zij vermenigvuldigen zich, maar zijn tegelijkertijd heersers, instructeurs, over een eiwitomhulsel dat voor hen de confrontatie met de buitenwereld opvangt.

De verhouding tussen replicant en vehikel is een terugkoppeling.

De replicant organiseert een vehikel op deze of gene wijze. Daar ligt variatie in. De ene organisatie van het vehikel bevordert replicatie beter dan de andere. Deze koppelt terug op het overlevingsvermogen van de replicant – differentieel, *dus informatief*.

Het vehikel bevordert de replicatie van zijn meester, het gen, door ten opzichte van een omgeving meer of minder geschikt te zijn om te overleven. Deze geschiktheid is het vehikel aan te zien. Je kunt zeggen dat het vehikel een bepaalde *vormgeving* of *design* heeft, die het meer of minder geschikt maakt om de replicatie van zijn heer te dienen in de confrontatie met de buitenwereld.

Dit noodzaakt je om te zeggen dat de vormgeving van een organisme een quasidoel heeft: een vleugel is *om* te vliegen, hij is er geschikt voor.

Als je wilt vliegen is het rationeel om een zo geconstrueerde vleugel te hebben – en vliegen dat wil je, want het bevordert de replicatie van bepaalde genen.¹¹⁵

Replicanten overleven alleen door overlevingsmachines om zich heen te bouwen, wegwerprobots die dienen als middelen of voertuigen voor de zelfpropagering van de replicanten.

Het is uitgesloten dat organismen zelf de vermenigvuldigers zijn – ook al is dat lang gedacht en hebben mensen die behoefte. Zij zien zich niet graag als vehikels voor een niet-menselijke meester.

In dat geval is niet te begrijpen waarom ouders zich opofferen voor hun kroost.

En dat doen zij.

Waarom? Niet ter wille van de soort, niet voor een *Genius der Gattung*. Dat is metafysica die gereduceerd moet worden. Geen organisme bekommert zich om een geheel of om een species.

Zij doen dat omdat zij vehikels zijn van hun genoom, dat zich via de nakomelingen voortplant, ook wanneer het ouderlijk organisme het loodje legt.

Levende wezens denken zich te reproduceren via nakomelingen. Maar binnen de replicatieve bestaanswijze ligt de zaak anders. Organismen zijn niet stabiel genoeg om te dienen als eenheid van natuurlijke selectie. Seksuele reproductie is geen echte replicatie. De voortbrengselen ervan vertonen te weinig gelijkenis met hun ouders om te kunnen dienen als kopieën van het zelfde.

Individuele organismen zijn als wolken aan de hemel: tijdelijke aggregaten, te sterfelijk om als replicant te dienen.

Een mens is een overlevingsvehikel van zijn genoom.

Een mens is nooit een doel in zichzelf, maar altijd alleen middel.

Binnen de replicatieve bestaanswijze is de kantiaanse ethiek gereduceerd tot het egoïsme van replicanten die hun vehikels zo drogeren dat ze geloven een doel in zichzelf te zijn, terwijl zij in de praktijk hun gebruiksvoorwerpen blijven.

Maar de vehikels zijn niet alleen vehikels. Zij moeten zich, ter wille van hun heersers, ook zelf voortplanten.

Hun genoom bestuurt ze op afstand. Er bevindt zich een kloof van nietigheid tussen replicant en vehikel. De replicant grijpt niet direct in bij het vehikel, maar alleen indirect, via de beïnvloeding van zijn eigen overlevingskansen in de confrontatie met de buitenwereld (*struggle for existence*).

De directe confrontatie gaat het organisme aan als relatief zelf-

standig wezen. Het is tot een bepaalde hoogte in staat om, via perceptie en een eigen calculatie, eigen doeleinden na te streven.

Een levend wezen is dankzij deze nietigheid een gespletenheid tussen de belangen van de replicanten en die van de relatief zelfstandige vehikels.

Een ongemakkelijke spanning verstoort het hart van de theorie van het zelfzuchtig gen. En dat is de spanning tussen het gen en het individuele lichaam als fundamenteel agens in het leven. Enerzijds hebben we het betoverende beeld van onafhankelijke DNA-replicatoren, die als gemzen, vrij en onbelemmerd de generaties langsspringen, tijdelijk samengebracht in wegwerpoverlevingsmachines, onsterfelijke spiralen die een eindeloze opeenvolging van stervelingen van zich afschuiven terwijl zij zich een baan breken naar hun uiteenlopende eeuwigheden. Anderzijds zien we de individuele lichamen zelf, en het is evident dat elk een coherente, geïntegreerde, gigantisch gecompliceerde machine is met een opvallende doelgerichte eenheid [...]. Het lichaam ziet eruit en gedraagt zich als een indrukwekkend agens op zichzelf.¹¹⁶

C DARWINISME EN KENNIS

Ik ga mee in de reductie van het leven tot mechanica.

Daarin probeer ik een glimp op te vangen van de omwenteling in de taal die deze reductie tekent.

Maar: nergens is de overbodigheid van filosofie duidelijker dan in het darwinisme. Dit is zijn eigen filosofie. Het betreft *alles* wat zich vermenigvuldigt. Daartoe behoort *ook* de darwinistische wetenschap zelf.

Het darwinisme is de eerste wetenschap die in haar eigen staat bijt. De darwinist is product van de door hem beschreven evolutie.

Wetenschappelijke waarheid is een variant daarbinnen.

De bestaanswijze van variatie en selectie is niet beperkt tot organismen. Ook de wetenschappen zijn concurrerende organismen. Er ko-

men voortdurend nieuwe varianten op, hypothesen genaamd. Die gaan, in de schaarse ruimte van de wetenschappelijke en maatschappelijke aandacht, de strijd met elkaar aan. De theorie met de hoogste *fitness* wint door zich te vermenigvuldigen ten koste van de andere.

Het woord *fitness* is geen uitdrukking van *to fit* als passen (metafysische waarheid als *adaequatio rei et intellectus*), maar betreft de geschiktheid of macht van een theorie in de strijd om het bestaan.

Dat de wetenschappen zelf darwinistisch van aard zijn is in de twintigste eeuw doorgedrongen tot de wetenschapsfilosofie – toen Popper zich bekende tot de darwinistische terminologie. Hij maakte duidelijk dat wetenschappelijke theorieën blootgesteld worden aan gevaar, dus aan selectie. Alleen theorieën die overleven in deze strijd hebben levenskracht. Popper zelf spreekt in deze over de *survival of the fittest*.

Hoe en waarom aanvaarden we de ene theorie ten faveure van andere?

Die voorkeur is zeker niet te danken aan iets wat lijkt op rechtvaardiging door ervaring van de beweringen waaruit de theorie is opgebouwd. Zij is niet te danken aan een logische reductie van de theorie tot ervaring. We kiezen die theorie die zich het best staande houdt in competitie met andere theorieën: degene die, door natuurlijke selectie, laat zien dat hij het meest geschikt (fittest) is om te overleven. Dat zal degene zijn die niet alleen tot op heden de strengste toetsen heeft doorstaan, maar ook degene die op de hardste manier toetsbaar is. Een theorie is een werktuig dat wij beproeven door het toe te passen en dat wij qua fitness beoordelen door de resultaten van de toepassingen ervan.¹¹⁷

De mechanische consequenties uit zijn darwinistische terminologie aanvaardt Popper *niet*. Hij probeert, zoals wij in het eerste hoofdstuk gezien hebben, een aparte taak te reserveren voor de filosofie. Volgens hem bieden filosofen geen historische beschrijvingen maar logische reconstructies. Zij geven een redelijk oordeel over de vooruitgang van de wetenschap – terwijl de evolutieleer duidelijk heeft gemaakt dat vooruitgang bovenempirische maten, doelloorzaken, kortom metafysica veronderstelt.

Maar het darwinisme heeft de rationaliteit niet uitgedreven, maar zelf gemechaniseerd, zoals hieronder zal blijken.

En zo is mijn bestaan: ik moet mijzelf vermenigvuldigen, ook via mijn geschriften. *Publish or perish*.

Waarop zou ik me bezinnen wanneer ik nergens bij stil hoeft te staan – en dat maar beter kan laten?

Wat kan een vehikel anders doen dan zijn leven zo lang mogelijk te rekken?

D NIETIGHEID

Toch zie ik iets anders opdoemen, nauwelijks zichtbaar.

Maar alleen zo nu en dan, wanneer het mij lukt mij te laten omwenden naar de *taal* waaraan het darwinisme beantwoordt.

Dat is de taal van de vermenigvuldiging en het onderscheid tussen replicant en vehikel.

Daarin verbergt zich het eigenaardige van de daarbinnen florerende bestaanswijze: dat zij *blijk geeft* van nietigheid.

Nietigheid is dubbelzinnig.

De zin van een wezen dat bestaat als zijn vermenigvuldiging ligt altijd in zijn toekomst, moet altijd nog komen. Dat maakt het niet alleen kwetsbaar voor het *risico* dat de reeks wordt onderbroken – dit risico is een *zekerheid*. Wat bestaat als vermenigvuldiging is zo nietig dat het als *sterfelijk* moet worden betiteld. De bestaanswijze van de vermenigvuldiging is de geboorte van een tegenstrijdigheid: leven is overleven, maar als overleven is het sterfelijk.

Leven is gekeerd tegen zijn eigen aard.

Waar mogelijk zal de sterfelijkheid in de *survival* verborgen blijven.

Wat overleeft moet zich keren tegen wat het is, namelijk ten dode opgeschreven.

Dat is een zijde van de nietigheid. Zij is een gebrek, een defect tegenover de verlangde perfectie. Aan de andere kant is deze zelfde nietigheid allerminst privaatief.

Zij is een aanwijzing naar de onmenselijke taal.

Dankzij de nietigheid *bestaat* er vermenigvuldiging. Tussen de verschillende instanties van een vermenigvuldiger bevindt zich nietigheid, daardoor kan de vermenigvuldiging op gang komen en voortgaan. De afgerondheid van het basaltblok verhindert de vermenigvuldiging ervan.

Nietigheid is 'mogelijkheidsvoorwaarde' voor vermenigvuldiging.

Sterker nog, dankzij de nietigheid binnen de vermenigvuldiging ontstaat er variatie, die zorgt voor de inwendige tegenstrijdigheid van de zich vermenigvuldigende identiteit, maar zo ook voor de opbloeiende variëteit van het leven.

Zonder nietigheid geen verblindend rijke waaier van ontplooid levensmogelijkheden.

Kan dankzij de nietigheid de taal in haar ongekende mogelijkheden van zich blijf geven?

Dit wordt aannemelijk wanneer je je realiseert dat de poreuze zelfstandigheid van een levend wezen, dat tegelijk open en gesloten is, enerzijds de negativiteit van het sterfelijk bestaan laat zien, maar anderzijds ook de mogelijkheid om zich überhaupt als organisme te verheffen ten opzichte van de omgeving ervan.

Dankzij de nietigheid is het niet uitgesloten dat ik op een taal stuit die mijn filosofisch nadenken begunstigt. Eigenaardig binnen de vermenigvuldiging is dat latere varianten invloed hebben op de betekenis van eerdere. De toekomst beslist telkens opnieuw over wat een replicator nu is.

Dit is voor mij moeilijk te bedenken. Toch is het een alledaagse zaak. Toen de slag bij Heiligerlee werd uitgevochten, wist niemand wat deze was. Pas in 1648 werd duidelijk dat deze het begin van de Tachtigjarige Oorlog was.

De betekenis van een replicatieve gebeurtenis is nooit zichtbaar op het moment zelf. Deze betekenis is zelfs zo verdeeld – *nietig* – dat ze blijft veranderen terwijl de geschiedenis of de evolutie voortgaat.

In de hermeneutiek is dit allang bekend. Daar wordt er op gewezen dat *Oedipus Tyrannus* in de loop der eeuwen voortdurend van identiteit is veranderd en *daardoor* dezelfde is gebleven.

Dennett zegt: *Give me order and deep time and I'll give you design*. De 'diepe tijd' is enerzijds de vernietiging van iedere replicatie, maar anderzijds als nietigheid de mogelijkheid van betekenisverlening die tegen de stroom van de tijd in gaat.¹¹⁸

Er zijn miljarden varianten en er is maar één de voorouder van latere succesverhalen – maar één mitochondrische Eva.

Wat de voorouder is weet je niet van te voren, maar pas achteraf. Dus je weet nooit wat de betekenis van A is en waarom.

Variatie is niet alleen maar: gebeurtenis x volgt op gebeurtenis y, maar is een constante verandering van wat x en y *zijn qua betekenis*. Dit is de kracht van het darwinisme: vroeger gold wat iets *is*, de idee oftewel de species, als hét voorbeeld van het onveranderlijke. De platoonse idee van een slak, dat was de slak der slakken, die zelf niet aan ondergang was blootgesteld.

Darwin heeft laten zien: bij levende wezens is de identiteit ervan, oftewel het specieskarakter, *in zichzelf modificabel*. Er zijn geen harde grenzen tussen de soorten. Het is *onze* adaptieve behoefte om daar harde lijnen, dus ideeën, te willen zien. Maar die behoefte is tanende sinds mensen zijn opgenomen in de replicatieve bestaanswijze.

De gedachte dat nietigheid uitsluitend en alleen *privatio* is, die is ontleend aan de ontologie van de bestendige aanwezigheid.

Zodra de replicatieve bestaanswijze in het geding is, kan de nietigheid niet langer alleen privaatief begrepen worden: de fouten en gebreken zijn tevens de bron van emergentie, dus *physis* in eigenlijke zin: opkomst van betekenis.

De *struggle for existence* is van nature een *struggle against death*. Overleven kan mislukken en is tegen mislukken gekeerd.

Dit *voor* en dit *tegen* zijn getekend door de semantiek van de wil.

De eiken hier verzetten zich via hun bladerdek tegen voedselge-

brek. Ze laten hun bladeren vallen bij het naderen van de winter – tegen de kans op omvallen in de winterse stormen die de Veluwe al millennia teisteren. Zij voeren een titanenstrijd tegen hun ondergang.

De strijd tegen de dood laat een nietigheid zien. Je bent gekeerd tegen datgene wat er niettemin is.

Binnen deze weerwil tegen wat er is bloeit de betekenis van het leven op.

Dood: voorwerp van weerwil en daarbinnen gever van betekenis.

Nadenken ten tijde van de grote reductie is stilstaan bij de verhouding tussen nietigheid als defect en nietigheid als emergentie, onmenselijk.

5.3 Informatie en terugkoppeling

De nietigheid van het leven blijft een verbazingwekkend verschijnsel, wanneer je in de gelegenheid komt om haar op te merken.

De verhouding tussen een replicant en zijn vehikel is erdoor getekend. De replicant kan het vehikel niet formeren, op causale wijze, want er bevindt zich tussen hem en het vehikel een kloof, een speelruimte.

Vandaar dat het formeren hier de aard heeft van in-formeren. Het is afwachten of de poging tot beïnvloeding door het relatief zelfstandige vehikel wordt opgenomen of niet. Het is 'vrij'. Dankzij deze speelruimte is er sprake van een informatieve verhouding tussen replicant en vehikel. Informatie verschilt van formatie, doordat zij kan mislukken dankzij de vrije speelruimte van het vehikel.

Die speelruimte wordt nog duidelijker in de verhouding tussen dit geheel en de selectieve buitenwereld (en binnenwereld – denk aan parasieten).

De verhouding tussen een organisme en zijn omgeving is positioneel, dus nietig.

Ook hier geldt dat een levend wezen zijn omgeving niet maar zo

kan manipuleren. Hij moet afwachten hoe de zelfstandig blijvende omgeving zijn manipulatiepogingen beantwoordt.

Dankzij de nietige speelruimte hiertussen en dankzij de variatie in replicanten en vehikels is er sprake van informatie.

Dat is een grote omwenteling, dankzij de replicatieve bestaanswijze. Informatie, voor de epoche van Descartes nog het domein van het niet-natuurlijke, geestelijke, rationele, kan tot mechanica gereduceerd worden.

Hoe? Replicanten zijn behalve vermenigvuldigers ook programmeurs, van hun vehikels. De verhouding tussen een programma en de uitvoering is, causaal gezien, nietig. De uitvoerder heeft een zekere zelfstandigheid. Hij kan de instructie verkeerd begrijpen of weigeren deze uit te voeren.

Daarom moet je hier de terminologie van de causaliteit verlaten en quasihumaan spreken. Programma's bieden *instructies* of *bevelen*, de uitvoerders *lezen* die om ze vervolgens al dan niet *uit te voeren*.

Dankzij de nietigheid tussen programma en vehikel, en tussen organisme en omgeving, is er sprake van differentieel overleven.

Deze differenties zijn datgene waartoe informatie gereduceerd kan worden. Dat replicant A met vehikel B meer kopieën van zichzelf voortbrengt dan replicant A' met vehikel B', op basis van het onderscheid tussen B en B', *dat is wat informatie te betekenen heeft*.

Een replicatieve machine is dankzij zijn nietigheid tweeledig. Hij bestaat uit een replicant en een vehikel – en een kloof daartussen. *Daardoor* is hij een informatieve feedbackmachine. Wat het vehikel van een replicant presteert, dat beïnvloedt de macht van de replicant.

Informatieve machines kunnen alleen zinvol beschreven worden in een quasiantropomorfe terminologie. Je kunt een negatief terugkoppelingssysteem niet begrijpen wanneer je de grammatica van de causaliteit niet verlaat. Je moet spreken over regels en het al dan niet correct uitvoeren ervan, over instrueren en lezen, over waarheid en onwaarheid.

Een eenvoudig voorbeeld van een geheel mechanische informatie-machine is de centrale verwarming. Daar wordt perceptie gemanipuleerd en er wordt via een brein al dan niet rationeel nagedacht, omdat de verwarming en zijn thermostaat door nietigheid van elkaar zijn afgescheiden en toch op elkander betrokken zijn – via informatie.

De zelfstandige thermostaat is perceptief. Hij laat zich manipuleren door prikkels van buitenaf, die met betrekking tot de buitenwereld voor hem verschil uitmaken. Hij is een informatieverwerker, want hij heeft een zekere speelruimte voor zijn reactie. Simpel gezegd: die kan mislopen.

Op basis van zijn perceptie geeft het programma bevelen aan de ketel, die aanslaat en verwarmt tot een vooraf bepaalde temperatuur is bereikt.

Zodra deze nieuwe informatie wordt gelezen door de thermostaat beveelt hij het afslaan van de machine.

Waarom spreek ik hier niet eenvoudig van elektrische circuits, volgens een causaal model?

Omdat de kern van de zaak is dat er *fouten* gemaakt kunnen worden en gemaakt worden.

Ik kan een thermostaat niet begrijpen wanneer ik niet zie dat zij een bewakingsfunctie heeft met betrekking tot een temperatuurmaat, de grenzen waarbinnen de temperatuur zich mag bewegen. Doet de temperatuur dat niet, dan overschrijdt zij haar maat – zoals Heraclitus' zon.

Je kunt een informatieve machine niet beschrijven zonder gebruik te maken van het maatkarakter van de platoonse *idea*.

De negatieve feedbackmachine corrigeert temperatuurschommelingen voor de ideale toestand.

Geen feedbackmachine zonder het onderscheid tussen een maat en het gemetene, en dus tussen goed en kwaad, redelijk en onredelijk, waardig en waardeloos.

Dit ligt er niet aan dat een cv-installatie is vervaardigd door mensenhanden, op basis van een intelligent ontwerp.

Het is omgekeerd. Het menselijk lichaam is opgetrokken uit cv-installaties.

Wanneer je lichaamstemperatuur stijgt begin je te zweten, dankzij de informatie over je lichaamswarmte die verzameld is in een thermostaat. Van daaruit kwam het bevel tot afkoeling, tot aan het herstel van de ideale temperatuur.

Essentieel is dat het mogelijk is dat dit alles mislukt. Dan wordt er een fout gemaakt die jij moet bekopen met ziekte of dood.

Lijken cv-ketels niet meer op basaltblokken dan op levende wezens, omdat zij zich niet vermenigvuldigen?

Dat had je gedroomd. Zulke installaties zijn vehikels voor replicatie. Worden ze niet meer verkocht, dan sterven ze uit. Ze zijn dan ook verwickeld in een gevecht om het bestaan. Voortdurend werpen zij nieuwe modellen in de strijd. Die worden beproefd. Ze overleven of sterven uit. Dat is de evolutie van de cv-ketel.

Hierbij zou ik moeten nadenken, wanneer nadenken mij mogelijk zou zijn.

Wat heeft er plaatsgegrepen, dat de kloof tussen mensen, organismen en machines gedicht is – en dat geen mens dat gedaan heeft? Juist dat was voorheen het menselijke, dat een mens de heer van zijn taal was, dat hij een eigen menselijke identiteit had.

Wie denkt dat zoiets bestaat heeft de boot van zijn tijd gemist.

De heen en weer lopende regeling van de gebeurtenissen in hun wisselwerking voltrekt zich dus circulair. Daarom geldt het regelcircuit als hoofdkenmerk van de cybernetisch ontworpen wereld. Daarop berust de mogelijkheid van de zelfregulering, het automatische van een bewegingssysteem. In de cybernetisch voorgestelde wereld verdwijnt het onderscheid tussen automatische machines en levende wezens. Het wordt geneutraliseerd tot het indifferente gebeuren van de informatie. Het cybernetische ontwerp van de wereld, 'de overwinning van de methode op de wetenschap', maakt een door en door gelijkvormige en in die zin universele bereken-

*baarheid mogelijk, dat wil zeggen: de beheersbaarheid van de levenloze en de levende wereld. Ook de mens is zijn plaats geweest in deze eenvormigheid van de cybernetische wereld.*¹¹⁹

Terzijde: het bovenstaande moet het begin zijn van het volgen van het denken van Heidegger. Geen nadenken dat aan dit begin, de indifferentie van machine, levend wezen en mens, voorbijgaat, zal echt kunnen zijn, dus trouw, niet aan Heidegger, maar aan het epochale dat in zijn denken speelt. Bestaat een dergelijk navolgen tot op heden überhaupt? Of is alle Heidegger-literatuur tot nu toe *literatuur*, zoals de rest van de filosofische interpretaties?

Tegelijkertijd met de zich uitbreidende variatie in levensvormen en de nietigheid van hun identiteit legt zich een indifferentie over het menselijk slag heen: een onverschilligheid met betrekking tot de menselijke aard – onderscheid tussen een menselijk wezen en een artefact of een levend wezen laat zich nauwelijks maken. En waarom zou je?

Van waaruit grijpt de toedeling en onttrekking van identiteit en differentie plaats?

5.4 Economische rationaliteit

A EEN CALCULERENDE SLAK

Rationaliteit – dat was van oudsher het kenmerk van een mens; een mens kon denken, vandaar dat hij ook nog eens kon *inzien* dat hij rationeel was, dankzij diezelfde rationaliteit.

Volgens Descartes kon datgene wat redelijk is door iedere mens worden ingezien maar door geen ander wezen. Redelijkheid was een algemeen menselijke trek en tevens als zodanig algemeen toegankelijk.

De rede was van nature gelijk (*égale*) voor alle mensen.¹²⁰

Hoe kwam het tot deze identiteit als gelijkheid, tot deze gelijkheid als complete niet-identiteit ten opzichte van andere levende wezens,

en hoe is het gekomen tot de omwending van deze wereld van woorden?

De voormenselijke taal heeft zich omgewend. Het lukt nauwelijks om mensen als mensen te zien en niet als iets anders – machines, organismen, net zoals het niet lukt om machines niet als humaan te zien.

Onverschilligheid heeft zich over de wereld gelegd.

Nergens blijkt dit zo duidelijk als in de taal van de rationaliteit. Het woord *ratio* is gebleven, maar het spreekt niet meer op dezelfde manier als in de zich nu voltooïende Nieuwe Tijd.

Van oudsher betekent *ratio* behalve *rede* ook *verhouding, proportie*.

Die betekenis beheerst de wereld van vandaag, uniform. Zij omvat organismen, mensen, machines, organisaties en de hele wereld.

Een levend wezen dat je ziet, dat is een geheel van terugkoppelings-mechanismen.

Binnen welke woorden geeft dit van zich blijk?

In ieder geval niet in een causaal-mechanische terminologie.

De nieuwe wending in de grote reductie, die mogelijk gemaakt is door de verschijning van de replicatieve bestaanswijze, de nieuwe identiteit, is mechanisch, maar de mechanica bestaat hier als *herformulering van humane woorden, niet als het gulzig wegreduceren* ervan, zoals dat in de eerste mechanische revolutie plaatsgreep.

Essentieel voor het zicht op een organisme is dat het een *organisme* is, een geheel van *organa*, werktuigen, dat als het ware door een arbeider met inzicht, een ingenieur, wordt gebruikt ter wille van een doel.

De taal die hier gebezigd wordt is naar haaraard een alsof-taal.

In de Leidse Hortus Botanicus bevindt zich een *Amorphophallus im-pudicus* – een plant die een geur van bederf verspreidt. Er bevinden zich vaak vliegen in de omgeving ervan.

Binnen welke beschrijving is dit te begrijpen? Alleen binnen een

quasihumane taal. Je moet het zo zeggen: de plant hoopt door de geur van bederf te verspreiden vliegen naar zich toe te lokken en ze zo in de luren te leggen. Hoe kleedt hij dit bedrog in? Door zijn nepgeur. Hij spiegelt ze voor dat ze te maken hebben met vlees in staat van ontbinding. Hij gebruikt dit bedrog om de vliegen uit te zenden met zijn pollen, om aldus via deze gedrogeerde vehikels zijn vermenigvuldiging te bevorderen.¹²¹

De plant wordt beschreven als een rationele ingenieur, econoom en bedrieger.

Tegelijkertijd is deze beschrijving mechanisch gereduceerd.

Dat is mogelijk doordat de mechanica van zichzelf vermenigvuldigende terugkoppelingsmechanismen de daarin beschreven gebeurtenissen begrijpt als economische calculatie in dienst van het overleven. Dat is de nieuwe zin van rationaliteit.

Organismen die er verschillend uitzien of zich verschillend gedragen ondergaan verschillende effecten van hun omgeving.

Deze effecten zorgen ervoor dat de eigenschappen van deze organismen, die op zichzelf geheel toevallig ontstaan zijn, verschijnen als semantisch zinvol, namelijk als de semantiek van een ingenieur: wanneer je onder omstandigheden *x* wilt overleven, dan is het verstandig en rationeel om te zorgen voor eigenschap *y*. Dat blijkt wel, want de anders gestructureerde concurrentie is gesneefd.

Hierdoor verschijnen organismen en hun organen als semantisch, namelijk als middel voor of tegen iets.

Dit semantische is hun vormgeving of *design*.

Zoals je een kurkentrekker alleen kunt begrijpen vanuit zijn doel, het ontkurken van flessen, zo kun je een vleugel met zijn aerodynamica alleen begrijpen vanuit zijn doel, vliegen.

De semantiek van organismen is die van een *economisch* opererend ingenieur.

Een levend wezen hoeft niets te bedenken, niets te overwegen, geen bewustzijn te hebben. Het moet handelen *alsof* het een ingenieur was.

Het organisme hoeft met name geen doeleinden te hebben. Als het een 'doel' heeft, dan is dat eenvoudigweg: zichzelf vermenigvuldigen ten gunste van de echte replicant. Dat is zijn bestaanswijze.

Uit dit quasidoel volgt de rest mechanisch: de economische calculatie betreft alles wat doelrationeel is, dat wil zeggen wat instrumenteel is voor de verbreiding van de heersende replicant.

Deze calculatie is naar haar aard economisch. Zij bestaat als afweging van kosten en baten.

Zolang hij leeft investeert een replicant – hij aanvaardt het risico van uitsterven. Geen winst zonder wagen.

De calculatie is een risicoafweging tussen vermeerdering en bescherming. Onbeschermde vermeerdering leidt even goed tot de dood als maximale bescherming.

Binnen deze risicoafweging worden kosten en baten tegen elkaar afgezet.

De vormgeving van organen of gedrag is het product van een calculatie waarbij kosten worden geminimaliseerd en baten gemaximaliseerd.

Een slak bouwt een huis voor zijn bescherming. Maar de energie die daarvoor nodig is kan niet ten koste gaan van zijn voortplantingsvermogen. Het slakkenhuis dat je ziet is een gecalculeerd compromis tussen verschillende vormen van economische dwang.

De rationaliteit die binnen de vermenigvuldiging aan organismen wordt toegekend is tegelijkertijd een reductie van de menselijke ratio. Er is geen aanleiding om mensen met hun denkvermogen van deze algemeen organische bestaanswijze af te zonderen.

De *mathesis* van Descartes blijkt in dienst te staan van die rationaliteit waarin ratio *proportionaliteit* betekent, tussen kosten en baten met het oog op overleving.

Rekenen is geen losstaand intellectueel a-prioriverschijnsel. De basis ervan is *verrekenen*, de *ratio* tussen het *rekening houden met* omstandigheden (kosten, schaarste op de wereldmarkt), zodanig dat het mogelijk is om te *rekenen op* resultaat (baten). Het rekenen

behoort tot de mechanica van winst en verlies in de strijd om bezit en gebruik van schaarse goederen.

Waar ieder mee te maken heeft, de grote reductie, is een economisch genoodzaakte bezuiniging, een efficiencymaatregel.

Sinds het begin van de vorige eeuw heeft de filosofie niets zo krachtig bestreden als psychologisme en biologisme. Die wilden feitelijk-wetenschappelijke gronden geven voor a priori logische en mathematische inzichten. Het feitelijke, wat afhankelijk was van ervaring, kon nooit het fundament zijn van een logische structuur.

Het getal 7 kon niet afhankelijk zijn van een mechanisch algoritme.

Dat ideeën en axioma's a priori zijn houdt alleen in dat je de omverwerping ervan niet toelaat. Dat heeft het pragmatisme laten zien. Maar hoe kom je aan iets wat a priori is? Hoe kom je aan het getal 7? Moet ik daarvoor een reminiscentie aannemen van mijn leven voor mijn geboorte, zoals Plato zegt?

Plato's inzicht in het herinneringskarakter van het a priori blijkt in gewijzigde zin te kloppen. Inderdaad, bij het getal 7 herinner ik me iets van voor mijn geboorte. Hoe?

Darwins herformulering van Plato's *anamnesis* luidt: *Read monkeys for pre-existence*. Het a-priorikarakter van wiskunde en logica is mechanisch gegroeid in de loop van de evolutie en opgeslagen in je genoom, als resultaat van een miljarden jaren durend proces van variatie en selectie.

Het dualisme van mechanica en rede – dus ook dat van natuur en kunst – is metafysisch en dus mechanisch gereduceerd.

Sinds Darwin behoort het dualisme van empirie en logica, dus dat van materie en geest, tot het verleden.

In Descartes' basalten tijdperk was de mechanische natuur *dom*. In het tijdperk van de vermenigvuldiging blijkt zij rationele antwoorden te bieden op overlevingsproblemen. Het menselijk rekenen is zo'n antwoord.

Als een slak zijn huis bouwt, dan doet hij dat volgens een ingewikkelde wiskundige formule. Mensen zetten ingewikkelde wiskundige formules in boeken.

Het onderscheid is niet dat slakken niet denken en mensen wel.

B DE SCHAAL VAN EXEKIAS



Je ziet hier een Griekse schaal, vervaardigd door Exekias.

Dankzij de economische reductie verschijnt deze schaal ons als *kunst*, dus als museaal voorwerp. Als zodanig is het enerzijds onderdeel van het beleven als ontspanning van de arbeid en anderzijds onderdeel van de belevingseconomie: industriële productie en reproductie, aankoop en verkoop en de organisatie van bezoekersstromen.

Bij de aanblik van deze schaal kun je vermoeden wat er in de reductie heeft plaatsgegrepen. Hij is van een andere epoche en dat kun je merken aan een zekere ontoegankelijkheid.

De schaal geeft het verhaal weer van Dionysus die op een schip gevangen zit en zich bevrijdt door de bemanning te transformeren in dolfijnen en de mast in een wijnstok.

Is deze schaal de reproductie van een verhaal, een mythe?

Wat je uit de verte vermoedt is dat de schaal geen afbeelding en geen verhaal is, maar een uiting van zorg om het geheel van de toenmalige betekeniswereld. De schaal 'gaat over' grote 'kosmologische' of 'categoriale' onderscheidingen, zoals die tussen menselijke vervaardiging en natuurlijke groei (natuur en kunst), die op de schaal in elkaar verstrengeld raken.

De mast is vervaardigd, maar tevens een natuurlijk gegroeide wijnrank.

Het schip is door mensenhand gemaakt – maar tegelijkertijd een dier, een dolfijn.

De wereld van goden, mensen en dieren is in het geding. Zij is vol ambiguïteit: de god Dionysus is tevens een mens. De dieren rond het schip zijn ook zeelieden.

Binnen de economische reductie is deze zorg om het geheel van een wereld en de identiteit der dingen weggevallen. Zoals Hegel zegt: *De kunst is dood*.

Tegelijkertijd is er aanleiding om te denken dat de schaal niet maar zo geproduceerd is, maar dat het produceren van de schaal een *producere* is geweest, dat wil zeggen: een naar voren brengen. Van wat? Van het schaalachtige, van de aard van wat een schaal kon heten.

De schaal was de belichaming van een aanblik, de aanblik *schaal* namelijk – zodanig dat dankzij de schaal de aanblik ervan, het schaalachtige, naar voren is getreden.

*Grieks gedacht is het werk geen werk in de zin van de prestatie van een ingespannen vervaardigen, en evenmin resultaat en succes; het is een werk als iets wat blootgesteld is aan het onverhulde van zijn gestalte en het verpoost, terwijl het er zo bij staat of ligt.*¹²²

In de metafysische wereld werd een ding begrepen vanuit een geheel van aanleidingen ertoe – een wereld van betekenis. Dat zorgde ervoor dat het wezen in het ding belichaamd raakte.

In dit verband spreekt men van de vier-oorzakenleer van Aristoteles.

De schaal van Exekias was vervaardigd door een maker (de ‘werk-oorzaak’), die een bepaalde omgrenzing van de schaal voor ogen had toen hij hem ging maken – hoe de schaal eruit zag wanneer hij voltooid zou zijn (de ‘doeloorzaak’).

De schaal moest vervaardigd zijn uit geschikte grondstoffen (de materie ervan), maar kon alleen tot stand komen wanneer daarin de aanblik ervan (*eidos* of *idea*) belichaamd werd. Dit werd de ‘vorm-oorzaak’ genoemd.

In de metafysica van de vervaardiging is er sprake van een voltooiing, een maker, een materie en een aanblik.

Zoals Heidegger aangeeft: vervaardigen als het naar voren brengen van een aanblik is niet wat vandaag de dag productie heet. Ook oorzaken zijn hier niet in het geding.

Wat is nu de economische reductie van de schaal van Exekias, en daarmee van het aristotelisch schema?

Het darwinistische zuur heeft dit geheel aangetast. Het darwinisme zegt: je hebt alleen mechanische oorzaken en een materie nodig, waarbij deze materie nog geheel willekeurig is, dus geenszins uit een levensachtige plasmatische stof hoeft te bestaan.

Daaruit is het geheel der levensvormen te verklaren en ook de schaal van Exekias. Er is dus geen eerste oorzaak nodig en ook geen ‘omwille van’. De identiteiten of gestalten zijn er wel, maar zij zijn het bijproduct van mechanische veroorzaking, en spelen daarin geen rol. De onto-theologie van Aristoteles’ quasioorzaken is overbodig geworden.

Bedenk: in de mechanische reductie wordt het aristotelisch schema niet gulzig weggebonjourd, maar bewaard en opnieuw geformuleerd.

Het darwinisme begrijpt de vleugel van een meeuw op een economisch gereduceerde aristotelische manier, net als de schaal van Exekias. Daarbij laat het iets zien dat wegbleef in de aristotelische gedachtegang.

Aristoteles noch de na hem komende metafysica heeft duidelijk gemaakt hoe de vier uiteenlopende 'oorzaken' *op elkaar betrokken zijn*. Wat houdt ze bijeen? Ze hangen als los zand aan elkaar.

Dankzij de reductie zie ik dat het samenspel van de vier 'factoren' een economische calculatie is. Zie je dit, dan verdwijnt het metafysische ervan. Ze zijn alle mechanisch.

De schaal van Exekias ziet er zo en niet anders uit, omdat hij een wankel evenwicht is tussen kosten en baten, een listig overlevingsproduct.

Wat betreft de doelloorzaak: het lijkt bij de schaal van Exekias en bij een meeuwenvleugel of iemand een denkbeeld voor ogen heeft gehad, maar dat is niet nodig.

Als zo'n denkbeeld al relevant is, dan is het geen doel maar middel. Aristoteles' metafysica is etherisch en als zodanig de petemoei van de museale kunst. Zij rept met geen woord van het enige echte 'doel' van de vervaardiging van de schaal: *de productie van meer schalen*.

Exekias staat in dienst van deze vermenigvuldiging, en niet andersom. Zonder voortgaande schalenproductie geen Exekias!

Vanuit de schalenreplicatie zijn de aristotelische oorzaken in hun samenhang te begrijpen.

De schaalmaker moet woekeren met de beperkingen van zijn materialen. Niet alles is voorradig. Niet alles is betaalbaar. De materialen moeten duurzaam zijn, maar niet zo kostbaar dat de verkoopbaarheid in gevaar komt. De economische ratio bepaalt de materiaalkeuze.

De vorm van de schaal is geen zelfstandige oorzaak, maar het nevenproduct van de economische calculatie. Niet de vormgeving bepaalt de calculatie, het is omgekeerd. De vormgeving wordt bepaald door

het gebruikte materiaal, maar ook met het oog op de verkoopbaarheid van het product.

De maker is natuurlijk onontbeerlijk. Die is geen creatief genie, maar een calculator, een programma voor economische berekeningen.

Bij de meeuwenvleugel is de maker het genoom, bij de schaal van Exekias ligt hij buiten het eindproduct, in het genoom en de vermogens van de calculatiemachine Exekias.

Waar de artistieke vormgeving vernieuwend of uniek is, daar moet de variatie begrepen worden als middel om een voorsprong te krijgen op de concurrentie.

De fictie van de unieke schaal is gebaseerd op de ontologie van het basaltblok.

De filosofie als metafysica was als de schaal van Exekias: de zorg om de wereld van betekenis en het naar voren brengen van de aanblik van de dingen in het filosofisch spreken en schrijven. De filosofie schreef zelf binnen het schema van de vier 'oorzaken'.

Filosofie heeft daarbinnen altijd gezocht naar de *ratio* van zichzelf en haar wereld.

Die *ratio* is nu een economische verhouding.

Komt de filosofie daarin nog voor?

Er is geen wereld om bezorgd over te zijn en geen aanblik die naar voren gehaald hoeft te worden.

Bedenk de consequenties van het wegvallen van het *telos* ten gunste van de voortgaande vermenigvuldiging, sinds de basalten bestaanswijze in de menselijke wereld vervangen is door die van de replicatie.

Voor Aristoteles, maar ook voor Heidegger tot aan de Tweede Wereldoorlog, is het vanzelfsprekend dat er een grens is aan de menselijke artseni – gezondheid is het *telos* ervan.

Het doel van de genezing, de gezondheid, kan niet door de genees-

kunde bewerkstelligd worden. Er was een onderscheid tussen gezondmaken en de zin daarvan, de gezondheid.

Op grond hiervan kon Heidegger in deze periode een onderscheid maken tussen het zinloze verlengen van mensenlevens (*das Überlebenwollen der Beliebigsten*) en het bereiken van een waarlijk gezond leven. Ziekte, zo dacht Heidegger toen, is afhankelijk van de aard van de gezondheid. Voor de Grieken betekende gezond: in staat zijn op te treden ten behoeve van de staat. Wie aan dat criterium niet voldeed kreeg geen medische behandeling.¹²³

Na de oorlog ziet Heidegger de mogelijkheid opdoemen dat de techniek niet langer bijdraagt aan de gezondheid, maar haar bewerkstelligt, als technologisch product.¹²⁴

Inmiddels spreekt het vanzelf. De gezondheidszorg kan zich als vehikel voor replicatie niet storen aan de begrenzing van welk *telos* dan ook. Integendeel: zij zal voortdurend nieuwe ziekten en de bijbehorende geneeswijzen ontwerpen, met het oog op zelfovertreffing in haar concurrentiestrijd.

Hier ligt een mogelijkheid om een glimp op te vangen van mijn eigen nihilisme.

Ik kan niet vragen ten behoeve waarvan de miljarden nu bestaande mensenlevens behouden moeten worden. Moet ik zonder verdere betekenis mede voortvegeteren – een bejaarde die zijn existentie via wereldreizen onttrekt aan de verveling?

Gezondheidscultus, levensverlenging ten koste van alles, nihilisme – driemaal het zelfde.

C DE RATIO VAN EEN THEEROOS

♦: Sinds rationaliteit overlevingscalculatie is, staat het aloude beginsel dat de Nieuwe Tijd markeerde – Leibniz' beginsel van toereikende grond – in een nieuw licht.

Leibniz dacht dat het beginsel inhield dat er een oproep of aanspraak was om gronden te blijven geven tot er iets vast, iets principiëls zou zijn gevonden. Leibniz dacht dat op deze manier reken-

schap gegeven zou *moeten* worden – de dingen via de causaliteit, het kennen via de rationaliteit.

Binnen de replicatieve bestaanswijze blijkt dit anders te liggen. Dit *moeten* is conditioneel: wie geen rekenschap kan geven van zijn kosten zal niet overleven. Rekenschap en overlevingscalculatie – tweemaal het zelfde.

Leibniz dacht: terwijl God rekt (*dum Deus calculat*) ontstaat wereld (*fit mundus*).

Nu blijkt: niet God rekt, maar er wordt gerekend rond de replicanten.

□: Het geven van gronden is zelf zonder grond. Het beginsel van toereikende grond is dan ook geen beginsel. Voor dit ‘beginsel’ zelf is er geen principe en geen begin.

Deze grondeloosheid is niet niets, maar datgene waartegen het leven in zijn overlevingswil gekeerd is.

Rationele calculaties van bomen, dieren en mensen zijn gekeerd tegen de bodemloosheid.

Je kunt haar af ten toe beseffen – maar je kunt haar niet opnemen in je calculaties.

Je kunt nu denken: ik kan doorgaan op de weg van mijn vermenigvuldiging, dus de bodemloosheid van mijn denken is irrelevant. Ik heb met het geheel van mijn wereld niets op.

Je kunt ook denken: hoewel ik weet dat mijn funderingen ongefundeerd zijn kan ik met funderen niet stoppen. Blijkbaar kan ik de macht van het grondeloze niet aan. Ik ben te eindig om mijn eigen bodemloze aard tot mij toe te laten. Dat is onderdeel van de bodemloosheid zelf.

Waarheen ik ook neig, steeds beheerst het woord *ratio* alles wat er is en alles wat ik denk.

Dit woord geeft te denken, of ik erbij nadenk of niet. Maar niet zo dat mijn rationaliteit strookt met het voor mij ontoegankelijke woord *ratio*.

◆: Het heeft geen zin om te spreken over de ontworteling van het huidige tijdperk en de bodemloosheid ervan. Dat zijn klachten uit de metafysica van het basaltblok. *Ratio* is calculatie in dienst van het overleven.

□: In mijn overleven ben ik gekeerd tegen iets wat van mijzelf is en

zich toch geen moment om mij bekommert. Dat is het woord dat mij leven geeft en dood.

In zijn behandeling van Leibniz' *Satz vom Grund* komt Heidegger te spreken over de verschijningswijze van een levend wezen dat volgens de zeventiende-eeuwse mysticus Angelus Silesius niet onder het beginsel van toereikende grond valt, niet omdat er een gat zou zitten in de causaliteit, maar omdat dit levend wezen een aanwijzing is naar de betekenis van de grondeloosheid – die geen gronden behoeft, en toch dragend is voor alle gronden en fundamenten.

Van een roos zegt Silesius:

*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.*¹²⁵

◆: Ik wil jou je mystieke verwondering niet ontnemen, maar dit is niet de weg om aan de economie te ontkomen. Bovenstaande bewering is onaanvaardbaar. Je kunt rozen niet onttrekken aan de economische rationaliteit.

Een roos heeft wel degelijk een waarom. Hij is het product van variatie en selectie, aanvankelijk in de ecologische wereld, en daarna op de wereldsnijbloemenmarkt. Je weet hoe de consumentenvraag heeft geleid tot de vormgeving van het kwekerijproduct dat vandaag de dag als *roos* bekend staat.

Ook al vraagt de roos niet met luider stemme of men hem ziet, toch is hij het product van perceptie, namelijk van de manier waarop insecten en andere consumenten hem zien. Hij vraagt zich wel degelijk af hoe hij wordt gepercipieerd. Hij zal zijn zichtbaarheid en aantrekkelijkheid voortdurend verbeteren. De roos zet zijn kleuren, vormen en geuren in om zich via pollendragende insecten en rozenkopers te vermenigvuldigen. De roos let daarbij wel degelijk op zichzelf, door onderdeel te zijn van een zelfcorrigerend terugkoppelingsmechanisme.

Bedenk daarbij dat de roos helemaal niet bloeit omdat hij bloeit. De roos is het gebruiksvoorwerp van een replicatiemechanisme dat de bloei in dienst heeft genomen voor zijn eigen vermeerdering.

□: Waar gaat het bij Angelus Silesius om? Dat in eerste instantie de roos zonder waarom is, maar dat eigenlijk de *mens* een roos is, zon-

der waarom. Dat is een aanwijzing naar de mogelijkheid van een filosofische ervaring binnen de epoche van de economie.

De replicatie heeft geen doel, behalve replicatie. De economie zelf is zonder waarom. Dat is geen aanleiding tot nihilistische klaagzangen, maar een aanwijzing naar de betekeniswereld waarbinnen replicatie plaatsvindt.

Bloeien staat in dienst van het overleven. Daarbinnen is dit bloeien zelf in het geding: het heeft betekenis maar is zonder grond.

◆: Welke zin heeft het om hiernaar te verwijzen wanneer nieuwe betekenissen alleen overleven wanneer ze voer voor economische algoritmen zijn? Jij verkeert in een esthetisch aanhangsel van de pragmatiek.

□: Het woord *schaars* is afkomstig uit het Latijn. *Ex-carpus* betekent: uitgeplukt. Dit is ook de betekenis van het ermee verwante woord *herfst*: het seizoen waarin het plukken over is. Schaarste is kargheid en gebrek. Gebrek wijst op een gebrokenheid, er ontbreekt iets. Er is sprake van een *manco*, *Mangel* in het Duits.

In het *Symposium* beschrijft Socrates *Eroos*, die niet alleen de grond is van de voortplanting maar ook van de filosofie. *Eroos* is de nakomeling van *Poros* en *Penia*, van vermogen en armoede. Hij bevindt zich altijd in een toestand van schaarste: zonder schoenen, zonder huis, gedreven naar onsterfelijkheid rijkdom en verstand. *Eroos* is een jager die listen smeedt om zich overal doorheen te slaan.

De ervaring van schaarste is niet de laatste of enige. Schaarste wordt ervaren en bestreden binnen een betekeniswereld zonder grond – die van de natuur die zich aan jou niets gelegen laat liggen en jou toch draagt, door je schaarste te laten ervaren. Je wil om schaarste aan te zuiveren overschreeuwt iets wat er al eerder is, los van jou en je denken.

De betekenis van de natuur is onaantastbaar. Zij laat zich door de organische semantiek van schaarste en vervulling niet bezetten.

◆: Hoe denk je ooit je gedachten ingang te doen vinden wanneer je zo spreekt? Je trekt je terug in een limbo waarin niemand je zal kunnen volgen.

□: Jij beweert dat de reductie waarin wij begrepen zijn niet gulzig is maar redelijk en dat zij daarom onschuldig is. Is dat ook zo?

Je zegt dat je weliswaar een verklaringsreductionisme hanteert,

maar geen beschrijvingsreductionisme: de mechanische beschrijvingen zijn antropomorf.

Ben ik, zolang ik de mechanische verklaarbaarheid maar aanvaard, vrij om mijn beschrijvingen te kiezen? Kan ik de zang van een nachtegaal, behalve als seksuele *display* of als territoriumafbakening, ook een jubel- of treurzang noemen, een liefdeszang of een doodsklok? Kan ik denken dat de zang van een zwaan voor zijn dood een bevrijding aanduidt?

◆: Jij weet het net zo goed als ik: alleen die beschrijvingen zullen overleven die een economische verklaring toelaten. Een jubelende nachtegaal kan overleven in de poëzie, een asielzoekerscentrum voor *Halbstarken*.

□: Dan is jouw beschrijving geprejudiceerd door je manier van verklaren. Alleen datgene bestaat wat overleeft in een toestand van schaarste.

◆: Over de rest hoeft jij je niet druk te maken. Die legt vanzelf het loodje.

□: Wat er ook te zeggen valt over je mechanische verklaringen, uiteindelijk zijn je beschrijvingen antropomorf. Je tendeert naar humanisering.

◆: Deze quasihumane beschrijvingen dienen alleen het gebruiks-gemak. Ze kunnen geheel mechanisch uitgeschreven worden, zonder humane verwijzingen.

□: Waarom *doe* je dat dan niet?

5.5 Zien als en emergentie

□: Ook wanneer de soorten en ideeën mechanisch gegroeid zijn blijft de onoverbrugbare kloof tussen dierlijke machines en de menselijke. Mensen hebben een andere verhouding tot betekenis – namelijk tot het hen omringende *zelf*. Mensen zien daarbinnen de dingen *als* dit of dat.

Je kunt met gindse haas niet doen wat wij nu doen op dit retro-bankje, en dat is een broodje eten.

De haas hapt, ondanks het voederverbod, weliswaar toe, maar hij eet geen broodje. Het vermogen om dingen als zodanig te onderken-

nen ontbeert ieder ander levend wezen; dus ook de bonobo's die je kunt leren om via gekleurde knoppen hun voorkeur voor een merk bananen kenbaar te maken.

Wanneer je zegt dat een eekhoorn zijn verzamelde noten als wintervoorraad ziet, dan is dat een *alsof* – dat je kunt gebruiken *doordat* je je in een *als* bevindt.

◆: De hele mens is een transformatie ten opzichte van alle andere organismen – zoals de hele kwal anders is dan een appelboom. Zo ook het *als*.

□: Mijn vraag is niet of het menselijk bestaan door zijn superioriteit is afgescheiden van de rest van de natuurlijke wereld, maar door een ervaring. Mensen zijn die machines die contact hebben met het geheel van betekenis waarin zij zich bevinden – hun wereld. Deze is het huis van hun taal. Wat je doet of ondergaat, dat dank je aan de taal en haar *als*. Daarom moet je zeggen dat apen geen handen hebben maar grijporganen. Alleen wie in de taal leeft heeft een hand die kan geven of gebaren.

◆: Er zijn tussen organismen geen afgronden, maar myriaden tussengevallen. Dat geldt ook voor de handen waarmee mensen denken een broodje *als* te eten.

De schaal glijdt. At een Neanderthaler broodjes? Een *homo habilis*? Een *Australopithecus boisei*?

Hebben bonobo's alleen grijpklauwen? Begroeten ze elkaar er niet mee? Geven ze op hun manier met hun handen niet hun onderwerping of verdriet aan?

□: Leven ze in de taal zoals een slak in zijn huis?

◆: In een variant ervan. Een bonobo heeft een eigen taal, waarin hij anderen waarschuwt voor naderend gevaar – hij maakt kenbaar niet als broodje aap te willen eindigen.

□: Heidegger zou zeggen: deze haas knabbelt, maar eet niet, want van een broodje heeft hij geen kaas gegeten.

◆: Als jij razende honger hebt en een broodje weggrist, zie je het dan *als* broodje? Een poolhaas onderscheidt zonder moeite een wortel van een kadet.

Er zijn variaties in het *zien als*. De menselijke is er een van.

De *Amorphophallus impudicus* kan zijn bedrog alleen uitvoeren wanneer de vliegen de plant *als lijk* zien.

Verkeerden zij niet in een *zien als*, dan konden zij ook niet om de tuin worden geleid door een *alsof*, zoals je zelf opmerkt.

Heidegger *kan* zich niet losrukken van de haas in zichzelf om in humane vereenzaming zijn lunch te nuttigen – al deed hij niets liever.

□: Jouw mechanica beschrijft en verklaart met het oog op jezelf als centrum daarvan. De quasiredelijkheid en quasi-intentionaliteit van de levende natuur vinden hun culminatie in de menselijke rede. Dat het schijnbaar fysiomorfe darwinisme toch antropomorf is blijkt uit de rechtstreeks eruit voortvloeiende menselijke manipulatiemogelijkheden van het genoom. Het ingenieurschap van de natuur vindt zijn voltooiing in dat van de mens: *quasi* en *pseudo* vallen samen.

Wat vindt er plaats tussen de *Amorphophallus impudicus*, de vlieg en ons? Wij komen elkaar tegen binnen een ‘als’ en een ‘alsof’ dat van geen van ons afhankelijk is.

Dit voorpredicatieve bereik tussen verschijnen en gezien worden is niet rechtstreeks voor onze blik te krijgen.

We zien betekenissen en ook dat ze opkomen en vergaan. Maar het gebied waaruit ze opkomen – de emergentieruimte – dat zien we niet.

◆: Het is de cartesische mechanica nooit gelukt om de subjectpositie te verdisconteren. Zelfs de optica betrof het oog als object, niet het kijkend subject. Binnen de optica kon de waarheid ervan niet aan de orde komen. Die bleef zaak van een cartesisch subject dat zich erbuiten bevond – als *extraterrestrial*.

Zo ontstaat het spookbeeld van een filosofische semantiek die het tussengebied tussen subject en object zou moeten doorgronden – een hopeloze onderneming.

Dankzij de darwinistische wending bijt de mechanische slang in zijn eigen staart. Het heeft het subject van de wetenschap in zich opgenomen. De darwinist is product van de door hem beschreven evolutie.

□: Heideggers kritiek op het darwinisme luidt dat dit iets vergeten is, namelijk dat het zich al in een openheid bevindt, en vandaar uit pas in contact kan komen met het leven.

De primaire betrekking van levende wezens tot hun omgeving, het

opene, en de menselijke verhouding daartoe, vallen buiten het bereik van het darwinisme.

Mensen verkeren in een wereld vol gehumaniseerde betekenis. De vertrouwdheid daarvan kan doorbroken raken wanneer je beseft dat in die wereld wezens voorkomen, namelijk planten en dieren, die op een bepaalde manier openstaan naar de wereld, maar zo, dat die manier van omgang voor mensen ontoegankelijk is.

Een niet op te heffen vreemdheid binnen de vertrouwde wereld.

Deze vreemdheid wordt in het darwinisme weggeretoucheerd dankzij de totale toegankelijkheid van het leven via vermenigvuldiging en economie.

♦: Darwins mechanica omvat de semantiek van wat jij 'het opene' noemt en daarmee ook de voormalige subjectpositie.

Deze mechanica ziet *niet* eerst een organisme om het vervolgens in zijn omgeving te plaatsen. Integendeel: de vormgeving van een organisme is alleen te begrijpen als gestolde semantiek van economische snit, die blijkt uit de lange geschiedenis van interacties tussen zijn voorlopers en hun omgeving.

Deze vormgeving is niet zomaar effectief – ze is aangepast aan een bepaalde omgeving, dat wil zeggen ze is een economisch zinvol antwoord vanuit een vraagstuk van *engineering*. Dit is de waarheid van een organisme.

Deze primaire semantische verhouding, waaraan pas het organisme ontspruit, mag je van mij gerust *openheid* noemen, zolang je daar geen diepzinnige bedoelingen mee hebt.

Heidegger heeft gezegd dat niet de mens spreekt, maar de taal, en de mens beantwoordt daaraan. Dat geldt voor ieder organisme: zij beantwoorden aan wat er van hen wordt gevraagd, en ontleen de betekenis daarvan niet aan zichzelf.

Ook met betrekking tot de mens moet je zeggen: niet hij spreekt, want hij is de spreekbuis van zijn genoom.

De taal daarvan is een syntaxis.

Op zichzelf is die, zoals iedere syntaxis, zonder betekenis. Maar zij staat niet op zichzelf. Zij bepaalt een al miljarden jaren groeiende *semantische* verhouding tussen levend wezen (de vleesrobot) en omgeving. Vandaar dat wij zeggen: gen x is een gen voor dit of dat. Dat laatste is semantisch – niet door een raadselachtige openheid, maar door het vermogen tot behoud van de mechanica.

□: Wat is binnen de bestaanswijze van de replicatie eigenlijk de plaats van de identiteit – wat voorheen de *idea* heette of de *species*?

Het boek van Darwin heet *The Origin of Species*. De soorten hebben weliswaar een oorsprong en zijn dus tijdelijk. Maar Darwin spreekt nog altijd van soorten. Wat zijn dat voor dingen? Hoe verhouden die zich tot de mechanische algoritmen, wanneer de vormoorzaak is gereduceerd tot epifenomeen?

◆: In een boerenstal worden jaarlijks de runderen geselecteerd op hun melkgift. In de loop der generaties ontstaan er koeien die steeds meer melk produceren. Zonder dat iemand dat bedenkt of bedoelt veranderen de koeien tegelijkertijd van aspect, van aanblik. Er ontstaat een nieuw 'als'. Verschillende rassen komen op, zonder enige vormoorzaak. Vleeskoeien hebben konten en geen uiers. Melkkoeien zijn uierkapstokken.

Door isolatie worden zij uiteindelijk verschillende species: zij kunnen onderling geen replicatie meer genereren.

Tijdens de vermenigvuldiging treden onvoorspelbare variaties op. Die zijn syntactisch. Een enkele keer genereren die een nieuwe semantiek: een levensvatbaar fenotype.

□: Hoekomen ze aan deze nieuwe mogelijkheden?

◆: Uit een immense ruimte, die Dennet *design space* noemt, worden sommige vormen wel en andere niet gerealiseerd. Dankzij deze ruimte komen verschillende soorten tot vergelijkbare oplossingen voor vergelijkbare problemen. Zo hebben Douglassparren, insecten, reptielen, vogels en zoogdieren telkens opnieuw de vleugel uitgevonden.

□: Nu blijkt het darwinisme nog altijd platonisme te zijn, niet op verklarings-, maar op beschrijvingsniveau.

Er *zijn* geen aspecten of mogelijkheden die waar dan ook klaarliggen. Je bekijkt de mogelijkheid als een schaduwwerkelijkheid, maar die is er niet.

Het gevleugelde zaad van de Douglasspar is niet op schimmige wijze aanwezig in een Borges-achtige bibliotheek.

Die is net zo imaginair als Plato's ideeënwereld.

Zij *is* deze wereld.

◆: Nieuwe species zijn niet miraculeus. De species zijn onderling verbonden door reeksen gevarieerde tussenstappen.

Het 'als' is een mechanisch epifenomeen. De activiteiten van denkers die de identiteit der dingen naspeuren in de hoop vooruit te lopen op nieuwe epochen lopen achter de autonome gebeurtenissen aan. De evolutie is naar haar aard blind, ook waar ze doorgaat via het menselijk bestaan.

Nietzsche ziet dat betekenis opkomt uit voortgaande vermenigvuldiging. Alleen door kwantitatieve toename kunnen, onverhoeds, kwalitatieve omslagen ontstaan. De aard van het machinetijdperk is het epifenomeen van replicatieve machten als de drukpers, de spoorwegen en de telegraaf.

Heidegger vraagt zich af hoe *dit* premissen kunnen zijn. De verwijzing naar de toename van de wereldbevolking als verklaringsgrond voor emergente betekenis vindt hij zo oppervlakkig dat ze geen vermelding verdient.

Hij denkt dat opkomst van betekenis voorafgaat aan de feitelijke ontwikkelingen, en dat bij de voorafschaduw van de werkelijkheid door de semantische mogelijkheden het menselijk nadenken niet gemist kan worden.

Maar het is omgekeerd: geen opkomst van betekenis zonder kwantitatieve bevolkingsgroei en selectiedruk.

Denken is een wormvormig aanhangsel van autonoom verlopen-de gebeurtenissen waaruit betekenissen kunnen opdoemen.

Adam Smith heeft het gezegd: manieren van denken zijn producten van de arbeidsdeling, niet omgekeerd.

*Genius is more the effect of the division of labour than the latter is of it.*¹²⁶

Hoe zou het anders liggen? In de honderdduizend jaar dat mensen van jagen en verzamelen leefden heeft niemand ooit een wiel gebruikt, vee in een omheining geplaatst of een wetboek geschreven.

Dat vond plaats bij overschrijding van een kritische grens in bevolkingstoename.

Wie denkt dat hij nadenkend een omwenteling der tijden kan voorbereiden lijdt aan subjecthypertrofie.

□: Er heeft zich een wezensvreemde parasiet genesteld in de replicatieve bestaanswijze. Hoe klein de stappen ook zijn, hoe gering de

menselijke bijdrage ook is, er *ontstaan* levensbetekenissen. Wat is daar de herkomst van? Wat is datgene wat in het darwinisme *emergentie* heet maar daarbinnen een *asylum ignorantiae* is?

◆: Ik heb geen platoonse wereld nodig. De evolutie is een experimenterende ingenieur. Die moet, als hij problemen op zijn weg ziet, de verlossende zet vinden die hem de gelegenheid geeft voort te gaan.

Zo worden analoge oplossingen gevonden voor analoge problemen.

□: De knutselaar moet er maar op komen, op de oplossing van zijn probleem. Die heeft hij niet *in* de hand, maar wordt hem *aan* de hand *gedaan*.

Het woord *design* is verwant met *signum* en *designatio*. Het betreft tekenen die door niemand bedacht worden, zoals het darwinisme aangeeft.

Betekenenissen noemen jullie emergent. Net als de Zeeuwse leeuw zeggen jullie: *luctor et emergo*. Ik strijd en kom boven. Dit omhoog komen van betekenis kan alleen plaatsvinden wanneer het leven is omgeven door een horizon van betekenisgeving.

Daar gaat het om in de omwenteling van het filosofisch nadenken.

De darwinistische mechanica is een Houdini-act. Zij moet, ter wille van de wetenschappelijke reductie tot elementen, vasthouden aan de eenvormigheid van het verklaren. Tegelijkertijd moet diezelfde mechanica de gigantische gevarieerdheid aan levensvormen omvatten. Ter wille van de verklaarbaarheid en beheersbaarheid verdwijnt het raadsel van de opkomst van betekenis.

◆: Jij benadrukt een horizon die de economie van het leven en die van het kennen omgeeft. Voor zover die relevant is, is zij opgenomen in diezelfde economie.

Wat je nu tegen de economische ratio inbrengt is en blijft er onderdeel van.

□: Zo blijken denken en zijn omgeven te zijn door de grote economie, de *nomos* van de *oikos*. Hoe er ook geleefd of gedacht wordt, altijd gaat het om een vervreemding (het nemen van een risico) die uit is op een thuiskomst, die op zijn beurt een nieuwe veroveringstocht mogelijk maakt.

De wereld waarin dit plaatsvindt is naar haar aard een uitvalsbasis

en een thuisbasis. Zij is al ingericht met het oog op de tochten van het leven of kennen.

Het leven als Odyssee, de wereld als bevaarbaarheid.

Deze economie bepaalt iedere verhouding tussen ontwerp en toepassing, tussen theorie en experiment, tussen denken en aanschouwen.

De enig mogelijke ervaring binnen de economie is die van de schaarste, die moet worden opgeheven ter wille van de vermenigvuldiging.

◆: Dat de ervaring er een van schaarste is die roept om de opheffing ervan is in ieder geval zo oud als de filosofie zelf. We spraken al over *Eroos*, de nakomeling van *Penia* en *Poros*.

Leven en kennen behoren tot deze erotische constellatie.

□: Wat jij zegt heb je te danken aan woorden die de jouwe niet zijn. Je hebt die te danken aan wat jij emergentie noemt. Via je mechanische *Eroos* die wil tot macht is overval je de emergentie met iets secundairs, iets wat er al aan te danken is.

Wanneer wij om ons heen kijken zien we een wereld die humaan geordend is, overeenkomstig onze behoeften. Ook jij beseft dat je mogelijkheden van doorgang en de onmogelijkheden ervan te danken zijn aan een betekenis die de jouwe niet is.

◆: Je komt nu met een filosofisch schijnprobleem. De menselijke betekeniswereld komt niet uit de lucht vallen. Zij is onderdeel van de natuurlijke historie, van de evolutie van het leven. Die heeft via variatie en selectie geleid tot de aangepastheid van het menselijk perceptievermogen. Denk aan het inschatten van afstanden tussen Alpen.

De gedachte aan een onmenselijke betekeniswereld plaatst de mens buiten de natuur – waarzonder hij geen seconde zou kunnen voortbestaan.

Het idealisme, dat zegt dat de natuur alleen binnen een menselijk perspectief te zien is, vergeet dat dit perspectief een product is van de natuurlijke historie, de evolutie.

5.6 Nietigheid en het excentrische

Waar geleefd wordt, daar treedt nietigheid in.

Leven bestaat als vermenigvuldiging. De replicatieve identiteit is naar haar aard doorbroken en genereert daardoor varianten en uiteindelijk de variëteit aan organismen.

Wanneer de replicatie stopt is de replicant mislukt. Het sterven treedt in. Sterven en uitsterven zijn onvermijdelijk en toch is ieder levend wezen ertegen gekeerd.

Replicant en vehikel zijn gekeerd tegen elkaar.

Een organisme is niet zomaar een ding. Het neemt een positie in, een plaats, tegenover zijn omgeving. Het bevindt zich niet in zijn omgeving zoals een steen in een ijstijdmoraine. De omgeving is schaars. De schaarste beweegt het leven.

Op allerlei manieren is een levend wezen gekenmerkt door zijn *tegen*. Naar zijn aard verzet het zich tegen de nietigheid die het mogelijk maakt en tegelijkertijd bedreigt.

In het darwinisme heet dit *schaarste*. Waar schaarste heerst, daar wordt het overleven bedreigd en daar keert het leven zich tegen.

Omdat ook ik een organisch levend wezen ben keer ook ik mij tegen de nietigheid die niettemin mijn betekeniswereld uitmaakt.

Wanneer filosofie zin heeft, dan zo, dat zij het *tegen* dat het darwinistisch begrepen leven kenmerkt niet probeert op te heffen, maar bij de betekenis ervan stilstaat – het laat heersen.

Is zoiets überhaupt mogelijk in een mechanisch-replicatieve wereld?

Vernietig je niet je vermenigvuldigingsmogelijkheden, wanneer je zo spreekt?

Een organisme is naar zijn aard excentrisch. Het verkeert buiten zichzelf. De zin daarvan is tweeledig. Enerzijds is dit aanleiding om tot zichzelf te komen, anderzijds tot het besef van het *gebied* waarin het buiten zichzelf *en* erbinnen kan zijn.

Het excentrische kan groter en geringer zijn.

Ik vermoed: waar de evolutie de weg van de complexiteit kiest, daar zal als tegenhanger sprake zijn van een vergrote excentriciteit.

Er zijn giftige padden en giftige slangen.

Een pad valt met zijn giftigheid samen. Hij wordt opgegeten of niet. Er is geen afstand tussen hem en zijn gif. Hij dient zijn genoom. Zijn betekenis valt ermee samen.

Bij de gifslang ligt dat anders. Zijn afstand tot zijn omgeving is qua giftigheid groter. Daarom kan hij, op basis van perceptie, zijn venijn al dan niet inzetten, naar eigen keuze. Hij is gedecentreerd, ten opzichte van zijn genoom en ook ten opzichte van zijn omgeving. Hij is excentrischer dan de pad.

Mensen zijn zo excentrisch dat zij een slang kunnen zien als bron van nietige sterfelijkheid en van menselijke defecten.

In tegenstelling tot veel reptielen verzorgen zoogdieren hun jongen. De tegenhanger daarvan is dat zij om hun moeder roepen wanneer die hen verlaten heeft.

Zoogdieren hebben een eigen levensstrategie ontdekt. Zij produceren weinig nakomelingen, maar wat er komt, daar wordt goed voor gezorgd. Zo wordt overleven gerealiseerd, zij het op complexe wijze.

De hedendaagse mens is een nog verder weg liggend punt op deze lijn. Hij krijgt extreem weinig kinderen, legt ze in de watten en zorgt voor heel weinig sterfte.

Maar deze strategie bestaat dankzij haar excentrische keerzijde. Zoogdieren staan vreemder in hun wereld, zij worden op nieuwe manieren bedreigd. En dat merken ze. Ze leven in een wereld vol nieuwe stemmingen. Zo kennen zoogdieren *verlatingsangst*. Daarbinnen doemt het excentrische zelf op – de betekenis horizon.

Natuurlijk is het ervaren van pijn onderdeel van de overlevingseconomie. Pijn dient als waarschuwingssignaal ter voorkoming van schade. Je weet hoe de ledematen van leprapatiënten eruit zien.

Soms hoor je in de Veluwe bossen een regelmatig terugkerend klaaglijk gefluit. Je denkt aan een vogel. Maar het is een reeënjong

dat door zijn moeder is verlaten. De roep ervan is zo eigenaardig doordat het reetje niet alleen om zijn moeder roept, maar ook laat merken wat zijn positie is binnen zijn omgeving.

Zeker, de zin van de scheidingsroep is manipulatie van de moeder.

Daardoor kunnen jagers gebruik maken van fluiten waarmee ze het fiepen van een ree imiteren. De moeder komt aangesneld en knal.

De scheidingsroep is geadapteerd economisch gedrag. De risico's van de komst van de jager en het voordeel van de komst van de moeder zijn verrekend.

Maar de adaptatie is alleen mogelijk dankzij een nieuw geheel van betekenis: het ree bevindt zich in een wereld waarin het op een nieuwe manier niet thuis is – waar een reptiel geen ervaringsmogelijkheden heeft.

Uit de aard der zaak wordt deze ervaring zo snel mogelijk opgeheven, maar helemaal weg te krijgen is zij niet.

Een mens is een volgende variant in de evolutie van de excentriciteit.

Mensen worden, of ze dat willen of niet, met de nietigheid van hun bestaan zelf geconfronteerd. Het lukt ze niet om het excentrische geheel uit te bannen via hun economie, dat wil zeggen: via een veilige thuiskomst die de vreemdheid van hun excentrische wereld opheft.

In de omgeving van *Les Eyzies* in de Franse *Périgord* heeft tienduizenden jaren lang menselijke en voormenselijke bewoning plaatsgevonden.

In het museum boven het stadje liggen twee dode kinderen, een Neanderthaler en een moderne mens. Het Neanderthalerlichaam ligt daar zoals het was doodgegaan. Het mensenskeletje was behandeld, in een houding gelegd en omhangen met kettingen en grafgiften.

Dat is uitdrukking van de ervaring van het excentrische en de zorgvrom: de sterfelijkheid als bepaling van het menselijk leven als geheel.

Misschien lukt het de technologie om de kloof van het excentrische te dichten. Dan laat zij de zorg om het geheel van de wereld ineenzinken. De heroïek van de geschiedenis verdwijnt. Het humane overwint, dat wil zeggen de strijd om het bestaan, onbekommerd om de sterfelijkheid daarvan.

Jünger vermoedt dit wanneer hij zegt dat het gouden tijdperk zijn herintrede doet.

Het is echter volkomen onbetwistbaar dat binnen ons handelen de humane idealen langer standhielden dan de heroïsche. Dat komt niet daardoor dat zij jonger, moderner, progressiever zijn, maar daardoor dat zij ouder zijn, teruggrijpen op een dieper liggend bestand. Die geeft het onderliggende (substantie) van de progressie, die op zichzelf zuivere beweging is. Het humane overwint daarom, omdat het de kern van het menselijk geslacht nader is dan het heroïsche. Het ligt dicht bij het gouden tijdperk.¹²⁷

Misschien is het niet langer nodig om een sterveling te zijn, dat wil zeggen: iemand die getekend is, bij leven, door de hem omgevende horizon van de dood.

Misschien is dat vanaf het begin ervan de verborgen zin van filosofie: een ervaring van de wereld als aporie die uit is op een thuiskomst die zo definitief is dat de onbewoonbaarheid en vreemdheid van het huis vergeten kunnen worden – omdat het zo bewoonbaar geworden is dat de mens deel is gaan uitmaken van de inventaris ervan.

In een boslopend merk ik dat de bomen hun eigen levenstijd hebben die met de mijne niets uitstaande heeft. Ik loop er, maar ik ben er even niet thuis. Het lichte kraken van de stammen kan ik horen, maar is voor mijn oren niet bestemd. Het geluid stamt van voor mijn tijd.

Dit kraken is een aanwijzing naar het gegeven dat de taal waarbinnen ik luister en spreek de mijne niet is.

Mijn taal en ik zijn excentrisch ten opzichte van elkaar. Ik sta er buiten en toch ben ik eraan blootgesteld.

Ik moet tegen deze vreemdheid zijn, maar toch is dit *tegen* ook een *jegens*: een moment besef ik dat dit vreemde mijn verhouding ertoe draagt.

Het is onmogelijk om empirisch te leven in een wereld die alleen gekenmerkt wordt door schaarste en de poging om de vervreemding ervan op te heffen.

Wat is de wet van de thuiskomst, de *oiko-nomie*?

Het ontwerp van een organisme dat zijn omgeving zodanig be woonbaar maakt dat deze haar vreemdheid verliest.

Een bever verbevert het stroomgebied van een rivier. Hij komt thuis in zijn *extended phenotype* – waarop hij zijnerzijds al was aangepast geraakt.

Een mens humaniseert zijn wereld en raakt tegelijkertijd genaturaliseerd.

Het vinden van waarheid is afhankelijk van het opwerpen van een ontwerp van de wereld.

Dat is een arbeidsservaring.

Het vinden van waarheid zal minder het vaststellen zijn van wat er nu eenmaal is, dan het aanpassen van de werkelijkheid aan het ontwerp.

Fysica leidt tot bruggenbouw, biologie tot genetische manipulatie en egalisering van landbouwgronden.

Waarheid is minder *zien* dan *waar maken*.

Waarmaken is niet willekeurig, maar afhankelijk van de vraag of een ontwerp levensvatbaar is of niet, of de natuur het draagt of niet.

Uiteindelijk is een ontwerp, hoe riskant en hoe vernieuwend ook, gericht op het overleven van een vermenigvuldiger.

Daarvoor zijn in elk geval twee dingen nodig: de eenvormigheid van het vehikel, de eenvormigheid van de omgeving en de harmonie tussen beide.

Waar de replicant vermenigvuldiging zoekt, daar zal zijn vehikel bestendig en eenvormig moeten zijn.

De zin van identiteit hier is: eenvormigheid en harmonie.

Kant zegt dat het zuivere verstand een eiland van waarheid afgrenst, dat door de natuur zelf is ingesloten binnen onveranderlijke grenzen. Het is omgeven door een stormachtige oceaan van schijn. Daar wordt de zeevaarder onophoudelijk bedrogen door ijdele verwachtingen. Hij raakt verstrikt in avonturen waarmee hij niet kan ophouden, terwijl hij ze toch nooit tot een goed einde kan brengen.¹²⁸

Kants reiniging van het verstand dient een *ulterior motive*, namelijk om de onbewoonbare oceaan van schijn verre te houden en een beschermd gebied over te houden met de vaste bodem die voor mensen te bebouwen is. Het motief voor de zuiverheid van het verstand is de bedreiging van de huiselijkheid. Dat is de *inherent* onzuiverheid van de zuivere rede: zij is gemitteerd door het humaniserend verlangen naar veiligheid – naar bewoonbaarheid.

Kants motief is dat van een neolithische boer. Aan zwerven heeft hij een broertje dood. In het begin van de *Kritik der reinen Vernunft* spuit hij zijn afkeer van sceptici. Dat zijn nomaden, *die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen*.

Hier heerst het excentrische – de oceaan, maar zo dat het ervaren wordt als defect, als onbewoonbaarheid.

Maar uit te wissen is het niet.

5.7 Eenvormigheid

Hegel zag: leven is verdeeldheid, nietigheid. Het vermenigvuldigt zich en heeft daardoor te maken met dood. Hij zag daarin het excentrische: leven is niet zomaar overleven, niet alleen maar het leven dat de dood schuwt. Het ware leven *des Geistes* is zo, dat het de dood niet weghoudt, maar verdraagt en zich daarin ophoudt. De zin daarvan is vervreemding die tot thuiskomst beweegt. Het leven verkrijgt alleen waarheid doordat het zichzelf vindt in de absolute verscheurdeheid.¹²⁹

Zo ziet het menselijk leven in verdeeldheid eruit: het is arbeid, een ervaring van vreemdheid, niet thuis zijn – de prikkel om weg te gaan uit de vervreemdheid naar een harmonie van mens en natuur. Wat

aanvankelijk tegengesteld was, mens en natuur, raakt geharmoniseerd.

Hier wordt een prijs betaald.

Vermenigvuldigers doen niets dan vermenigvuldigen. Hoe, dat zal ze worst zijn. Zij kennen geen tendens tot eenvormigheid.

Niettemin is het duidelijk: mensen en hun technisch ingerichte werkelijkheid worden eenvormiger.

Dat klopt, want mensen zijn geen replicanten maar vehikels, en hun technologisch ingerichte omgeving is een *extended phenotype* van hun replicanten.

Waar speelt mijn leven zich af? In de ontvangstruimtes van overheden en ondernemingen. De sfeer is zakelijk, maar niet kil. Vanuit een plafond stroomt langs een kunstig gevlochten fibernetwerk zacht ruisend water een met planten omzoomd bassin in. Het geheel bevindt zich in een aangenaam schemerduister. Er wordt gedempt gesproken. De ambtenaren of medewerkers zijn zich bewust van het gewicht van hun functie, maar gewichtig zijn ze niet. In seminars en trainingen hebben ze klantgerichte communicatieve vaardigheden opgedaan.

Een jeugdige medewerker beent voorbij met een lijvig dossier onder zijn arm. Het is hem aan te zien dat hij zijn pensioenvoorziening zeker gesteld heeft. Hij heeft niets te maken met de vertwijfeling van uitgebluste vervroegd uitgetreden die in het Van der Valk-concern aanschuiven aan dinertafels die overladen zijn met schalen vol gebakken aardappelen.

In het verleden leek het darwinisme te verwijzen naar een *rücksichtslos* gevecht om het bestaan. Maar de strijd is economisch: waar mogelijk worden risico's voor replicanten afgedekt via vergroting van eenvormigheid van vehikels.

Economisch verantwoorde replicatie is alleen mogelijk wanneer producten en klandizie onderling verwisselbaar en gelijkvormig worden. Zij vergt een berekenbare, regelmatige, voorspelbare mens in een dito wereld.

Wij verkeren in de *Wirtschafts-Gesamtverwaltung* van de aarde waarvan Nietzsche gewaagt – getekend door aanpassing, vervlakking, het hogere Chinezendom, de instinct-bescheidenheid, de tevredenheid van de mens met zijn verkleining.

De mens is afgericht op zijn omgeving, en deze zelfde omgeving is ingericht met het oog hierop. Is dit geen verzet tegen de veelvormigheid van de eigen mogelijkheden?

Is de kenniseconomie de vervalsing van het veelvormige en ontelbare tot het gelijke, het vergelijkbare, het telbare? Berust zij niet op gelijkheid? Veronderstelt dat niet: gelijkstellen en gelijkmaken – incorporeren, verteren, verschillen vernietigen?

Nietzsche zegt: vroeger was het rationeel om de uitzonderingen te ruïneren ten gunste van de regel en om te verlangen naar vaste maatstaven. Daar zorgde de schaarste voor. Maar is die er nog? Is het in de huidige epoche van overvloed niet mogelijk om ruim baan te geven aan een *Treibhauskultur* die verspilling toelaat – een rijkdom aan individuele variatie, uitzonderingen, experimenten, gevaren en nuances?

Deze gedachte van Nietzsche is darwinistisch. Er kan geen selectie plaatsvinden op fenotypisch niveau wanneer er niet eerst variatie is. Darwinistisch gezien is het leven niet, zoals Nietzsche dacht, aangepastheid, maar een eindeloze hoeveelheid van ontwerpen, waarvan er maar enkele slagen. Het *Treibhaus* is er altijd geweest.

Hoeveel overschotten er ook zijn, de vermenigvuldiging haalt ze altijd in. Schaarste is, ook onder de meest luxe omstandigheden, onontkoombaar zolang de vermenigvuldiging zichzelf niet in toom houdt. En hoe zou ze?

Uiteindelijk is de zin van de meest exotische varianten: vermeerdering van replicanten. Dat is alleen mogelijk wanneer er een veilige behuizing voor ze is – een *oiko-nomie*. Die bestaat als bestendiging ter wille van de harmonie van organisme en omgeving als huis dat de replicatie bevordert – een veilige haven en een uitvalsbasis.

6 Verkeer en wederkerigheid

Mensen zijn niet alleen menselijk – ze zijn ook medemenselijk. Van oudsher bestaat er bezwaar tegen het behandelen van mensen als meubelstukken of fietsbellen.

Dieren en de natuur worden niet alleen *beheerd*, dat wil zeggen technisch gebruikt. Er wordt ook mee *verkeerd*. De uitbuiting van de natuur ontmoet weerstand. Walvissen en natuurreservaten worden ontzien.

Uiteindelijk betreft alle technologische beheersing de aarde die mensen bewonen. Deze kan niet vervaardigd worden en niet beheerst, want zij blijft de techniek omgeven. Met de aarde *moet* verkeerd worden. Dat is een begrenzing van de wetenschap.

Ik bevind me in een bepaalde eenheid, een harmonie met datgene waarmee ik verkeer. Ik beheer iets, in de *accusativus*. Ik verkeer *met* iets, in de *dativus*.

In het verkeren bevindt zich een verhouding van geven en ontvangen.

De eenheid tussen jou en een gebruiksvoorwerp verschilt van die tussen jou en een medemens of een bedreigde diersoort.

Ik verkeer met datgene wat zich tegenover mij bevindt wanneer er sprake is van een zeker samenhangen, een bepaalde harmonie tussen wezens die tegelijkertijd op zichzelf blijven staan.

Is het bestaan van verkeer niet de rechtstreekse ontkrachting van de darwinistische reductie?

Is het niet evenzeer de ontmanteling van de totaliteitsaanspraak van het pragmatisme of van de technologie?

Is er voor verkeer een niet-mechanisch novum nodig, zoals het sociaal contract van Hobbes of het mededogen (*pitié*) van Rousseau?

Hobbes noemt het natuurrecht van iedere mens: te beschikken over alles. Daarin zijn mensen *gelijk*. Dankzij deze gelijkheid is in de enige wereld een strijd van allen tegen allen onvermijdelijk – dus de totale ongelijkheid, de chaos.

Hoewel dit bij Hobbes de natuurlijke toestand heet, is deze toch onnatuurlijk, het lukt de mens namelijk niet: *living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live*.¹³⁰ De mens leeft in de natuurlijke toestand *onnatuurlijk* kort.

Vandaar dat er een natuurwet komt, die van de wederkerigheid ten opzichte van de medemens. De mens legt zijn recht op alles neer, en stelt zich tevreden met evenveel vrijheid tegenover anderen als hij anderen zou toestaan met betrekking tot zichzelf.¹³¹

Erkenning van deze wet van de wederkerigheid is een vrije daad.

De oorsprong ervan is kunstmatig, niet natuurlijk.

Hobbes verkeert in de grammatica van *Nature* en *Art*.

De vraag is dan: is deze conventie (*art*) niet een *skyhook*?

Is het darwinistisch gezien überhaupt zinvol om vast te houden aan het metafysisch onderscheid tussen natuur en kunst?

Is dat niet ook filosofisch gezien onmogelijk?¹³²

Is het vanuit de mechanica *mogelijk* dat het komt tot sociaal gedrag, of heeft Hobbes het darwinisme al de doodsteek toegebracht voor het goed en wel is ontstaan?

Rousseau gaat nog een stap verder en vraagt zich af of de natuurlijke toestand er wel een is van een strijd van allen tegen allen.

Is het niet natuurlijk om te schrikken van het leed van anderen – daar mededogen voor te hebben, en zich dus van nature in te houden in de eigen wil tot macht?

Volgens Rousseau heeft Hobbes dat heel andere natuurlijke beginsel niet gezien, naast de woestheid van de eigenliefde. Dat matigt deze woede, *door een aangeboren afkeer om zijn gelijke te zien lijden*. Dit beginsel noemt hij het *mededogen*, een dispositie die gepast is voor

wezens die zo zwak en zozeer onderworpen aan kwaad zijn als de mens.¹³³

De darwinist zal vragen: hoe heeft een eigenschap als mededogen, die de eigen vermenigvuldiging schaadt, ooit kunnen overleven in de strijd om het bestaan?

In dit hoofdstuk zal blijken: de gulzige reductie van verkeer tot beheer mislukt, zoals dat gulzige reducties vaker is overkomen.

Dat neemt niet weg dat verkeer, als nieuwe loot aan de stam van replicatie en selectie, wel degelijk mechanisch reduceerbaar is – op een niet-gulzige manier.

Uit deze reductie ontstaat een vraag: welke omslag in identiteit – in de betekenis van *het zelfde* – is in het geding, dat beheer en verkeer verschillen? Welke betekenis-horizon speelt hier zijn stille rol?

Wat is de identiteit hier, dat zij als *harmonische wederkerigheid* verschijnt?

De bestaanswijze van het verkeer en de eenheid die haar tekent bepaalt het menselijk spreken – ook dat van de filosofie.

Is het gebruik van taal niet naar zijn aard communicatief, dat wil zeggen uit op een bepaalde intermenselijke harmonie – een gedeelde communicatieve inhoud?

Hoe wilde ik anders spreken dan in verkeer met anderen, in een wederkerige uitwisseling van informatie?

Is dat te rijmen met de aard van filosofie, zorg om het geheel en de identiteit?

Allerlei vormen van sociaal gedrag zijn gemakkelijk gulzig-mechanisch te reduceren tot vormen van beheer door een andere instantie.

We hebben eerder gesproken over organismen die zich opofferen voor hun verwanten. Dit is daaruit te verklaren dat de verwanten zelf geen vermenigvuldigers zijn, maar vehikels voor de zelfzuchtigheid van de replicant.

In het menselijk verkeer wordt hier gesproken van *nepotisme* – dat overigens in de toenemende eenvormigheid van het economisch verkeer een steeds geringere plaats inneemt.¹³⁴

De natuur is vol harmonieën – ecologieën. Een buizerd die cirkels trekt aan de hemel behoort een voedselketen toe, wordt niet uitgeput door zijn parasieten, verkeert alleen in een bepaald type begroeiing.

Dit ‘natuurlijk evenwicht’ is niets anders dan een patstelling tussen machten die ieder voor zich werken: twee of meerdere organismen houden elkaar in evenwicht, omdat een te groot succes van het een ten koste van het andere zijn eigen ondergang zou zijn. Parasieten die hun gastheer opeten of roofdieren die hun prooi uitroeien zijn voorbeelden van een disharmonie die niet kan overleven.

Hier is de harmonie emergent en epifenomenaal. Er is van een verkeersverhouding tussen roofdier en prooidier geen sprake.

De harmonie die hier in het geding is, dat is een *varkenscyclus*: zij wankelt voortdurend doordat nu eens de ene partij de overhand heeft ten koste van de ander, tot het moment dat de winnende partij de ander zover heeft uitgeroeid dat hij zelf schade ondervindt en moet accepteren dat de ander de overhand gaat krijgen, en zo voort.

De mechanica van replicatie en selectie volstaat hier.

Ook bestaat er quasisamenwerking tussen instanties, bijvoorbeeld binnen een organisme, die niets anders nastreven dan hun eigen gewin. Een bekend voorbeeld van Dawkins: wanneer roeiers *at random* bij elkaar worden gezet zullen zij die dezelfde taal spreken beter samenwerken dan de anderen. Er zijn dus meer boten met eentalige roeiers dan polyglotte boten. Het lijkt of de gedeelde taal de harmoniserende factor is. Maar dat is ze niet. Ze is een epifenomeen in de bekende mechanica van vermenigvuldiging en selectie.

Net zo kan de schijn gewekt worden dat replicanten in een organisme samenwerken voor een hoger doel.¹³⁵

In deze gevallen lukt het op eenvoudige wijze om verkeer te reduceren tot beheer.

Moelijker wordt het om niet-genetisch bepaalde *wederkerigheid* te begrijpen. Wederkerigheid is geen altruïsme, integendeel. De een gunt de ander wat om er zelf beter van te worden – ook wanneer er van verwantschap geen sprake is.

Tegenover het uitbuitend beheer berust het wederkerig verkeer op de gedachte dat de ene hand de andere wast in een win-winsituatie.

Kan wederkerigheid blijven bestaan? Gaat de reductie er niet mee op de loop?

Zal de pijnlijk verworven wederkerigheid, bijvoorbeeld in de verhouding van levering en betaling van goederen of van dienst en wederdienst in het huwelijk niet snel verdwijnen doordat de koper de waar pakt zonder te betalen of doordat de verkoper zich laat betalen zonder te leveren?

Wanneer zoiets als wederkerigheid mechanisch mogelijk is, dan blijft de vraag of zij wel echt verkeer is – of zij geen variant van het beheer is – en dus reduceerbaar tot de eenvoudige mechanica van variatie en selectie.

Ten slotte is het de vraag of verkeer, ook wanneer het niet tot beheer te reduceren is, niet toch blijft behoren tot de mechanica.

Dat zal het geval blijken te zijn. Verkeer kan voor beide deelnemers voordelig zijn.

Dat vergt wel dat het verkeer wordt gereduceerd tot wederkerigheid: beide partijen moeten over en weer in een gelijkheid komen (gelijk oversteken) die de mogelijkheid biedt voor beider gewin.

Wanneer verkeer mechanisch kan worden gereduceerd tot wederkerigheid is het de vraag wat er overblijft van Hobbes' sociaal contract, van Rousseaus *pitié* en van de kantiaanse moraal.

6.1 Wederkerigheid mechanisch gereduceerd

Binnen de wederkerigheid handelt ieder van de deelnemers ten eigen bate. Wederkerigheid is dat verkeer dat zich bevindt in de ratio van een *bepaalde* economie – die van de handelsovereenkomst.

De economie van de wederkerigheid verschilt van die tussen de bomen in een bos. Die verkeren in een economie, maar niet in een wederkerigheid. De betekenis van de economische verhoudingen is omgeslagen. In welke zin?

Bomen in een bos letten in hun calculaties argwanend op elkaar. Zij proberen de concurrentie voor te zijn. Wie niet op tijd zijn stam bouwt wordt vernietigd in de strijd om ruimte en licht.

Vanuit de economie van de wederkerigheid is het gedrag van de bomen pathetisch. Zij verspillen hun energie, want ze komen niet tot onderhandelingen. Zij ontkomen niet aan een energievretende wapenwedloop.

Verkeerden de bomen in wederkerigheid – wanneer ieder zijn replicatiedrang zou matigen –, dan zouden ze de verspillende stambouw kunnen laten voor wat hij is om laagstammig het optimale rendement uit hun leven te halen. Alle bomen zouden daarvan profiteren.

Wederkerigheid is harmonisch, maar berust op egoïsme.

Dat is de menselijke economie, de wederkerigheid die tot replicatievoordelen leidt.

Volgens Adam Smith is dit wat mensen onderscheidt van dieren: de handel. Deze zal nooit plaatsvinden uit welwillendheid of uit mededogen, zoals Rousseau zegt, maar altijd uit welbegrepen eigenbelang. Dat geldt ook voor het mededogen zelf.¹³⁶

In de economie van de wederkerigheid heerst de verhouding tussen investering en terugbetaling daarvan op een eigen manier. De regel hier is: *do ut des*.

Vanuit de bestaanswijze van de vermenigvuldiging wordt verwacht dat de economie van de wederkerigheid alle verkeer beheerst, van liefde tot vriendschap, van ethiek tot geweld.

Lévi-Strauss zag de alomtegenwoordigheid van economische uitwisseling, wederkerigheid, in het menselijk leven: uitgewisseld worden goederen, vrouwen en woorden.

Denk aan de volgende namen:

- *lex talionis*;
- *do ut des*;
- *there is no such thing as a free lunch*;

- wat gij niet wilt dat u geschiedt, doet dat dan ook een ander niet;
- het profijtbeginfel;
- wie zijn billen brandt moet op de blaren zitten;
- de kost gaat voor de baat uit;
- wie goed doet goed ontmoet;
- wo die Gefahr ist wächst das Rettende auch.

Bedenk: wederkerig egoïsme is op zich al een reductie van de schijn van mededogen die het menselijk verkeer omgeeft. Doe ik jou een *good turn*, dan blijft het daar niet bij. Ik verwacht iets terug, al is het maar het besef bij de ander dat hij bij mij een schuld heeft opgebouwd.

Vriendschap valt eronder: wie driemaal beroep heeft gedaan op zijn vriend en niet thuis geeft wanneer deze op zijn beurt om hulp vraagt, die verliest zijn vriend.

Liefdesbanden zijn er niet zonder wederkerigheid.

Recht en wet berusten erop: de wraak van de staat op de overtreder is verzoend op het moment dat deze zijn straf heeft uitgezeten.

In *The Wealth of Nations* laat Adam Smith zien dat individuen nooit iets anders nastreven dan hun eigen winst, maar dat er niettemin een harmonieuze (kapitalistische) samenleving ontstaat. Terwijl ieder zijn langetermijnvoordeel nastreeft rijst uit de opschorting van de directe behoeftebevrediging een *onzichtbare hand* op. Die zorgt ervoor dat de egocentrische individuen tegen wil en dank gezamenlijk een collectief belang dienen: toename van welvaart via de tucht van de markt en de arbeidsdeling.

Deze onzichtbare hand is niets anders dan de emergentie van evenredigheid die in de strijd om het bestaan tot winst kan leiden – mits de evenredigheid wordt gehandhaafd door de angst voor wraak.

Kan het tot wederkerigheid komen, gegeven de darwinistische mechanica? Of ligt hier een grens aan de mechanische reductie? Hobbes zegt: het menselijk streven naar macht en erkenning is mechanisch. Maar wederkerigheid *niet*. De mechanica kan het moment niet ver-

klaren waarop de een zijn vermenigvuldiging beperkt ter wille van de ander om een einde te maken aan de oorlog van allen tegen allen.

Vandaar de noodzaak van een sociaal contract – mechanisch gezien een *skyhook*.

Adam Smith en Hobbes hebben ongelijk. Wederkerigheid is geen menselijk privilege. Zij is onderdeel van de ‘natuurlijke’ toestand van mensen en van dieren, onafhankelijk van afspraken of conventanten.

Bloedzuigervampieren hebben een onderling hulpsysteem voor het afstaan van geroofd bloed aan niet-genetisch verwante medevampieren (als jij mij vanavond bloed geeft omdat ik geen slachtoffer kan vinden, zal ik dat morgen voor jou insgelijks doen).

Roofvissen laten hun kaken behandelen door goed herkenbare kleine vissen die optreden als tandenborstels. Het kortetermijngewin van het opeten van de kleine vis legt het af tegen het langere termijnge win van een gezond gebit.

Roofvissen en tandenborstelvissen werken samen zonder een conventant te hebben ondertekend.

De kern van de samenwerking is dat iedere deelnemer er baat bij heeft.

Zij verkeren in de harmonie van de wederkerigheid – een natuurverschijnsel.

Beide partijen, vampieren, roofvissen en tandenborstelvissen zijn vehikels die dankzij hun harmonische verhouding hun vermenigvuldigers dienen.

Hoe is het op mechanische wijze gekomen tot de semantiek van de wederkerigheid – een nieuwe loot aan de stam van de identiteit?

In de literatuur spreekt men van het *prisoners dilemma*. Hoe kan iemand ooit in een economische wederkerigheid leven met een ander wanneer hij er niet op kan vertrouwen dat de ander dezelfde harmonische intenties heeft – en niet het verkeer zal inruilen voor uitoefening van geweld? Iedere samenwerking zal gesmoord worden in de kiem van het wantrouwen.

Rousseau verwoordt het dilemma. Om een hert te bejagen dat alleen kan worden buitgemaakt binnen een samenwerkingsverband zou een groep jagers bereid moeten zijn zich op te stellen in een cirkel rond het dier en deze niet te laten doorbreken.

De kans dat dit gebeurt is te verwaarlozen. De samenwerking zal nooit van de grond komen. Vanuit iedere individuele deelnemer geredeneerd is de vangst van het dier onzeker en afhankelijk van de medewerking van groepsleden wier betrouwbaarheid in het verleden dubieus is gebleken. Wanneer er een haas langskomt zal ieder liever deze zekere buit voor zichzelf reserveren dan de cirkel van de hertenjacht, mogelijk tevergeefs, gesloten houden.

Toch joegen de jagers en verzamelaars op het grootste wild.

De oplossing van het dilemma – waar twintigste-eeuwse darwinisten decennia over gedaan hebben – is ook te vinden bij *Rousseau*. Desertie is alleen voordelig wanneer de jacht *eenmalig* is. Vindt de jacht *regelmatig* plaats – valt zij binnen de bestaanswijze van de vermenigvuldiging – dan hebben de overige groepsleden de gelegenheid om bij de volgende gelegenheid wraak te nemen op de deserteur.¹³⁷

Hier wordt een glimp zichtbaar van de semantiek die heerst over de economische wederkerigheid en haar harmonie. Deze harmonie berust op een bepaalde gelijkheid, namelijk die van gelijk oversteken, beschermd door de dreiging van *uitstoting en wraak* waar de economische balans bedreigd wordt.

Zonder de terreur van uitstoting en wraak geen harmonische eenheid van de wederkerigheid. Jagers verlaten hun post niet, niet omdat zij een sociaal contract hebben getekend, maar omdat zij het verschil kennen tussen hun korte- en hun langetermijneigenbelang in het licht van de mogelijkheid van wraak door de groep.

Samenwerking in economisch verband is niet in strijd met de darwinistische mechanica. Wanneer er sprake is van een iteratieve relatie kan samenwerking de rationele keuze zijn – op basis van de angst voor wraak en uitstoting.

Het is niet nodig om met Hobbes het natuurlijk recht op zelfvermenigvuldiging aan te vullen met een natuurlijke wet waaraan de vermenigvuldigers zich moeten *onderwerpen*, de wet dat ieder zichzelf beperkt ten gunste van anderen.

Een dergelijke wet is onnodig, want de zelfbeperking is tijdelijk en dient een replicatief doel. Zij is economisch rationeel.

Hoe kan wederzijdse zelfbeperking toch leiden tot replicatief voordeel?

Al eerder is betoogd dat gelijkvormigheid van vehikels het vermogen van replicanten kan vergroten.

In het samenlevingsverkeer ontstaat er een nieuwe identiteit. De nieuwe gelijkvormigheid van het gelijk oversteken is de ratio van dienst en wederdienst.

Dankzij de rationaliteit van de wederkerigheid (de verrekenbaarheid) kunnen verschillende vormen van inspanning met elkaar *vergeleken* worden. Daardoor is het mogelijk om te komen tot een redelijke taakverdeling of arbeidsdeling voor vehikels en daardoor tot tijdsbesparing en efficiency. Dit zorgt voor een enorme toename aan vermenigvuldigingscapaciteit van de replicanten.

Hiermee is de vraag nog niet beantwoord *hoe* het selectievoordeel gediend wordt door de omslag van technologisch en gewelddadig beheer naar economisch verkeer.

De darwinistische wereld wordt beheerst door schaarste en concurrentie. Waarom zou wederkerigheid daar in positieve zin verandering in brengen? Hoe is het mogelijk dat de vondst ervan de motor is geworden van de menselijke vooruitgang?

Niet iedere vorm van verkeer is een *zero-sum-game*, waarbij de winst van de ene partij het verlies betekent van de andere. Dergelijke vormen van verkeer zijn bekend uit schaken en voetbal. Socialisten dachten dat de winst van de kapitalisten werd verkregen over de gekromde ruggen van de arbeiders heen.

De economie is een *non-zero-sum-game*: binnen het economisch verkeer kunnen beide partijen winnen.

Is luilekkerland aangebroken dankzij de economie van de wederkerigheid en de bijbehorende arbeidsdeling?

Om economisch gewin mogelijk te maken moet er – wat in de bespreking van het *prisoners dilemma* meestal niet de nadruk krijgt – een *derde instantie* verondersteld worden die door beide partijen wordt beheerd en dus uitgebuit. Deze lijkt niet schaars en levert belangeloos haar bijdrage aan het verkeer.

Tijdens het spel *Monopoly* lukt het enige tijd om alle spelers winst toe te kennen. Dat is mogelijk doordat de bank niet meespeelt maar wel voortdurend trakteert.

De derde instantie die trakteert ter oplossing van het *prisoners dilemma* is de uitgebuite *natuur* die binnen het economisch verkeer verschijnt als reuzentankstation – niet als medespeler.

A GROEPSVERKEER

Heeft de oplossing van het *prisoners dilemma* politieke consequenties? Is het mogelijk om de door Hobbes nodig geachte staatsterreur ter bescherming van het sociaal contract af te zweren, omdat de economische regulering afdoende is (Thatcherisme)?

Met de mechanische oplossing van het *prisoners dilemma* lijkt de darwinistische mechanica aan de wieg te staan van alle vormen van politieke wederkerigheid: liberale economie, mensenrechten, democratie.

De schijn is gewekt dat de gewelddadigheid van dictatuur vervangen is door de daarvan bevrijde democratie, dankzij de oplossing van het *prisoners dilemma*.

Dat is schijn.

Het economisch verkeer waarin het dilemma is opgelost vereist *geheugen*: het vermogen om de ander te herkennen wanneer ik hem terugzie en me dan te herinneren wat hij de vorige keer gedaan of misdaan heeft.

Dit vermogen is lang niet overal aanwezig. Vandaar dat niet-nepotistische samenwerking in de dierenwereld weinig voorkomt.

Bedenk: zodra het economisch verkeer plaatsvindt in een groep die groter is dan een dorp valt de oplossing van het *prisoners dilemma* in het water.

Het menselijk geheugen is beperkt. In een samenleving die het dorpsniveau ontstijgt herkennen groepsdeelnemers elkaar niet. De wraak die nodig is om het systeem van wederkerigheid in stand te houden functioneert niet langer.

Overall duiken *free riders* op, diegenen die het systeem van de wederkerigheid kunnen uitbuiten voor hun eigen doeleinden doordat de verkeersdeelnemers hen niet herkennen. Het systeem van de wederkerigheid zal uiteenvallen.

Ook al is een sociaal contract in de zin van Hobbes binnen de 'natuurlijke toestand' van het leven in kleine groepen overbodig, bin-
nen de terreur van de staat die hij voorziet is hij dat geenszins.

De wederkerigheid moet nu beschermd worden door een cascade van elkaar controlerende, regulerende en bestraffende instanties. Verraad en spionage zijn daar de onontbeerlijke middelen voor.

Voor Hobbes zijn de namen *rechtvaardigen* *onrechtvaardig* afhanke-
lijk van een dwingende macht, die de gelijkheid van mensen in het nakomen van hun verplichtingen afdwingt. Dat is alleen mogelijk door de terreur van een straf die erger is dan het voordeel dat men kan verwachten door een overeenkomst te schenden.¹³⁸

Dat is de ratio van de staatsterreur.

Die bestaat niet als machtsuitoefening uit willekeur, maar heet *recht*: uitoefening van geweld ter wille van de onderlinge gelijkheid die noodzakelijk is voor de economische wederkerigheid – die op haar beurt vermenigvuldiging dient.

Hier wordt iets zichtbaar van de grammatica van de wederkerige identiteit.

Ter wille van de economische wederkerigheid is het nodig om de verkeersdeelnemers zodanig te stroomlijnen dat zij daarbinnen passen.

Wederkerigheid dankt haar bestaan aan een bepaalde reductie van mens-zijn, namelijk tot de mens als *de gelijke van zijn medemens* in het kader van het liberale handelsverkeer.

Economisch liberalisme en intermenselijke gelijkheid zijn tweemaal het zelfde.

In zijn *Vijfde Natuurwetschets* st Hobbess hoe ter wille van de handhaving van het sociaal contract iedere mens zich moet conformeren tot gelijkheid met iedere andere. Mensen kennen een natuurlijke diversiteit, als de stenen voor een gebouw. Stenen die voor de bouw niet geschikt zijn worden weggegooid.¹³⁹

Gelijkmaking van mensen binnen het verkeer verschilt hemelsbreed van gelijkmaking door uitoefening van geweld.

De wederkerige samenleving raakt gereglementeerd. De menselijke identiteit verandert in die van een handelman: de ander en ikzelf moeten aan elkaar gelijkgeschakeld worden om elkaar in de economische wederkerigheid te gebruiken.

Dankzij de concurrentie zullen producenten qua identiteit naar elkaar toegroeien.

Omdat grotere groepen identieke klanten de kosten omlaag brengen zal de identiteit van de klant een gelijkgeschakelde verkeersidentiteit worden.

Nietzsche zegt: sinds 1789 heeft de mens zijn zelfbezit, het bezit van zijn goederen en al wat hij aan goeds had verloren. De staat heeft de rechten van eenieder geabsorbeerd.

Let hier op het woord *geabsorbeerd*. Het gaat niet om een gewelddadige uitdrijving van mensen en hun leven, eerder om de gelijkmaking *van hun identiteit*. Die hoeft niet als geweld en ook niet als verlies ervaren te worden. Wanneer er geen identiteit is om gelijkgeschakeld te worden zal er ook geen pijn zijn, terwijl het menselijk leven voortgaat.¹⁴⁰

Nietzsche zegt: de staat oefent de despotie uit van de Franse bureaucratie. Dat is een zachte despotie, een *force tutélaire*, zoals Tocqueville zegt.

In hoeverre kan en moet het menselijk leven gereduceerd worden tot handel, tot de economie van gelijk oversteken?

Waar handel gedreven wordt, daar ontstaat gelijkheid: gelijke waarden, gelijke kansen, gelijke monniken, gelijke kappen.

Zo, zegt Nietzsche, ontstaat stilstand in het niveau van de mens.

Dit heet de *unvermeidlich bevorstehende Wirthschaftsgesammtverwaltung der Erde*. Wanneer die het laatste woord heeft, dan kan de mensheid als machinerie het best haar zin vinden in dienst daarvan: als een ongehoord raderwerk van steeds kleinere, steeds fijner ‘aangepaste’ raderen.¹⁴¹

De klagende ondertoon in het schrijven van Nietzsche – hij noemt de Franse bureaucratie *teufelsmässig* – is voor mij niet na te volgen.

Waar identiteit verdwijnt, verdwijnt de pijn over het verlies ervan. Er blijft geen verlies achter.

Maar de omgewende zin van gelijkheid, aanpassing aan de economie, die geeft te denken, als betekenis-horizon die juist nu opduikt, nu de economische wederkerigheid op mechanische basis alomtegenwoordig blijkt te zijn.

Het is eigenaardig. Op het ogenblik dat de menselijke identiteit achter de gelijkheidshorizon verdwijnt *blijkt* het totaliteitskarakter van de handel, en daarmee de horizon ervan.

Voor Adam Smith behoort de *philosopher* tot de economie van de arbeidsdeling. Zijn *business is to do nothing, but observe everything*. Het gevolg van deze afstandelijke observaties zijn vuurmachines, wind- en watermolens. Die waren uitvindingen van filosofen. Maar hun handigheid is op haar beurt vergroot door de arbeidsdeling. De filosoof wordt gedragen doordat anderen zijn spullen voor hem dragen.

Hier wordt de filosofie, die de economische identiteit zou onderkennen, omgeven door diezelfde economie. De filosoof maakt deel uit van de arbeidsdeling.

Een bepaalde sprakeloosheid geeft van zich blijk.

Zij geeft van zich blijk. Een mogelijkheid van nadenken dient zich aan.

Binnen de replicatieve bestaanswijze, die gebaseerd is op het onderscheid tussen replicanten en vehikels die zich op hun eigen manier vermenigvuldigen, is een hoofdvraag: wie manipuleert wie? De antwoorden zijn niet altijd vanzelfsprekend. Soms zijn ze oubollig, maar wanneer we de *reductie van mens-zijn* begrijpen vanuit de darwinistische omkeringen van de subject- en objectpositie komt er licht in de duisternis.

Een plat voorbeeld. Koeien en varkens zijn succesvolle replicanten. Er zijn er in Nederland meer van dan mensen. Mensen denken dat zij het vee houden – maar is het omgekeerde niet het geval? Koeien en varkens vermenigvuldigen zich door mensen te manipuleren: zij leveren voedingsstoffen als lokstoffen, draperen zich aanvallig in de wei, en presenteren zich na hun dood als biefstukken en karbonades.

Een stap verder. *Gras* gebruikt zowel koeien als mensen om zichzelf te vermenigvuldigen. Het is een innovatief gewas dat door begrazing niet wegwijnt, zoals de meeste andere, maar zich vermeerderd. Het manipuleert het rundvee, maar ook de menselijke perceptie – door zich zo aantrekkelijk voor te doen dat mensen steeds meer weiden, grasvelden en sportcomplexen uit de grond stampen.

Onder deze guitige omkeringen verbergt zich een vergaande gedachte. Mensen zijn geen subjecten en geen replicanten. Zij zijn quasireplicatieve vehikels. Dat wordt meer en meer duidelijk, nu de replicatieve bestaanswijze de metafysische verdringt.

Denk aan artefacten. Die lijken het product te zijn van menselijk creativiteit. Dat stelt ons gerust. Maar zo eenvoudig ligt het niet. Pannen en computers bestaan zolang ze zich weten te vermenigvuldigen in een niet-aflatende concurrentiestrijd. Mensen sturen deze reproductieve economie niet. Ze zijn er de gebruiksvoorwerpen van.

In het economisch verkeer hebben mensen de onuitroeibare neiging om zichzelf te beschouwen als zelfstandige verkeersdeelnemers.

Die gedachte is onhoudbaar – de economisch rationele mens is

eenvormig, een eigenschap die een replicant kan missen als kiespijn.

De mens is als verkeersdeelnemer nimmer subject, al zijn er allerlei instanties die er belang bij hebben dat mensen zichzelf zo voorstellen. Wie zichzelf als subject beschouwt zal zich vrij voelen en geen tendens krijgen om bij zijn eigen positie na te denken, wat het vehikelschap in gevaar kan brengen.¹⁴²

Nietzsche beschrijft de bestaanswijze van de economische wederkerigheid: *Kein Hirt und eine Heerde. Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt geht freiwillig ins Irrenhaus.*

Gelijkvormigheid kan alleen voorwerp zijn van verlangen binnen de bestaanswijze van de vermenigvuldiging wanneer degenen die ernaar verlangen door andere instanties gedrogeerd zijn. Gelijkvormigheid kan nimmer het ‘doel’ zijn van een replicant – die zou uitsterven. Degenen die naar gelijkheid verlangen zijn gedrogeerde vehikels.

In Nederland luidde een SIRE-reclame: *De maatschappij, dat ben jij.*

In het nationaal-socialistisch Duitsland heette het: *Du bist nichts, dein Volk ist alles.*

Ook wanneer iemand schijnbaar met zijn eigen verkeersdeelname begint zullen zijn handelingen in het verkeer een betekenis krijgen die door niemand voorzien of overzien kan worden.

Een student begint filosofie te studeren. Al spoedig zal, na een monster begin, blijken dat hij onderdeel is van een replicatiemachine die anders functioneert dan hij dacht. De studie is gestroomlijnd, het curriculum is aangepast aan beschikbaarheid van docenten en collegezalen, tentamens moeten zo gehaald worden en niet anders.

De replicanten die de organisatie dragen hebben in beperkte mate belang bij studenten. Zij zorgen voor een uitdijende bureaucratie, van directeuren tot studiebegeleiders, waar de student zelfs nadeel van ondervindt.

De student blijkt materiaal te zijn voor de zelfvermenigvuldiging van de universiteit.

De subjecten van de replicatie zijn niet de mensen en evenmin de molochs, *maar de iteratieve handelingen zelf.*

Handelingen genereren regels, en regels genereren nieuwe handelingen. Dit systeem gaat met zichzelf op de loop.

Eenieder weet: menselijke pogingen om het 'woud van regels' te verkleinen zijn vergeefs.

De nivellering van de wederkerigheid beperkt zich niet tot de intermenselijkheid, maar beheerst ook het verkeer tussen mensen en hun omgeving.

Als gevolg van een productiedwang die niet van menselijke wil afhankelijk is, is de landbouw gedwongen tot permanente schaalvergroting.

Die is niet mogelijk zonder nivellering van de agrarische landschappen.

In de DDR zag je de vernietiging van de bewoonbare aarde door de gelijktrekking van het landschap, de opheffing van boerenerven en de inrichting van kolchozen.

Vandaag de dag ziet Europa er niet anders uit: gerationaliseerde landschappen, gestoffeerd met natuur.

Je ziet hier niet zomaar het einde van een tijdperk, maar het einde van de neolithische bestaanswijze, onherroepelijk geworden door die van het economisch verkeer – de wederkerigheid.

Zodra ik verkeer binnen een organisatie, zullen daarbinnen replicanten ontstaan die zichzelf via deze organisatie vermenigvuldigen – maar niet via mij als vehikel.

Uiteraard zal ik te horen krijgen dat ik, tegen mijn belangen in, de gemeenschappelijke doelen moet dienen – zoals een goed vehikel betaamt. De dreiging van wraak en uitstoting is nooit ver weg.

Het menselijk verkeer speelt zich af binnen steeds ingewikkelder en wijder vertakte organisaties. De schijn is gewekt dat de mens zichzelf opoffert *omdat deze organisaties dat vragen*.

Heidegger zegt: de mens als rationeel wezen uit de verlichtingstijd is niet minder subject dan de mens die zich begrijpt als nationale *staat*, zichzelf wil als *volk*, zichzelf fokt als *ras* en zichzelf de macht geeft om *heer van de aarde* te worden.

De schijn is gewekt dat de aarde bezet is met grote subjecten, staten, multinationals, continenten. Maar uiteindelijk is dit gebeuren niets anders dan de georganiseerde en ingerichte gelijkvormigheid waarin subjectiviteit en objectiviteit samenvallen.¹⁴³

Dostojevski ziet Londen niet alleen als een stormachtige vloed van beelden, maar ziet daar een *macht* achter: Baäl.

Jünger zegt: Dostojevski ziet meer dan deze vloed, hij ziet een macht die troont te midden van het gewemel.

Is het nodig om een dergelijke bovenindividuele macht te veronderstellen?

De schijn ervan zal steeds gegenereerd worden, maar blijft schijn. Organisaties zijn te volatiel om als replicanten te fungeren. Replicatief gezien zijn zij de wolken in de wind. Zij zijn vehikels voor kleinere replicanten: de iteratieve handelingen zelf, die zowel organismen als organisaties inzetten als vehikels voor hun vermenigvuldiging. Organisaties zijn *extended phenotypes*.¹⁴⁴

De gedachte dat organisaties of staten een eigen leven leiden en in staat zijn om menselijke vehikels aan zich te binden is een variant van de metafysica van de formele oorzaak. Die treedt naar voren in de gedachte dat organismen zouden kunnen handelen *in het belang van hun soort*.

Dat is uitgesloten, omdat de soort geen replicant is en evenmin invloed uitoefent op vermenigvuldiging.

De gedachte aan een *Genius der Gattung* moet onderworpen worden aan het reductieve zuur.

De soort wil niets en heeft geen zelfstandige invloed.

De *perceptie* van wat goed is voor de soort kan voor menselijke quasireplicatie van betekenis zijn. Die perceptie zal een drogering zijn door een replicant die belang heeft bij de verkeersmatige eenvormigheid van zijn vehikels. Koopwaar vermenigvuldigt zich dankzij een eenvormig klantenbestand.

De kern van de economische wederkerigheid is deze: als wederkerigheid is zij een afkerigheid, een afwending van de noodzaak en de mogelijkheid om bij zich te laten nadenken.

Taal als communicatie is een verkeersmiddel.

Ander taalgebruik is een kostenpost.

Nadenken is oneconomisch.

Of is er voor mij de ruimte om *daarbij* stil te staan?

C ECONOMIE EN GESCHIEDENIS

In hoofdstuk 2 kwam het verlangen naar erkenning van Julien Sorel naar voren.

Hegel zag deze strijd. Dat is een strijd om de macht, niet in beheer en geweld, maar in het verkeer.

Mensen strijden om de erkenning van hun eigen waardigheid. Zij kennen ten overstaan van elkaar trots, schaamte en woede. De wederkerigheid van het verkeer kan geritualiseerd worden tot de verhouding van meester en knecht.

De strijd om erkenning verschilt van die om macht en bezit van de natuur. En hij is niet van mechanische of biologische oorsprong. Aldus Hegel.

Het verlangen naar erkenning is een andere manier van handelen dan technologie. Maar de mechanische reductie ervan is onontkoombaar.

Hobbes heeft gezien dat tot de uitoefening van macht je reputatie bij anderen behoort, je waardigheid of eer. Deze macht wordt verkregen doordat zij als zodanig wordt gepercipieerd door anderen. *Honour consisteth onely in the opinion of Power.*¹⁴⁵

Dat is wat *waardigheid* is: iemands publieke waarde, de waarde die hem door zijn omgeving wordt toegekend.

Waardigheid of eer is die macht, die verkregen wordt door de bereidheid van de ander om deze te kopen en daarvoor te betalen. De waardigheid van een mens is de prijs die een ander wil betalen voor het gebruik van hem. Erkenning is een variant van macht.

Zolang er over *menselijke waardigheid* wordt gesproken, zo lang zijn *waarden* in het geding. Waarden kunnen economisch verrekend worden.

De economie van de wederkerigheid groeit waar de replicatieve bestaanswijze zich uitbreidt ten koste van de basalten.

De basalten bestaanswijze had het onderscheid nodig tussen *idea* en werkelijkheid om haar onveranderlijk karakter in stand te houden.

Dit onderscheid kenmerkte haar woorden. De strijd om erkenning was de strijd tussen *ideae* rond mens-zijn.

Zelfs de meest metafysisch beladen woorden krijgen een andere zin nu de strijd om de erkenning economisch gereduceerd is.

Dit blijkt nergens duidelijker dan in het domein van de geschiedenis.

Ooit was er een begin van de geschiedschrijving en de nationale, vaderlandse aard ervan, bij Herodotus. Hij keerde zich af van wat de 'mythische' epoche kan heten.

Eeuwenlang is de geschiedschrijving voorbeeldig geweest voor het menselijk verkeer binnen en tussen staten, tot en met de Tweede Wereldoorlog. Dit voorbeeldige betrof het onderscheid tussen de bestaande en de ideale werkelijkheid – grond van het historische.

Inmiddels wordt de reductie van de geschiedenis zichtbaar – niet een gulzige die de geschiedenis van de landkaart veegt, maar een redelijke, waarin de geschiedenis opnieuw wordt geformuleerd in economische termen.

Het eerste teken van de grote reductie in de geschiedenis is het toenemend belang van de archeologie en van het darwinisme daarbinnen, waardoor deze zich langzamerhand de status verwerft van een echte wetenschap.

Tegelijkertijd wint een wetenschappelijke, niet aan idealen of vaderlandsliefde gebonden geschiedschrijving aan belang.

Zoals de geschiedschrijving een begin heeft gehad, zo eindigt zij nu. De tijd zelf is veranderd, sinds de aankomst van de replicatieve bestaanswijze en haar reductie.¹⁴⁶

Waarbinnen wij ons bevinden, dat kan geen geschiedenis meer heten, zegt Jünger. De metafysische woorden ervan hebben afscheid genomen.

Woorden als *staat* en *rijk* boeten aan ordenende macht in. Hun grammatica vervliegt.

De identiteit van een staat was van basalt: zij bestond in een wankeel evenwicht met andere staten, als vaste eenheid wier grenzen waar mogelijk bewaakt en beschermd werden.

Zij was metafysisch. Zij werd ervaren als belichaming van de *idee* van het nationale.

Tot de grammatica van de staat en het nationale behoorde de mogelijkheid van het offer ervoor.

Sterven had in de epoeche van de metafysica een zin die tot de wil tot overleven behoorde, maar daar ook een eigenaardige wending aan gaf – in de zelfopoffering voor het overleven van toekomstige landgenoten in de gerealiseerde staatsutopie.

Vechten voor de idee van een staat – of een idee van menselijkheid – was mogelijk zolang er een onderscheid werd ervaren tussen de werkelijkheid van de bestaande mens en de *idea* van de eigenlijke, dus zolang de metafysica vaardig was over wereld en denken.

Een handeling historisch begrijpen, dat hield in: haar begrijpen uit het onderscheid tussen werkelijkheid en de mogelijkheid van een *idea*.

Zonder de macht van de *idea* geen ideologie. Zonder metafysica geen bolsjewisme, nationaal-socialisme en geen Franse Revolutie.

Binnen de verkeerseeconomie valt het onderscheid tussen mogelijkheid (*idea*) en werkelijkheid weg. De economie betreft *altijd* de uitdaging van nieuwe mogelijkheden. Daaruit bestaat haar werkelijkheid.

Anderzijds valt de noodzaak om na te denken bij een eventuele omgeving voor de economische bestaanswijze zelf weg – het gebruik van taal is communicatie, dus wederkerig verkeer.

Wat is er de zin van dat Heidegger van *woestijn* en *woestijnvorming* (*Verwüstung*) spreekt, wanneer hij de alomvattendheid van het economisch verkeer een naam geeft?

Woestijnvorming is geen vernietiging of ondergang, maar het wegvallen van de noodzaak van het overdenken van datgene wat de economische werkelijkheid haar mogelijkheid zou geven, de horizon van woorden ervan. Die horizon is weggewallen in de indifferentie van werkelijkheid en mogelijkheid.¹⁴⁷

De gelijkheid van de wederkerigheid ontleent haar rechtvaardiging aan toegenomen replicatie. Het metafysisch onderscheid tussen haar werkelijkheid en een daarvan afgescheiden maat, een *idea*, is niet alleen onmogelijk, maar ook overbodig. Een horizon van woorden waaraan de economie haar bestaan te danken heeft is verzonken in onverschilligheid.

Het is ook onverschillig om deze onverschilligheid een *woestijn* te noemen.

Het is niet eenvoudig om Heideggers woord tot je toe te laten.

*De hoogste idealen van menselijkheid, de vooruitgang, de algemene werkgelegenheid, de gelijkvormige welvaart voor alle werelden en de wereldoorlogen – zij zijn het gevolg van een al lang heersende woestijn – die van het woord.*¹⁴⁸

Is dit alles verkapte cultuurkritiek? Allerm minst.

De woestijn is niet iets om te beoordelen, kritiek op te hebben of te willen veranderen. Daarvoor is hij te groots en ongenaakbaar.

Eerder zou een filosoof de woestijn tot zijn eigen nadenken moeten toelaten, om te merken dat deze sterker is dan wat hij erbij kan overdenken en zo zijn denken tekent.¹⁴⁹

In de epoche van de metafysica stond niet vast wie of wat een mens was. De mens was het *noch nicht festgestellte Tier*. Oorlogen werden gevoerd ter wille van de opkomst van de nieuwe mens.

De macht van het economisch en politiek liberalisme berust daarin dat het niet meer metafysisch is. Er is geen sprake van een onder-

scheid tussen de bestaande mens en de *idea* mens. Een ideologie erop na houden is een kostenpost.

Jünger spreekt ten aanzien van de democratie van een verhoogd geleidingsvermogen (zoals dat van een elektrische draad).

Zij is onderdeel van de economie van de wederkerigheid – heeft er geen metafysische banden mee.

Het onderscheid tussen een mens en zijn wezen is onverschillig geworden. De economische zekerheid volstaat.¹⁵⁰

Liberalisme betreft die vrijheid van denken (*genitivus separativus*) die de poort is voor de door niets opgehouden ontplooiing van de replicatie – anders gezegd: van de techniek, omgeven door de horizon van liberale wederkerigheid.

Zo berust de wederkerigheid in een afkerigheid – de horizon van metafysische bewoonbaarheid is weggewist als met een spons om een grenzeloos gebied te laten opkomen, dat zich door mensen zonder omhaal bewoonbaar laat maken.

De natuur is, zoals eerder opgemerkt, geen verkeersdeelnemer maar leverancier van energie.

Zij staat buiten het menselijk verkeer. Menselijk verkeer maakt er gebruik van, maar blijft voor de bestaanswijze ervan onverschillig.

Dat is de ervaring die verborgen ligt in de woestijnvorming. De onverschilligheid is er in de eerste plaats van de natuur ten opzichte van het menselijk bestaan.

Met hoeveel ijver wij mensen de wereld ook inrichten, *zij* blijft daardoor onaangedaan.

De aanwijzing erbinen is: misschien is de natuur als de onverschillige moeder die haar kinderen het nest uit gooit het omgevende voor alle menselijk verkeer, terwijl zij ongenaakbaar bij zichzelf blijft.

De woestijnvorming is de plaats waar kan worden nagedacht na de voltooiing van de metafysica. Misschien de enige.

Op de Amsterdamse Dam zie je het *extended phenotype* van de macht van de wederkerigheid: de etalages van het grootwinkelbedrijf, de beweeglijkheid van de aandelenbeurs, de vertakkingen van het bankwezen.

Het stadhuis op de Dam is een aanwijzing naar het begin hiervan, de Nieuwe Tijd.

Is het Nationaal Monument op de Dam nog iets anders dan gereali-seerde economie?

Mensen zijn gestorven voor een zaak die de hunne niet was: voor het overleven van hun natie. Het besef dat dit hun eigen belangen niet diende kan bij anderen de stervenslust verminderen en de staat ondermijnen.

De wederkerigheid tussen staat en burger dreigt te worden door-broken. De staat delgt zijn schuld via een aanbod: een monument met bijbehorende herdenking.

Toch is deze constellatie van economische macht en slachtoffer-herdenking voorbij.

De woorden waaraan zij moest beantwoorden hebben zich terug-getrokken.

Met oorlogen is het vandaag de dag eigenaardig gesteld. Het onder-scheid tussen oorlog en vrede is niet eenvoudig te maken binnen de economische wederkerigheid.

Een nationale oorlog werd gevoerd met een doel en kon na het be-reiken ervan (of de nederlaag) ophouden.

De huidige economisch gestuurde oorlogen zijn onderdeel van de vermenigvuldiging. Het ophouden ervan is de voortzetting ervan met andere middelen: een vredesoffensief. Wanneer er geen omge-vend doel is voor replicatie – en dat is er *qualitate qua* niet – dan is het niet mogelijk oorlogen te doen ophouden of beginnen, net zo-min als vredesoperaties.¹⁵¹

Wie is in een hedendaagse oorlog de winnaar, wie de verliezer – ge-zien de economische en propagandistische wederkerigheidsbelan-gen die op het spel staan?

Oorlogen dienen vandaag de dag niet zozeer nationale belangen als wel de reductie van het nationale via de gelijkmaking die noodza-kelijk is om de economisch gestuurde planetaire replicatie te dienen.¹⁵²

De grote revoluties, sedert de Franse, probeerden de nieuwe mens voort te brengen, als bewoner van de heilstaat of als genetisch getransformeerde *Übermensch*.

Deze hebben binnen de economische wederkerigheid hun tijd gehad.

De strijd tussen 'het Westen' (de planetaire economie) en de islam is ongelijk. De islam is metafysisch. Zij ervaart een strijdigheid tussen feiten en ideaal. Daarom is zij uit de tijd. De strijd ertegen is al gestreden, want haar wereld is al weggefallen.

Deze ongelijke strijd beheerste al de Tweede Wereldoorlog, die uiteindelijk het gevecht was tussen de metafysica en het einde ervan.¹⁵³

Aan de Dam kun je in de Nieuwe Kerk door een schacht naar beneden kijken, naar de kelder waarin zich de lijkkest bevindt van de nationale zeeheld Michiel de Ruyter.

Je zou denken: De Ruyter kon sterven voor een betekeniswereld die verder reikte dan zijn eigen overleven. De betekenis ervan was historisch.

De Ruyter vertrouwde op goddelijke bestiering. Van daaruit kon hij leven en sterven ter wille van zijn vaderland.

Voor zijn laatste slag tegen de Fransen bij de Stromboli in de omgeving van Napels beseft hij dat hij met zijn verwaarloosde vloot de ondergang tegemoet gaat. Hij schrijft de raadspensionaris dat zijn vloot *t'eenemael onbestant* is tegen de Franse. Zonder een ogenblik te twifelen zegt hij niettemin toe te zullen *trachten ende geensints naerlaten met de weijnige macht 't ooghmerck van den Staet te bereiken, soveel als Godes zegen ende bijzondere best ieringe sulcx sal willen toelaten, seer wel gerust wesende nevens 't respect van Haer Ho. Mo. vlaggen mijn grijse hairen te wagen*.

Welke vakbond van mariniers zou vandaag de dag De Ruyters arbeidsvoorwaarden accepteren?

Zo begint de reductie van het nationale: eerst is het de vraag of het gedrag van De Ruyter niet tot zijn eigen tijd behoorde, of hij niet was omgeven door metafysica.

De reductie gaat verder met de vraag: was zijn heroïek *in zijn eigen tijd* meer dan zelfbedrog? Zijn wereld stond in het teken van de inbreuk van de mechanische natuurwetenschap. Hierdoor ontstond een *boom* in technologie en handel. De oorlogen waaraan De Ruyter deelnam betroffen de heerschappij over de zee als handelsruimte.

Is zijn heroïek meer dan een drug die ertoe diende hem niet te laten beseffen dat hij zijn leven waagde voor de circulatie van handelswaar?

Ten slotte zal onze tijd het heroïsche van het handelen van De Ruyter in economische termen reduceren zodat blijkt dat het in dienst stond van zijn zelfvermenigvuldiging en dus geen echt offer voor het vaderland was.

De Ruyters moderne biograaf, Prud'homme van Reine, is als historicus door de economische denkwijze omgeven wanneer hij wijst op de mogelijkheid dat de zeeheld zich *met opzet* heeft laten doden in de slag bij Stromboli, op basis van een economische berekening ter wille van zijn postume vermenigvuldiging:

*De mogelijkheid om op zijn hoge leeftijd te sneuvelen op het 'bed van eer' was geen onaangenaam vooruitzicht. Bij terugkeer wachtten hem hoogstwaarschijnlijk nog enkele jaren in slechte gezondheid en daarna de vergetelheid. Sneuvelen betekende een eervol einde van een prachtige carrière, een begrafenis op staatskosten en een marmeren praalgraf in een van Nederlands voornaamste kerken.*¹⁵⁴

In de vorige eeuw waren filosofen gebiologeerd door de strijd der ideologieën – de koude oorlog. Op zijn oude dag riep Heidegger regelmatig uit: *Die Russen kommen!*

Toen, na enkele schermutselingen in het Balticum, de Sovjet-ideologie ineenstortte, overviel me verbazing – die nauwelijks ervaring wilde worden. Dit was geen revolutie, maar de implosie van de wereld der ideeën. De grote onverschilligheid heerste over de ineenstorting van dit imperium. De woestijn trad naar voren.

Wat is dat – dit ontwijken van de woorden die aanduiding waren van een onderscheid?

Wat is de zin van dit wijken te midden van de onverschillige wederkerigheid? Is het definitief voorbij of geeft juist de beweging van het aanreiken en ontwijken van grondwoorden te denken?

D WEDERKERIGHEID EN BUREAUCRATIE

Hoe ver reikt de reductie van het verkeer tot economische wederkerigheid?

Waar de replicatie wordt bevorderd door de evenredigheid in de verhouding tussen haar vehikels, daar zullen autonome systemen van regels ontstaan. Regels verzorgen de gelijkvormigheid van hun toepassing. De handelingen zelf zijn de instanties die zich vermenigvuldigen, dankzij de door hen ontworpen wereld van regels.

Ter wille van de vermenigvuldiging ontstaat de administratieve eenvormigheid der vehikels, de bureaucratie, product van de economisch genoodzaakte rationalisering.

Max Weber heeft laten zien dat bureaucratie de meest rationele vorm van heerschappij is, nu die toch onontbeerlijk is.¹⁵⁵ Bureaucratie is regelgeleid – buffer tegen willekeur, uitbuiting en misbruik van macht.

Bureaucratie reduceert de bloedbanden, het *nepotisme* van het persoonlijke en de individuele voorkeursbehandeling – even zoveel manieren waarop vehikels de vermenigvuldiging van hun replicanten kunnen frustreren. Bureaucratische rationaliteit heerst *zonder aanzien des persoons*, zowel waar het gaat om de uitvoerder als om de betroffene: de voorwerpen van de macht zijn *neutra*, functionele scharnieren in een techniek van de gelijkschakeling.¹⁵⁶

Binnen de bureaucratische rationaliteit is macht gereduceerd: zij behoort niet toe aan een machthebber, maar is een open functie die telkens door nieuwe functionarissen kan worden ingevuld.

Bureaucratische rationaliteit is voor alles de reductie van ieder pathos dat bestuurder en bestuurd zou kunnen verbinden. Pathos houdt direct het gevaar in van bevoordeling, nepotisme of het tegendeel ervan.

De gereduceerde bureaucratische verkeerswerkelijkheid is *sine ira et studio*.¹⁵⁷

De verdwijning van het filosofisch pathos mondt uit in de bureaucratische, anti-nepotistische indifferentie.

De bureaucratische reductie is de consequentie van de transformatie van de economie tot wederkerig verkeer in grotere groepen.

De kantiaanse grammatica, waarin de omgang met zaken die uitsluitend als middelen gebruikt worden onderscheiden is van die met personen die niet alleen als middelen gebruikt worden, maar ook als doelen, heeft afscheid genomen.

Binnen de bureaucratie kan een mens nooit een doel zijn. Dat heet corruptie.

Hannah Arendt wijst op de omgewende aard van de bureaucratische grammatica: daar is geen sprake meer van doelen en middelen, die daarvoor nodig kunnen zijn, maar van de principiële overbodigheid van iedere bezetter van een functie.¹⁵⁸

Deze principiële overbodigheid van iedere functionaris – machthebber net zo goed als onderworpen – wordt door niemand gemaakt of ingesteld.

Zij is de consequentie van de betekenishorizon van de vermenigvuldiging, dus nimmer direct te bestrijden – als dat al een zinvolle geste zou zijn.

Deze betekenishorizon is die van de identiteit als eenvormigheid.

Het wederkerig verkeer dankt zijn bestaan aan deze neutralisering van intermenselijkheid.

Geen mens kan voorzien hoe deze zal uitpakken. Soms mondt zij uit in moord en genocide, zoals in het nationaal-socialisme, soms bestaat zij als het monddood maken van wat niet binnen de economische rationaliteit valt, soms vallen er enorme winsten mee te boeken.

Arendt noemt het overbodig maken van mensen het *radicale kwaad*.¹⁵⁹

Wanneer deze kwalificatie iets te zeggen heeft, dan dit: dat het 'kwaad' onderdeel is van de wereld zoals zij is. Het ontbreekt aan een alternatief ervoor.

Deze 'kwaadaardigheid' is een essentieel onderdeel van datgene wat vandaag de dag *goed* heet: vooruitgang, het vinden van geluks-goederen, mensenrechten, de burgerlijke ordening, het ongestoorde behagen. Dat alles is slechts mogelijk binnen de verrekening van het gemeenschappelijk nut, wat zonder bureaucratie onmogelijk is.

De bureaucraten noemt Heidegger weliswaar de woedende functionarissen van hun eigen middelmatigheid, die qua rang nog lager staat dan al datgene wat klein en behoeftig is binnen zijn echte grenzen. Zij zijn evenwel geen kwaad dat bestreden kan worden. Zij zijn de kinderen van de woordwoestijn, zoals wij allen.

Tegenover kwaadaardigheid zijn geen maatregelen mogelijk. Zij maakt deel uit van de woestijnvorming. Die behoort tot de taal die allen en alles – en met name iedere morele handeling – omgeeft.

Daar en alleen daar kan nagedacht worden.¹⁶⁰

Kwaadaardigheid is hoogstens het gevolg van de woestijn rond een woord. Maar de woestijn kan op geen enkele manier beoordeeld worden.¹⁶¹

Het is een eigenaardige gedachte dat de kwaadaardigheid de wereld te beurt valt, buiten menselijke schuld en boete en dat hier niets te verantwoorden valt.

Is de woestijnvorming niet een aanwijzing voor mijn nadenken, dat de omgeving onverschillig is voor dit nadenken ten opzichte ervan?

Een moment word ik getroffen door iets, dat iedere wederkerigheid en de bijbehorende verantwoording, rechtvaardiging en schuld draagt – en daarvan is afgewend.

Kan hierbij nagedacht worden, wanneer *ieder* denken tot nu toe roept om rechtvaardiging, dus om verantwoording, en daarmee thuis is in het economisch verkeer?

6.2 Geest van de wraak

Bij de oplossing van het *prisoners dilemma* blijkt de meest succesvolle speelwijze een van de varianten van *tit for tat* te zijn: ik doe jou terug wat jij mij aandoet.

Dit is de wederkerige gelijkheid: de ratio als proportionaliteit van actie en reactie.

Waar deze overboord gaat en daar geen sancties (wraak) op volgen is het handelsverkeer in gevaar en is escalatie van geweld niet ver weg. Wederkerige transacties monden daar uit in wederzijdse uitroeiing.

Tit for tat – dat is geen wraak, maar het voorkomen ervan.

Waar de proportionaliteit tussen actie en reactie ontbreekt, daar wordt het een oog om twee ogen en een tand om een gebit.

De proportionaliteit van de wederkerigheid is niet beperkt tot het intermenselijk verkeer. Zij heerst *overall* waar economisch verkeer is, waar gewaagd wordt met het oog op winst, waar uitgevaren wordt met het oog op terugkeer – anders gezegd waar de wet van de thuiskomst regeert.

De wet van de thuiskomst heerst over de verschijningswijze van de dingen en de wereld, het menselijk kennen en het menselijk handelen *als zodanig*. Zij betreft de identiteit ervan.

Een simpele variant van de economie is de *Odyssee*: het uitvaren en de zwerftocht zijn de prijs die betaald moet worden voor de behouden thuiskomst.

De thuiskomst, al dan niet met buit of nieuwe ervaringen beladen, bepaalt de proportie tussen kosten en baten.

Wetenschap en techniek zijn ontwerpend, dat wil zeggen dat zij de verhouding tussen uitvaren en thuiskomen *zelf organiseren*. Zij voorkomen dat het leven een zwerftocht is met onbekende bestemming.

Het ontwerp beheerst en organiseert zijn eigen mogelijkheden van ervaren, en structureert daarmee de werkelijkheid.

Uitvaart en thuiskomst zijn een georganiseerde groepsreis geworden.

Vanuit de organisatie van werkelijkheid en kennen is het mogelijk *causaliteit* te zien, als proportionaliteit tussen beweging en tegenbeweging, oorzaaken gevolg.

Uit de wederkerigheid van oorzaak en gevolg ontstaat de mogelijkheid van rationele technologie: het wetenschappelijk ontwerp is een investering die kan rekenen op terugbetaling in de vorm van technologisch potentieel.

De identiteit als evenredigheid beheerst het wetenschappelijk verkeer tussen mens en natuur.

- Waar ontwerp is, daar zal een passende reactie niet op zich laten wachten.
- Waar de natuur wordt aangesproken zal zij antwoorden.
- Wanneer ik de aanvangsvoorwaarden beheers, zullen steeds dezelfde uitkomsten gegenereerd worden.
- Ontwerp zal leiden tot resultaat (*re-sultare* – terugspringen).
- Als ik de bal opgooi zal hij in mijn hand terugkeren.

Het beginsel van toereikende grond wordt beheerst door de wet van de thuiskomst. Het *principium reddendae rationis* houdt grammatica in: er is gebrek aan gronden en dat moet worden aangezuiverd. Is dat gebeurd, is de ratio als evenredigheid hersteld (*reddere* – teruggeven), dan is de grond toereikend. Via vereffening is de harmonische verhouding van mens en natuur hersteld.

De zin van het ontwerp van de natuur op proportionaliteit is de beheersing van ervaring, dat wil zeggen de voorkoming van onbeheersbare en bedreigende chaos.

Dezelfde beweging beheerst het intermenselijk verkeer.

Overall heerst de proportionaliteit van handeling en tegenhandeling over het verkeer.

De grote proportionaliteit omvat de verhouding van mens en wereld, het wederkerig verkeer ertussen.

Vervreemding of de angst ervoor leidt tot ontwerpend uitvaren. Schaarste wordt ervaren of gevreesd. Dit leidt tot een investering. Het waagstuk van het uitvaren zal door de natuur proportioneel beloond worden (investeringen betalen zich terug). Daarop volgt de rijk beladen thuiskomst – klaar voor de volgende uitvaart.

Over dit alles hangt een waagschaal, die de proportionaliteit van investering en terugbetaling organiseert.

Deze waagschaal is de identiteit die de verhouding van mens, medemens en natuur tekent: de identiteit als harmonie.

Die blijkt in de gedachte aan de *gerechtigheid*, die niet alleen soaps, romans en films beheerst, maar in de eerste plaats de wederkerige verhouding van mens, natuur en medemens.

Alle wederkerigheid veronderstelt *tit for tat*. Is zij, juist doordat zij wraak voorkomt, *naar haar aard* wraakzuchtig?

De wil tot wederkerigheid is de wil om ervaring te beheersen. Bevindt zich daarin, en dus ook in de gezochte en veronderstelde harmonie van mens, medemens en natuur, een *weerwil*, in die zin dat deze de werkelijkheid niet wil zoals ze is, maar naar zijn hand tracht te zetten?¹⁶²

Maar hoe zou ik de wederkerigheid moeten laten varen? Blijft het niet onontkoombaar, ook wanneer ik gelijkheid niet nastreef en mogelijke ongelijkheid toelaat, dat ik toch in de economie van uitvaren en terugkomst blijf verkeren, in wat Nietzsche noemt de *große Ökonomie, die des Übels nicht zu enthralen weiß?*

Is dan wraak alomtegenwoordig?

Die vraag is des te eigenaardiger, omdat het menselijk *kennen* deel uitmaakt van het economisch verkeer. Kennen is, in Nietzsches woorden, wil tot macht. De zin ervan is schematiseren (ontwerpen), ten einde de chaos regelmaat en vorm op te leggen. Dit gebeurt uit praktische behoeften en behoort dus de economie toe.

Behoren kennen, het gekende en de mens samen in een wederkerigheid die getekend is door wraak?

Zo zegt Nietzsche het:

*De geest van de wraak: mijn vrienden, tot nu toe was dat het beste nadenken van de mensen; en waar leed was, daar moest altijd straf zijn.*¹⁶³

A REDUCTIE VAN DE WRAAK

Griekse tragedies laten een glimp zien van een wereld waarin het verkeer tussen mens en wereld nog niet mathematisch gereduceerd was.

De komst van de mathematica in Griekenland, later van de *mathesis universalis* en nog later van het darwinistisch algoritme, is een bevrijding uit de macht van de nog niet filosofische, kosmische gerechtigheid, de *lex talionis*.

De tragedies leefden van een wederkerigheid op kosmische schaal, heersend over het geheel van hemel, aarde en goden. Mensen hoopen hun plaats onder de zon veilig te stellen door aan deze wet te gehoorzamen.

De *lex talionis* luidde: wie handelt zal ondergaan (*drasanti pathein*), overeenkomstig de kosmische gerechtigheid.

Natuurrampen zoals misoogsten, stormen of miskramen werden begrepen als gevolg van menselijke *hybris* – al dan niet uit een ver verleden.

Omgekeerd past de bruutheid van onbegrijpelijk lijden, zoals dat van Antigone, binnen de *lex talionis*: zij boet voor de *hybris* van haar vader.

Zoals Nietzsche zegt: waar leed is moet straf zijn, anders klopt de kosmische economie niet.

De *lex talionis* heerste, ook al hadden mensen er geen zicht op. Ze wisten niet of ze in hun handelingen overeenkomstig de *menselijke* gerechtigheid voldeden aan de eisen van de hun onbekende *kosmische* gerechtigheid.

Je wist niet wat je deed wanneer je de aarde openscheurde met je ploeg en of je offers aanvaard zouden worden.

Je wist niet wanneer je in jouw verlangen naar rijkdom of winst verder ging dan de jou toegemeten maat.

Je wist niet of jouw verlangen naar kennis groter was dan je eindige menselijkheid dragen kon.

Welke weerwraak je handelingen opriepen – dat was je onbekend.

Al te veel geluk kon leiden tot afgunst, niet alleen van mensen, maar ook van andere instanties, goden.

Al te veel inzicht kon, via dezelfde afgunst, leiden tot verblinding.

In het tweede koorlied van de *Antigone* blijkt dit. Mensen kunnen niet zonder een zekere grootsheid van hun handelen. Maar zonder dat de grenzen daarvan duidelijk zijn wordt het grootse al te groot: hybride. Inzicht blijkt verblinding te zijn.

Mensen worden beheerst door hoop die overal heen zwerft en door bedrieglijke verlangens.

Dit elpisme is levensnoodzaak.

Overal dreigen grensoverschrijdingen die uitmonden in bezoedeling, wraak en weerwraak. Hoe hoger iemand is in de stad, zoals Oedipus, des te groter het risico dat hij als zodanig zijn grenzen te buiten gaat en stadloos wordt.

Het universum leefde en kon door menselijk handelen getroffen worden. Het was vol oplettende, argwanende, pijnlijk getroffen, achtervolgende en wrekende instanties.

Er was sprake van een levendig verkeer.

De grammatica van het offer en het opvoeren van tragedies omgaven de pogingen om de losgeslagen *talio* te beheersen, in banen te leiden.

De mathematisch-mechanische reducties van de oude *lex talionis* bleven getekend door de gerechtigheid, maar op gereduceerde wijze.

Heraclitus kon nog menen dat als de zon zijn maten overschreed hij achtervolgd zou worden door de beledigde *Erinyen*, de wraakgodinnen.

In de mathematisering van de wereld werd de gedachte aan overtreding van normen en bestraffing waar het de natuur betrof absurd.

Natuurwetten waren niet langer wetten die overtreden konden worden.

Natuurwetten en de wetten van het recht traden uiteen.

Wat niet wegneemt dat de wederkerigheid in getransformeerde gedaante bleef heersen.

Het is hier niet de plaats om de transformaties in de grammatica van de wederkerigheid en van de daarbij horende wraak te volgen.

Maar wederkerigheid en wraak zijn gereduceerd geraakt, zowel in de omgang met de natuur die verschijnt als reuzentankstation, als in het medemenselijk verkeer dat verschijnt als handel.

De gerechtigheid van de *lex talionis* is economische ratio geworden.

Wat houdt dat in?

Alles wat hierboven gezegd is over de bureaucratische bestaanswijze.

De wederkerigheid is gerationaliseerd, via de mechanische en mathematische reducties in elementen geanalyseerd die een gecontroleerde beheersing mogelijk maken.

De natuur verschijnt niet langer als instantie die van zijn kant iets ondergaat en daarop reageert.

De natuur noch ik *ondergaan* het onderling verkeer.

Dat houdt in: groei van apathie. Groei van indifferentie. Verdwijning van identiteit.

Descartes maakte duidelijk dat het lachwekkend is om te denken dat een steen die gehouwen wordt iets voelt en terugslaat.

Even zinloos is het om dit te denken van de zon.

Wanneer blijkt dat er proportionaliteit is tussen oorzaak en gevolg of tussen ontwerp en uitkomst, dan is die niet afhankelijk van het *gevoel* van de ontwerper en evenmin van dat van de ontworpen.

Wie mislukt in de strijd om het bestaan heeft geen wraak over zich afgeroepen, maar heeft de verkeerde calculatie gemaakt en moet daarvoor boeten.

De gerechtigheid van het boeten blijft bestaan, maar zij is 'onpersoonlijk'.

Let op de reductie binnen de volgende woordparen:

Waagschaal	—	Balans
Vergelding	—	Geld
Offer	—	Slachtoffer
Gave	—	Investering
Verlossing	—	Aflossing
Schuld	—	Schuld
Boeten	—	Boete
Harmonie	—	Balans

Merkwaardigerwijs duidt dit op een gelijkmaking, een vereffening in de wederkerigheid zelf. Deze is zelf het product van een bepaalde nivellering, een bepaalde wraakzucht.

B WRAAK EN VERLOSSING

Ook waar het verkeer mathematisch en mechanisch gereduceerd is, zoals in de omgang met de natuur, ook daar heerst de gereduceerde angst voor wraak nog: de angst voor onvoorziene *repercussies* van het eigen handelen.

Een *repercussie*, dat is een terugslag, al wordt er geen instantie verondersteld die beledigd is en de klap uitdeelt.

De ontworpen verhouding van oorzaak en gevolg is *gecontroleerde* *repercussie*.

Het ontwerp van causaliteit en de daarbij behorende technologie zijn alleen te begrijpen als voorzorgsmaatregelen ter voorkoming van onverwachte *repercussies* op het menselijk handelen.

De wederkerige gelijkschakeling van mens en natuur en van mens en medemens heeft nog een andere zin dan bevordering van replicatie: zij is het voorkomen van repercussies, een verlossing van de gemodificeerde wraak en zelfs van de angst ervoor.

Wederkerigheid als proportionaliteit tussen oorzaak en gevolg, tussen handelen en ondergaan, tussen ontwerp en uitkomst, tussen kosten en baten, tussen wagen en winnen is die gelijkheid die voorkomt dat het verkeer onbeheersbaar wordt, dat er onbeheersbaar ervaren ontstaat.

Dat was voor de opkomst van de metafysica al de zin van de *lex talionis*. Die was een *wet*, die van de evenredigheid van handeling en tegenhandeling. De *lex talionis* diende de regulering van de wraak die zich anders als een virus zou verspreiden. Offers, giften, boetedoeningen, zij waren zelfinperkingen uit angst voor de losgebroken wraak – een chaotisch universum, onbeheerst replicatief.

Van belang in het voorkomen van wraak is het woordje *for* in het spelletje *tit for tat*. Dat duidt op de proportionaliteit, de *ratio* van actie en reactie.

Dankzij deze proportionaliteit wordt de ander gedresseerd, net als ikzelf, en ertoe opgeroepen om ook proportioneel te handelen, zodat de economie van de wederkerigheid, de handel, van de grond kan komen.

De zin van de proportionaliteit is controle over onbeheersbare ervaring.

Onbeheersbaarheid ontstaat in het verkeer met name dan wanneer het niet lukt om van de andere zijde *los te komen*, of dat nu onbeheersbare natuurgebeurtenissen zijn of medemenssen.

Een voorbeeld. De zin van mijn economische verhouding met een verkoper is dat ik, koper, mijn schulden *delg*. Er moet *kwijting* komen, wij moeten *quitte* raken – dat wil zeggen elkaar kunnen kwijtraken, van elkaar los komen in de *vereffening* van de schuld.

Overall zoeken wij verlossing van de wraak, het liefst voor deze intreedt.

Wezenlijk in het verkeer is de delging van schuld met het oog op verlossing van de ander. Wanneer je iemand gelukwenst, bedankt, iets schenkt, terugvraagt op een tegenbezoek, dan is de zin daarvan: verlossing van de ander, verlossing van onbeheersbaar wedervaren.¹⁶⁴ Danken is afdanken.

Verlossing bestaat als het verlangen met rust gelaten te worden. Het Latijnse *quietus* ligt aan de wortel van het quitte raken en de kwijting.

Is deze poging tot verlossing niet zelf een subtiële vorm van wraak? Is het niet zo dat wij de tegenpartij afdanken, om er geen ervaring meer van te hoeven krijgen? Is dat geen verzet tegen wat de overzijde in zichzelf is?

Verlossing van de wraak is verlossing van mogelijk onbeheersbaar ervaren. Dat is niet empirisch, dus wraakzuchtig.

Denk aan het voorbeeld van de dankbaarheid, voor Nietzsche de goede wraak: een kwijting van schuld, waardoor mijn verhouding met de ander in termen van verrekening verschijnt.

Waar is de ander gebleven?

Nog een voorbeeld: je prijst een filosoof vanwege zijn denkkraft. Je accepteert die. Dacht je. Want als je iemand prijst, dan heb jij de criteria in handen op basis waarvan je je beoordeling geeft. Daardoor heb je jezelf en de geprezen filosoof in een vergelijkbare positie gebracht. Zo heb je jezelf op het niveau van de bewierookte denker gebracht. Het evenwicht van de intermenselijke gelijkheid is op wraakzuchtige wijze hersteld.

Met betrekking tot het mededogen, voor Rousseau het tweede natuurlijk beginsel, naast het egoïsme, zegt Nietzsche dat het niets anders is dan de praktijk van de zelfvernietiging: een depressief instinct, gericht tegen het leven zelf. Het gaat in tegen de wet van de selectie.¹⁶⁵

Een andere vraag is of mededogen niet een levensverzekering is: wanneer ik vandaag mededogen heb met jou mag ik hopen dat jij mij morgen uit de penarie helpt – ik kan daar overmorgen zelf weer in komen te verkeren.

Dit roept de vraag op of verlossing van de wraak ooit anders kan zijn dan wraakzuchtig – nog altijd beheerst door de *geest* van de wraak.

C IS VOORKOMEN BETER?

De wederkerigheid tussen de rekenkunde en de ingerichte aarde. Overal zal geprobeerd worden breuken in de harmonie van mens en wereld niet alleen te herstellen maar in de eerste plaats te voorkomen.

Onvoorziene repercussies op het handelen moeten worden voorkomen. Of daar angst bij gevoeld wordt doet niet ter zake.

Dat is de *Beruhigung der Furchtsamkeit*. Regel en regelmaat zijn nodig om te vernietigen wat qua wedervaren onbeheersbaar is.

Het voorkomen van ervaren tekent de wijze van verschijnen van de werkelijkheid en de beantwoording eraan.

Hier heerst de *geest* van de wraak: de voorkoming van wraak is tekenend voor wat binnen de horizon van deze geest verschijnt. Denken en handelen zijn *eingeschüchtert*. De wraak heerst niet direct, maar indirect. De geest van de wraak is immunisering voor ervaring, uit angst ervoor.

De harmonie van de wederkerigheid tussen mens en natuur en tussen mens en mens is getekend door het voorkomen van het ongelijke. Dat is de over onze epoche heersende betekenis van identiteit.

In de wil tot beheersing bevindt zich een weerwil: zij wil de dingen en de medemensen niet zoals ze zijn, maar zoals ze binnen een economie te gebruiken zijn op een manier die gevaar beperkt en calculeerbaar maakt.

Iedere ervaring van vreemdheid is binnen het wederkerig verkeer getekend door de wil om van daaruit thuis te raken (economie) en de ervaring te delgen.

Het raadsel hier is het menselijk *kennen*.

Nietzsche zegt: de wraak is het beste *denken* tot nu toe.

Het kennen bestaat als ontwerp (kostenpost) dat zijn zin ontleent aan een proportioneel antwoord van de overzijde.

Tussen ontwerp en antwoord ligt een wederkerigheid die niet doorbroken mag worden.

Je kunt jezelf de vraag stellen: is het antwoord op wedervaren dat mij overkomt altijd een uitvaren mijnerzijds dat erop uit is het wedervaren te delgen?

In ieder geval raak ik dankzij dit uitvaren bij succes ervan het wedervaren kwijt – ik ben quitte.

Wat je stelt en voorstelt, je proposities, je projecten, je ontwerpen, je gedachten, dat is het antwoord op een wedervaren, een bestrijding ervan, een neutralisering.

Stellen is nazetten, met het oog op kwijting.

Het stellende karakter van het kennen is getekend door de geest van de wraak, door gelijkmaking.

Stellen is het herstellen van een veronderstelde eenheid van mens en wereld.

Harmonisering – *atonement* – *at-one-ment* – eenwording.

Het woord *wraak* ontleent zijn zin aan het Latijnse *urgere*. Het betreft het urgente: stoten, drijven, opdrijven, vervolgen, nazetten.

Dat alles behoort tot het stellende karakter van het kennen.

Wat is de zin van dit nazetten, dat vervolger en vervolgte gelijkelijk treft?

Het is het nagezet worden door de angst voor de wraak, aangezet tot wederkerige gelijkheid.

Denk aan de tekening door de geest van de wraak in de volgende woordopeenvolgingen:

Stellen is nazetten, is doorzetten, doorstoten, drijven.

Stoten – verstoten – afstoten – uitstoten.

Drijven – verdrijven – afdrijven – uitdrijven.

Zetten – verzetten – afzetten – uitzetten.

Zodra er sprake is van wedervaren of de dreiging daarvan, word je aangestoten, opgedreven, nagezet. Je antwoordt door datgene waar je op stoot, wanneer het jou aanstoot geeft, op jouw beurt af te stoten, al is het maar door assimilatie.

Via het uitstoten, uitdrijven en uitzetten ben je genoopt de proportionaliteit, dus identiteit, van jezelf, je medemensen en de natuur te handhaven.

Overal waar je kent, daar heerst wil en dus weerwil.

Wat je wilt kennen, dat moet je verstoten. Je kunt het niet met rust laten, niet laten rusten, zoals het in zichzelf is – want je zoekt je eigen rust in de vereniging ermee.

De eenvormigheid van denken en zijn is weerwil, gekeerd tegen het wedervaren dat het moveert. Ik ontwerp de dingen tot datgene wat aan mijn kennen is voor-geworpen. Ze worden voorwerpen, objecten. Zij zijn mijn tegen-werpingen, objecten, *Gegenstände*.

Qua grammatica horen voorwerpen tot de economie van de wederkerigheid: zij zijn betrokken in de wet van uitvaart en thuiskomst.

Objectiviteit bestaat als weerwil.

Dat maakt de objectiviteit niet minder objectief. Het maakt de objectiviteit ervan uit.

Zonder wil en weerwil valt er niets te weten.

Verlossing van de wraak zou verlossing zijn van de wil, maar ook van het kennen.

Een dergelijke verlossing is zelf weer een weerwil tegen de wil, dus wraak.

Geen wraak zonder uitzicht op verlossing.

Geen verlossing zonder wraakzucht.

Nietzsche wist dat de door hem gezochte verlossing van de wraak getekend blijft door een uiterst vergeestelijkte wraak.

Het nazetten van de natuur, uitgedaagd door het wedervaren, is: binnen een ontwerp van harmonisering de natuur naar jezelf bren-gen (humanisering) en andersom (naturalisering).

Daaromheen hangt een vergetelheid. Welke? De harmonie tekent je als *kwijting*.

Binnen dit kwijtraken van wedervaren kan ik soms merken dat er sprake is van een beweging van ontwijken.

Ik wijk uit voor wedervaren – tegelijkertijd ontwijkt dit mij.

Hoe meer ik word opgejaagd tot wederkerigheid, des te sterker ontwijkt de betekenis van dit opjagen: namelijk dit wegblijven van de betekenis ervan zelf.

Is dit ‘hoe meer... des te’ wederom een wederkerige economie?

E NIET-WEDERKERIG VERKEER?

Het heeft weinig zin om dit te zoeken *buiten* de economie van de wederkerigheid. Alleen al dit zoeken is, als transcenderen van wat er nu eenmaal is, een wraakzuchtige geste.

Maar de wederkerigheid zelf – die is niet haar eigen oorsprong.

Zij geeft zich en onttrekt zich, maar die bewegingen zelf zijn niet wederkerig.

De wederkerigheid zelf bekommert zich om mij en mijn denken niet.

Waarom zou ik niet met iets verkeren dat niet op zijn beurt met mij verkeert?

De wereld van de Griekse tragedies staat zo ver af van de huidige dat de vreemdheid ervan nauwelijks te merken is.

Antigone wordt naar de grot gebracht waar zij haar hongerdood moet afwachten. Onderweg spreekt zij in de tweede persoon, niet al-

leen met het koor, maar ook met de stad. En ook met wat wij een 'natuurlijk' fenomeen zouden noemen: de bronnen van Dirce en de heilige grond van Thebe. Die roept zij aan als getuigen.

Dit zijn dan wel stille getuigen: zij bekommeren zich niet om haar.

Net zomin als de glimlachende goden zich om mensen bekommeren, die niettemin met deze ongenaakbaren bleven verkeren.

Het heeft voor mij geen zin om nu ongenaakbare goden uit de grond te stampen.

Wat de *Antigone* heeft bewogen, dat onttrekt zich aan mijn waarneming.

Dat is eigenaardig: de *taal* van de *Antigone* is voor mij ontoegankelijk. Zij ontwijkt zodra ik er vat op probeer te krijgen.

Ik verkeer met deze taal, maar het is duidelijk dat die zich aan mij niets gelegen laat liggen.

Zo vang ik, op een indirecte manier, iets op van de woestijnvorming om mij heen.

Die houdt in: wat mij omgeeft, daar verkeer ik mee, maar dat wil niet zeggen dat het met mij verkeert, integendeel, het ontwijkt mij omdat het ongenaakbaar bij zichzelf blijft.

Filosofie is *philein*, houden van.

Zolang *houden van* met Augustinus begrepen wordt binnen de grammatica van de wil: *volo ut sis*, zo lang bestaat de liefde, ook die van de filosofie, als wil, en dus als wil tot inlijving met het oog op harmonisering.

Waarom zou ik niet kunnen houden van datgene wat niet van mij houdt: de taal die ontwijkt, de verwoesting, om *daarbinnen* nadenkend gestemd te raken?

Wat helpt het om met Nietzsche tegen de wederkerigheid in te gaan en het tegendeel te zoeken van gelijkmaking of vereffening (*Ausgleichung*)? Nietzsche leert de vervreemding, hij scheurt kloven open, hij wil dat de mens kwaadaardiger wordt dan ooit. Is dat een bevrijding uit de geest van de wraak?

Filosofisch bestaan is empirisch worden. De geest van de wraak is onempirisch. Je zou daarvan verlost moeten raken. Maar die verlossing is zelf wraakzuchtig. Waar blijf je nu?

De empirische filosofie onderkent dat niets van wat er is weg te krijgen is – ook de geest van de wraak niet.

De wil om weg te krijgen wat er is – dat is wat de wil is – is de geest van de wraak zelf.

Wederkerigheid is de geste van een wezen dat geen ongenaakbaarheid kan velen. Naarmate de wederkerigheid de mensen sterker bindt onder de ene noemer van de menselijkheid groeit de ordening van de menselijke omgeving. Daarmee groeit ook de onverstoorbare wederkerige identiteit van mens en natuur.

Uiteindelijk blijkt dat deze onverstoorbaarheid het ongenaakbare zelf is.

Het zoeken van harmonie, of dit nu gebeurt door het andere te vernietigen, te vergeten, op te eten, te assimileren, in een hogere eenheid op te heffen of er anderszins van verlost te raken – dat is getekend zijn door de geest van de wraak: het ontwijken van wat er is.

Het uitwijken voor de ondoordringbaarheid van datgene wat ons denken omgeeft zonder er ooit door geraakt te worden is precies de geste van een denken dat niet samenvalt met de niettemin onontkoombare geest van de wraak en er ook de verlossing niet van is.

Dit is de andere kant van de wraak. Wreken is verdrijven. Verdrijven kan begrepen worden als uitwijken. Uitmijnen kan toegang geven tot de taal. De wraak zelf is een uitdrijving die als bekoeling nodig is op de weg van het empirische.

IV DE REDUCTIE AFGEROND

7 Levensteken

7.1 De parasietenkolonie

Na de voorgaande hoofdstukken is er geen ontkomen aan.

In de epoche van de metafysica was de *taal* het geestelijk parade-paard, de *differentia specifica* van de mensheid.

Nu is duidelijk: de taal is primair die van het genoom. Het genoom is niet minder een boek dat geschreven en gelezen wordt dan een menselijk geschrift. Het taalkarakter ervan is geen metafoor.¹⁶⁶

Niet te vergeten: de taal van het genoom is mechanisch, net als de mensentaal die eruit is voortgekomen.

De taal van de genetica is niet van vandaag of gisteren. Zij is overblijfsel van de diepe tijd, in de loop waarvan het genoom voortdurend is geconfronteerd met de ervaring van het al dan niet overleven van zijn vehikels.

En dit is bewaard gebleven.

Dit vermogen tot behoud laat zien dat de taal van het genoom weliswaar syntactisch is, omdat zij bestaat uit opeenvolgingen van letters, maar als zodanig ook semantisch.

Dankzij de differentiële confrontaties met de werkelijkheid is wat bewaard blijft 'beter aangepast' dan wat niet bewaard is gebleven. Daardoor is het mogelijk om te zeggen dat een bepaald gen een gen is voor een fenotypische eigenschap.

Er is geen andere mogelijkheid: de mensentaal is een variant van de genentaal, een nieuweloot aan de stam van de evolutie.

Zoals Dennett zegt: alle menselijke cultuurprestaties, dus taal, kunst, religie, ethiek, wetenschap zelf, behoren tot hetzelfde proces dat bacteriën, zoogdieren en *homo sapiens* heeft ontwikkeld.¹⁶⁷

De mechanische reductie van de taal is evenwel geen biologische.
Taal is geen biologie, maar biologie is taal.

De mensentaal is geen organisme. Het ontbreekt aan de centraal geleide organisatie, die een organisme kenmerkt.

Woorden zijn er alleen als de herhaling ervan.

Zolang zij niet gerepliceerd worden via menselijk gedrag liggen zij dood, als geschreven letters, geheugen *chunks*, harde schijven, schilderijen, architectuur, ambtelijke organisaties, etc.

Er zijn wezens waarvan je niet zeker weet of je ze moet betitelen als levend of niet. Virussen zijn ketens van reproductief materiaal, maar hebben geen metabolisch systeem. Ze komen tot leven en reproduceren zich razendsnel zodra ze zich weten te nestelen in een levende omgeving die hen bij vergissing als 'eigen' beschouwt.

De brokstukken van de dode taal zijn parasieten. Zij liggen klaar tot het moment waarop ze organismen bezetten om zich via hen als gastheer te vermenigvuldigen.¹⁶⁸

De taal is in zoverre een huis dat de tekenen ervan niet in de eerste plaats naar iets verwijzen buiten de taal, maar naar elkaar. Zij is een in zichzelf gestructureerde omgeving.¹⁶⁹

De taal als virus is een kolonie. Zij vormt geen organisme, maar is wel een organisatie.

Vanuit menselijk oogpunt is de taal een *extended phenotype*. Zij is het huis waarin mensen niet alleen verkeren, maar voor alles mensen zijn.

In tegenstelling tot de omgeving die bevers herscheppen tot hun beverdamgeving is de menselijke taalomgeving zelf replicatief.

De menselijke quasireplicant en zijn replicatieve taalomgeving vermenigvuldigen zich tegen elkaar in, terwijl zij toch van elkaar afhankelijk zijn. Dat is een geval van wederzijds parasitisme en mondt uit in een wankel patstelling.

Het menselijk denken en handelen is niet geëvolueerd zonder deze exoparasiet.

Mensen reflecteren in de organisatie van hun leven de taal, zoals vogels de aerodynamica in de vorm en de beweging van hun vleugels.

Omgekeerd is de nu bestaande taal het product van een evolutie, een strijd tussen taalvarianten om de gunst van nieuwgeborenen.

De zuigeling is, zoals Deacon opmerkt, de *bottleneck* in de evolutie van de taal.

Iedere keer weer zal een taal zich geheel opnieuw in een kind moeten nestelen en zich moeten aanpassen aan de vermogens van dit kind – en omgekeerd.

De gesproken taal is het product van de patstelling tussen kind en parasietenkolonie. De gedachte dat baby's beschikken over een aangeboren taalvermogen is even onhoudbaar als die van een menselijke *tabula rasa*.

Bij dit alles moet bedacht worden dat de parasitaire taalelementen hun eigen replicatie behartigen, niet die van hun menselijke gastheren.¹⁷⁰

Denk aan het lezen van een roman. Hierbij word je gedomineerd door een extern *storage device*. Je wordt bespeeld door het boek, in een trance gebracht. Zodra je afgekoppeld wordt is de wereld van het boek weg. Plug weer in, en je bent opnieuw gebiologeerd.¹⁷¹

Het organisatievermogen van de taal als parasietenkolonie blijkt uit de complexiteit van de voorschriften ervan zodra menselijk denkvermogen erdoor wordt bezet: een meervoudig gelaagd netwerk van syntactische, semantische en pragmatische in- en uitsluitingen beheerst het vehikel.

De klaarliggende dode parasieten zijn sporen die uit voormalige iteraties behouden zijn gebleven. Aan dit behoud is de onderlinge verwevenheid van de voorschriften ervan te danken.

Het menselijk gebruik van een taalteken is oneindig zwakker dan dit teken zelf. De taalgebruiker voegt zich in in een patroon van spo-

ren die wijd vertakt zijn en hem grotendeels onbekend blijven. Hij beweegt misschien het topje van deze ijsberg waarin hij zelf is ingesneeuwd.

Omdat de parasietenkolonie zo veel ouder en sterker is dan het menselijk 'gebruik' ervan heerst de eigenlijke tijd over dit gebruik.

Daarom is de taal oneindig sterker dan alle handelen, leven en ondergaan dat erbinnen plaatsvindt.

Wat ik ook zeg of schrijf, hoe present ik mijzelf en mijn onderwerp ook wil stellen, het blijft zo dat het teken dat ik aansnijdt achter mij langs spreekt en over mij heen.

Mijn gebruik van taal is het voorbijgaande strijken van de wind langs een moloch.

Wat ik zeg of schrijf is altijd geweest. Het is al meer dan ik kan zeggen.

En het blijft toekomst: in ieder woord komt de mij onbekende betekenis ervan op mij af.

*Wij zijn niet zomaar een species die symbolen gebruikt. Het symbolisch universum heeft ons ingesponnen in een onontkoombaar web. Via ons vermenigvuldigt dit zich zonder omhaal door de wereld als geheel.*¹⁷²

De grote reductie is een geschiedenis die zijn eigen zin als een ladder achter zich oprolt.

Dat blijkt uit de taal. Die wordt in haar vermenigvuldiging steeds minder afhankelijk van de inspanningen van haar vehikels.

Het geheugen waaruit de taal is opgebouwd is vrijwel geheel extern geworden.

Het menselijk geheugen speelt nauwelijks een rol.

De parasiet drogeert zijn gastheer in toenemende mate.

De bestaanswijze van het jagen en verzamelen is ontoegankelijk, doordat de tijd daar heerst op een manier die vandaag de dag niet is na te voltrekken.

Tienduizenden jaren lang, duizenden generaties, worden dezelfde

dieren op dezelfde manieren in dezelfde grotten ingeschreven.

De technologie verandert onmerkbaar, in een ontoegankelijk diepe tijd.

De taal- en tekensystemen, bijvoorbeeld het verwantschaps-systeem, waren vermoedelijk uiterst gecompliceerd. Dat ligt hieraan dat de taal niet alleen verkeersinstrument was, maar in de eerste plaats 'mythe', het openen van een wereld die zonder deze krachtsin-spanning niet bewoonbaar zou zijn.

De sjamaan van Lévi-Strauss begeleidt een moeilijke bevalling, niet door ingrepen, maar door een landschap te schetsen waarin de pij-nen een plaats krijgen en de vrouw kan wonen.¹⁷³

Deze betekeniswereld lag niet klaar, maar moest telkens opnieuw verworven en geleerd worden.

Het menselijk geheugen was onontbeerlijk. Mnemotechniek stond in hoog aanzien.

Plato wijst in de *Phaedrus* op de gevaren van het schrift.

De koning van Egypte is in gesprek met de uitvinder van het schrift, de god Toth. Die prijst het schrift aan als wondermiddel (*pharmakon*) voor behoud (*mneme*) en inzicht.

De koning evenwel zegt dat door het schrift juist zorgeloosheid met betrekking tot het behouden (onthouden) ontstaat. Je gaat ver-trouwen op schrift dat buiten (*exoothern*) ligt, en niet binnen in jezelf (*endothern*). Daarom wordt niet het echte behoud erdoor bevoor-derd, maar het vinden van geheugensteuntjes (*hypomneesis*).¹⁷⁴

Zoals computers langzamerhand onzelfstandige bestanddelen zijn geworden van netwerken, zo wordt de mensentaal opgenomen in het zichzelf in stand houdende huis van de technotaal.

Plaatsbepaling van de mens via 'mythisch' taalgebruik en het daarbij behorende uit het hoofd leren van grote teksten is overbodig en schadelijk geworden.¹⁷⁵

De technotaal heeft de mensen de 'mythische' zorg om het geheel van hun wereld uit handen genomen. De taal spreekt vanzelf, als be-huizing voor de mens als belevingsrobot.

Wanneer de mensen tot rust zijn gebracht in deze behuizing kan

de taal zich via hen ongebreideld vermenigvuldigen tot universele rekenorganisatie.

Descartes' *mathesis* is hiervan het late uitvloeisel.

Dit is de voleinding van de darwinistische reductie.

Voleinding, dat wil zeggen: wat je ook tegenkomt, alles is van deze reductie vervuld. Daarmee kan opeens het geheel ervan, de *einder* ervan, zichtbaar worden.

- De mensentaal is een variant van de taal van het leven.
- De taal is een onmenselijke parasietenkolonie. Zij spreekt. Mensen spreken doordat zij aan de bevelen ervan gehoorzamen.
- De taal spreekt voor zich, niet ten behoeve van haar vehikels.
- De taal is een verkeersmiddel, geen mythische behuizing. De behuizing van de taal spreekt vanzelf.

Wordt hiermee de einder, dat wil zeggen de betekenishorizon, van het darwinisme zichtbaar? Geeft het blijk van zijn eigen wereld?

Het denken van *Heidegger* ontleent zijn zin *alleen en uitsluitend* aan het besef van het totaliteitskarakter van techniek en economie, aan het besef dat deze totaliteit een voleinding zou kunnen zijn en dat hieruit de einder rondom deze totaliteit zichtbaar kan worden – voor een denken dat afscheid heeft genomen van de filosofie als quasiwetenschappelijke methode.

Iedere literaire, filosofologische, 'heideggeriaanse' interpretatie van het denken van *Heidegger*, ja *iedere* interpretatie ervan, maakt deel uit van *De Techniek* en is dus al omgeven door de horizon daarvan – het enige wat voor dit denken relevant is.

In de noodzaak om telkens terug te keren tot het interpreteren van *Heidegger* – ook wanneer deze denker al duizendvoudig weerlegd is – geeft de zichzelf verhullende macht van de techniek des te sterker van zich blijk.

Met betrekking tot de taal wordt zichtbaar tot waar het darwinisme en *Heidegger* parallele denkwegen zijn en waar *Heidegger* genoopt wordt een stap terug te zetten, getekend door de horizon van woorden eromheen.

Heidegger ziet het: de taal spreekt, niet de mens. De mens spreekt alleen voor zover hij beantwoordt (*entspricht*) aan de taal.

De taal is monoloog. Zij spreekt voor zichzelf, niet voor de mens.

Het wonderbaarlijke van de taal als machine is niet zozeer dat zij de taal machinaal weet te reduceren, als wel dat zij in staat is de horizon van het menselijk taalgebruik te beheersen. Daardoor beschikt de taalmachine over de wereld van de menselijke taal.

De gedachte dat de mens deze taalmachine zou kunnen beheersen is façade. In waarheid houdt de taalmachine de taal in bedrijf. Daarmee beheerst zij de menselijke aard.

De omwenteling in de verhouding tussen mens en taal is niet te overzien en al helemaal niet tegen te houden.

Zij is niet zomaar te zien, want zij grijpt plaats in een grote stilte.¹⁷⁶

Het darwinisme laat zien dat tekenen en betekenissen technologisch zijn, maar dat deze technologie onmenselijk is.

Tot dit onmenselijke behoort de einder van het darwinisme zelf.

Betekenen zijn niet het product van algoritmen en selectie, maar komen tijdens de replicatie en de bijbehorende variatie op als epifenomenen.

Het darwinisme spreekt in deze van *emergentie*.

Je kunt vermoeden dat het darwinisme zelf emergent is.

Wanneer Dennett het heeft over de gevaarlijke idee van Darwin, dan zegt hij op de voorgrond dat er geen geestelijke oorsprong is voor de opkomst van nieuwe betekenissen.

Maar de taal spreekt tegelijkertijd achter hem langs, wanneer hij zegt dat deze betekenissen opkomen (*emerge*).

Mechanisch gezien is dit non-miraculeus.¹⁷⁷

Maar de mechanica zelf is het wonder van de emergentie.

Emergentie kan gezien worden vanuit zijn overlevingsbetekenis. Tegelijkertijd opent zij een wereld *waarbinnen* overleefd kan worden.

De darwinist zegt: de taal is bevel en de mens gehoorzaamt.

Maar een bevel berust daarop dat iets in onze aandacht wordt aanbevolen. Dat is de betekeniswereld.¹⁷⁸

Die is alleen te zien wanneer, dankzij de afronding van de mechanica, soms voor een moment niet het overleven centraal staat, maar de wereld waarbinnen dat plaatsvindt.

7.2 Tijdruimte

Zojuist is duidelijk geworden dat een teken niet voor iets anders staat, maar een bevel of een aanbeveling is.

Een pijl nodigt uit om een bepaalde kant op te gaan. Terwijl hij manipuleert – naar links en niet naar rechts, naar voren en niet naar achteren – heeft hij tegelijkertijd de ruimte geopend waarbinnen links en rechts, voor en achter, onder en boven onderscheiden worden.

Deze ruimte is niet die van de drie dimensies, maar zij is het ruimtegevende, de open ruimte waarbinnen betekenis en de wereld daarvan kunnen opkomen.

Ik bevind mij in de mist op zee. Er is niets waarop ik me kan oriënteren. Dan opent zich de sterrenhemel. Ik kan mijn koers bepalen. Hoe? Doordat mijn oriëntatieruimte zich heeft ontplooid: de windroos waarbinnen ik mijn positie kan bepalen.

Waar bevindt zich de windroos? Een eigenaardige vraag. Hij behoort niet tot de wereld der dingen, want hij beweegt met mij mee. Europa is voor Engeland het oosten, voor Rusland het westen.

Maar de windroos is allesbehalve subjectief. Hij oriënteert mij, zodat ik iets kan denken en doen. Hij is niet het product van mijn denken en handelen.

De open oriëntatieruimte bevindt zich aan de subject- noch aan de objectzijde. Zij is een tussenruimte. Maar niet zomaar tussen subject en object in. Zij is die tussenruimte waarbinnen woorden als *subject* en *object* betekenis krijgen en waarin hun onderscheid, zoals hun ruimtelijk *tegenover* ten opzichte van elkaar, van zich blijk geeft.

Tekenen manipuleren. Daarbinnen openen zij een al dan niet bewoon- en begaanbare open ruimte.

Tekenen bestaan iteratief.

Iteratie is niets zonder behoud van het voorgaande in het volgende.

Dit behoud is geen herinnering, maar het ontstaan en blijven heersen van identiteit of het zelfde.

Je luistert naar muziek. De eerste keer dat je een stuk tegenkomt kun je het niet horen. Pas na enkele keren luisteren verneem je, dankzij het behoud tussen de episoden, het muziekstuk zelf.

Toen Proust de sonate van Vinteuil voor het eerst hoorde merkte hij niets. Pas na enige herhalingen ontstond de sonate zelf. Na verloop van tijd verloor die het vermogen om gehoord te worden, dankzij de macht der gewoonte.

Binnen het behouden komt iets als zodanig op: het *als*. Dat is het wonder van de emergentie.

Het ontstaan van betekenis is een gebeuren van ruimtelijke en tijdelijke aard.

Er is niet eerst een niet-ruimtelijke betekenis die vervolgens ruimtelijk wordt.

Pas dankzij de open tijdspeelruimte ontstaat er betekenis – soms ook voor mensen.

Binnen de tijdspeelruimte is het opkomen van identiteit tweeledig.

Enerzijds ontstaan tekenen door het behoud binnen *opeenvolgingen*, zodanig dat het ene teken zich qua tijd of qua ruimte in de nabijheid bevindt van het volgende.

De nabijheid *is* het zich openen van de betekenisruimte.

De ene boom staat naast de andere. Het geheel is het bos.

Het ene woord staat naast het andere. Het geheel is de zin of de tekst.

De tijdruimte waarbinnen dingen en tekenen in elkaars nabijheid kunnen verkeren heet betekeniswereld. In de voormalige metafysica

heette dit 'het zijnde in zijn geheel'. Aristoteles noemde het *to theion*.

Maar tekenen verwijzen ook naar elkaar en naar de dingen binnen een *gelijktijdigheid* die niet hoeft te berusten op nabijheid in tijd en ruimte. Eiken horen samen onder de noemer van een soort – ook wanneer er geen eiken in de buurt zijn. In de *gelijktijdigheid* van de soort worden de tijdsruimtelijke relaties schijnbaar overwonnen.

Met Peirce kun je dit zo zeggen: de betekenisruimte geeft van zich blijk.

Enerzijds doordat tekenen *indexicaal* zijn. Ze verwijzen, via tijdsruimtelijke verbanden, naar elkaar.

Anderzijds zijn ze *iconisch*, dat wil zeggen: ze vormen identiteit dankzij een *gelijktijdigheid* die niet hoeft te berusten op nabijheid.¹⁷⁹

Ik ben op jacht en volg de sporen van een haas. Hoe kom ik tot de haas en zijn wereld?

Enerzijds door de sporen te volgen totdat ik al dan niet uitkom bij de haas zelf. De sporen indiceren de haas.

Anderzijds kan ik de sporen meteen al identificeren door ze te verbinden met die van andere niet-aanwezige hazen, in het *gelijktijdige* van het behoud ervan en door ze af te scheiden van konijnsensporen.

Ze zijn dus ook iconisch.

In de opsporing van de haas kan ik twee blunders begaan. Het kan zijn dat het mij niet lukt om op het spoor van de haas te blijven. Het vervaagt of ik raak uitgeput.

Het kan ook zijn dat ik een konijnenspoor aanzie voor een hazenspoor.

Binnen de dubbelzinnigheid van nabijheid en *gelijktijdigheid* geeft de open ruimte gearticuleerd van zich blijk.

Geen mens genereert de identiteit van een beuk in een bos met andere beuken. Ook de beuken doen dat niet.

Het teken *beuk* is emergent.

De tijdspeelruimte laat het teken zelf opkomen.

Het onderscheid tussen nabijheid en gelijktijdigheid is van groot belang.

In het *structuralisme* is het terug te vinden in het onderscheid tussen de *syntagmatische* en de *paradigmatische* as van betekenisgeving.

De syntagmatische as duidt op verhoudingen van nabijheid.

Binnen de taal spreekt men hier van *metonymie*.

Je hebt het over de Tweede Kamer vanwege de tijdruimtelijke verbindingen tussen een groep van 150 mensen en een gebouw.

Het paradigmatische daarentegen duidt op de verbinding van tijdruimtelijk niet-verbonden episoden, met een *idea* als voorbeeld. Het paradigmatische is de metafysica van de doorzichtige aanwezigheid. Hier speelt niet de metonymie, maar de *metafoor*, die niet berust op nabijheid, maar op gelijkenis.

Wie het onderscheid tussen index en icon ziet, die begrijpt de structuur van Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Kant onderscheidt de transcendentale *esthetiek*, betreffende de mogelijksvoorwaarden ruimte en tijd van de transcendentale *logica* die transruimtelijk en transtijdelijk over begrippen gaat.

Dat is methodisch van belang.

Ruimte en tijd zijn, zoals Kant opmerkt, *geen begrippen*. Begrippen overstijgen de tijdruimtelijke banden van de nabijheid. Ze zijn iconisch.

Kant noemt ruimte en tijd geen begrippen maar *aanschouwingen*, omdat het niet mogelijk is om meerdere ruimten en tijden buiten elkaar voor te stellen. Een concrete ruimte of tijdsspanne valt niet onder een algemeen begrip ruimte of tijd, maar maakt deel uit van het geheel ruimte en tijd. Ruimtes en tijden zijn door nabijheid aan elkaar gebonden. Zij zijn indexicaal.

*De ruimte is geen discursief of zagezegd algemeen begrip van verhoudingen tussen de dingen, maar een zuiver aanschouwen. Want in de eerste plaats kan men zich maar een enkele ruimte voorstellen. En wanneer men vervolgens spreekt over velerlei ruimtes, dan verstaat men daar alleen maar delen onder van een en dezelfde eenmalige ruimte.*¹⁸⁰

Vanuit de basalten bestaanswijze heeft het icon de voorkeur boven de index. Het icon is schijnbaar onafhankelijk van tijd en ruimte, en dus mogelijk bovenzintuiglijk: bestendig en aanwezig.

Iconisch spreken genereert de identiteit van mens en wereld.

Maar in de replicatieve bestaanswijze is de betekeniswereld nooit af en voortdurend in beweging. Daarom kan de indexicale wijze van spreken een aanwijzing zijn naar de nog komende 'echte' filosofie.

De betekeniswereld ontstaat voortdurend, zoals de sonate van Vinteuil opkwam.

De tijdspeelruimte trekt onverhoeds betekenis terug of kent ze toe.

Zoals Wittgenstein zei: het woord *spel* is veranderlijk. Het wordt bij elkaar gehouden door gelijkenissen. Dat gebeuren is zelf een spel.

Het filosofisch spreken zal niet iconisch zijn, maar indexicaal: *anzeigend*.

Het laat zich de weg wijzen door de tekening die zelf niet in beeld komt.

Aan het eind van de weg bevindt zich geen expliciet inzicht. Er is aan de weg geen einde. Het begaan ervan, geleid door de aanwijzingen van de niet-menselijke taal, is de 'echte' filosofische 'methode'.

Het icon is de basalten variant van de index.

Ook wanneer het icon aan de tijd is onttrokken blijft het door de tijd bepaald, in de modus van de schijnbare tijdloosheid.

Kant spreekt in begrippen, niet indexicaal. Hij dacht dat ruimte en tijd werden uitgespannen door een transcendentiaal subject dat zelf geen deel uitmaakte van ruimte en tijd.

Maar alleen dankzij mijn tijdruimtelijke oriëntatie kan ik denken.

Ik bedenk en zie ruimte en tijd niet. Zij bedenken mij en zien mij aan.

Hoe kan ik ooit een tijdsopenvolging zien of een ruimtelijke samenhang, wanneer het samen horen mij niet al zelf was aangereikt in het spel van ruimte en tijd?¹⁸¹

Dankzij de open tijdspeelruimte is de taal zelf ruimtelijk, en dus indexicaal en iconisch georganiseerd.

De taal is een huis of een wereld.

De wereld van de taal is gespatieerd en getemporaliseerd. Spreken gebeurt in eenheden die in tijd en ruimte van elkaar gescheiden en vervolgens verbonden zijn.

Dankzij de spaties en de tussentijden is de mensentaal tijdruimtelijk.

Door tijdruimtelijke spatiëring kunnen onderdelen van de syntagmatische as uit hun context gelicht worden en elders opnieuw ingeschreven worden, zoals DNA gerecombineerd kan worden.

Het methodische vermoeden is dat niet de bedoelingen of de geest van sprekers en schrijvers, maar de open tijdstussenruimte de oorsprong van betekenis is.

Mensen zijn tekenen, getekend door de tijdstussenruimte.

7.3 Prosodie

Darwin onderkende het gewicht van het prosodische als oorsprong van de taal.

Hij speculeerde erop dat deze oorsprong ligt in zang, dichten, dans en muziek. Daar zou de mogelijkheid gelegen hebben voor seksuele selectie of groepssolidariteit.¹⁸²

Zo begrepen helpt de prosodie de filosofische methodeleer niet.

Denken komt ergens te zitten tussen de stoelen van het rekenen en het dichten in.

Maar prosodie betreft niet alleen zang en dans, maar primair het geritmiseerde van ieder taalgebruik, ook dat van Darwin.

Wanneer de taal mijn instrument niet is, terwijl ik toch kom tot namen en uitdrukkingen, dan is het de taal die mijn spreken beweegt.

Niet ik spreek. Als ik spreek ben ik eerst aangesproken.

Spreken en schrijven lijken van mij te zijn, maar ze worden primair van elders bewogen.

Was die bewogenheid er niet, dan moest ik de oorsprong zijn van mijn spreken – een onmogelijke positie. Maar deze oorsprong is de tijdstussenruimte.

Prosodie duidt op het zangerige. Het woord is afgeleid uit de Griekse woorden *pros* (erbij) en *ôida*, wat *zang* betekent – een woord dat we terugvinden in het Nederlandse *ode*. De Latijnse vertaling van dit woord luidt *ad-cantus*: bijzang. Hieruit is het Nederlandse *accent* ontstaan. Dit alles duidt op muzikaliteit.

Maar filosofie is niet muzikaal.

Wat is prosodisch?

Voordat je woorden gebruikt leer je er het ritme en de cadens van. Je leert om de woordenstroom te scheiden en te verzamelen in discrete eenheden. Je leert de betekenis van het stijgen en dalen van de toonhoogte in het spreken. Je leert accenten te leggen en te horen. Je leert om woorden en wordeenheden samen te voegen en te scheiden in de frasering.

De prosodie is ritme, toonhoogte, accent en frasering.

In deze eigenlijke prosodie, die niet zangerig is, spelen identificatie en scheiding zich af.

Zij leeft van de tijdstussenruimte.

De tussenruimte bevindt zich tussen de dingen. Zij is nietig en dus open.

Zij geeft niet expliciet van zich blijk, maar in de movering van het spreken, in bewegingen van toewending en afwending, indexicaal.

Het filosofisch spreken kan hier niet *overgaan*. Het moet de prosodie in het eigen spreken zelf laten ontplooiën.

De nietigheid van de tijdstussenruimte geeft de grondtoon of de grondstemming aan waaraan de gegeven of ontvangen tekenen al dan niet beantwoorden.

De grondtoon of grondstemming beweegt de tekenen.

De enige mogelijkheid voor een ‘echte’ filosofie is zich te laten stemmen door de steeds bewegende maar zelden ervaren grondtoon van het spreken.

Zodra het spreken propositionele beheersing wordt is de nietigheid als sneeuw voor de zon verdwenen, om plaats te maken voor diezelfde nietigheid als schaarste, die roept om haar opheffing.

Filosofisch spreken is blootgesteld aan de grondtoon die heerst over het spreken en de wereld die daarbinnen van zich blijkt geeft.

Voor Heidegger is filosofisch mens-zijn *Dasein*, dat wil zeggen: blootgesteld zijn aan deze grondtoon.¹⁸³

Het woord *toon* duidt op een klank die in het verkeer wordt gebruikt. Maar in hetzelfde woord klinkt prosodisch nog iets anders. De toon als klemtoon, in het Duits *Ton* en *Betonung*. Het woord *toon* is getekend door de *tonus*, de spanning, van het Griekse *teinoō*: het spannen van een snaar.

Pas onder een bepaalde spanning en aldus gestemd kan een snaar weerklinken.

Dezelfde tweeledigheid tekent het woord *wijs*. Enerzijds het liedje, anderzijds de manier waarop het gezongen wordt.

Tot slot de stem. Die is *Verlautbarung*, maar tevens wat deze stemt, afstemt, als een stemvork.

Altijd is de taal tweeledig: ze laat zien, maar is daarvoor al gestemd en getekend.

Een filosofische ervaring vindt niet plaats in het luchtledig, maar is gebonden aan de taal.

Maar deze binding zal niet snel uitgesproken zijn. Zij vindt in stilte plaats.

Denk aan het *principium rationis*, het beginsel dat zegt dat er toereikende gronden moeten zijn, zowel voor de dingen (oorzakelijkheid) als voor het kennen ervan (rechtvaardiging).

In de formulering ervan bevindt zich, niet expliciet, een gerundivum: *reddendus*. De gronden *moeten* teruggegeven worden. Het gerundivum is een oproep.

Deze oproep komt van buiten. Hij is het prosodische dat het *principium* stemde, zodanig dat het door Leibniz kon worden uitgesproken.

In de komende 'echte' filosofie wordt dit geluidloos stemmende vernomen, zodat het in het spreken verstolen van zich blijkt geeft.

Het prosodische, grondeloze van het beginsel van toereikende grond zegt: als iets geen grond heeft, dan is het niet.

Deze nietigheid moet vermeden worden. Dat is de heerschappij van dit *principium*.

Maar deze nietigheid is zelf het stemmende van het *principium*. Het keert zich af van het denken.

De komende filosofische methodeleer volgt dit afkeren, zonder het te willen omkeren tot een toewending.¹⁸⁴

Het ziet de zin van dit vermijden en de noodzaak ervan.

Voor de 'echte' filosofie ligt het prosodische niet klaar om in de methode te worden opgenomen. Integendeel: het prosodische wijkt uit.

In de epoeche van de techniek is prosodie technologie. Emoties verkopen. Muziek en dichterlijkheid maken deel uit van het economisch bestel. De prosodie van het bestel zelf is een horizonloze woestijn.

Naarmate de verkeerstaal meer het slakkenhuis wordt waarin mensen hun aard vinden, vervalt de behoefte aan het prosodische als betrekking tot het geheel van de wereld en groeit de technobelevings-aard ervan.

De prosodie wordt niet weggevaagd maar gereduceerd en gereïntegreerd in de vermaaksindustrie.

Het prosodische van deze epoeche is niet te zeggen.

Het is niet zangerig en niet filosofisch.

Maar dat is geen tekort. Een tekort roept om aanzuivering en blijft gebonden in de economie van de wraak.

Waarom is er geen filosofische prosodie? Omdat de technologie te groot is om bezongen en overdacht te worden?

De filosofische methode heeft niet zozeer te maken met een toon als wel met een toonloosheid.

7.4 Namen

In zijn boek *Plato's Sophist* heeft *De Rijk* laten zien dat Plato nimmer een uitspraak heeft gedaan, nooit een propositie heeft geuit.

Dat kan diegene verbazen die meent dat waarheid toekomt aan uitspraken.

Plato heeft uitsluitend datgene besproken wat vandaag de dag een constituent is van een propositie, maar zelf niet waar of onwaar kan zijn: de naam.

Plato's *logos* is geen uitspraak, maar een uitgewerkte naam.¹⁸⁵

Dit verwijst ernaar dat ik kan spreken in verschillende toonaarden.

Ik zeg: '*Levende wezens zijn vermenigvuldigingsvehikels*.' Die uitspraak kan zo gelezen worden dat ik iets zeg *over* levende wezens. Die worden bekend verondersteld.

In ouderwetse termen gesproken: er wordt een predikaat toegevoegd aan een al bekend subject.

Maar de uitspraak kan ook gelezen worden in een andere, achterwaartse richting, zo dat ik een nadere bepaling geef van het subject, levend wezen.

Ik geef aan wat een levend wezen is.

Ik maak een semantische opmerking in de zin van Carnap.

In onze epoche van de technologie is de zorg om het geheel van de wereld overgenomen door het rusthuis van de technotaal. Daarom is het voor ons moeilijk na te voltrekken dat voor Plato een naam al dan niet *waar* is.

Waarheid is dan geen *adaequatio* of *fitness*.

Zij is het openbaar laten worden van een betekenis binnen de betekeniswereld. Zij geeft van zich blijk als *deeloun*, openbaar laten worden.

Namen zijn als alle tekenen: zij manipuleren. Daarbinnen openen zij een wereld. Dat is de waarheid ervan – of was.

In de *Sophistes* vraagt Plato naar de ware naam voor een hengelaar en voor een sofist.

Hij vindt voortdurend namen die niet voldoen, tot hij de ware gevonden heeft.

Dan is er sprake van waar spreken, aleethee legein.

Plato's filosofisch noemen is geen benoemen van iets wat bestaat, maar een naar voren laten treden van een aanblik, zoals dat bij de schaal van Exekias het geval was.

Noemen is het naar voren halen, het releveren van de aard van iets, zodanig dat het in die aanblik zijn eigen identiteit vindt.¹⁸⁶

Dit releveren, *deeloun*, kan waar heten, wanneer *aleetheia* in het Grieks zou betekenen: ont-huldheid. De naam haalt iets uit het verborgene, om het aan de verhulling en verheling te ontrukken.

Inderdaad reikt het woord *aleetheia* achter Plato langs en over mij heen, wanneer ik mij realiseer dat voor Plato het onthullende van een naam niettemin *correspondentie* is, tussen de naam en de aanblik waar hij voor staat.

Dat is binnen de basalten bestaanswijze te begrijpen: de naam wordt gevonden via datgene wat Plato in de *Sophistes methodos* noemt, een variant van de mathematische reductie.

De ware naam wordt gevonden via een reiniging (*katharsis*), die bestaat uit een scheiden en samenvoegen.

De *katharsis* is het uitdrijven van het veranderlijke en tegenstrijdige, opdat de naam verwijst naar zijn oorsprong, de onveranderlijke aanblik.

Wanneer de gereinigde, onveranderlijke naam is gevonden, dan kan de wereld worden ingedeeld overeenkomstig haar eigen geledingen.

Een goede naam volgt de geledingen van de werkelijkheid. Zij vertegenwoordigt de metafysische structuur van de wereld zelf.

A DE RELEVANTIE VAN EEN NAAM

Deze gedachten zijn, zoals in het tweede deel van dit boek bleek, pragmatisch opgeblazen. Er is geen vergelijking mogelijk tussen het

woord en de wereld die erdoor wordt geopend. De betekenis van een woord is het handelingsvermogen ervan.

Daarmee is het woord *aleetheia* nog niet weg.

Ook al kan geen naam met het benoemde vergeleken worden, toch *onthult* een naam betekenis – of niet.

Primair is de toetsing van namen pragmatisch: het ontwerp van een betekeniswereld kan falen.

Dat is de ratio van de zogeheten hermeneutische methode: ontwerpen van woorden falen al dan niet in hun uitwerking.

Deze methode is darwinistisch-mechanisch opgeslokt.¹⁸⁷

Hier gaat het niet om interpretatie, hermeneutisch of anderszins.

Het gaat om die namen die de mechanica, het pragmatisme en de replicatie *zelf* benoemen.

Het woord *aleetheia* zelf is mogelijk een naam, een aanwijzing naar waarheid nu, in de epoche van de techniek.

Hoe?

Het releveren gebeurt niet expliciet, maar als beweging tussen neus en lippen door.

Aandacht hiervoor maakt deel uit van de filosofische 'methode'.

Nooit is er een definitieve naam.

Nadenken is: over en weer gebracht worden door de tekening van een naam. Voortdurend opnieuw geïndexeerd raken.

Meer niet.

*Zijn is klaarblijkelijk geen reëel predikaat, dus geen begrip van iets wat toegevoegd kan worden aan het begrip van een ding. Het is alleen het poneren van iets, of van sommige bepalingen op zich.*¹⁸⁸

Kant zegt hier iets semantisch. Tot de grammatica van het woord *zijn* behoort dat het niets zegt over een zaak, dus niet opgenomen kan worden in een uitspraak erover, maar eerder iets zegt over het poneren van iets – het stellen dat de aard is van de propositie zelf.

Onopvallend speelt hier de tekening doorheen. Dat *zijn* geen reëel predikaat is noemt Kant *offenbar*. Hij is getekend door Plato's woord *deelon*.

Dit woord is hier niet met nadruk gebruikt. Het maakt geen deel uit van de propositie, maar tekent de aard van Kants schrijven.

Wat tekent daar? De openbaarheid zelf, de open ruimte, die in Kants woord *offenbar* maar gedeeltelijk expliciet wordt.

Hetzelfde is aan te treffen in Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*. Ik herhaal een eerder gegeven citaat – maar anders:

De grammatica van het woord 'weten' is klaarblijkelijk nauw verwant met die van de woorden 'kunnen', 'in staat zijn'. Maar ook nauw verwant met die van het woord 'verstaan'. (Een techniek beheersen.)

Het staat er bij Wittgenstein: de pragmatische grammatica is zelf *offenbar*.

Alleen dankzij deze klaarblijkelijkheid kan Wittgenstein deze grammaticale verwantschappen zien.

Maar deze klaarblijkelijkheid leeft niet van de cartesische *claritas*: helderheid of doorzichtigheid.

Zij kan alleen zijdelings aan het woord komen.

Aan het begin van *Sein und Zeit* komt het klaarblijkelijke naar voren dat Plato's *Sophistes* tekent.

Bij Plato staat: het is evident (*deelon*) dat jullie vroeger wisten wat *zijnd* betekent, maar nu niet meer.

Heidegger vertaalt dit woord met *offenbar*.

Wat bij Plato de tekst tussen neus en lippen door tekent, treedt bij Heidegger naar voren.

Maar niet op de manier van Plato.

Want het klaarblijkelijke komt nooit voor de neus van het denken, maar blijft het ontwijken en zo tekenen.

Vandaar dat de filosofische evidentie die is van een duister licht, oftewel een raadsel, dat wel iets onthult, raad geeft, maar zich daarin terugtrekt.¹⁸⁹

Heidegger stelt niet de vraag naar 'zijn', maar die naar de openbaarheid van zijn, het open gebied ervan, de zin van zijn. Deze kan hierin

bestaan, dat de betekenis van het woord 'zijn' zich terugtrekt. Daar bestaat zij vandaag de dag in.

Zo blijkt de macht van het woord *aleetheia* niet te zijn uitgeput wanneer de correspondentie tussen naam en werkelijkheid onmogelijk blijkt te zijn.

Een aanwijzing voor het nog komende 'echte' filosofische spreken is te vinden in de *Sophistes*.

Er bestaat het spreken *over* iets, *logos peri tinos*, maar ook het spreken *van* iets, *logos tinos*.

Spreken van is niet propositioneel. Het is het benoemen dat binnen het *spreken over* plaatsvindt.

Het woord 'zijn' kan niet besproken worden. Het bevindt zich in iedere uitspraak.

Er kan van gesproken worden, indirect, zodanig dat de herkomst ervan die het woord tekent tekenend wordt voor mijn spreken.¹⁹⁰

In de huidige epoche kan van basalten namen geen sprake zijn.

Namen worden voortdurend gezocht en komen op de meest onverwachte plaatsen op.

Het zoeken en vinden van een naam wijst naar het eigenaardige van de hier vigerende 'methode'.

Het verschilt hemelsbreed van het zoeken en vinden van een speld in een hooiberg.

De speld ligt er al. Vervolgens breng ik hem al dan niet aan het licht.

Wanneer ik een naam zoek en vind, dan breng ik ook iets aan het licht, maar niet iets wat er daarvoor al lag.

Wanneer ik een naam vind, dan hang ik niet een label aan een ding dat er al was.

Mijn noemen is benoemen. Dankzij mijn benoemen blijkt dat ik van de kant van de naam ben benoemd om zo te spreken.

Noemen is dan een geheten worden, in de zin waarin ik welkom word geheten door mijn gastheer – of parasiet.¹⁹¹

Ik roep en wacht af of mijn roep een echo is van iets wat er al achterlangs sprak.

Ik kan alleen zoeken wanneer er van de andere zijde mij al iets tegemoet is getreden.

Zo raak ik getekend door de naam die ontstaat op het moment dat ik hem noem, en die toch daarvoor al bepalend was voor mijn zoektocht.

Benoemen en het benoemde, dat het benoemende blijkt te zijn, stuiten op elkaar in de naam.

Maar het benoemde snakte niet naar benoeming!

En het wordt er nooit in opgenomen.

Hoe kom ik tot een naam?

Plato's *Theaetetus* wijst het aan.

Je hebt vierhoekige figuren waarbij lengte en breedte gelijk zijn, bijvoorbeeld 4 bij 4, maar je hebt ook vierhoeken die anders zijn opgebouwd, bijvoorbeeld 5 bij 7.

In het eerste geval kun je één element vinden waaruit de vierhoek is opgebouwd, namelijk 4 (wij zouden dat de wortel uit 16 noemen), in het tweede niet.

Nu is het aantal elementen onbegrensd in aantal.

Hoe tot een begrenzing te komen?

Hier zegt *Theaetetus*: 'Er kwam iets tot ons, namelijk de mogelijkheid om de wortels samen te nemen (*sullabein*) in de richting van één (*eishen*).'

Zo kwam het tot de namen vierhoek en vierkant.

De kern is: er worden zaken samengenomen, maar de eenheid van de naam is niet het product van dit samennemen. Dat gebeurde namelijk al zo dat het gestuurd werd, door het ene dat er het doel van was.

Vandaar dat de tekst zegt: samennemen in de richting van eenheid. Dat is het vinden van een naam.

Zoals het elders in de *Theaetetus* heet: het samenspannen (*xunteinein*) in de richting van een aanblik – die niet het product is van het samenspannen.¹⁹²

Leibniz 'ontdekte' het *principium rationis*.

Maar er was niets om te zoeken noch om te ontdekken.

Leibniz heeft het beginsel niet gevonden en evenmin uitgevonden.

Hij stuitte op iets wat hem de weg wees, en daarna was het er.

Tevoren was het principe er niet, maar het tekende de verhouding van mens en natuur lang voor Leibniz het formuleerde.

Leibniz sprak niet over het beginsel. Hij zegt nooit wat *ratio* is, alleen dat zij gegeven moet worden.

Dit beginsel beweegt en doortrekt zijn spreken.

Dat is geen spreken over, maar het ter sprake brengen van datgene wat Leibniz (accusatief) ter sprake bracht.

De *ratio* bracht zichzelf via Leibniz ter sprake.

Werd Leibniz het concentratiepunt van de naam *ratio*?

Ja en nee.

Leibniz werd, zoals de Nieuwe Tijd als zodanig, opgezweept door de noodzaak gronden te geven.

Maar de *ratio* zelf, het woord, bleefbuiten schot.

Via Leibniz begon de rationaliteit haar technologische zegetocht.

Kan hier bij nagedacht worden?

Ja, want het woord *ratio* is ouder en sterker dan wat Leibniz bedenken kon.

De woorden *ratio*, *reden* en *rede* zijn etymologisch verwant. Zij verwijzen naar het geven van antwoord, verantwoording.

Redelijkheid is een antwoord op een oproep tot verantwoording.

Leibniz kent geen andere verantwoording dan het geven van gronden, fundamenten.

Zijn betekeniswereld was architectonisch. Denken en leven vormen een bouw die grondslagen nodig had.

De zin van dit architectonische is door geen mens bedacht.

Het is de epoeche van de Nieuwe Tijd toebedacht.

Dankzij een nieuwe omwending van het woord *ratio* gaf de economisch gestuurde vermenigvuldiging van zich blijk.

In de woorden *ratio* en *rede* ligt nog iets anders dat de mogelijkheid geeft van verantwoording.

Dat is het onderscheid tussen een maat en wat eraan wordt afgemeten.

Een maat hoeft niet gebonden te zijn aan getallen of berekeningen.

Maar hij geeft de mogelijkheid van rekenen: toerekenen, afrekenen, verrekenen.

Ratio is primair de verhouding tussen een maat en datgene wat er al dan niet onder valt.

Meten (verwant met mediteren) is niet primair funderen, maar het erop wagen, zich met iets meten, om te bezien of de maat (de meet) wordt gehaald. Een dergelijk waagstuk heet: zich vermeten of vermetelheid.

De ratio is primair geen grond, maar de riskante verhouding tussen wagen en winnen.

Hoe kan het woord *ratio* het zelfde blijven en toch onoverbrugbaar verschillend spreken in uiteenlopende epochen?

Het beginsel van toereikende grond is zelf zonder grond. Het is een afgrond.

Maar deze afgrond als afwezigheid van gronden is geen zwart gat. Hij is de plaats waar licht en duister elkaar afwisselen, de open tijdruimte.

Deze tijdruimte bestaat hierin dat zij het woord *ratio* onverhoeds laat opkomen, om het even onverhoeds van betekenis te laten verschieten.

Alleen *tussen* Leibniz en Darwin is de tijdspeelruimte te ervaren.

Leibniz is niet voorbij.

Ook al wordt hij niet gelezen, in de parasitaire taalbrokken, maar ook in de informatiewereld, leeft zijn denken voort.

Leibniz noemt zijn beginsel het *principium grande*. Niet zonder grond.

Het beginsel is groots, want ongenaakbaar. Het is van een taal geweven, in het weefsel waarvan ik ook voorkom, maar dat voor mij niet te ontrafelen is.

Ook al word ik opgeroepen tot verantwoording, toch valt er ten aanzien van het beginsel waar deze oproep van uitgaat zelf niets te verantwoorden.

Al beantwoord ik eraan, het beginsel behoort tot een taal die voor mij niet bestemd is en zich aan mij niets gelegen laat liggen.

Ik verkeer ermee, maar deze taal verkeert niet met mij.

Ook het beginsel van toereikende grond is secundair ten opzichte van de tekening ervan.

Een teken is het antwoord op een tekening.

Zeggen is het antwoord op een aanzegging.

Spreeken is het antwoord op een aanspraak.

In dit alles speelt de onmeetbare verhouding tussen het menselijk spreken en de niet-menselijke, tekenende taal.¹⁹³

7.5 Doodsteken

Tekenen zijn overlevingsinstrumenten.

Het darwinisme strekt zijn totaliteitsaanspraak uit tot over de taal.

Maar ook het darwinisme behoort een betekeniswereld toe, al is die dankzij de bewoonbaarheid van de mechanica zelden of nooit te zien.

De betekenis heeft zich teruggetrokken. Dat is de betekenis ervan.

Wat heeft zich teruggetrokken?

Dat overleven gekenmerkt wordt door een *tegen*. Het is tegen de dood gekant.

Die is er toch.

De dood is zonder problemen binnen de darwinistische totaliteit op te nemen: hij is de verborgen motor van het overleven. De afkeer van de dood beweegt het leven.

De onbeheersbaarheid van de dood is de grote stimulans voor het leven.

De grammatica van leven en dood is van oudsher die van beheersing en het daartegen gekeerde noodlot dat je overkomt.

In Sophocles' *Antigone* wordt deze grammatica zichtbaar.

De mens is *pantoporos*, hij weet overal uitwegen voor te vinden.

Alleen voor Hades zal hij zich geen uitvlucht verwerven. De mens blijft *aporos*.

Een mens heeft verstand, hij zint op listen, hij bezit het vermogen uitwegen te vinden – maar niet ten opzichte van de dood.¹⁹⁴

Altijd is de dood beschouwd als de ultieme aporie, de barrière waarvoor geen uitweg te vinden is.

Het is een bevrijding dat, dankzij de techniek die de angst voor de dood grotendeels heeft uitgedreven, de hedendaagse mens meer lijkt op een Neanderthaler dan op de *homo sapiens*.

Sterfelijkheid is een randprobleem.

Dood en begraven zijn onderdeel van de vermaaksindustrie.

De dood als aporie heeft zich teruggetrokken. Daarmee is de dood niet dood. Hij heeft afscheid genomen. Daarin blijkt de *betekenis* ervan – voor de taal.

In Pindarus' *Achtste Pythische Ode* wordt staccato gesproken over de mens als sterveling:

Efemereren. Wat is iemand? Wat is iemand niet? Een mens: droom van een schaduw.

Je leest dit aanvankelijk in termen van de aporie.

Het lukt een mens niet om mens te worden. Hij is een eendagsvlieg, dus is hij eigenlijk niet veel. Een mens is niet meer dan een schim, een bewoner van het dodenrijk.

Zo kon je je sterfelijkheid beklagen als de aporie der aporieën.

Pindarus kan ook van een andere zijde gelezen worden.

Er wordt verwezen naar een bepaald inzicht in het mens-zijn – het zicht op de sterfelijkheid dat zelf van sterfelijke snit is.

Je kunt vermoeden dat de sterfelijkheid zelf de betekeniswereld is die dit inzicht heeft gegeven.

De mens is een *droom*. Er is dus sprake van een – zij het verduisterde – toegankelijkheid. Anders was er geen droom.

De mens is de droom van een *schaduw*. Ook een schaduw of schim is belicht, zij het in een schemerlicht. Wanneer doden schimmen zijn, dan geven ze van zich blijk.

Waar gevraagd kan worden wie je bent en wie niet, daar is toegankelijkheid, zij het vertekend.¹⁹⁵

Wat in de strijd om het bestaan niet overleeft, dat is dood en begraven, zou je zeggen.

Maar dankzij de parasitaire aard van tekenen kan het afgestorvene ondergronds behouden blijven.

Het Grieks is een dode taal, maar leeft in de capillairen van onze taal voort.

Plato's filosofie is dood. Toch bepalen de woorden die hem tekenen ons spreken, zij het onoverbrugbaar anders.

Waar gestorven wordt, daar blijven sporen achter.

Zo blijkt de dood qua betekenis de einder van het spreken te zijn: de sporen die onze horizon uitmaken.

De betekenis van de dood is *afscheid*, dat als zodanig van zich blijk geeft.

Eigenaardig is dat ik hier een afscheid ervaar, terwijl de dood zelf qua betekenis zich om mijn denken niet hoeft te bekommeren – en toch van zich blijk geeft.

8 Denken en ervaren

8.1 Aporie

Filosofie is het zoeken van woorden.

Dit zoeken zelf kan niet plaatsvinden buiten woorden om. Het is geen zuivere reflectie.

Het zoeken gaat over en weer tussen ontwerpen van woorden, de daardoor uitgelokte en getekende ervaringen, en de hieruit volgende omwentelingen binnen die woorden

Het over en weer tussen overdachte ervaring en ervaren denken is de gang van de 'echte' filosofie.

Een filosofische ervaring betrof de identiteit der dingen en van degene die de ervaring ondergaat.

Zij was het verplaatst raken naar een onbekende regio, de ommestreek waar het onderscheid zich afspeelde tussen de dingen en wat ze stempelde tot wat ze waren, hun aanblik.

Ook al is vandaag de dag dit onderscheid niet te ervaren, toch blijft filosofie niet het verwerven van inzichten of kennis, maar het ondergaan van ervaring.

Filosofie is niet het spreken *over* ervaring, maar spreken dat door ervaring getekend is – en blijft.

Een aanwijzing naar het filosofisch spreken en ervaren is Socrates' aanduiding van zichzelf als vroedvrouw in Plato's *Theaetetus*.

Socrates als vroedvrouw voor zijn leerlingen – dat houdt niet in dat hij ze verlost van filosofische zwangerschappen. Zijn werk betreft de *barensnood*. Hij roept pijn op en verlicht die, afwisselend. Dat is 'echte' filosofie.

De barensnood betreft hier niet kinderen, dat is een vrouwenzaak, maar geesteskinderen, gedachten: mannenwerk.

*Mannen hebben, veel meer dan vrouwen, barensnood en zijn vervuld van aporie, dag en nacht. Mijn manier van doen is in staat om die barenspijn op te wekken en te doen ophouden.*¹⁹⁶

De aard van de filosofische ervaring is de aporie.

Die wordt door Socrates opgewekt, maar ook verzacht.

Vroedvrouwen werken via wondermiddelen (*pharmaka*) en gezang.¹⁹⁷

Dit is een aanwijzing naar de filosofische weg. Die beschrijft niet, maar wekt stemming – die stemming die het spreken al draagt voor het van de grond is gekomen.

Dat filosofie het wekken is van stemmingen betekent niet dat de slaapwandelande robots als Doornroosjes wakker gekust worden.

Al slaapwandeland word je misschien duidelijker gestemd dan in een alerte waaktoestand.

Socrates roept filosofische aporieën op.

Hij handelt als vroedvrouw, niet om geesteskinderen op de wereld te helpen, maar om het onderscheid te laten opkomen tussen echte geesteskinderen en onechte.

Maar de zin van de aporie, dat blijkt in het gesprek met Theaetetus, is de opheffing ervan, het vinden van een doorgang, een *poros*.

Een filosofische ervaring betreft niet de dingen, maar wat ze zijn.

Moet iets niet hetzelfde genoemd blijven worden wanneer het niet verandert?

Maar dat lukt niet. In de ene omgeving heet ik groot, in de andere klein, zonder dat ik verander.

Kan iets hetzelfde blijven heten, wanneer het in de ene context zo moet worden beschreven en in de andere als het tegendeel ervan?

Op dit punt raakt Theaetetus van zijn stuk. Hij wordt overvallen door *thaumazein*. Dat is geen beate verwondering, maar van de pot gerukt worden. Hij treedt buiten de oevers van zijn natuur (*hyperphyoos*).

Hetzelfde, het veranderlijke, niet hetzelfde: *wat is dat alles?*

Theaetetus kijkt ernaar en hij tolt in een draaikolk van duisternis (*skotodinioo*).

Socrates is tevreden. Hij heeft goed gegist met betrekking tot de *physis* van Theaetetus – namelijk dat die buiten zijn natuur kon geraken.

Wat er tussen Plato en de Nieuwe Tijd ook heeft plaatsgevonden, nog altijd is de filosofische ervaring er een van verplaatst raken, overmand worden door een draaikolk.

Descartes roept deze ervaring als volgt op:

*Door de meditatie van gisteren ben ik in zo grote twijfels geworpen, dat ik niet in staat ben om er verder een van te vergeten. Ook zie ik niet met welke ratio zij opgelost moeten worden. Want, omdat ik onverhoeds als het ware ben weggezonden in een diepe draaikolk, ben ik zo verward geraakt, dat ik mijn voet niet op de bodem kan vastzetten en evenmin naar boven kan zwemmen.*¹⁹⁸

Zo is het vanaf de oorsprong (*archee*) van de filosofie: zij is een *pathos*, het *thaumazein*. Wie nadenkt raakt ver-rukt van de dingen naar hun identiteit, van de zijnden naar hun zijn.¹⁹⁹

Het filosofisch *pathos* liet de horizon zien van het onderscheid tussen het bestendige van de aanblikken en het onbestendige van het ondermaanse.

Nergens wordt de onmogelijkheid van de filosofisch-interpretatieve toegang tot Plato duidelijker dan hier. Met dit *pathos* is de oorsprong van de filosofie als zodanig in het geding. Er is geen filosofische gedachte die er niet door getekend is.

Maar geen mens kan vandaag de dag pretenderen van dit *pathos* last te hebben. De ervaring van het ontologisch onderscheid, ja dit onderscheid zelf, is weggevallen in onverschilligheid.

Voor ons geen gigantomachie over het zijn.

Het is voor ons al vrijwel ondoenlijk om Plato niet tot voorwerp van onze eigen wil tot weten te reduceren, maar te ervaren wat de filosofische aporie eigenlijk inhield.

Theaetetus werd niet geconfronteerd met een gewone barrière, een verlegenheid die uit de weg geruimd kan worden om de weg vrij te maken.

De grens die in het *thaumazein* opdoemt is die tussen de wereld der dingen en die van hun identiteit.

Dit onderscheid opent de ruimte tussen iets en zijn aard. Maar die ruimte blijkt onbezikbaar en onbewoonbaar te zijn: een *echte* aporie.²⁰⁰

Vanwaar het draaikolkkarakter van het *thaumazein*?

De verplaatsing was de confrontatie met iets wat niet vast stond, vloeiend en chaotisch was, angstwekkend.

Wij zouden zeggen: het excentrische van de verhouding van mens en wereld werd duidelijk.

Thaumazein en nietigheid horen samen.

In de filosofische ervaring als aporie ligt de tendens om nietigheid te ervaren als tekort of schaarste die roepen om vervulling – identificatie van kennen en het gekende.

Inderdaad wordt het *thaumazein* ervaren als barrière die erom vraagt geslecht te worden. Socrates roept in de *Theaetetus* dat hij de aporie waarin zij verkeren niet aanvaardt en een *poros* zoekt en zal vinden.²⁰¹

Een dragend vermoeden van dit boek is dat het privatieve van de aporie, het ontbreken van doorgang, niet gezien hoeft te worden als gebrek of defect. Is een andere tekening van deze ervaring mogelijk?

Negativiteit – weigering, ontkenning, uitstel, ontzegging, onthouding – kan duiden op iets wat genegeerd moet worden omdat het onbeheersbaar groots is.

Wat weten we nog weinig van het nietige en van het neen, van weigering, uitstel en ontzegging. Dat alles is niets nietigs, maar hoogstens – of nog iets hogers – het tegendeel ervan. Dat een neen en een niet kunnen voortkomen uit de overmaat van de overvloed en hoogsteschenking kunnen zijn; dat dit niet en neen ieder gebruike-

*lijk ja oneindig, dat wil zeggen wezenlijk overstijgen – dat alles bereikt nooit de gezichtskring van ons rekenende verstand.*²⁰²

Binnen het Griekse denken heeft het tweehonderd jaar geduurd voor het inzicht opkwam dat er een tussenweg is tussen zijn en niet-zijn, de *privatio*.

Een niet-zijnde als ontbreken is er in zekere zin toch.

Een schaduw of schim is de *privatio* van de helderheid.²⁰³

Wanneer de filosofie getekend is door de aporie, dan ook door de schaarste.

Schaarste is die ervaring die roept om haar opheffing.

De verhouding tussen aporie en poros is economisch: de aporie is een kostenpost die moet worden gecompenseerd door de nieuwe rijkdom van een verbeterde doortocht.

Het filosofisch denken tot nu toe heeft iets onempirisch: het is uit op opheffing van de ervaring in een verlangde en veronderstelde harmonie van denken en wereld. Het is onecht.

Filosofie is heimwee.

Zolang er filosofie is, zo lang wordt het ondergaan van een ervaring gezien als thuisloosheid en vervreemding.

Het excentrische van het denken wordt ervaren, maar in de roep om thuiskomst.

De wet van de thuiskomst, *per aspera ad astra*, overheerst de filosofie als wetenschap.

Novalis zei het: *Philosophie ist eigentlich ein Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Het *oiko-nomische* van de aporie is: het vreemde is doorgangsgebied voor het verwerven van het eigene.

Filosofie zoekt opheffing van de ervaring.

Dat ligt besloten in de semantiek van het woord. De stam **per* duidt op een beweging die ergens doorheen gaat en zo op een middel waarmee dat doel wordt bereikt.

Ervaren is wat je tegenkomt in het uitvaren. Wat je ervaart, dat belemmert je vaart. (Varen, vervoer, veer, etc., delen dezelfde Indo-Europese stam **per* met het Griekse *poros*.)

Ook het eindpunt van de uitvaart, de behouden thuiskomst, ligt besloten in dit woord. *Porta* is niet alleen deur, maar ook haven.

De zin van de er-varing als a-porie is: leren obstakels te vermijden of uit de weg te ruimen.

Vandaar dat je als resultaat van je ervaringen *ervaren* wordt, dat wil zeggen in staat om in de toekomst vergelijkbare impedimenta te omzeilen.

Het eindpunt is welvaren in de vereniging van mens en wereld.

Filosofie zoekt eenwording, harmonie.

Wanneer het lukt om een ervaring op te heffen in doorgankelijkheid is datgene wat de ervaring tekende bereikt: het rustgevende.

Ook de twijfelexercities van Plato en Descartes, hoewel onderling onvergelijkbaar, berusten in de *Sorge der Beruhigung*.²⁰⁴

Descartes' twijfel handhaaft niet alleen de voorgegeven orde en maat van de *mathesis universalis* – die is bepalend voor de gang van de twijfel.

De *horizon* van de filosofische aporie wordt duidelijk op het ogenblik dat de gang van de filosofie zijn uiterstegrenzen bereikt.

Wittgensteins panpragmatisme is de vernietiging van het filosofisch kennen als zodanig.

Die vernietiging is mogelijk dankzij Wittgensteins zicht op de aard van de filosofische aporie – want filosofische problemen *zijn* aporieën.²⁰⁵

Maar ze zijn schijnaporieën en het filosofisch pathos is een schijnpathos.

Filosofische problemen zijn geen barrières die geslecht moeten worden. Aan de aporie ontkom je op een heel andere manier, namelijk door je er niet in te begeven, maar je om te draaien en weg te gaan.

Het poreitische van de filosofie is een exorcisme, een filosofische therapie, die het denken verlost van schijnbarrières van grammaticale aard.²⁰⁶

In de voltooiing van de filosofie blijkt haar eigenlijke tekening: het zoeken van rust, van de verdwijning van het ervaren.

*De eigenlijke ontdekking is die welke mij in staat stelt het filosoferen af te breken wanneer ik dat wil. – Die de filosofie tot rust brengt, zodat ze niet meer wordt opgezweept door vragen die haar zelf in twijfel trekken.*²⁰⁷

Hoewel de aporie uit is op de opheffing van het ervaren blijft het zo dat *binnen* de aporie *zicht* ontstaat – bij Theaetetus in het onderscheid tussen dingen en hun identiteit, bij Wittgenstein in het wegvallen van dit onderscheid.

Dat laat zien: de *privatio* is nooit alleen een defect of gebrek, want zij geeft iets te kennen.

De ontzegging blijft een zeggen – een aanzeggen van haar betekenis.

Nooit is ervaren los te maken van de economie van de thuiskomst, de ratio van uitvaren en weerkeren.

Maar iedere doorvaart doorkruist een landschap dat dankzij deze vaart verschijnt, maar van zijn kant de doorvaart draagt en richting geeft.²⁰⁸

Ligt dit besloten in het woord *privatio* zelf?

Dit woord vertaalt het Griekse *stereosis*, beroving.²⁰⁹

Is een beroving van zich uit een gebrek dat roept om aanzuivering?

Wanneer mij de adem ontnomen wordt, dan kan het zijn dat ik getroffen word door iets adembenemends.

Word ik beroofd van mijn verstand, dan kan het zijn dat zich iets voordoet dat mijn verstand te boven gaat.

De privatieve ‘a’ waarmee het woord *a-leetheia* begint is een ontroving aan de verborgenheid. Dat houdt allerm minst in dat deze verborgenheid gebrekkig is. Integendeel: zij reikt verder en is rijker dan het licht dat zij omgeeft.

Wat mij ontnomen wordt hoeft geen verliespost te zijn wanneer ik ervaar dat het in zichzelf blijft rusten, in zijn eigen, van mij losstaande aard.

De onwaarheid waarmee ik geconfronteerd word, dat kan een overdaad zijn die ik niet aankan.²¹⁰

Ervaren, daardoor word ik aangedaan. Dat berust in wedervaren, datgene wat mij overkomt, stemt en doortrekt, maar waardoor ik niet getroffen word.

Wedervaren tekent ervaren, maar gaat daarin niet op.

Het *weder* in wedervaren is privatief: het is gekant tegen mijn uitvaart, het houdt mij op.

Maar het woord *weder* betekent ook: *tegemoet*.

Wanneer ik zo ervaar, dat ik dit ervaren laat stemmen door het wedervaren waarvan het een uitvloeisel is, dan hoef ik niet meteen te verlangen naar het opheffen van mijn ervaren.

Het poretisch ervaren verlangt de rust van het niet langer hoeven ervaren. Het is een doodsverlangen.

Ervaren van wedervaren betekent: wat mij tegemoet treedt niet ogenblikkelijk overvallen, maar van mijn kant tegemoet treden, ervoor uitwijken om het in zijn onervaarbaarheid te laten voor wat het is, er afscheid van nemen.

Dat is een filosofische ervaring: dat ik niet alles waarop mijn ervaren betrekking heeft, in dit ervaren kan opnemen.

Ik kan de overmaat van het wedervaren, de onervaarbaarheid ervan, ervaren – maar ook niet.

Hier komen heel oude, voorfilosofische gedachten in het spel.

Het woord *poros* speelt op zijn eigen manier bij de zevende-eeuwse Spartaanse kosmoloog Alcman: *poroi* zijn de banen van sterren en planeten, en pas vervolgens de wegen der mensen.²¹¹

Het fameuze ontologisch onderscheid tussen zijn en zijnden is weggevallen.

De filosofische indifferentie heerst.
Is dat een gebrek?
Of duidt de indifferentie op mijn verhouding tot de wereld van de taal, die te groot is om door mij ervaren te worden?
Kan de onderscheidingsloosheid mij zo te denken geven?

8.2 Afscheid

Filosofie bestond als verplaatsing, vanuit de omgang met de dingen naar wat er voor en eromheen lag, de taal.

Gezien haar parasitair karakter betreft de taal mogelijkheden die het werkelijke omgeven.

Maar dan weet ik nog niets van mogelijkheid. Het ligt niet voor de hand om die te beschouwen als de potentie voor mijn eigen verwerkelijkingen, gezien de aard van de taalparasiet.

Het mogelijke, dat is een onbeslistheid, een ont-werkelijking, die als filosofische draaikolk ervaren werd.

Zie het moment waarop Descartes de *mathesis universalis* vond.

Baillet beschrijft hoe Descartes de eenzaamheid opzocht, aanvanke-lijk om over te gaan tot een alomvattende destructie (*détruire*).

Deze betrof allereerst hemzelf. Hij moest zich losmaken van zijn eigen vooroordelen. Je huis in brand steken is gemakkelijker. Descartes leed alsof hij afscheid moest nemen van zichzelf.²¹² Zijn geest werd geheel naakt.

Op 10 november 1619 vond hij de fundamenteën van de wonderbaarlijke wetenschap, de *mathesis universalis*.²¹³

Dat ging niet van een leien dakje.

Descartes was geagiteerd, maar hij liet zich niet afleiden, noch door wandelingen noch door gezelschap. Zijn hersenen raakten ontstoken.

Zo verviel hij, aldus Baillet, in een soort enthousiasme.

Zijn al geslagen geest raakte in een toestand waarin hij indrukken kon opnemen van dromen en visioenen.

En inderdaad: Descartes werd door dromen en visioenen bezocht.²¹⁴

Zijn *mathesis universalis* en daarmee de ratio van onze Nieuwe Tijd is op dromen gestoeld – rapsodisch.

Descartes' filosofische verrukking kwam niet uit de lucht vallen. Zij ontstond op het moment dat een wereld instortte en een nieuwe zich nog niet aftekende.

De wereld van de metafysica, belichaamd in de scholastiek, nam afscheid.

De letteren verdwenen, de nieuwe wetenschap brak door.

De identiteit der dingen was omgewend: zij verscheen als universaliteit, eenvormigheid.

Als de metafysica geen afronding had gevonden, dan was er geen denken van Descartes geweest.

Het droomachtige van Descartes' toestand laat zien op welke manier hij geconfronteerd werd met mogelijkheid – niet met mogelikhedenvoorwaarden voor de werkelijkheid, maar met een grondige onbeslistheid, een toestand tussen zijn en niet-zijn in.

In Descartes' toestand staan twee uitspraken centraal die zijn derde droom bepalen, namelijk *Quod vitae sectabor iter?* (Welke levensweg zal ik inslaan?) en *Est et non* (Is en niet).

Een dergelijke toestand tussen zijn en niet-zijn in is volgens Hölderlin een vreselijke, maar goddelijke droom.

*In de toestand tussen zijn en niet-zijn wordt evenwel overal het mogelijke werkelijk en het werkelijke ideëel, en dit is in de vrije kunstimitatie een vreselijke maar goddelijke droom.*²¹⁵

Descartes' enthousiasme was het antwoord op de ondraaglijke onbeslistheid. De *mathesis universalis* maakte aan de chaotische toestand tussen zijn en niet-zijn een einde.

Dat gebeurde doordat de taal Descartes een nieuwe wending aanreikte van het woord *mathesis universalis*:

[...] Er moet een bepaalde algemene wetenschap zijn, die alles uitlegt wat men kan zoeken met betrekking tot orde en maat, die aan geen enkele specifieke materie gebonden is en die heet, niet met een geleende naam, maar met een naam die al oud is en in een al lang aanvaard gebruik: Mathesis universalis.²¹⁶

De onbeslistheid viel weg, de weg naar de mathematisering van de wereld werd ingeslagen. De weg naar de tijdelijk onderbroken identiteit van zijn en denken werd opnieuw gevonden, getekend door het wenkende perspectief van diezelfde identiteit.

Het vermoeden dat dit boek draagt is het volgende.

Zoals bij Descartes de wereld van mechanica en mathematica haar oorsprong vond, zo vindt zij nu haar voltooiing in de definitieve wederzijdse inbouw van natuur en kennen.

De omstandigheden voor Descartes en nu zijn radicaal verschillend.

Descartes bevond zich in een stervende wereld – die van de overgeleverde metafysica.

Vandaag de dag raakt de mathematisch-mechanische wereld voltooid, dat wil zeggen: zij vervult alle mogelijkheden die zich voordoen, zij raakt afgerond, waardoor haar omcirkelende horizon belicht wordt. Zij sterft allerm minst.

Ook nu is er de confrontatie met het mogelijke.

Maar het is geen mogelijkheid die als potentie enthousiast kan worden begroet.

Het mogelijke dat zich nu aandient is geen potentiële verwerkelijking, maar de horizon van de taal, die weliswaar van zich blijk geeft, maar alleen verstolen en in raadselen – omdat zij niet de taal is van de mensen.

Zodra ik de taal met mijn wil tot weten achtervolg is zij verdwenen.

Zij laat zich alleen zien in het afscheid ervan.

Het afscheid is een eenheid met het afgescheidene. Deze eenheid wordt nooit een vereniging. Zij blijft doortrokken van onoverbrugbaar verschil.

De taal kan dit afgescheidene zijn, doordat zij als parasietenkolonie datgene bewaart wat te gronde is gegaan.

Zij is de bakermat van alles wat is, doordat het geweest is (zoals van een gewezen leraar gesproken kan worden. Die is niet weg, maar nog altijd aanwezig, in de modus van de afwezigheid).

Dit gewezen ligt er, onaangeraakt. Dus zal het telkens weer op je toekomen. Dat dat als zodanig tevens toekomstig is, is geen potentie die al dan niet verwerkelijkt wordt, maar een mogelijkheid die *nu* als zodanig heerst – de werkelijkheid doortrekt, doorkruist en vernietigt.

Wat blijkt? De werkelijkheid die ons bekend is als technowereld is zelf een verplaatsing, vanuit de taal die deze wereld beheerst maar niet aan het woord komt.²¹⁷

Dankzij de taal is datgene wat afwezig is niet zonder meer weg.

De actualiteit van de technowereld is doortrokken van dit afwezig dat niet weg is.

In zekere zin *ziet* iemand die nadenkend gestemd raakt dit.²¹⁸ Maar alleen in de modus van het afscheid, als harde voeging.

De wil om te weten, de wil om te harmoniseren, de wil om de wereld te vermensenlijken en de mens te vernatuurlijken is altijd al doortrokken van de afwezig stemmende taal.

Van deze taal kan ik alleen weten door te zien dat zij afscheid neemt – en door van mijn kant dit afscheid niet ongedaan te willen maken, maar afscheidelijk te laten blijven.

Kan ik daar iets weten?

Ik was op Terschelling. Ik ging op in de zaken die zich aandienden.

Daarop nam ik afscheid. Het zog van de veerboot verbrak mijn band met het eiland dat vervaagde en wegzank.

Maar toch niet, want in het afscheid gaf het eiland zelf van zich blijk, naar zijn aard, zoals het niet van zich blijk kon geven toen ik erin opging.

Afscheid nemen is een pathos.

Is het maar één manier om een pathos te ervaren, als aporie die roept om opheffing?

Is de beantwoording aan pijn pijnbestrijding?

Er is een afscheid *tegen* en een afscheid *van*.²¹⁹

Zolang mijn kennen de wil is om tot de eenheid te komen van mens en wereld, zo lang is deze wil een weerwil, een afscheid *tegen* de wereld zoals zij is.

Een afscheid *van*, dat is een blijvende betrekking.

Kan ik het afscheid *tegen*, dat mijn kennen kenmerkt, omzetten in een afscheid *van*? Kan ik van het *tegen* verlost raken?

Nee.

Het gaat erom bij dit *tegen* zelf te blijven. Het afscheid tegen de wereld zoals zij is komt niet bij het menselijk kennen vandaan, maar ligt aan de horizon van deze wereld zelf.

Het *tegen* duidt erop dat deze horizon en mijn kennen ervan onderling onoverbrugbaar zijn.

Dit *tegen* kan en moet niet geslecht worden, maar kan misschien zelf mijn denken tekenen.

Er bestaat geen verlossing van de weerwil.

Maar het is mogelijk dat de weerwil zelf een afscheid is en dus laat zien waartegen hij gekeerd is.

In een afscheid wordt mij iets ontzegd.

Daarmee wordt het op een privatieve manier gezegd.

Of is ook deze *privatio* geen gebrek maar een overmaat?

8.3 Transcendentie en het zelfde

Plato's grotgelijkenis uit de *Republiek* is overbekend.²²⁰

Mensen bewonen een onderaardse grot, geketend, zonder hun hoofd te kunnen bewegen.

Zij zien schaduwen op de muur voorbijkomen en horen echo's van stemmen.

Dit is voor hen de ware wereld.

Nu worden hun boeien losgemaakt. Er komt genezing (*iasis*).

De geketenden verliezen hun onnadenkendheid (*aphrosyne*).

Dat gebeurt door een bevrijding die tegelijkertijd dwang is: zij zien het vuur dat de schaduwen werpt.

Waarom dwang?

Kijken in het licht doet pijn.

Zo komt degene die gedwongen wordt tot bevrijding in een aporie (*aporein*). Hij zou volhouden dat wat hij voorheen zag toch waarder was.

Al tegenstribbelend wordt de grotbewoner nog verder omhoog gevoerd, van het licht van het vuur naar het echte licht.

Langzamerhand went hij eraan.

Eerst kan hij alleen schaduwen verdragen, dan reflecties in het water, vervolgens de dingen, de hemel bij nacht, bij dag en ten slotte de zon zelf.

Uiteindelijk moet hij terug de grot in om de risee te worden van het daar vergaderde gezelschap. De bevrijder (Socrates) wordt gedood.

Methodisch is van belang dat Plato hier spreekt in een gelijkenis (*eikoon* – icon).

Er wordt niet rechtstreeks gesproken, vermoedelijk omdat het besprokene zich zo niet laat zeggen – in een te verzengend licht staat.

Er moet omfloerst gesproken worden, in omwegen, afscheidelijk.

Het gelijkeniskarakter van de grotvertelling laat de aard van de metafysica zien, maar het reikt verder.

De gelijkenis spreekt in termen van zichtbaarheid – dus in zintuiglijke termen. Maar de zin ervan is: in zintuiglijke, bedekte termen spreken over het echt heldere licht, dat van het bovenzintuiglijke.²²¹

De eigenlijke gang naar boven is dan ook niet die van de grot naar buiten, maar die van de waarneembare naar de vernomen wereld.

De gang van de grot naar buiten heeft, zoals aan het begin ervan staat, betrekking op onze menselijke natuur (*teen heemeteran physin*).

Zij is een *paideia*, een omwending van de menselijke natuur.

De zin van filosofie is de bewerkstelling van deze omwenteling.

Zij wordt meta-fysisch begrepen, als overstijging van het fysische, omhoog naar het boven-fysische (*anoo ienai, anoo anabasis*).

Filosofie was transcendentie, van een menselijke manier van leven en kennen naar een bovenmenselijke.

Plato's transcendentie tekent de mathematisch-mechanische wereld.

Deze transcendentie naar de *idea* der *ideae* was die naar het juk dat zijn en denken verbond.

Nu, op dit moment, is het voor mij zaak *daarbij* na te denken.

Ik merk onmiddellijk dat *mijn* wereld zich op geen enkele manier laat transcenderen.

Transcendentie kan niet langer de aard zijn van het nadenkend gestemd raken, alleen al doordat de vraag naar het juk zich niet langer voordoet, maar ook omdat de technowereld is afgerond en geen buiten kent.

Plato's gelijkenis biedt een aanwijzing hoe er *nu* gedacht kan worden.

Plato beschrijft het zo: wie uit de grot bevrijd is, moet terug.

Kan ik het zo zien, dat de bevrijde nooit is weggeweest, dus bij het zelfde blijvend uit elkaar is getrokken? Dan is de filosofische verplaatsing zo dat datgene waarvan je weggerukt raakt *niet verdwijnt*.

Dan is de verplaatsing een afscheid dat blijft bij datgene wat verlaten wordt.

Het afscheid van de 'techniek' in de richting van de tekening ervan is het blijven bij de identiteit ervan.

Daar ligt het indexicale van de 'echte' filosofie.

Plato duidt de manier van spreken aan van de filosofie.

De bevrijding uit de grot gaat als volgt: eerst is er überhaupt geen onderscheid.

Er valt met betrekking tot de schaduwen niets te denken en niets te ervaren.

De filosofische ervaring is het opdoemen van een scheiding, een onderscheid waarbinnen de wereld waarin ik verkeer überhaupt verschijnt, tegenover iets anders.

Zo klinkt het of de mens transcendeert, van het indifferente naar het differente.

Maar de gang van het denken overstijgt niets. Zij is lateraal. Zij is een niet eindigend over en weer tussen de dingen en hun taal.

Dit over en weer springt telkens over een kloof daartussen die nadenkend niet te overbruggen is, die van de harde voeging.

Dit is de contour van de 'echte' filosofie tijdens de grote reductie.

Filosofie als transcendentie is naar haar aard uit op de harmonisering van denken en wereld.

Wat er is, dat ligt open voor het nadenken. Waar dat niet het geval is, heerst een aporie die getranscendeerd moet worden.

Deze horizon van de huidige epoche, die nu zichtbaar begint te worden, laat zich zien in Hegels inaugurale rede in Heidelberg op 28 oktober 1816.

*Het aanvankelijk verborgen en verhulde wezen van het universum heeft geen kracht die weerstand zou kunnen bieden aan de moed van het kennen: dit wezen moet zich voor hem openen en hem zijn rijkdom en diepten onder ogen brengen en tot zijn genoegens aanbieden.*²²²

Hoe weet Hegel dat het universum deze kracht niet heeft? Wie of wat heeft hem aangezegd dat dit wezen zich wel moet openen voor hem?

De taal die geen weerstand biedt aan de wil tot kennen, omdat zij zich al teruggetrokken heeft wanneer deze op haar afkomt.

Waar het darwinisme de taal bereikt, daar begint de doorkruising van de harmonisering.

De taal blijkt er voor zichzelf te zijn.

Tussen taal en mensentaal gaapt een kloof.

Het is mogelijk deze kloof niet meteen te dichten, maar er nadenkend bij stil te staan.

Dat vergt een heel andere ommekeer met betrekking tot mijn identiteit dan de platoonse – en toch de zelfde.

Misschien dringt het besef tot mij door dat de niet-menselijke taal

mijn identiteit doortrekt en ik zelf iets niet-menselijks heb dat grond en tekening kan worden van mijn nadenken.

Deze kilte of nuchterheid was al voor Plato het kenmerk van een filosoof.

In de *Theaetetus* verwijst hij naar Thales. Die schonk aandacht aan datgene wat boven hem was, de hemel, maar niet aan wat vlak voor zijn voeten lag.

Thales wist niets van zijn buurman. Hij wist zelfs niet of die een mens was of een ander gebroed (*thremma*).²²³

Thales vroeg zich namelijk af *wat een mens is*.

Zodra ik vraag wat iets is, ben ik omgeven door de ongenaakbare taal.

Wat is het 'echt' filosofische?

Deze taal, de ongenaakbare, in mijn schrijven eerbiedigen – er geen vereniging mee zoeken.

Noten

Heidegger, *GA* 79, p. 98: 'Sagen wir: "das" Denken, dann kann dies meinen: denken als allgemein menschliche Tätigkeit; es kann aber auch bedeuten: das Denken als ein einzigartiges Geschick der abendländischen Menschheit.'

Heidegger, *GA* 40, p. 52: 'Die Verwirrung der Geistlosigkeit kann sogar so weit gehen, daß die technisch-praktische Auslegung der Wissenschaft sich gleichzeitig zur Wissenschaft als einem Kulturwert bekennt, so daß beide in der gleichen Geistlosigkeit sich untereinander gut verstehen. Will man die Einrichtung des Zusammenschlusses der Fachwissenschaften nach Lehre und Forschung Universität nennen, so ist das nur noch ein Name, aber keine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht mehr.'

Heidegger, *GA* 10, p. 151: 'Im Jahre 1677 (mit 31 Jahren) schrieb Leibniz einen Dialog über die *Lingua rationalis*, d.h. den Kalkül, die Rechnungsart, die imstande sein soll, durchgängig für alles, was ist, die Beziehungen zwischen Wort, Zeichen und Sache durchzurechnen. Hier in diesem Dialog und in anderen Abhandlungen hat Leibniz die Fundamente für das vorausgedacht, was heute als Denkmaschine nicht nur benutzt wird, was vielmehr die Denkweise bestimmt.'

Heidegger, *GA* 53, p. 159: 'Das Zugeschickte und Schickliche aber bleibt für den Menschen stets das auf ihn Zukommende, Zukünftige. Das Zugeschickte ist nie das Entschiedene; es bleibt voll der Schickungen und ist nur aus ihnen. Das Zugeschickte schickt sich so und anders und bleibt stets im Kommen.'

Heidegger, *GA* 39, p. 95.

Heidegger, *GA* 55, p. 192: Heidegger verwijst ernaar, 'daß sowohl die Wissenschaften von der leblosen und der lebendigen Natur als auch die Wissenschaften von der Geschichte und den geschichtli-

chen Werken immer eindeutiger sich herausbilden zu einer Art und Weise, wie der neuzeitliche Mensch der Natur und der Geschichte und der "Welt" und "Erde" überhaupt sich durch Erklären bemächtigt, um diese erklärten Bezirke planmäßig und je nach Bedarf nutzbar zu machen für die Sicherung des Willens, über das Ganze der Welt Herr zu sein in der Weise des Ordners. Dieser Wille, der in allem Vorhaben und Vernehmen, in allem Gewollten und Erreichten nur sich selbst will und zwar sich selbst, ausgerüstet mit der stets gesteigerten Möglichkeit dieses Sichwollenkönnens, ist der Grund und der Wesensbezirk der modernen Technik. Die Technik ist die Organisation und das Organ des Willens zum Willen. Die Menschentümer, die Völker und die Nationen, die Gruppen und die Einzelnen sind überall die von diesem Willen nur Gewollten und nicht etwa ihrerseits und durch sich der Ursprung und Herd dieses Willens, sondern wie sein oft sogar widerwilliger Vollstrecker'.

- 7 Dennett, *DDI*, p. 66.
- 8 Descartes, *DM*, p. 12: 'Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu a peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent.'
- 9 Heidegger, *GA* 79, p. 146.
- 10 Popper, *LSD*, p. 54: 'First, a supreme rule is laid down, [...] the rule which says that the other rules of scientific procedure must be designed in such a way that they do not protect any statement in science against falsification.'
- 11 Popper, *LSD*, p. 107: 'Theory dominates the experimental work from its initial planning up to the finishing touches in the laboratory. [...] Observations [...] are always *interpretations* of the facts observed; interpretations *in the light of theories*.'
- 12 Heidegger, *GA* 41, p. 90-1: 'Galilei hat zum Beleg seiner Behauptung am schiefen Turm zu Pisa, wo er Professor der Mathematik war, ein Experiment vorgenommen. Dabei kamen verschieden schwere Körper beim Herabfallen vom Turm zwar nicht schlecht-

hin gleichzeitig an, aber mit geringen Zeitunterschieden; trotz dieser Unterschiede, also eigentlich *gegen* den Augenschein der Erfahrung, behauptete Galilei seinen Satz. Aber die Zeugen des Versuches wurden durch den Versuch erst recht stutzig über Galileis Behauptung, und beharrten um so hartnäckiger bei der alten Ansicht. [...]

Galilei und seine Gegner haben beide dieselbe "Tatsache" gesehen; aber beide haben dieselbe Tatsache, dasselbe Geschehen sich verschieden sichtbar gemacht, verschieden ausgelegt. Was je für sie als die eigentliche Tatsache und Wahrheit erschien, war ein Verschiedenes.'

- 13 Voor het voorbeeldige van de wiskundige elementen voor de filosofie, zie W. Burkert, *Stoi*, p. 167-197.
- 14 Heidegger, *GA* 8, p. 61-2: 'Der Mensch ist das animal rationale, das vernünftige Tier. Durch die Vernunft erhebt sich der Mensch über das Tier, aber so, daß er ständig auf das Tier herabblicken, es unter sich bringen, mit ihm fertig werden muß. Nennen wir das Tierische das Sinnliche, nach der Überlieferung das Physische, dann zeigt sich die Vernunft, das Übersinnliche als das, was über das Sinnliche, über das Physische hinausgeht; hinüber heißt griechisch meta; meta ta physika hinüber über das Physische, Sinnliche; das Übersinnliche in seinem Hinüber über das Physische ist das Meta-physische.'
- 15 Wagner, *wgw*, p. 29-30: 'Erst Galilei vollzog die Wendung von dem gestalthaften Kosmos zum unermesslichen Weltraum und von der menschlich durchdrungenen Erdenwelt zu jener "Welt der Wissenschaft und der Technik", die heute den Menschen als dessen selbstgeschaffene Fremdwelt umgibt. Erst seine Methode – die Isolierung und Quantisierung der Phänomene und deren Messung und mathematische Formulierung im allgültigen "Gesetz" – begründete die "exakte" Forschung, auf der die Wissenschaftswelt heute aufgebaut ist. Erst die galileische Wissenschaft hat jene Kräfteausbeutung durch die Voraussicht gesetzmäßiger Funktionen ermöglicht, die – quantitativ kontrollierbar – die "Anwendung" dieser Gesetze, das heißt eine Technik erlaubt. Erst Galilei hob daher die antike Trennung von Technik und Wissenschaft auf und machte die Technik zugleich zur Voraussetzung und zur Folge der Wissenschaft.'

- 16 Nietzsche, *KSA* 3, p. 481: 'Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?'
- 17 Descartes, *Principes*, *AT* 1x.2, p. 14-5: 'Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, a scavoir la Médecine, La Mécanique & la Morale [...].'
- 18 *Ibid*: 'Or comme ce n'est pas des racines, ny du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extremités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.'
- 19 Kant, *KrV*, p. 195-197.
- 20 Kant, *KrV*, p. B v 11: 'Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen.'
- 21 Carnap, *ESO*, p. 206: 'Are there properties, classes, numbers, propositions? In order to understand more clearly the nature of these and related problems, it is above all necessary to recognize a fundamental distinction between two kinds of questions concerning the existence or reality of entities. If someone wishes to speak in his language about a new kind of entities, he has to introduce a system of new ways of speaking subject to new rules; we shall call this procedure the construction of a linguistic framework for the new entities in question. And now we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind within the framework; we call them internal questions; and second, questions concerning the existence or reality of the system of entities as a whole, called external questions.'
- 22 Heidegger, *GA* 9, p. 314: 'Die Kennzeichnung des Denkens als theoria und die Bestimmung des Erkennens als des "theoretischen" Verhaltens geschieht schon innerhalb der "technischen" Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch das

Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die "Philosophie" in der ständigen Notlage, vor den "Wissenschaften" ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens des Denkens.'

- 23 Heidegger, *GA* 65, p. 38.
- 24 Popper, *LSD*, p. 31-2: 'The question how it happens that a new idea occurs to a man [...] may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge. This latter is concerned not with questions of fact (Kant's *quid facti?*), but only with questions of justification or validity (Kant's *quid juris?*).'
- 25 Nietzsche, *KSA* 12, p. 209: 'Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als Vergleichen hat als Voraussetzung ein "Gleich setzen", noch früher ein "Gleich machen". Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in die Amöbe ist.'
- 26 Dennett, *DDI*, p. 102.
- 27 Stendhal, *RN*, p. 540.
- 28 Heidegger, *GA* 79, p. 56: 'Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert.'
- 29 Stendhal, *RN*, p. 90.
- 30 Heidegger, *GA* 61, p. 45-61.
- 31 Heidegger, *GA* 54, p. 162-174.
- 32 Descartes, *AT* x, p. 371-2: 'Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.'
- 33 Heidegger, *GA* 41, p. 102: 'Methode ist nicht ein Ausstattungsstück der Wissenschaft unter anderen, sondern der Grundbestand, aus dem sich allererst bestimmt, was Gegenstand werden kann und wie es Gegenstand wird.'
- 34 Descartes, *Reg* II, *AT* x, p. 364: 'Nobis ipsis regulas proponere.'

- 35 Descartes, Reg IV, AT x, p. 371: 'Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.'
- 36 Descartes, Reg III, AT x, p. 366: 'Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare & evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur.'
- 37 Heidegger, GA 6.2, p. 134: 'Das cogitare ist ein Sich-zu-stellen des Vor-stellbaren. In dem Zu-stellen liegt etwas Maßstäbliches, d.h. die Notwendigkeit eines Kennzeichens dafür, daß das Vor-gestellte nicht nur überhaupt vor-gegeben, sondern als verfügbar zu-gestellt ist. Zu-gestellt, vorgestellt – cogitatum – ist etwas dem Menschen also erst dann, wenn es ihm fest- und sichergestellt ist als das, worüber er von sich aus im Umkreis seines Verfügens jederzeit und eindeutig, ohne Bedenken und Zweifel, Herr sein kann.'
- 38 Nietzsche, KSA 13, p. 442: 'Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.'
- 39 Descartes, Reg V, AT x, p. 379: 'reducamus.'
- 40 Descartes, Reg II, AT x, p. 362: 'Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.'
- 41 Descartes, Reg I, AT x, p. 359: 'Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida & vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.'
- 42 Descartes, Reg I, AT x, p. 360: '[...] quoniam eadem manus agricolendis & citharae pulsandae, vel pluribus ejusmodi diversis officijs, non tam commode quam unico ex illis possunt aptari: idem de scientijs etiam crediderunt, illasque pro diversitate objectorum ab invicem distinguentes, singulas seorsim & omnibus alijs omis- sis quaerendas esse arbitrati. In quo sane decepti sunt. Nam cum scientiae omnes nihil aliud quam humana sapientia, quae semper una & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata [...].'
- 43 Aristoteles, EN, 1139b18vv.
- 44 Descartes, DM, p. 21.
- 45 Aristoteles, EN, 1096a5vv.
- 46 Wagner, WGW, p. 8: 'Wo je Mathematiker, wie Eudoxos oder Ar-

chytas, die Anwendung etwa der Geometrie im Raum der Mechanik begründeten und geometrische Fragen durch apparative Experimente zu lösen versuchten, stießen sie auf den mächtigen Widerspruch Platons, der nach dem Bericht Plutarchs "sich darüber ereiferte und ihnen heftig entgegentrat, weil sie die Reinheit der Geometrie ganz vernichteten, wenn diese vom Unkörperlichen und Ideellen zum Sinnlichen herabsinken und sich darüber hinaus noch der Körper bedienen sollte, die eines vielfachen und gemeinen mechanischen Handwerks bedürfen". Die Folge war – nach Plutarch – daß die Mechanik wiederum von der Geometrie ausgeschlossen und von der Philosophie verachtet wurde, so daß man sie nur für die Kriegstechnik dienlich fand.'

- 47 Descartes, *DM*, p. 4.
- 48 Wagner, *WGW*, p. 32-3: 'Welche Folgen diese Verbindung von Technik und Mathematik haben konnte, zeigt Galileis Erfindung des Fernrohrs, das zwar als reines Schaustück bereits bekannt war, doch erst durch ihn, als "erstes wissenschaftliches Instrument", von der Erde auf die Gestirne gerichtet wurde. Erst durch dies Fernrohr hat Galilei die *instrumentale Forschung* begründet, die heute die Welt beherrscht, und den Himmel dem menschlichen Zugriff erschlossen, indem er ihn mit der Methode der Messung schon durch den Erweis des Erdcharakters des Mondes entzauberte, das heißt als "Weltraum" enthüllte. Erst diese Entdeckung zerstörte das überlieferte sphärische Weltbild und machte den Himmel – den Raum des Gottesstaates, der jedes menschliche Schicksal gelenkt und geordnet hatte – zu dem Objekt einer Wissenschaft, die ihr Heil in sich selber suchte.'
- 49 Newton, *Princ*, 1: 'Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.'
- 50 Heidegger, *GA* 41, p. 92: 'In diesem mente concipere wird im voraus solches zusammengegriffen, was einheitlich bestimmend sein soll für jeden Körper als solchen, d.h. für die Körperhaftigkeit. Alle Körper sind gleich. Keine Bewegung ist ausgezeichnet. Jeder Ort ist jedem gleich; jeder Zeitpunkt jedem Zeitpunkt. Jede Kraft bestimmt sich nur nach dem, was sie an Bewegungsänderung – diese Bewegungsänderung als Ortswechsel verstanden – verursacht.'

Alle Bestimmungen über den Körper werden in einen Grundriß eingezeichnet, wonach der Naturvorgang nichts ist als die räumlich-zeitliche Bestimmung der Bewegung von Massenpunkten. Dieser Grundriß der Natur umgrenzt zugleich ihren Bereich als einen überall gleichmäßigen.'

- 51 Wagner, *WG W*, p. 61-2: 'Die Aufklärung, die mit der Gleichung von christlicher und natürlicher Religion und von Vernunft- und Naturgesetz auf newtonischem Boden erwuchs, schuf die Denkkonventionen des *Fortschritts Glaubens*, der die Geschichte als fortschreitende Entwicklung aus der Barbarei zur Zivilisation, aus dem Aberglauben zur klaren Vernünftigkeit, aus der Ehrfurcht vor der Natur zur Nutzung ihrer Kräfte begriff, das heißt als Fortschritt, den es – nach Voltaire – nur in und dank der Wissenschaft gibt. Die Allgültigkeit der Naturgesetze ging nun als universales Zeit- oder Raumprinzip aus Newtons Physik in die *Staats- und Geschichtsanschauungen* über, für die jetzt die Erde gleichfalls zum "Globus" oder "Planeten" und die Geschichte zum uniformen Zeitprozess wurde. Auch diese Weltdeutungen, die noch heute die Erde beherrschen, sind Frucht eines weltgeschichtlichen Isolierungs- und Emanzipierungsprozesses, der von der rationalen Verabsolutierung des Staates bis zum utopistischen Weltersatz ein Analogon der neuen Wissenschaft ist.'
- 52 Heidegger, *GA 10*, p. 45.
- 53 Tegenover de gangbare mening dat Descartes de mens nooit *sub-jectum* zou heten is duidelijk dat de substantie het subject is van zijn attributen. Zie *Ilae Resp.*, *AT VII*, p. 161: 'Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *substantia*.'
- 54 Heidegger, *GA 6.2*, p. 410: Heidegger legt er de nadruk op, 'daß das Sein zwar vom subjectum her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist'.
- 55 Descartes, *DM*, p. 33: 'Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle.'
- 56 Descartes, *Ilae Resp*, *AT VII*, p. 160: 'Cogitationis [...] immediate conscii sumus.'

- 57 Descartes, aan Mersenne, juli 1641, *AT* III, p. 394: 'Il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons.'
- 58 Descartes, aan Morus, 5 februari 1649, *AT* V, p. 277.
- 59 Descartes, *IIae Resp*, *AT* VII, p. 160: 'Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possum verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur.'
- 60 Descartes, *AT* VII, p. 178: 'Quid jam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio & concathenatio nominum sive appellationum, per verbum hoc est? unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus, nimirum utrum copulemus rerum nomina secundum pacta (quae arbitrio nostro fecimus circa ipsarum significationes) vel non. Si hoc sit, sicut esse potest, ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, & imaginatio forte, sicut sentio, ab organorum corporeorum motu, & sic mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.'
- 61 Descartes, *AT* VII, p. 178-79: 'Est autem in ratiocinatione copulatio, non nominum, sed rerum nominibus significatarum; mirorque alicui contrarium venire posse in mentem. Quis enim dubitat quin Gallus & Germanus eadem plane iisdem de rebus possint ratiocinari, cum tamen verba concipiant plane diversa?'
- 62 Heidegger, *GA* 15, p. 284.
- 63 Descartes, *DM*, p. 3: 'Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance.'
- 64 Heidegger, *GA* 10, p. 177: 'Diese Perfektion besteht in der Vollständigkeit der berechenbaren Sicherstellung der Gegenstände, des Rechnens mit ihnen und der Sicherung der Berechenbarkeit der Rechnungsmöglichkeiten.
Die Perfektion der Technik ist nur das Echo des Anspruches auf die perfectio, d.h. die Vollständigkeit der Begründung.'

- 65 Heidegger, *GA* 10, p. 50: 'Daß in der Gegend des Satzes vom Grund die Sprache wie von selbst von einem *efficere*, *sufficere*, *perficere*, d.h. von einem mannigfaltigen *facere*, machen, von einem her- und zu-stellen spricht, ist gewiß kein Zufall.'
- 66 Descartes, *Med IV*, *AT VII*, p. 54.
- 67 *Ibid*: 'Animadverto [...] me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar.'
- 68 Wittgenstein, *UG*, 229: 'Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn.'
- 69 Wittgenstein, *PU*, 11: 'Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort.)
Freilich, was uns verwirrt ist die Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung, wenn die Wörter uns gesprochen, oder in der Schrift und im Druck entgegnetreten. Denn ihre Verwendung steht nicht so deutlich vor uns. Besonders nicht, wenn wir philosophieren!'
- 70 Wittgenstein, *PU*, 132: 'Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.'
- 71 Nietzsche, *KSA* 11, p. 209: "'Wissenschaft" (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten "Gesetze" zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nu reine Art kürzester (abgekürzester) Beschreibung des Geschehens.'
- 72 Peirce, *EL*, 2.228.
- 73 Peirce, *EL*, 2.307.
- 74 Wittgenstein, *PU*, 150: 'Die Grammatik des Wortes "wissen" ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte "können", "imstande sein". Aber auch eng verwandt der, des Wortes "verstehen". (Eine Technik beherrschen.)'

- 75 Wittgenstein, *PU*, 199: 'Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt eine Technik beherrschen.'
- 76 Wittgenstein, *PU*, 432: 'Jedes Zeichen scheint allein tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? – Oder ist der Gebrauch sein Atem?'
- 77 Wittgenstein, *PU*, 73-74.
- 78 Dawkins, *SG*, p. 1x: 'Rather than propose a new theory or unearth a new fact, often the most important contribution a scientist can make is to discover a new way of seeing old theories or facts. The Necker cube model is misleading because it suggests that the two ways of seeing are equally good.'
- 79 Nietzsche, *KSA* 12, p. 352: 'Alle unsere Erkenntnißorgane und -Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Werthschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren "Wahrheit".'
- 80 Wittgenstein, *PU*, 211: 'Wenn das heißt "Habe ich Gründe", so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.'
- PU*, 217: 'Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: "So handle ich eben."'
- 81 Wittgenstein, *PU*, 60.
- 82 Wittgenstein, *PU*, 216: "'Ein Ding ist mit sich selbst identisch.'" – Es gibt kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes, der aber doch mit einem Spiel der Vorstellung verbunden ist. Es ist, als legten wir das Ding, in der Vorstellung, in seine eigene Form hinein, und sähen, daß es paßt.'
- 83 Wittgenstein, *PU*, 246.
- 84 Wittgenstein, *UG*, 422: 'Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt.
- Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.'
- 85 Wittgenstein, *PU*, 118: 'Es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen.'
- 86 Hobbes, *Lev*, p. 169: '[...] So that man, which looks too far before

him, in the care of future time, hath his heart all the day long, gnawed on by feare of death, poverty, or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep.'

- 87 Hobbes, *Lev*, p. 167: 'Anxiety for the future time, disposeth men to enquire into the causes of things: because the knowledge of them, maketh men the better able to order the present to their best advantage.'
- 88 Hobbes, *Lev*, p. 169: '[...] whereas there is no other Felicity of Beasts, but the enjoying of their quotidian Food, Ease, and Lusts; as having little, or no foresight of the time to come, for want of observation, and memory of the order, consequence, and dependance of the things they see, Man observeth how one Event hath been produced by another; and remembreth in them Antecedence and Consequence.'
- 89 Hobbes, *Lev*, p. 169-170: 'This perpetuall feare, alwayes accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the Dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse, either of their good, or evill fortune, but some *Power*, or Agent *Invisible*.'
- 90 Augustinus, *Conf*, x1.14: 'Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio.'
- 91 Wittgenstein, *PU*, 89, 90.
- 92 Wittgenstein, *PU*, p. 226: 'Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen.'
- 93 Wittgenstein, *UG*, 559: 'Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben.'
- 94 Wittgenstein, *UG*, 505: 'Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weiß.'
- 95 Voor het probleem van Paracelsus: Zie K. Sigmund, *Games of Life*, p. 19.
- 96 Heidegger, *GA* 79, p. 86.
- 97 Popper, *LSD*, p. 252: '[...] regularities which are directly testable by experiment do not change. Admittedly it is conceivable, or logically possible, that they might change; but this possibility is disregarded by empirical science and does not affect its methods. On the

- contrary, scientific method presupposes the immutability of natural processes, or the “principle of the uniformity of nature.”
- 98 Dawkins, *SG*, p. 13: ‘[...] its internal atomic structure is endlessly repeated.’
- 99 Dawkins, *SG*, p. 15: ‘Replicator [...] has the extraordinary property of being able to create copies of itself.’
- 100 Dawkins, *SG*, p. 25: ‘One gene may be regarded as a unit that survives through a large number of successive individual bodies.’
- 101 Dawkins, *SG*, p. 39: ‘What is the selfish gene? It is not just one single physical bit of DNA. [...] it is all replicas of a particular bit of DNA, distributed throughout the world.’
- 102 Plato, *Symp*, 191d.
- 103 Plato, *Symp*, 207a-208d.
- 104 Hobbes, *Lev*, p. 161: ‘I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death. And the cause of this, is not alwayes that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.’
- 105 Hobbes, *Lev*, p. 160: ‘Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.’
- 106 *Ibid*: ‘Every man shuns death; and this he doth, by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downward.’
- 107 Wittgenstein, *PU*, 225: ‘Die Verwendung des Wortes “Regel” ist mit der Verwendung des Wortes “gleich” verwoben.’
- 108 Descartes, *Med*, *AT* VII, p. 32.
- 109 Wittgenstein, *PU*, 420.
- 110 Wittgenstein, *PU*, 18: ‘Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.’
- 111 Nietzsche, *KSA* 12, p. 343.
- 112 Nietzsche, *KSA* 12, p. 105.

- 113 Nietzsche, *KSA* 13, p. 262: 'Der Mechanismus ist nur reine Zeichensprache für die interne Thatsachen-Welt kämpfender und überwindender Willens-Quanta.'
- 114 Dennett, *DDI*, p. 132: 'Functionalistic thinking is simply inescapable in this sort of inquiry [...] so there turn out to be general principles of practical reasoning (including, in more modern dress, cost-benefit analysis) that can be relied upon to impose themselves on all life forms anywhere. [...] Design work is discernible (in the otherwise uninterpretable typography of shifting genomes) only if we start imposing reasons on it.'
- 115 DENNETT, *DDI*, p. 69: 'A designed thing [...] is either a living thing or a part of a living thing, or the artifact of a living thing, organized in any case in aid of the battle against disorder.'
- 116 Dawkins, *SG*, p. 234.
- 117 Popper, *LSD*, p. 108: 'How and why do we accept one theory in preference to others?
The preference is certainly not due to anything like an experiential justification of the statements composing the theory; it is not due to a logical reduction of the theory to experience. We choose the theory which best holds its own in competition with other theories; the one which, by natural selection, proves itself the fittest to survive. This will be the one which not only has hitherto stood up to the severest tests, but the one which is also testable in the most rigorous way. A theory is a tool which we test by applying it, and which we judge as to its fitness by the results of its applications.'
- 118 Dennett, *DDI*, p. 96: 'Speciation can now be seen to be a phenomenon in nature that has a curious property: you can't tell that it is occurring at the time it occurs.'
- 119 Heidegger, *Herk*, p. 142: 'Die hin- und herlaufende Regelung der Vorgänge in ihrer Wechselbeziehung vollzieht sich demnach in einer Kreisbewegung. Darum gilt als der Grundzug der kybernetisch entworfenen Welt der Regelkreis. Auf ihm beruht die Möglichkeit der Selbstregelung, die Automation eines Bewegungssystems. In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information. Der Kybernetische Weltentwurf, "der Sieg der

Methode über die Wissenschaft", ermöglicht eine durchgängig gleichförmige und in diesem Sinn universale Berechenbarkeit, d.h. Beherrschbarkeit der leblosen und der lebendigen Welt. In diese Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird auch der Mensch eingewiesen.'

120 Descartes, *DM*, p. 3.

121 Darwin *OS*, p. 116: 'As the missletoe is disseminated by birds, its existence depends on birds; and it may metaphorically be said to struggle with other fruit-bearing plants, in order to tempt birds to devour and thus disseminate its seeds rather than those of other plants.'

122 Heidegger, *GA* 6.2, p. 368: 'Griechisch gedacht, ist das Werk nicht Werk im Sinne der Leistung eines angestregten Machens, auch nicht Ergebnis und Erfolg; es ist Werk im Sinne dessen, was in das Unverborgene seines Aussehens ausgestellt ist und als so Stehendes oder Liegendes verweilt.'

123 Heidegger, *Tischrede*, *GA* 16, p. 150: 'So wird zum Beispiel das, was die Medizin als "Krankheit" verstehen will, ganz abhängen von dem, was sie zuvor als das Wesen der Gesundheit begreift. Das Entscheidende und Überraschende ist nun, dass das Wesen der Gesundheit keinesfalls zu jeder Zeit und bei jedem Volk in demselben Sinne bestimmt wurde. Für die Griechen z.B. bedeutet "gesund" soviel wie bereit und stark sein zum Handeln im Staat. Wer den Bedingungen dieses Handelns nicht mehr genüge, zu dem durfte der Arzt auch im Falle der "Krankheit" nicht mehr kommen.'

124 Heidegger, 'Vom Wesen und Begriff der Physis', *GA* 9, p. 257: '[...] wenn das Leben a.s. zu einem "technisch" herstellbaren Gemächte würde; in demselben Augenblick aber gäbe es auch keine Gesundheit mehr, so wenig wie Geburt und tod. Bisweilen sieht es so aus, als rase das neuzeitliche Menschentum auf dieses Ziel los: daß der Mensch sich selbst technisch herstelle; gelingt dies, dann hat der Mensch sich selbst, d.h. *sein Wesen als Subjektivität* in die Luft gesprengt, in die Luft, in der das schlechthin Sinnlose als der einzige "Sinn" gilt und die Aufrechterhaltung dieser Geltung als die menschliche "Herrschaft" über den Erdkreis erscheint.'

125 Heidegger *SG*, p. 100v.

126 Smith, *LJ*, p. 493.

- 127 Jünger, *ZM*, p. 115: 'Ganz unbestreitbar aber ist, daß unseren Händeln die humanen Ideal länger hielten als die heroischen. Das rührt nicht daher, daß sie jünger, moderner, fortschrittlicher, sondern daher, daß sie älter sind, auf tieferen Bestand zurückgreifend. Er gibt die Substanz des Fortschritts, der an sich reine Bewegung ist. Das Humane siegt deshalb ob, weil es dem Kern des Menschengeschlechts näher ist als das Heroische. Es liegt dichter am Goldenen Zeitalter.'
- 128 Kant, *KrV*, p. 294-5: 'Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches wegschmelzende Eis neue Länder lügt und indem es den auf Entdeckungen herum schwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten oder auch aus Not zufrieden sein müssten, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten.'
- 129 Hegel, *PG*, p. 14: '[...] die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.'
- 130 Hobbes, *Lev*, p. 190.
- 131 Hobbes, *Lev*, p. 190: 'To lay down his right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.'
- 132 Heidegger, *GA* 77, p. 194: 'Man gibt dann zwar noch zu, die technisch-wissenschaftliche Welt sei eine künstliche, aber doch die

wirkliche, weil sie den Fortbestand der ständig anwachsenden Menschenmasse unserer Erde sicherstelle.

Die technisch-wissenschaftliche Welt ist durchaus keine künstliche, auch keine natürliche, sondern die folgerichtige Ausformung der metaphysischen Weltvorstellung, Sodass in ihr Natur und Kunst gleichermaßen verschwinden – Und sich in das auflösen, was man heute Kulturen nennt.’

133 Rousseau, *DI*, p. 154.

134 Ridley, *OV*, p. 46: ‘Smith pointed out that benevolence is inadequate for the task of building cooperation in a large society, because we are irredeemably biased in our benevolence to relatives and close friends; a society built on benevolence would be riddled with nepotism.

Between strangers, the invisible hand of the market, distributing selfish ambitions, is fairer.’

135 Ridley, *OV*, p. 46: *Cellen die indringers bestrijden*: ‘the helper only helps because the molecule that compels it to help is the same molecule that it needs if it is to grow. So attacking the foreign invader is, for these cells, a by-product of the normal business of striving to grow and divide. The whole system is beautifully designed so that the self-interested ambitions of each cell can only be satisfied by the cell doing its duty for the body. Selfish ambitions are bent to the greater good of the body just as selfish individuals are bent by the market to the greater good of society.’

136 Smith, *WN*, Book I, Ch 2: ‘Nobody ever saw a dog, the most sagacious animal, exchange a bone with his companion for another. Two greyhounds, indeed, in running down a hare, seem to have something like compact or agreement betwixt them, but this is nothing else but a concurrence of the same passions. If an animal intends to truck, as it were, or gain any thing from man, it is by its fondness and kindness. Man, in the same manner, works on the selflove of his fellows, by setting before them a sufficient temptation to get what he wants; the language of this disposition is, give me what I want, and you shall have what you want. It is not from benevolence, as the dogs, but from selflove that man expects any thing. The brewer and the baker serve us not from benevolence but from selflove. No man but a beggar depends on benevolence, and

even they would die in a week were their entire dependance upon it.'

137 Rousseau, *DI*, p. 166-7, 170.

138 Hobbes, *Lev*, p. 202: 'Therefore before the names of just and unjust can have place, there must be some coercive power to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment greater than the benefit they expect by the breach of their covenant [...].'

139 Hobbes, *Lev*, p. 209: '[...] So also, a man that by asperity of nature will strive to retain those things which to himself are superfluous, and to others necessary, and for the stubbornness of his passions cannot be corrected, is to be left or cast out of society as cumbersome thereunto.'

140 Nietzsche, *KSA* 13, p. 123.

141 Nietzsche, *KSA* 12, p. 462.

142 Heidegger, *GA* 7, p. 88: 'Die Meinung entsteht, der menschliche Wille sei der Ursprung des Willens zum Willen, während doch der Mensch vom Willen zum Willen gewollt ist, ohne das Wesen dieses Wollens zu erfahren.

Sofern der Mensch der so Gewollte ist und der in den Willen zum Willen Gesetzte, wird in seinem Wesen auch notwendig "der Wille" angesprochen und als die Instanz der Wahrheit freigegeben. Die Frage ist überall, ob der Einzelne und Verbände aus diesem Willen sind oder ob sie noch mit diesem Willen und gar gegen ihn verhandeln und markten, ohne zu wissen, dass sie schon von ihm überspielt sind.'

143 Heidegger, *GA* 5, p. 111.

144 Nietzsche, *KSA* 3, p. 593: 'wir "wissen" (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Herde, der Gattung, nützlich sein mag.'

145 Hobbes, *Lev*, p. 151-2: 'The value, or Worth of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute, but a thing dependant on the need and judgement of another. Not the seller, but the buyer determines the price.'

146 Jünger, *MM*, p. 15: 'Die Zeit selbst beginnt sich zu ändern; die geschichtliche Welt mit ihren Kulturen füllt ein Tal, das sich zwi-

- schen der mythischen Dämmerung und der Strenge der götterlosen Welt wie zwischen Libanon und Antilibanon erstreckt.'
- 147 Heidegger, *GA* 77, p. 211: 'Die Verwüstung sei wohl ein weit vorausgreifendes Ereignis, durch das überhaupt alle Möglichkeiten, daß in seinem Herrschaftsbereich etwas Wesenhaftes aufgehe und erblühe, in der Wurzel erstickt werden.'
- 148 Heidegger, *GA* 77, p. 216.
- 149 *Ibid*: 'Weil die Verwüstung zufolge ihrer Herkunft aus dem Sein ein Weltereignis ist, das die Erde umlagert, dürfen auch die Menschen sich nie ein Urteil darüber anmaßen.'
- 150 Heidegger, *GA* 65, p. 53: 'Grundsätzlich gibt es keine Erfahrung, die jemals den Menschen über sich selbst hinaus setzte in einen unbetretenen Bereich, aus dem her der bisherige Mensch fraglich werden könnte. Das ist, nämlich jene Selbstsicherheit, das innerste Wesen des "Liberalismus", der gerade deshalb dem Anschein nach sich frei entfalten und dem Fortschritt in alle Ewigkeit sich verschreiben kann.'
- 151 Heidegger, *GA* 69, p. 181: 'Das noch Ungreifliche und doch im Deutungslosen überall Sich-auf-und-ein-Drängende ist das Schwinden des Unterschieds von Krieg und Frieden. Nichts bleibt mehr, wohin die bisher gewohnte Welt des Menschentums noch zu retten wäre, nichts bietet sich aus dem Bisherigen an, was noch als ein Ziel der gewohnten Selbstsicherung des Menschen zu errichten wäre.'
- 152 Jünger, *MM*, p. 25-6: 'Nicht darin, daß der Krieg konsumierender wird, liegt sein Krebschaden, sondern darin, daß er auch den Sieg konsumiert. "Der Kranz verbrennt mit dem Sieg." Mit dem Nivellement geht die Andersartigkeit verloren; es wird nicht nur schwieriger, die Partner zu unterscheiden, sondern auch die Programme – man will den Gegner nur noch bekämpfen, um ihn zu "befreien". Am Ende wird man durch die eigene Theorie beseigt. Die Kriege egalisieren, sie differenzieren nicht mehr.'
- 153 Jünger, *ZM*, p. 118: 'Es ist kein Zufall, daß die Vorbilder der im Zweiten Weltkrieg geschlagenen Mächte der Bronze- und der frühen Eisenzeit entstammen: der nordische Mensch, der antike Römer, der japanische Samurai. Daß sie nicht siegen konnten, entspricht der Grundregel, daß der Mythos nicht wiederherzustellen ist, daß

er zwar vulkanisch die Geschichtsdecke durchbrechen, nicht aber ein Weltklima schaffen kann. Diese Grundregel erklärt zahlreiche Einzelbeobachtungen, wie etwa die, daß der Krieg nicht mehr zwischen Völkern, nicht mehr durch Könige und auch nicht nach den Regeln des Duells gefrt werden kann, daß er also sein mythisch-heroisches Ethos verliert.'

154 R.B. Prud'homme van Reine, *Rechterhand van Nederland: biografie van Michiel Adriaansz de Ruyter*, Amsterdam 1980.

155 Weber, *WG*, p. 128f.

156 Arendt, *EUH*, p. 782.

157 Trawny, *DH*, p. 29-39.

158 Arendt, *AJB*, p. 202: 'Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen (nicht sie als Mittel zu benutzen, was ja ihr Menschsein unangetastet läßt und nur ihre Menschenwürde verletzt), sondern sie qua Menschen überflüssig machen.'

159 *Ibid.*

160 Heidegger, *GA* 77, p. 209: 'Vielmehr ist das Böse selbst als das Bösartige verwüstend. Daher vermag eine moralische Entrüstung, selbst wenn sie die Weltöffentlichkeit zu ihrem Sprachrohr macht, nichts gegen die Verwüstung.'

161 *Ibid.*: 'Weil die moralische Überlegenheit das Böse nie zu fassen, geschweige denn aufzuheben oder auch nur zu mildern imstande ist. Denn es könnte nämlich sein, daß sogar die Moral ihrerseits und mit ihr all die sonderbaren Versuche, durch sie den Völkern eine Weltordnung in die Aussicht und eine Weltsicherheit in die Gewissheit zu stellen, auch nur eine Ausgeburt des Bösen wären; genau so, wie auch die vielberufene Weltöffentlichkeit in ihrem Wesen und ihrer Entstehungsart vermutlich ein Gebild und Erzeugnis des Vorgangs bleibt, den wir die Verwüstung nennen.'

162 Nietzsche, *KSA* 13, p. 98: 'Die Gegenseitigkeit, die Hinterabsicht auf Bezahltwerden-wollen: eine der verhänglichsten Formen der Werth-Erniedrigung des Menschen.'

163 Nietzsche, *KSA* 4, p. 180: 'Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.'

164 Nietzsche, *KSA* 12, p. 376.

165 Nietzsche, *KSA* 6, p. 173.

- 166 Ridley, G, p. 6.
- 167 Dennett, *DDI*, p. 144.
- 168 Deacon, *ss*, p. 112.
- 169 Deacon, *ss*, p. 99: '[...] symbols don't just represent things in the world, they also represent each other. Because symbols do not directly refer to things in the world, but indirectly refer to them by virtue of referring to other symbols, they are implicitly combinatorial entities whose referential powers are derived by virtue of occupying determinate positions in an organized system of other symbols.'
- 170 Dennett, *DDI*, p. 363.
- 171 Donald, *OMM*, p. 324.
- 172 Deacon, *ss*, p. 436: 'We are not just a species that uses symbols. The symbolic universe has ensnared us in an inescapable web. [...] We have become the means by which it unceremoniously propagates itself throughout the world.'
- 173 Lévi-Strauss, *AS*, p. 205-226.
- 174 Plato, *Phaedrus*, 274c-275e.
- 175 Donald, *OMM*, p. 213: 'Even in the most primitive human societies, where technology has remained essentially unchanged for tens of thousands of years, there are always myths of creation and death and stories that serve to encapsulate tribally held ideas of origin and world structure. Stories about seminal events in history – attempts to construct a coherent image of the tribe and its relationship with the world – abound.'
- OMM*, p. 274: 'The governing cognitive structures of the most recent human cultures must be very different from those of simple mythic cultures. They exist mostly outside of the individual mind, in external symbolic memory representations, which are dependent upon visiographic invention, and they culminate in governing theories.'
- Het geheugen is minder gebonden aan het menselijk denkvermogen en meer aan externe geheugenopslag.
- Uit het hoofd leren van gegevens is overbodig geworden.
- OMM*, p. 323: 'The mnemonic arts and rote learning, once a major part of education, have receded into the background as the reliance on biological memory for storage has faded.'

- 176 Heidegger, *GA* 79, p. 168-169: 'Die Sprache spricht und nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, insofern er der Sprache entspricht.'
- GA* 12, p. 254: 'Aber die Sprache ist Monolog. [...] Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht.'
- GA* 13, p. 149: '[...] regelt und bemißt die Sprachmaschine von ihren maschinellen Energien und Funktionen her bereits die Art unseres möglichen Gebrauches der Sprache. Die Sprachmaschine ist – und wird vor allem erst noch – eine Weise, wie die moderne Technik über die Art und die Welt der Sprache als solcher verfügt.'
- GA* 13, p. 149: 'Inzwischen erhält sich vordergründig immer noch der Anschein, als meistere der Mensch die Sprachmaschine. Aber die Wahrheit dürfte sein, dass die Sprachmaschine die Sprache in Betrieb nimmt und so das Wesen des Menschen meistert. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung läßt sich auch nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich.'
- 177 Dennett, *DDI*, p. 83: 'Darwin's dangerous idea is that Design can emerge from mere Order via an algorithmic process that makes no use of pre-existing Mind.'
- DDI*, p. 135: '[...] all our talents as designers, and our products, must emerge non-miraculously from the blind, mechanical processes of Darwinian mechanisms of one sort or another.'
- 178 Heidegger, *GA* 8, p. 122: '[...] "befehlen" meint im Grunde nicht: kommandieren und verordnen, sondern: anbefehlen, anvertrauen, einer Geborgenheit anheimgeben, bergen.'
- 179 Peirce, *EL*, 2.274-308.
- 180 Kant, *KrV*, p. 39: 'Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes.'
- 181 Heidegger, *Herkunft*, p. 148: 'Kein Raum könnte den Dingen ihren Ort und ihre Zuordnung einräumen, keine Zeit könnte dem Werden und Vergehen Stunde und Jahr, d.h. Erstreckung und Dauer

zeitigen, wäre nicht dem Raum und der Zeit, wäre nicht ihrem Zusammengehören schon die sie durchwaltende Offenheit verliehen.'

- 182 Darwin, *DM*, p. 87: '[...] that primeval man, or rather some early progenitor of man, probably first used his voice in producing true musical cadences, that is in singing, as do some of the gibbon-apes at the present day; and we may conclude from a widely-spread analogy, that this power would have been especially exerted during the courtship of the sexes, – would have expressed various emotions, such as love, jealousy, triumph, – and would have served as a challenge to rivals. It is, therefore, probable that the imitation of musical cries by articulate sounds may have given rise to words expressive of various complex emotions.'
- 183 Heidegger, *GA* 39, p. 141: 'Kraft der Macht der Grundstimmung ist das Dasein des Menschen seinem Wesen nach Ausgesetztheit inmitten des offenbaren Seienden im Ganzen, eine Ausgesetztheit, die das Dasein zu übernehmen hat [...].
Das Dasein ist dem Seienden als solchem – sowohl dem Seienden, das es selbst ist, als auch dem Seienden, das es nicht selbst ist – überantwortet. Darin liegt die Auszeichnung des menschlichen Daseins, daß es nicht nur "ist", sondern daß jegliches Sein von ihm so oder so übernommen, getragen und geführt sein muß. Auch die Gleichgültigkeit und Vergessenheit sind nur Weisen, wie das Dasein dem Sein als solchem sich überantwortet.'
- 184 Heidegger, *GA* 10, p. 75: 'Der Satz vom Grund ist einer jener Sätze, die ihr Eigenstes verschweigen. Das Verschwiegene ist das, was nicht verlautet. Das Lautlose zu hören, verlangt ein Gehör, das jeder von uns hat und keiner recht gebraucht. Dieses Gehör hängt nicht nur mit dem Ohr zusammen, sondern zugleich mit der Zugehörigkeit des Menschen zu dem, worauf sein Wesen gestimmt ist. Gestimmt bleibt der Mensch auf das, von woher sein Wesen bestimmt wird. In der Be-Stimmung ist der Mensch durch eine Stimme betroffen und angerufen, die um so reiner tönt, je lautloser sie durch das Lautende hindurchklingt.'
- 185 De Rijk, *PS*, *passim*.
- 186 Heidegger, *GA* 7, p. 228: 'Nennen heißt: hervor-rufen. Das im Namen gesammelt Niedergelegte kommt durch solches Legen zum

Vorliegen und Vorschein. Das vom leigen her gedachte Nennen (onoma) ist kein Ausdrücken einer Wortbedeutung, sondern ein vor-liegen-Lassen in dem Licht, worin etwas dadurch steht, daß es einen Namen hat.'

- 187 Zo blijkt Gadammers verborgen pragmatisme (WM, p. 252): 'Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich "an den Sachen" erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere "Objektivität" als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet. Was kennzeichnet die Beliebigkeit sachunangemessener Vormeinungen anders, als daß sie in der Durchführung zunichte werden?'
- 188 Kant, KrV, p. 626: 'Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.'
- 189 Heidegger spreekt in *Sein und Zeit* over de doorsneeverstaanbaarheid van 'zijn' (GA 2, p. 6): 'Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem *a priori* ein Rätsel liegt.'
- 190 Heidegger, Der Spruch des Anaximander (GA 5, p. 313): Het is nodig, 'zu dem über-zu-setzen, von woher das im Spruch Gesprochene zur Sprache kommt, zu ta onta. Dieses Wort nennt das, wovon der Spruch spricht, nicht erst das, was er ausspricht. Das, wovon er spricht, ist schon vor seinem Ausspruch das Gesprochene der griechischen Sprache in ihrem täglichen und hohen Gebrauch.'
- 191 Heidegger, GA 8, p. 124: 'Etwas nennen – das ist: beim Namen rufen. Noch ursprünglicher ist nennen: ins Wort rufen. Das so Gerufene steht dann im Ruf des Wortes. Das Gerufene erscheint als das Anwesende, als welches es in das rufende Wort geborgen, befohlen, geheissen ist. [...] Im Nennen heissen wir das Anwesende ankommen.'
- 192 Plato, *Tht*, 147d-e, 184d.
- 193 Heidegger, GA 79, p. 171: 'Zeigen bedarf seinem ursprünglichen Wesen nach gerade nicht der Zeichen, d.h. Zeigen ist nicht nur das Benützen von Zeichen, sondern das Zeigen als Erscheinenlassen

ermöglicht erst Stiftung und Nutzung von Zeichen. Nur weil die Sprache im Wesen Sage ist, im ursprünglichen Sinn zeigend, gibt es für das Reden und Sprechen Laut- und Schriftzeichen. Nur weil die Sprache im Wesen Sage ist und als solche zeigt, kann dieses Zeigen ein Sehenlassen von Anblicken und Zublicken werden, was wir bilder nennen und was die Schrift nicht nur als Lautschrift, sondern als Bilderschrift hervorruft.'

194 Sophocles, *Ant*, r.360-366.

195 Heidegger, *GA* 52, p. 125: 'Wenn wir jedoch Pindars Wort über den Menschen, daß er als Alltagswesen sei skias onar, eines Schattens ein Traum, griechisch durchdenken, erkennen wir, daß auch das Traumhafte eine eigene Weise der Anwesenung, d.h. des Seins ist – nämlich die Anwesenung der Abwesenung, des Schattens, der seinerseits schon in einer Abwesenung des Leuchtenden beruht. Auch das Abwesende, deutlicher das Wegwesende, west her. Also ist das Traumhafte, weil anwesend, nicht rundweg das Unwirkliche gegenüber dem Wirklichen.'

196 Plato, *Tht*, 151a.

197 Plato, *Tht*, 149a-d.

198 Descartes, *Med* 11: 'In tantas dubitationes hesternâ meditatione conjectus sum, ut nequeam amplius earum oblivisci nec videam tamen qua ratione solvendae sint; sed, tanquam in profundum gurgitem ex improvise delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.'

199 Plato, *Tht*, 155c-d. Aristoteles, *Met.* A 2, 982 b11vv.

200 Heidegger, *GA* 45, p. 152: 'Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*; dies aber keineswegs in irgendeiner, dieser und jener Gelegenheit als einer Verlegenheit, sondern? Das *Nicht-aus-wissen* und das *Nicht-ein-Wissen*: aus *dem* heraus und in *das* hinein, was sich durch solches Wissern erst als dieser unbetretene und ungegründete "Raum" eröffnet.'

201 Plato, *Tht*, 190e-191a.

202 Heidegger, *GA* 45, p. 151-152: 'Aber wie wenig wissen wir schon vom Nichthaften und vom Nein, etwa von der Verweigerung und Verzögerung und Versagung. All dies ist nichts *Nichtiges*, sondern höchstens – wenn nicht noch Höheres – sein Gegenteil. Daß ein Nein und Nicht aus dem Übermaß des Überflusses kommen und

- höchste Schenkung sein können und als dieses Nicht und Nein jedes geläufige Ja unendlich, d.h. wesentlich, übersteigen, dies kommt nie in den Gesichtskreis unseres rechnenden Verstandes.'
- 203 Heidegger, *ZoS*, p. 59.
- 204 Heidegger, *GA* 17, p. 225, 232.
- 205 Wittgenstein, *PU*, 123: 'Ein philosophisches Problem hat die Form: "Ich kenne mich nicht aus."'
- 206 Wittgenstein, *PU*, 110: 'Und auf diese Täuschungen, auf die Probleme, fällt nun das Pathos zurück.'
- 207 Wittgenstein, *PU*, 133: 'Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen.'
- 208 Heidegger, *GA* 12, p. 212.
- 209 Cicero, *Tōp* 11.48: 'Sunt enim alia contraria, quae privantia licet appellemus Latine, Graece appellantur stereetika.'
- 210 Heidegger, *GA* 9, p. 194: 'Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier noch nicht abgefallen zum Wesen im Sinne des Allgemeinen ... Un-wesen ist das in solchem Sinne vor-wesende Wesen. "Unwesen" besagt aber zunächst und zumeist die Verunstaltung jenes bereits abgefallenen Wesens. Das Un-wesen bleibt allerdings in jeder dieser Bedeutungen je in seiner Weise dem Wesen wesentlich und wird niemals unwesentlich im Sinne des Gleichgültigen.'
- 211 Detienne & Vernant, *RI*, p. 145.
- 212 Baillet, *AT* x, p. 180: 'Il n'eut pas moins a souffrir, que s'il eut été question de se dépouillir de soy-meme.'
- 213 Descartes, *AT* x, p. 179: 'x novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmos, & mirabilis scientiae fundamenta reperirem.'
- 214 Baillet, *AT* x, 180-181: 'Il ne lui restaoit que l'amour de la Vérité, dont la poursuite devoit fair d'orénavant toute l'occupation de sa vie. Ce fut la matière unique des tourmens qu'il fit souffrir à son esprit pour lors. Mais les moyens de parvenir à cette heureuse conquête ne lui causèrent pas moins d'embarras que la fin même. La recherche qu'il voulut faire de ces moiens, jetta son esprit dans de violente agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenoit, sans souffrir que la promenade

- ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte, que le feu lui prit au cerveau, & quil tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abatu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes & des visions.'
- 215 Hölderlin, 'Das untergehende Vaterland...,' W II, p. 73.
- 216 Descartes, Regula IV, AT X 378: 'Ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem & mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, emdemque, non scitatio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari [...].'
- 217 Heidegger, ZöS, p. 65: 'Der Mann von der Straße sieht die Wahrheit der Physik nur in ihrem Effekt, nämlich in der Gestalt des Autos, mit dem er fährt. Das Autofahren wird immer mehr zu einer "natürlichen" Sache und hat ganz und gar nichts Verrücktes – nämlich für die bereits Ver-rückten, die ohne Einsicht ausschließlich in die technisch-wissenschaftliche Denkweise als die allein gültige eingerückt sind.'
- 218 Heidegger, GA 5, p. 347-8: 'Wir fragen: weg wohin? und weg wovon? Weg vom bloßen Andrang des Vorliegenden, des nur gegenwärtig Anwesenden und weg zum Abwesenden und damit zugleich weg zum gegenwärtig Anwesenden, insofern dieses stets nur das Ankünftige ist eines Abgehenden. Der Seher ist in die einzige Weite des Anwesens des in jeder Weise Anwesenden außer sich. Darum kann er aus dem "weg" in diese Weite zugleich her- und zurückkommen auf das gerade Anwesende ... Dem Seher ist alles An- und Abwesende in *ein* Anwesen versammelt und darin gewahrt ... Gesehenhaben ist das Wesen des Wissens.'
- 219 Heidegger, GA 5, p. 293-4: 'Indem der Mensch die Welt technisch als Gegenstand aufbaut, verbaut er sich willentlich und vollständig den ohnehin schon gesperrten Weg in das Offene. Der sich durchsetzende Mensch ist, ob er es als einzelner weiß und will oder nicht, der Funktionär der Technik. Er steht nicht nur außerhalb des Offenen vor diesem, sondern durch die Vergegenständlichung der Welt kehrt er sich eigens vom "reinen Bezug" weg. Der Mensch scheidet sich ab vom reinen Bezug. Der Mensch des Weltalters der Technik steht in solchem Ab-schied gegen das Offene. Dieser Abschied ist kein Abschied von... sondern ein Abschied gegen.'

220 Plato, *Rep*, 514avv.

221 Plato, *Rep*, 517b-c.

222 Hegel, *w* xvii, p. 22: 'Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.'

223 Plato, *Tht*, 174a-b.

Literatuur

- | | | |
|-------------------|------|--|
| Arendt, H. | AJB | <i>Briefwechsel mit K. Jaspers</i> , München 1993 |
| Arendt, H. | EUH | (1958) <i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i> , München 6/1998 |
| Aristoteles | EN | <i>Ethica Nicomachea</i> |
| Augustinus | Conf | <i>Confessiones</i> |
| Burkert, W. | Stoi | 'Stoicheion', in: <i>Philologus</i> 103, 1959, p. 167-197 |
| Carnap, R. | ESO | (1950) 'Empiricism, Semantics and Ontology', in: <i>Meaning and Necessity</i> , Chicago 1970 |
| Cicero | Top | <i>Topica</i> |
| Darwin, C. | os | (1859) <i>The Origin of Species</i> , ed. Burrow, Harmondsworth 1968 |
| Darwin, C. | DM | (1871) <i>The Descent of Man</i> , intr. R. Dawkins, Londen 2003 |
| Dawkins, R. | SG | <i>The Selfish Gene</i> , Oxford 1989 |
| Deacon, T. | SS | <i>The Symbolic Species</i> , Londen 1997 |
| Dennett, D. | DDI | <i>Darwin's Dangerous Idea</i> , Londen 1995 |
| Descartes, R. | DM | (1637) <i>Discours de la Méthode</i> , Texte et Commentaire par E. Gilson, Parijs 1925 |
| Descartes, R. | AT | <i>Oeuvres de Descartes</i> , publiées par Adam & Tannery, Parijs 1974 |
| Detienne, M. e.a. | RI | <i>Les Ruses de l'Intelligence</i> , Parijs 1974 |
| Donald, M. | OMM | <i>Origins of the Modern Mind</i> , Cambridge 1991 |
| Gadamer, H.-G. | WM | (1960) <i>Wahrheit und Methode</i> , Tübingen 1972 |
| Hegel, G.W.F. | w | <i>Werke</i> , ed. Lasson, Hamburg 1917 |
| Hegel, G.W.F. | PG | (1807) <i>Phänomenologie des Geistes</i> , ed. Hoffmeister, Hamburg 1949 |

Heidegger, M.	Herk	'Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens', in: <i>Aus der Erfahrung des Denkens</i> , Frankfurt a.M. 1947
Heidegger, M.	GA	<i>Gesamtausgabe</i> , Frankfurt a.M. 1979ff
Heidegger, M.	ZoS	<i>Zollikoner Seminare</i> , Frankfurt a.M. 1987
Hobbes, T.	Lev	(1651) <i>Leviathan</i> , ed. Macpherson, Harmondsworth 1968
Hölderlin, F.	w	<i>Sämtliche Werke und Briefe</i> , ed. Knaupp, München 1992
Jünger, E.	ZM	<i>An der Zeitmauer</i> , Stuttgart 1959
Jünger, E.	MM	<i>Maxima Minima</i> , Stuttgart 1964
Kant, I.	KrV	(1787) <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , geciteerd naar 2de Akademie-Ausgabe
Lévi-Strauss, C.	AS	(1954) <i>Anthropologie Structurale</i> , Parijs 1974
Newton, I.	Princ	(1687) <i>The Principia</i> , Californië 1999
Nietzsche, F.	KSA	<i>Kritische Studienausgabe</i> , Berlijn 1980
Peirce, C.S.	EL	(1932) <i>Elements of Logic</i> , Cambridge MA 1932
Plato	Phaedr	<i>Phaedrus</i>
Plato	Rep	<i>Republica</i>
Plato	Soph	<i>Sophistes</i>
Plato	Symp	<i>Symposium</i>
Plato	Tht	<i>Theaetetus</i>
Popper, K.	LS D	(1935) <i>The Logic of Scientific Discovery</i> , New York 1959
Ridley, M.	o v	<i>The Origins of Virtue</i> , Londen 1996
Ridley, M.	G	<i>Genome</i> , Londen 1999
Rijk, L. de	p s	<i>Plato's Sophist</i> , Amsterdam 1986
Rousseau, J.-J.	D I	(1755) 'Discours sur l'inégalité', in: <i>Oeuvres Complètes</i> III, Parijs 1964
Smith, A.	L J	<i>Lectures on Jurisprudence</i> , Londen 1762-3
Smith, A.	W N	(1776) <i>An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations</i> , Londen 1904
Sophocles	Ant	<i>Antigone</i>
Stendhal	R N	(1830) <i>Le Rouge et le Noir</i> , Edition Folio, Parijs 1970
Trawny, P.	DH	<i>Denkbarer Holocaust</i> , Würzburg 2005
Wagner, F.	WGW	<i>Die Wissenschaft und die gefährdete Welt</i> , München 1959

Weber, M.	WG	(1922) <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> , Tübingen 1980
Wittgenstein, L.	PU	<i>Philosophische Untersuchungen</i> , Oxford 1968
Wittgenstein, L.	UG	<i>Über Gewißheit</i> , Oxford 1969

De filosofie heeft haar methode altijd gedeeld met wetenschap en technologie.

Die staan op eigen benen.

De filosofie is overbodig geworden.

Kan ik met academische filosofie aankomen, wanneer de universiteit een goedlopend bedrijf is?

Moet ik een fundament komen leggen onder een huis dat er al staat?

Kan ik de wetenschap vertellen wat zij moet doen wanneer zij overleeft in de *struggle for existence*?

Hoe kan ik vragen naar een afgerond bestaan wanneer leven vermenigvuldiging is?

Welke zin heeft het om te vragen naar goed en kwaad wanneer de economie mijn handelen stuurt?

Dit boek bereidt een andere manier van filosofisch nadenken voor. Deze beantwoordt aan wetenschap en technologie.

Zij is er niet aan gebonden en treedt er niet buiten.

Th.C.W. Oudemans (www.filosofie.info) is (co)auteur van diverse boeken, waaronder het standaardwerk *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. Samen met Arnold Heumakers schreef hij *De horizon van Buitenveldert*.

www.uitgeverijbertbakker.nl

ISBN 978-90-351-3122-4



9 789035 131224

UITGEVERIJ BERT BAKKER