

DENKEN ‘IN OORLOG’ – NAAR EEN SOCIALE ONTOLOGIE VAN ONENIGHEID

Marin Terpstra | Mei 2010

Het bronnenonderzoek toont mijns inziens aan dat de geesteshistorische uitleg van verschillende posities en tegenposities het meeste resultaat oplevert wanneer men ervan uitgaat dat het denken wezenlijk polemisch is.¹

Homo cogitat, de mens denkt. Aldus weerklinkt een onschuldig axioma in de opening van het tweede boek van Spinoza's *Ethica*. Dit denken hangt volgens de schrijver echter niet in het luchtledige. Het is tegelijk met het lichaam uitdrukking van de substantie, dat wil zeggen van de natuur als het wetmatige samenspel van krachten. Het gevolg is dat elk natuurlijk wezen “zich verzet tegen alles wat het bestaan teniet zou kunnen doen”.² Het denken, zo mag men dan afleiden, is evenals het lichaam in ieder geval van nature betrokken in een strijd om het bestaan – hoezeer het er in zichzelf ook naar mag streven gemoedsrust te vinden. Spinoza lijkt in zijn filosofie dat te doen wat de meeste wijsgeren geneigd zijn te doen, namelijk dit *polemische* karakter van het denken naar de zijlijn drukken, of in ieder geval uit het zicht houden. Dat kan niet gezegd worden van de Grieks-Duitse geleerde Panajotis Kondylis (1943-1998), wiens belangrijkste stelling luidt dat het denken wezenlijk polemisch is. Met deze stelling verwijst hij naar de plaats van het denken in een wereld die kan worden bestempeld als een ‘toestand van oorlog’: in de zin van Hobbes een dreiging van strijd, niet het daadwerkelijk vechten.³ Vanuit een geheel ander gezichtspunt kan men zeggen dat Kondylis een ‘ontologie van het geweld’ predikt, aansluitend bij bijvoorbeeld Friedrich Nietzsche en vergelijkbaar met het werk van Michel Foucault in de jaren zeventig.⁴ Ik zou liever spreken van een ‘sociale ontologie van onenigheid’. Deze benadering drukt wellicht het beste uit wat men bedoelt als men zegt dat politieke filosofie niet alleen een filosofie van ‘de politiek’ of ‘het politieke’ inhoudt, maar *zelf ook politiek is*, dat wil zeggen in dat wat zij doet wezenlijk betrokken is in de strijd om ‘politieke zaken’ (*res publica*). Een ‘sociale ontologie van onenigheid’ wijst in Spinoza's zin op de worteling van het denken in een krachtenveld. Het denken bewoont echter een wereld die het tegelijk op eigen wijze voortbrengt: het wereldbeeld. Het denken van mensen (meervoud) in deze wereld neemt de vorm aan van een verscheidenheid aan strijdige wereldbeelden. Deze ogenschijnlijk beschrijvende zinnen stellen ons voor een bekende reflexieve paradox: ook dit is een wereldbeeld. Die paradox bevestigt

¹ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett Verlag, Stuttgart 1981, blz.20: “Meines Erachtens zeigt das Studium der Quellen, dass die geistesgeschichtliche Interpretation der verschiedenen Positionen und Gegenpositionen von der Annahme her, Denken sei in seinem Wesen polemisch, am weitesten führen kann.”

² Zie het bewijs van stelling 6 in het derde boek van de *Ethica: contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur*.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan. The matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*, J.C.A. Gaskin ed., Oxford University Press, Oxford & New York 1996, 13.8: “For War, consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known”.

⁴ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, blzn.278-325 (chapter 10: ‘Ontological Violence or the Postmodern Problematic’). De stelling van Milbank is dat het ontologisch vooropstellen van de strijd tussen mensen zelf een polemische interpretatie van de wereld is die bij voorbaat bijvoorbeeld een christelijk mensbeeld uitsluit.

echter alleen maar de beschrijving, maar moet tegelijk erkennen dat in de meeste wereldbeelden de beschrijving van de menselijke wereld in termen van strijd niet de belangrijkste of meest vooraanstaande keus is. Het bezielende werk van Kondylis heeft voor mij een belangrijke aanzet gegeven tot het verder uitdenken van een ‘sociale ontologie van onenigheid’. Het lijkt me dan ook passend om mij in het kader van deze uitgave nogmaals te laven aan deze bron.⁵

Hoezeer Kondylis zich ook verdiept in het denken van anderen, en bovenal zoekt naar de eerste beginselen daarvan, op de achtergrond bevindt zich altijd een in zijn ogen algemeen geldige antropologie: een beeld van het menselijk handelen zoals dat altijd heeft gegolden.⁶ Zo nu en dan steekt deze antropologie de kop op in een poging bepaalde wendingen in gedachtegangen te verklaren. De antropologie die Kondylis verdedigt of vooronderstelt, is algemeen geldig op grond van een louter ‘descriptieve’ instelling: we kunnen vaststellen hoe mensen zich hebben gedragen en zich op het ogenblik gedragen.

Een eerste uitwerking van deze antropologie moet zich concentreren op de tegenstelling van vriend en vijand, of beter: vriendschappelijke en vijandelijke betrekkingen tussen (groepen) mensen. Onder mensen kunnen allerlei vormen van vriendschap bestaan: van intieme vriendschap via samenwerking naar vreedzame samenleving (of naast elkaar leven). Daarentegen zijn ook vijandelijke betrekkingen in allerlei gradaties mogelijk: van het hinderen van mensen in hun (eigensoortige) gedragingen, via onderdrukking en uitsluiting naar regelrechte geweldpleging (zoals oorlog). Al dit handelen gaat gepaard met denkbeelden, die als functie hebben deze handelingen te rechtvaardigen – dat wil zeggen hun nut of noodzaak aan te tonen. Dat alles wil niet onmiddellijk zeggen dat professionele denkers zich zonder meer aan deze functie van denkbeelden aanpassen: er is een spanningsverhouding tussen strategisch en zuiver denken, tussen ‘polemische consequentie’ en ‘logische consequentie’.

Niettemin: in laatste instantie is denken polemissch. Denken verdedigt de aanspraken van de levenswijze van de ene groep (wat mensen bindt; de vriendschappelijke betrekkingen van haar leden onderling) tegen de aanspraken van een andere groep die op een of andere manier een bedreiging vormt of geacht wordt te vormen voor deze levenswijze (en dus voor de vriendschappelijke betrekkingen). De stelling dat denken polemissch is, houdt dus niet in dat een denker alleen maar aan het strijden en bestrijden is. Integendeel, een denker kan zich geheel en al wijden aan de constructieve opbouw van een wereldbeeld zonder ook maar een moment te denken aan de polemische inhoud daarvan. Het gaat niet om de persoonlijke oogmerken, maar om de objectieve functies die het denken heeft in de werkelijke wereld (de wereld zoals die door de algemeen geldige antropologie wordt voorgesteld).

De ‘logische consequentie’: ieder kan met vrij zwevende intellectuele belangstelling de uitgeschreven wereldbeelden op innerlijke samenhang beoordelen, de begrippen en argumenten napluizen op helderheid, geldigheid, houdbaarheid, of bepaalde uitgangspunten tot de uiterste gevolgen doordenken enzovoort. Niettemin nemen mensen stelling en daar

⁵ In de jaren negentig van de vorige eeuw heb ik mij uitvoerig met Kondylis’ werk beziggehouden. Op vrijdag 24 september 1993 organiseerde de afdeling Sociale en Politieke Wijsbegeerte van toen nog de Katholieke Universiteit Nijmegen een studiedag over zijn werk.

⁶ *Untergang*, blz.296: “Und es gibt keinen Grund zur Annahme, was bisher diesbezüglich gegolten habe, werde fortan nicht mehr gelten.” Deze algemene antropologie is uitgewerkt in *Macht und Entscheidung*.

verschijnt de ‘polemische consequentie’. Niemand verschilt van mening met een ander door de eenvoudige vaststelling dat men feitelijk anders denkt. Niemand zal altijd zo altruïstisch of masochistisch zijn om de afwijkende mening van een ander onmiddellijk op te vatten als een teken van een eigen vergissing. Men bewoont een wereldbeeld niet als een jas die men aantrekt en ook weer kan uittrekken. De wereld die men in het denken bewoont *is* de wereld die men bewoont. Alleen wie de wereld denkt als een door een *gezichtspunt* bepaalde uitleg van de wereld *kan* openstaan voor de uitingen van anderen en *kan* de betrekkelijkheid van het eigen gezichtspunt inzien. Deze openheid of ontvankelijkheid is niet ieder gegeven. En daar blijkt wederom het *polemische* karakter van een communicatief of deliberatief wereldbeeld (openbaarheid) dat zich richt tegen wereldbeelden met absolute waarheidsaanspraken (openbaring).

Het denken is wezenlijk polemisch: het zinnebeeld van de oorlog

Laten we even terugkeren naar een roemruchte discussie die ontbrandde ná de Koude Oorlog die tussen twee grote wereldmachten woedde en die mede in naam van grote ideeën werd gevoerd. Francis Fukuyama stond met zijn idee van ‘het einde van de geschiedenis’ (overigens ontleend aan denkers als Hegel en Kojève) tegenover een andere spraakmakende auteur, Samuel Huntington, die juist het voortduren van een wereldwijde strijd tussen religieus-ideologische kampen voorzag (de zogenaamde ‘botsing van beschavingen’). Volgens Fukuyama heeft de mensheid filosofisch haar hoogtepunt bereikt in de idee van de vrijheid. Er is daarmee aan de strijd der ideeën een eind gekomen. Dat betekent niet dat er aan alle oorlogen een einde is gekomen. Mensen strijden nog een tijdje door: deze strijd staat evenwel niet meer in het teken van een nieuwe (politieke) idee. Er is dan ook voor denkers geen emploti meer. De strijd der ideeën lijkt voor niets geweest; ze moet dan op een tragische vergissing van de mensheid berusten, die nu eindelijk is ingezien. Dit veronderstelt dat er tussen filosofie en oorlog nooit anders dan een uitwendige, instrumentele verhouding heeft bestaan. Huntington daarentegen wijst erop dat beschavingen diep geworteld zijn in culturele en religieuze tradities die het zicht op het wereldtoneel bepalen en daarmee voor een moeilijk of nauwelijks overbrugbare onenigheid zorgen die wel tot botsingen moet leiden.

Panajotis Kondylis sluit ongetwijfeld meer aan bij deze laatste gedachtegang en versterkt deze nog eens door te wijzen op het verschijnen van de massa’s (de schier almachtige referentiepunten voor economie en politiek) en de naderende strijd van een alsmaar groeiende wereldbevolking om schaarse bestaansmiddelen.⁷ De rol van het denken daarin kan niet anders dan bescheiden zijn, maar omgekeerd zal het onontkoombare lot van de menselijke werkelijkheid het denken vormen. Zijn inzicht is dat filosofie en oorlog intrinsiek samenhangen: het denken is wezenlijk polemisch. De strijd der ideeën is geen dwaling maar een essentieel bestanddeel van het menselijke bestaan. Zolang als er gevochten wordt door de mensheid, zal er ook strijd der ideeën zijn – en omgekeerd, zolang als er gedacht wordt, wordt er gevochten. Vanuit dit gezichtspunt is Fukuyama’s opstel niet meer dan een nieuwe stap in deze ‘eeuwige’ strijd.

Kondylis heeft een indrukwekkende hoeveelheid studies voortgebracht, die grotendeels op het terrein liggen van de geschiedenis van de ideeën, of beter: van de filosofische stelsels of

⁷ *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

wereldbeelden.⁸ In de laatste jaren van zijn korte leven bewoog hij zich steeds meer in de richting van een diagnose van de tegenwoordige tijdgeest.⁹ Zijn werk is van belang omdat hij een middenweg zoekt tussen een ‘idealistische’ en een ‘historisch-materialistische’ opvatting van de geschiedenis van het denken. De idealistische opvatting meent de ideeën op zich te kunnen bestuderen, onafhankelijk van de materiële omstandigheden waaruit ze ontstaan, waarop ze betrekking hebben, of waarop ze inwerken. Het idealisme laadt zo de verdenking op zich te verkondigen dat de ideeën eigenlijk over niets gaan en in ieder geval niets uitstaande hebben met het alledaagse menselijke bestaan. De historisch-materialistische opvatting daarentegen herleidt de ideeën tot de materiële omstandigheden en lijkt daarmee eveneens aan de ideeën zelf weinig gewicht toe te kennen.¹⁰ Zowel de loochening als de uitdrukkelijke erkenning van elke weerspiegeling tussen ideeën en materiële omstandigheden, lijkt de eigen werkelijkheid en werking van ideeën te miskennen.¹¹

Een veel vruchtbaarder benadering is naar mijn idee om van geval tot geval te onderzoeken hoe ideeën en materiële omstandigheden samenhangen. Dan krijgen de ideeën in hun context het gewicht dat ze verdienen. We kunnen immers overal om ons heen al vaststellen dat ideeën (overtuigingen, meningen, zienswijzen) niet los staan van menselijk leven: mensen zijn altijd emotioneel en praktisch betrokken bij de ideeën die zij en anderen naar voren brengen. Het temperament waarmee een idee wordt verdedigd of aangevallen kan wisselen. Hoe dan ook, telkens blijkt dat mensen een belang hebben bij deze of gene idee of de weerlegging ervan. De ideeën vertegenwoordigen een inzet in het maatschappelijke leven. En aangezien dit leven een strijd is, is ook het denken wezenlijk polemisch.¹² Dat is nu zo en dat zal ook altijd wel zo geweest zijn. De stelling dat het denken wezenlijk polemisch is, maakte Kondylis onder andere tot methodisch uitgangspunt van zijn studie over de Verlichting, en is het onderwerp van dit opstel. Ik zal een uiteenzetting geven van de strekking van dit methodisch uitgangspunt. Ik ga daarbij vooral in op het zinnebeeld van de oorlog dat op de achtergrond van deze stelling een rol speelt. Kondylis heeft dit uitgangspunt filosofisch proberen te onderbouwen in

⁸ *Die Entstehung der Dialektik* (Stuttgart 1979); *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart 1981); *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage* (Stuttgart 1984); *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang* (Stuttgart 1986); *Marx und die griechische Antike* (Heidelberg 1987); *Theorie des Krieges. Clausewitz-Marx-Engels-Lenin* (Stuttgart 1988); *Die neuzeitliche Metaphysikkritik* (Stuttgart 1990).

⁹ *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Post-Moderne*, VCH Verlag, Weinheim 1991. Daarnaast redigeerde hij ook twee anthologieën: *Der Philosoph und die Lust*, Keit Verlag, Frankfurt a/M 1991 (Ekskursionen Bd.6). Postuum verscheen het begin van een omvangrijk en systematisch ontwerp van een sociale ontologie: *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie. Band I*, Akademie Verlag 1999 (uit de nalatenschap uitgegeven door Falk Horst).

¹⁰ De Franse marxist Louis Althusser en zijn school moet hier overigens als uitzondering genoemd worden. Zijn opvatting van filosofie als strategisch denken en zijn ideeënhistorische werken vertonen een duidelijke verwantschap met de benadering van Kondylis. Alleen in het direct polemische werk van Althusser treedt de klassenstrijd naar voren als beslissende vriend-vijand-betrekking, hetgeen uiteraard bij de niet-marxist Kondylis ontbreekt.

¹¹ Vergelijk *Die Aufklärung...*, blzn.111-113 noot. Een ander argument tegen beide benaderingen geeft Kondylis op blz.33: “Immerhin ist die relativ freie Interpretierbarkeit von Ideen in Kampfsituationen ein Schlüssel zum Verständnis von deren Funktion als Waffen und daher auch von deren Wirkung - und sie bildet zugleich das stärkste Argument sowohl gegen eine materialistische Widerspiegelungstheorie als auch gegen die verschiedenen Versionen des idealistischen Primats der Geistesgeschichte (sprich: des Geistigen in der Geschichte).”

¹² *Die Aufklärung...*, o.a. blz.20.

het reeds genoemde *Macht und Entscheidung*. Over het begrip van de oorlog zelf schreef hij een aparte studie.¹³

Mijn opstel bespreekt drie aspecten van de stelling dat denken wezenlijk polemisch is. Allereerst ga ik in op de verhouding tussen logica en polemie, zoals deze aan de orde komt in Kondylis' studie over de Verlichting. Vervolgens bespreek ik de grondslag die de auteur voor zijn benadering heeft gegeven: in welke zin is denken betrokken op oorlog? Ten slotte ga ik op zoek naar de theoretische wortels van Kondylis' opvatting van de oorlog als zinnebeeld voor het denken.

Logica en polemie

Wie met een open oog, dat wil zeggen met de sceptische blik van de positieve wetenschapper, naar de teksten van filosofen kijkt, stelt vast dat deze verre van consistent zijn. Ze zijn niet consistent gemeten aan gangbare logische standaarden. Kondylis laat aan talloze voorbeelden zien dat filosofen er niet in geïnteresseerd blijken te zijn alle logische consequenties uit hun denkbeelden te trekken. Mogelijke inconsistenties blijven zo vaak verborgen en komen pas aan het licht als anderen de gehele gedachtengang reconstrueren. Maar ook dergelijke reconstructies zijn niet onschuldig. De interpretaties van filosofen laten doorgaans een soortgelijk beeld zien: interpreteren pogen filosofische stelsels te reconstrueren met verdoezeling van alle zwakke plekken en inconsistenties, dan wel een heel filosofisch stelsel af te wijzen op grond van enkele inconsistenties. Het verdoezelen of benadrukken van logische tegenstrijdigheden in het werk van een filosoof of filosofische stroming dient uiteraard de positie van de onderzoeker. Het doet zo geen recht aan het feitelijk denken van 'mensen van vlees en bloed'. Dergelijke benaderingen loochenen andere wezenskenmerken van het denken dan de logische structuur, maar deze loochening dient een evident doel: de aandacht afleiden van de eigen niet-logische motieven.

De logische inconsistenties of inconsequenties zijn in feite meer of minder direct verbonden met de materiële omstandigheden waarin ideeën wortelen (waaronder ook het bestaan van andere, strijdige ideeën moet worden gerekend). Wil men de teksten van filosofen, zoals ze feitelijk in elkaar steken, recht doen en wetenschappelijk verklaren, dan moeten de inconsistenties en inconsequenties begrepen worden in plaats van weggepoetst. Dat is de inzet van Kondylis' methodische uitgangspunt: we kunnen de zonden der filosofen tegen de logica slechts begrijpen of verklaren, als we ervan uitgaan dat het denken wezenlijk polemisch is. Dit betekent: de polemische consequentie wint het uiteindelijk van de logische consequentie.

Op de achtergrond van dit methodische uitgangspunt bevindt zich evenwel ook een filosofische evaluatie van de moderne Westerse filosofie die ons op het spoor kan brengen van de eigen polemische inzet van Kondylis' denken.

De Nihilisten brengen de uiteindelijke logische gevolgen van het volledige eerherstel van de zinnelijkheid¹⁴ aan het licht. Dit levert hen echter geen bewondering op maar verachting. Het

¹³ *Theorie des Krieges. Clausewitz-Marx-Engels-Lenin*, Stuttgart 1988. Interessant in dit verband is ook een korte inleiding over de relatie tussen de filosoof en de macht: *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Junius, Hamburg 1992.

¹⁴ Volgens Kondylis is dit, en niet de verheerlijking van een intellectualistisch opgevatte Rede, de eigenlijke inzet van het Verlichtingsprogramma. De Verlichtingsdenkers brengen de "Sinnlichkeit" in stelling tegen de bovennatuurlijke geest waarop het theologische wereldbeeld steunt.

gaat immers niet om logische, maar om polemische consequentie en doeltreffendheid. Wie de opkomende wereldbeschouwing moreel gezien in opspraak brengt, moet uitgesloten en bestreden worden. Elk nihilisme verlamt de slagvaardigheid van een wereldbeschouwing, omdat binnen de cultuur het streven naar zelfbehoud vervlochten is met het vaststellen van de zin van het leven.¹⁵

Hij lijkt te zeggen: waren de moderne filosofen, ondanks het feit dat zij de theologie wilden vernietigen, toch consequent logisch blijven doordenken op hun uitgangspunten, dan waren ze in het nihilisme geëindigd. En dat zou hun eigen positie hebben ondergraven; vervolging is misschien niet eens nodig.¹⁶ Ze offerden daarom de logica aan de polemieek. Het goede of nuttige gaat boven de waarheid (zie Plato's *Politeia*, 378a). De logica lijkt zo voor Kondylis op gespannen voet te staan met de polemische aard van filosofische ideeën. Degene die dit zichtbaar maakt, moet datgene doen wat het moderne denken weigert te doen: de logische consequenties wèl trekken. Kondylis voltooit de Verlichting door haar als noodzakelijke verduistering te ontmaskeren. Een zuiver logisch en dus niet-polemisch denken is dan mogelijk, maar wellicht niet 'in deze wereld'.

Een tweede belangrijke punt in de aangehaalde tekst is de verklaring die hij voor het opofferen van de logica geeft, een verklaring die existentieel (het voortbestaan betreffend) van aard is. Wereldbeelden, waaraan filosofen hun bijdrage leveren, staan in dienst van het zelfbehoud: ze verwoorden de bestaansvoorwaarden en de betekenis van het bestaan van een groep en schermen deze ook langs de weg van een woordenstrijd af van die van een andere groep (de vijand).

Deze uitspraken over de moderne filosofie (aannemende dat ze waar zijn) laten ook de conclusie toe dat de filosoof in deze zin niet vrij is in zijn denken. De filosoof kan zich pas in vrijheid en in alle redelijkheid aan de logica overgeven als hij zich volledig veilig waant, dan wel niet meer bereid is om het leven tegen elke prijs te verdedigen. Het lijkt Kondylis niet alleen te gaan om het ontwikkelen van een methode om de geschiedenis van de ideeën op wetenschappelijke wijze te beschrijven – een methode die hij descriptief decisionisme noemt¹⁷ –, maar ook om een stellingname in de filosofie. De methode maakt inzichtelijk waarom de filosofie nooit aan haar aanspraak, zuiver denken te zijn, kan beantwoorden. Ze berust echter tevens op het postulaat zelf de enig mogelijke vorm van zuiver denken te zijn. Paradoxaal genoeg evenwel laat Kondylis niet na deze methode tegen andere opvattingen te verdedigen: ook het zuivere denken moet zich door polemische uitstapjes compromitteren ...¹⁸ Het methodische uitgangspunt van zijn studie formuleert Kondylis als volgt:

¹⁵ *Die Aufklärung...*, blzn.493-495.

¹⁶ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe (Ill.)1952. In *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1953 laat Strauss minutieus de nihilistische consequenties van het moderne politieke denken zien – tegen de indruk van de filosofen zelf in die vaak aangeven de voortzetting van de traditie op een of andere manier voor te staan.

¹⁷ *Macht und Entscheidung*, blzn.7-13. Over het verband tussen descriptief decisionisme en het verzaken aan de drang tot zelfbehoud, zie blzn.117 en 123, en mijn artikel 'Het oog dat van zichzelf wegstijgt. Kondylis versus Buve: over de mogelijkheden en grenzen van het descriptief decisionisme', in *Krisis* 47, 12(1992)2, blzn.72-93.

¹⁸ De spanningsverhouding tussen logica en polemieek zet zich dus voort in Kondylis' werk. J.Buve heeft deze spanningsverhouding, die hij beschrijft in termen van een tegenstelling tussen metafysica en scepsis, uitvoerig onderzocht in zijn proefschrift *Macht und Sein. Metaphysik als Kritik oder die Grenzen der Kondylischen Skepsis*, Cuxhaven 1991.

De beste wijze om een bepaalde filosofie in de geschiedenis van de geest te begrijpen is bijgevolg een helder zicht te krijgen op de tegenstander en te overwegen wat zij bewijzen moet of wil om deze tegenstander buiten gevecht te stellen. In de polemieken van ieder tegen ieder, dan wel van de wijsgerige partijen onderling, ontstaat afhankelijk van het doel van de polemieken of het ideaal dat hier voor ogen zweeft, het veelvoud aan variaties op een en hetzelfde onderwerp, dat wil zeggen op de grondvraag waaromheen de polemieken draait.¹⁹

De rol van de logica in de opbouw van filosofische stelsels of wereldbeelden bestaat erin de formele mogelijkheden te bepalen, waarvan de denkers dan een al of niet consistent gebruik kunnen maken. De mate waarin en de wijzen waarop van deze formele mogelijkheden van de structuur van potentiële gedachtegangen gebruik wordt gemaakt, hangt geheel en al af van de polemische inzet van de filosofen in kwestie. Het is dus heel wel mogelijk dat een spanningsverhouding tussen logica en polemieken ontbreekt. Dat zal het geval zijn wanneer logische consequentie polemisch gezien het meest effectief is. Dit geval doet zich evenwel zelden voor.

Laat ik voor een goed begrip van dit methodische uitgangspunt een van de vele voorbeelden aanhalen die Kondylis in zijn studie over de Verlichting geeft. Voltaire brengt tegen de christelijke leer van de Voorzienigheid argumenten in die een beroep doen op de rol van het geluk en het toeval in de geschiedenis. Tegelijk bestrijdt hij het bestaan van goddelijke ingrepen in de geschiedenis (wonderen) met een beroep op algemene natuurwetmatigheden. In logisch opzicht is Voltaire's opvatting inconsistent; in polemisch opzicht daarentegen is hij zeer consequent.²⁰ De samenhang van deze onderling strijdige argumenten is alleen te begrijpen als we voor ogen houden dat Voltaire het christelijke wereldbeeld bestrijdt. Pas als deze strijd gestreden is, valt het nieuwe wereldbeeld uiteen in elkaar bestrijdende partijen die hun munitie ontlenen aan de logische strijdigheden die dan ineens wel ten volle zichtbaar worden.²¹

Deze uiteenzetting lijkt afbreuk te doen aan de zo pregnante stelling dat het denken wezenlijk polemisch is. We kunnen immers onderscheid maken tussen de polemische consequentie van een filosofie en de logische structuur van het denken of de logische (in)consequentie van een denker onafhankelijk van de vraag in welke polemieken dit denken betrokken is. Dat zou betekenen dat het polemische karakter van het denken een uitwendige eigenschap is, waarvan de betekenis afhankelijk is van het gebruik dat gemaakt wordt van de logische elementen van het denken. Dan kan het nog zo zijn dat in feite altijd een polemisch gebruik van gedachten wordt gemaakt, toch kan men dan niet meer zeggen dat het denken wezenlijk polemisch is.

Kondylis versterkt deze indruk nog eens wanneer hij in dezelfde paragraaf spreekt over de vermeende invloed van de Verlichting op de Franse Revolutie. Zijn gedachten zodra ze in woord of geschrift geuit zijn als zodanig krachten die een werking hebben en daarmee ook gevolgen – in dit geval een revolutie? Of zijn gedachten instrumenten die afhankelijk van hun

¹⁹ *Die Aufklärung...*, blz.20.

²⁰ *Die Aufklärung...*, blzn.445-446. Zie voor andere voorbeelden blzn.251-252, 370, 494, 518, 525 en 580.

²¹ *Die Aufklärung...*, blz.433.

uitleg tot wapens in een strijd worden?²² Kondylis pleit voor de laatste interpretatie van de Verlichting.²³ Hier lijkt dan het denken en de strijd aan elkaar uitwendige zaken te zijn:

De poging door revolutionairen om de ideeën van Verlichtingsdenkers in werkelijkheid om te zetten “vindt plaats in de strijd en door strijdende personen, en de strijd heeft de eigen logica waaraan de logica van de teksten of van de reeds bestaande overtuigingen zich moet onderwerpen wil ze nog in het spel een rol blijven spelen”.²⁴

De stelling dat het denken wezenlijk polemisch is, wordt zo tot een weinig zeggende uitspraak die geen enkel weldenkend mens zal ontkennen: dat degenen die strijden niet geïnteresseerd zijn in de eigen logica van een filosofische tekst maar alleen in de tactische of strategische betekenis van bepaalde ideeën, of zelfs alleen maar van de daarin gebezigde woorden of formules. Maar dit kan nooit enige verklaring of enig begrip opleveren van de geschiedenis van het denken zelf!

Kortom, wil de stelling dat denken wezenlijk polemisch is, enige zin of verklaringskracht hebben dan moeten we haar strikt onderscheiden van de stelling dat gedachten afhankelijk van de omstandigheden in een concrete strijd een belangrijke rol als wapentuig kunnen gaan spelen. De stelling moet van belang zijn voor juist die filosofische teksten die ogenschijnlijk zijn geschreven los van elke feitelijke strijd of oorlog, en waarvan de schrijvers op geen enkele wijze tijdens het schrijven betrokken waren in een of ander niet-ideeël gevecht.

Kondylis maakt dit onderscheid overigens niet altijd even duidelijk. Hij kan in een louter empirische zin veronderstellen dat geen enkele filosoof ooit gedacht en geschreven heeft in omstandigheden waarin hij niet op een of andere wijze in een strijd betrokken was. Niettemin kunnen we dit onderscheid ook in Kondylis' termen maken. Genoemde opmerkingen over ideeën als wapens hebben immers betrekking op de werkingsgeschiedenis van ideeën. Wat Kondylis bestrijdt is dat de werking van ideeën veroorzaakt is door deze ideeën zelf (of een eigenschap daarvan):

Dat ideeën een werking hebben, betekent slechts dat bepaalde mensen zich op die ideeën beroepen [...].

En pas

de ernst van de omstandigheden maakt de werking van ideeën tot een ernstige zaak.²⁵

De stelling dat denken wezenlijk polemisch is, moet met andere woorden méér betekenen dan alleen dat er van gedachten een polemisch gebruik wordt gemaakt. Polemie, en dus oorlog of strijd, moet een wezenlijk en dus constitutief moment zijn in het denken zelf. Deze pregnantere stelling werkt Kondylis beter uit in zijn *Macht und Entscheidung*.

²² Deze dubbelzinnigheid is geen uitzondering; we vinden haar terug in het voorwoord van een door Kondylis uitgebrachte anthologie, *Der Philosoph und die Macht*, a.w., blz.11.

²³ *Die Aufklärung...*, blz.31 e.v.

²⁴ *Die Aufklärung...*, blz.32.

²⁵ *Die Aufklärung...*, blz.32.

Filosofie en oorlog

Kondylis zal het uiteraard eens zijn met het onderscheid tussen denken aan de ene kant en oorlog in de strikte betekenis van het woord aan de andere kant.²⁶ Denken is uiteraard iets anders dan het uitvechten van een conflict in een fysieke krachtmeting (tussen ongewapende mensen of tussen bewapende strijdkrachten). Als filosofie oorlog is, dan moet oorlog zinnebeeldig worden verstaan. Het gaat zelfs niet eens om de uitwendige verhouding tussen het denken of een denker en feitelijk zich voordoende fysieke krachtmetingen of gewapende strijd.²⁷ Die verhouding kan niet anders dan contingent zijn. Als denken wezenlijk polemisch is, dan moet er afgezien van het verschil of de tegenstelling tussen geestelijke en lichamelijke, mentale of fysieke werkelijkheid, een overeenkomst zijn tussen denken en oorlog. Die overeenkomst is gelegen in het doel: het afwenden van een vijandelijke bedreiging van het eigen lichamenlijk-geestelijke bestaan.²⁸

Het bewijs van deze stelling draait om twee punten. Ten eerste moet aangetoond worden dat het denken wezenlijk gericht of berokken is op een vijand: zonder vijand, geen denken. Ten tweede moet duidelijk worden gemaakt waarom het denken niet anders kan dan streven naar de vernietiging, verzwakking of onderwerping van de vijand. De erkenning van het eeuwige bestaan van de vijand (dat wil zeggen de onweerlegbaarheid van een tegenpositie) of van zijn gelijkwaardigheid (relativisme) betekent het einde van de waarheidsaanspraak van het denken. Ik begin met de belangrijkste argumenten van Kondylis voor het eerste punt.

Het menselijke bestaan neemt noodzakelijkerwijs een eindige gestalte aan. Deze gestalte houdt in dat uit de wereld alleen dat wordt gehaald wat voor een bijzonder menselijk bestaan van belang is, en dat alles wat geen belang heeft, wordt genegeerd. Dat betekent dat de wereld voor een bijzonder menselijk bestaan altijd een bepaalde of begrensde wereld is, die uitgesneden is uit een ‘oorspronkelijke’, ongedifferentieerde wereld. De bepalende factor bij de scheiding tussen *Vorwelt* en *Welt* (datgene wat de concrete inhoud van het wereldbeeld is) is als het ware het zaadje waaruit het denken ontspruit, de ‘idee’ die een ‘oorspronkelijke’ *Entscheidung* markeert. Zo berust het moderne ‘natuurwetenschappelijke’ wereldbeeld op de idee dat er geen bovennatuurlijke wezens zoals engelen of demonen bestaan; deze wezens en de daarbij horende verschijnselen behoren niet tot de wereld. Gegeven het feit dat er meerdere wereldbeelden mogelijk zijn, kan de eindigheid van elk wereldbeeld aanleiding zijn tot strijd – bijvoorbeeld over het al of niet bestaan van bovennatuurlijke wezens. De concrete inhoud van een wereldbeeld is contingent: de ‘oorspronkelijke’ wereld waarin een menselijk bestaan een beslissing neemt en zichzelf een bepaalde gestalte geeft, is een gegeven dat telkens wisselt. In ons voorbeeld kan dat het al of niet aanwezig zijn van bepaalde onbegrijpelijke natuurverschijnselen inhouden. De eindigheid van het menselijke bestaan is evenwel geen

²⁶ Deze wezenlijke tegenstelling tussen filosofie en oorlog heeft echter in de filosofie zelf de gedaante aangenomen van een tegenstelling tussen een op pacificatie, dialoog, verzoening en eenheid gericht denken en een op strijd, stellingname, verkettering en tegenspraak gericht denken.

²⁷ Dit is slechts zelden het geval. Thukydides reconstrueerde in zijn boek over de Peloponnesische Oorlog een dialoog tussen woordvoerders van Athene en Melos, die plaats vond onder de dreiging door Athene de stad in te nemen en te vernietigen. Deze dialoog is opgenomen in *Der Philosoph und die Macht*, a.w.

²⁸ Dat is het doel van de oorlog volgens de klassieke formulering van Clausewitz. De meest minimale formulering van dit doel is dat de oorlogshandeling er op gericht moet zijn om bij de vijand elke hoop op een overwinning te vernietigen. Aldus de formulering van C.v.d.Goltz, *Das Volk in Waffen. Ein Buch über Heerwesen und Kriegführung unserer Zeit*, Berlijn 1899⁵, geciteerd in *Theorie des Krieges...*, blz.119.

voldoende, hoogstens een noodzakelijke voorwaarde voor het wezenlijk polemische karakter van het denken. Het is immers in beginsel denkbaar dat tegenstellingen die hierdoor ontstaan, kunnen worden overwonnen. Het is denkbaar dat tegengestelde wereldbeelden naast elkaar voortbestaan zonder in strijd te geraken.

De eindige gestalte die het menselijke bestaan noodzakelijkerwijs aanneemt, oftewel de *Entscheidung* die aan elk wereldbeeld ten grondslag ligt, wordt bepaald door het zelfbehoud: het streven deze bijzondere gestalte te behouden en aan de ‘oorspronkelijke’ beslissing vast te houden. Juist dit behoudende moment in het menselijke streven zijn bestaan een gestalte te geven, maakt het menselijke bestaan wezenlijk gevaarlijk. Het gaat niet alleen om een dierlijk, instinctief zelfbehoud – het vermijden van levensbedreigende situaties –, maar ook om een streven de wereld te behouden waarvan de mens denkt dat deze voor zijn voortbestaan van belang is. Op dit punt overstijgt Kondylis een louter bio-sociologische verklaring: het ideële moment is van het begin af aan al medebepalend. De wereld is altijd al door de mens mede geconstitueerd: de wereld is altijd al wereldbeeld. Daarom ontstaat tegelijk met het instinct van zelfbehoud een streven tot behoud van de wereld die door de ‘oorspronkelijke’ beslissing is geconstitueerd. Vijand is alles wat de ‘oorspronkelijke’ beslissing aan het wankelen brengt: wat de uitvoering van de beslissing belemmert, wat de resultaten van de beslissing ondermijnt, en wat de uitbreiding van de macht, die inherent is aan het menselijke streven tot zelfbehoud, in de weg staat.

Het denken is wezenlijk polemissch omdat dit denken (dat altijd een denken van de wereld is zoals die door een ‘oorspronkelijke’ beslissing is geconstitueerd) eindig is en als eindig denken doorlopend aan het gevaar is blootgesteld weerlegd te worden. De mens is in Kondylis’ ogen zeker geen altruïstische falsificationist die zijn vermoedens graag voor betere laat vallen. Het polemische karakter van het denken vertaalt zich veeleer in strategisch en tactisch denken dat naar wegen zoekt de weerlegging te ontlopen of nog beter: de weerleggers te verslaan. Het zoeken naar de grondslagen van een wereldbeeld (een beslissing die al lang genomen is) is dan geen vrijblijvende oefening in denken, maar zal in dienst staan van een strijd tegen een vijand. Zonder vijand is immers de noodzaak afwezig om de grondslag van een wereldbeeld te denken. Het denken wordt met andere woorden in het leven geroepen en voortgedreven door het bestaan van *tegenspraak* – en deze bestaat op grond van de mogelijkheid van vijandschap.

Het streven naar zelfbehoud, zoals dat de mens eigen is, houdt meer in dan alleen het actief zoeken naar de bevrediging van noodzakelijke levensbehoeften en het instinctief reageren op gevaren uit de omgeving. Het menselijke zelfbehoud is tegelijk een machtsaanspraak die de wereld (inclusief andere menselijke wezens) betreft. Die machtsaanspraak is uiteraard het beste zichtbaar in duidelijk antropomorfe wereldbeelden. Maar ook de meest zuiver wetenschappelijke benadering van de wereld vooronderstelt nog een beeld van de wereld waarin deze toegankelijk is voor het menselijke kennisvermogen – nog afgezien van het recht dat de wetenschapper zich toeëigent om toegang tot die wereld te krijgen.

Het menselijke streven naar zelfbehoud is dus niet een drang om een abstract ‘zelf’ te behouden of een verlangen naar louter macht, maar is altijd al verbonden met een inhoud: het

is gericht op behoud van datgene wat al aanwezig is aan menselijke wereld.²⁹ Dit heeft twee gevolgen die wederom factoren zijn die maken dat het denken wezenlijk polemisch is. Allereerst heeft een 'naakte' machtsaanspraak doorgaans geen duurzame uitwerking: niemand zal de machtsaanspraak van een ander zonder meer aanvaarden. Een machtsaanspraak staat altijd tegenover een andere machtsaanspraak. De ene machtsaanspraak kan zich pas doorzetten tegen een andere als deze een beroep kan doen op 'iets machtigers'. Omdat een conflict altijd een strijd is om een toekomstige 'mogelijke wereld' (hoe klein de verschillen tussen de concurrerende 'mogelijke werelden' ook zijn), zet zich met een overwinning ook een wereldbeeld door. Het doorzetten van de ene machtsaanspraak tegen de andere wordt met andere woorden gerechtvaardigd door de superioriteit van de ene wereld boven de andere.

Is de rechtvaardiging van een machtsaanspraak eenmaal gegeven dan zijn er vervolgens ook mensen wier eigen machtsaanspraken zich voegen naar deze machtsaanspraak: soldaten, ambtenaren en wijsgeren stellen hun eigen leven in dienst van een wereldbeeld. De rest volgt dan vanzelf. Voor het ontstaan van een wat hechter wereldbeeld is het onvermijdelijk dat mensen het idee van een behoud van een individueel zelf verliezen en in plaats daarvan hun machtsaanspraken aanpassen en inpassen in de machtsaanspraken van anderen. Deze dienstbaarheid, die voor denkers kan bestaan in het verdedigen of louter herhalen en verfijnen van bestaande beginselen (de funderende elementen van een wereldbeeld), heeft de schijn mee niet langer polemisch te zijn. Dit is een onschuldphantasie: de wijsgeer verwerkelijkt wellicht niet langer zijn eigen machtsaanspraken en ziet daarmee 'zichzelf' niet als een polemisch denker. Maar voorzover als hij een wereldbeeld blijft verdedigen (wat hij doet door die wereld te denken), staat hij in dienst van de bestrijding van een vijand van hogere orde.

Wezenlijk polemisch aan denken is niet alleen dat het zich in dienst stelt van een eigen of vreemde machtsaanspraak, en daarmee het behoud nastreeft van een door eindigheid gekenmerkt wereldbeeld, maar ook dat het oordeel over de wereld en daarmee over andere mensen inhoudt dat het ook een veroordeling kan zijn. Een veroordeling is een handeling die een vijand beoogt of uitlokt. Kenmerkend voor denken is het oordeel over de elementen van wereldbeelden in termen van waar of onwaar, goed of kwaad, juist of onjuist, meer of minder waardig enzovoort. De maatstaven voor dergelijke oordelen zijn uiteraard inherent aan een wereldbeeld en uitvloeisels van een 'oorspronkelijke' beslissing die achteraf gerechtvaardigd wordt. Wat de fundering van een wereldbeeld heet, is in feite een poging het wereldbeeld te objectiveren en de elementen van het wereldbeeld te idealiseren.

Het zoeken naar een objectieve grondslag van het eigen wereldbeeld staat evenwel in functie van de poging het vijandige wereldbeeld te 'ontwerkelijken': de vijand moet zich vergissen. Het idealiseren van elementen van een wereldbeeld houdt in dat de materiële, contingente grondslag van een wereldbeeld (zijn feitelijke ontstaansgeschiedenis) wordt geloofend. Anders gezegd: de bijzondere gedachten die onmiddellijk betrokken zijn op contingente situaties (de gedachten die bij mij opkomen als ik met een situatie wordt geconfronteerd) worden gezien als belichamingen van algemenere ideeën. Het paradigma (een bijzonder geval dat tot voorbeeld voor andere gevallen wordt genomen) wordt tot algemene regel of tot beginsel verheven. Vanaf dat moment staan andere afwijkende gevallen in het

²⁹ Er zijn uiteraard voortdurend uitzonderingssituaties en grensgevallen mogelijk waarin wel het naakte, fysieke zelfbehoud in het geding is.

teken van dergelijke regels of beginselen: ofwel als louter afwijking (uitzonderingen) ofwel als verwerpelijke gevallen (die niet aan regel of beginsel beantwoorden). Dat betekent evenwel dat de beoordeling van feitelijke gevallen in de geobjectiveerde en geidealiseerde termen van een wereld een polemische activiteit is die de reeds genoemde voortzet en vooral in de alledaagse praktijk uitbreidt. In onze dagelijkse beslissingen passen we de uitgangspunten van ons wereldbeeld toe en herhalen of zelfs versterken we de polemieken van het wereldbeeld: in de bevestiging dat ons leven waarachtiger en beter is dan dat van anderen.

Als het denken de vernietiging van de vijand in een wezenlijke zin tot doel heeft, betekent dat niet dat denken geen andere wezenskenmerken heeft. Denken is ook logisch, dat wil zeggen: volgt regels van logische aard. Het betekent wel dat indien er een conflict ontstaat tussen logisch en polemisch doel, het laatste in beginsel of in laatste instantie de overhand krijgt. De logica is dienstbaar aan het doel, de vernietiging van de vijand, en wordt daaraan indien nodig opgeofferd. En omgekeerd betekent dit dat zolang als aan het bereiken van het hoofddoel niet hoeft te worden getwijfeld of dit doel niet in gevaar komt, de logica de vrije hand krijgt.

Het bewijs voor deze hypothese probeert Kondylis te leveren in zijn *Macht und Entscheidung*. Het belangrijkste argument dat hij aandraagt is een empirische weerlegging van het tegendeel van zijn hypothese. Indien het denken niet wezenlijk polemissch zou zijn geweest, dan was de mensheid op het vlak van de wereldbeelden al lang tot overeenstemming gekomen en zou elke politieke vijandschap zijn overwonnen. Een gemeenschappelijk wereldbeeld laat immers toe dat men geschillen op grond van gemeenschappelijk aanvaarde beginselen kan oplossen: een dergelijk wereldbeeld kan in een rechtsstelsel of andere instellingen die conflicten oplossen, worden belichaamd. Welnu, een dergelijke vereniging van wereldbeelden bestaat niet. Het bestaan van meerdere wereldbeelden impliceert echter noodzakelijk een beslissing voor het ene of andere wereldbeeld – tenzij men, zoals Kondylis, op een afstand kan toekijken en de beslissingen van anderen beschrijft.³⁰

Gegeven het feit dat iemand een beeld van de wereld heeft en gegeven het feit dat er meerdere wereldbeelden zijn, kunnen we vervolgens niet anders concluderen dan dat een wereldbeeld op de een of andere manier noodzakelijk verband houdt met de ideële vernietiging van een vijand, of anders gezegd: de vernietiging of onderwerping van de ideeën van de vijand. Iemand hangt een wereldbeeld aan, omdat hij op de een of andere manier andere wereldbeelden verwerpt. En men kan dan ook zeggen: een wereldbeeld denken is tegelijk en in wezenlijke zin de onderwerping, de minachting of zelfs vernietiging van vijandelijke denkbeelden.

Het loochenen van dit polemische element in het denken van een wereldbeeld houdt onvermijdelijk een nihilisme in: het ontkennen van het bestaan van objectieve waarden of normen op grond waarvan een beslissing voor het ene wereldbeeld ten koste van andere

³⁰ Een *betrokkenheid* in de strijd betekent daarom dat men deze afstandelijke, beschrijvende houding als een vorm van ‘nihilisme’ moet verwerpen en moet aanvaarden dat de vraag naar ‘het beste regiem’ niet verdwijnt ook al strijden meerdere wereldbeschouwingen om erkenning van hun waarheidsaanspraken. Het beschrijven van het voortduren van de ideeënstrijd bewijst nog niet dat de ideeënstrijd uiteindelijk niet op grond van een aan het denken eigen logica kan worden beslecht. Zie voor sterke argumenten tegen de historicistische en positivistische positie van Kondylis: Leo Strauss, *Natural Right and History*, a.w. Omgekeerd vooronderstelt Strauss’ kritiek het vasthouden aan het wezenlijk polemische karakter van het denken.

gerechtvaardigd kan worden. Het positieve bewijs dat Kondylis in *Macht und Entscheidung* wil leveren, is dat het onmogelijk is dit polemische element te loochenen.³¹

Oorlog, burgerlijk pacifisme en filosofie

Uiteraard bestaat er ook een polemiek over de vraag of het denken (de filosofie) wezenlijk polemisch of juist wezenlijk irenisch is. Is de oorlog als zinnebeeld beslissend voor het filosofisch denken of is juist de vrede dit? Deze laatste opvatting kan steunen op een goed argument: denken is immers uit zichzelf een vredige activiteit! Deze polemiek is pas echt op gang gekomen sedert de groeiende scheiding tussen *Zivil und Militär*.³² Hier krijgt de filosofie met terugwerkende kracht aansluiting bij het opkomende burgerlijk pacifisme.³³ De burger die zich beschermd weet (of waant) en zich binnen deze bescherming aan zijn zaken wijdt, ontwikkelt een wereldbeeld waarin de ongestoorde overgave aan zijn zaken tot norm verheven is. Het uit de weg ruimen van storingen, zoals misdad en oorlog, is de taak van de overheid, die in dienst staat van deze burgerlijke belangen. Wanneer deze taakverdeling vervaagt en de norm van burgerlijke orde en rust een belangrijker rol gaat spelen bij de beoordeling van strategische omstandigheden en handelingen, kunnen we spreken van burgerlijk pacifisme.³⁴

De verhouding tussen het burgerlijke pacifisme en het burgerlijke gezichtspunt in strategische zaken aan de ene kant, en het militaire gezichtspunt aan de andere kant is uitermate complex. Kondylis laat zien dat de militaire strategen uit de negentiende en begin twintigste eeuw het burgerlijke gezichtspunt sterk meewogen. Juist de verbeterde wapentechniek dreigt in geval van oorlog de schade aan het economische leven, de materiële grondslag van een samenleving, te vergroten. Het is dus zaak de oorlogshandeling zo veel mogelijk te beperken: een snelle, effectieve aanval moet de vijand op de knieën brengen. De keerzijde is evenwel dat zowel economische als morele factoren een steeds belangrijker rol gaan spelen in de oorlog. De strategen weten dat de militaire kracht van de vijand mede en zelfs in belangrijke mate steunt op deze economische en morele bronnen: het productieve vermogen en de strijdbaarheid van het volk zijn doorslaggevende factoren. Het dilemma is duidelijk. Rekening houdend met deze factoren is een strikt militaire en korte oorlog in het belang van de eigen natie (een gering beroep op eigen economische en morele bronnen), maar is het tegelijk zaak deze bronnen bij de vijand te vernietigen. De vijand denkt er natuurlijk net zo over. De militaire strategen zitten gevangen tussen de tegengestelden: burgerlijk

³¹ *Uitwerking volgt*. Een idee die tot wereldbeeld wordt uitgewerkt, belichaamt een waarde, die dan noodzakelijk een onwaarde met zich mee brengt waar de eerste zich tegenover stelt. De waarde constitueert een wereld; de onwaarde een 'Vorwelt' die als lagere en voorafgaande fase in een ontwikkeling wordt gethematiseerd of zelfs tegenover de wereld als vijand wordt geplaatst. Het scheiden van waarde en onwaarde, wereld en voorwereld is noodzakelijk omdat de mens wortelt in contingente strijdverhoudingen (krachtsverhoudingen tussen mensen, natuurlijke wezens en verschijnselen). Zijn zelfbehoud eist een beslissing (of het ondersteunen van een beslissing). De gevolgen van die beslissing moeten vervolgens als maatschappelijke instituties worden opgebouwd en gerechtvaardigd. Dat laatste doet de filosofie.

³² *Theorie des Krieges...*, blzn.103-115 (Exkurs A: Zivil und Militär).

³³ In navolging van Kant zou men ook kunnen spreken van republikeins pacifisme: de idee dat staten die een rechtsorde kennen waarin de rechten van de burgers zijn vastgelegd, intrinsiek op vrede zijn gericht.

³⁴ Het is hier uiteraard niet de plaats voor een sociologisch-historische schets van dit burgerlijk pacifisme. Wel dient vermeld te worden, dat de buitenlandse politiek van Nederland in belangrijke mate een voorbeeld is van de invloed van het burgerlijk pacifisme. Veel beslissender is evenwel de inwerking van dit pacifisme op de moraal van soldaten (i.c. het toenemend onvermogen om te vechten); dezen zijn immers binnen deze normen opgevoed en worden geacht na hun diensttijd naar het burgerlijk leven terug te keren.

pacifisme (dat geen principieel, maar een louter materieel gefundeerd pacifisme is) en totale oorlog.³⁵

Het is één kant van deze zaak hoe in de staat de verhouding tussen militaire en burgerlijke leiding en bovenal (zoals Kondylis terecht benadrukt) militaire en burgerlijke gezichtspunten zijn geregeld.³⁶ De andere kant van de zaak – en dit brengt ons weer terug bij het thema – is dat de strijd rond de wereldbeelden door dit complexe verband tussen burgerlijke en militaire orde nauw betrokken raakt bij de kwestie van de internationale betrekkingen en van oorlog en vrede. Indien de ideologische organisatie (de ‘moraal’) van een samenleving van directe invloed is op de militaire kracht van een staat, en als deze ideologische organisatie tegelijk het doelwit is van vijandelijke interventies (propaganda), dan is het ontwikkelen van ideeën geen onschuldige zaak. Integendeel, de ideeën zijn op deze manier direct betrokken in de reël mogelijke ‘totale oorlog’. Juist omdat burgers doelwit zijn in de oorlog (en nu niet omdat de oorlog draait om het veroveren van steden, waar de burgers wonen), kan de burgerlijke orde niet van de militaire orde worden gescheiden. Het burgerlijke pacifisme miskent deze samenhang weliswaar niet, maar put daaruit omgekeerd nog meer inspiratie voor de afkeer van oorlog.³⁷

Kondylis oriënteert zich wat betreft zijn gebruik van de term *polemiek* dus niet op de strikt militaire krachtmeting, maar op de *totale oorlog* als zinnebeeld. Dit steunt op het werk van Clausewitz, waarin de materiële militaire situatie veeleer als begrenzing van de oorlog optreedt, waarbij oorlog zelf wezenlijk totaal is. Vandaar ook de tendens in de filosofie (die polemisch en niet logisch van aard is) tot systematisering, vereniging, totalisering enzovoort. Als filosofie in de gedaante van een wereldbeeld wezenlijk polemisch is, dan kunnen we begrijpen dat logische inconsistentie noodzakelijk deel uitmaakt van dit wereldbeeld. Het al of niet tolereren van dergelijke inconsistenties is geheel afhankelijk van de polemische motieven (behoud of verwerping van een wereldbeeld).

Het tijdperk van de massademocratie

Het tijdperk van de klassieke politieke filosofie is voorbij. Deze ging uit van een stadsgemeenschap van burgers die met elkaar verkeren. De moderne politiek rekent in anonieme ontwikkelingen op de markten van goederen, diensten en overtuigingen. De *massa* staat voor het verdwijnen of naar de achtergrond verschuiven van de communicatieve dimensie van het samen-zijn van mensen: het menselijke verkeer, de *praxis*, en het naar voren komen van de mediale dimensie. Het verschijnen van de massa's op het toneel in de negentiende eeuw betekende nog niet onmiddellijk een verandering in het heersende wereldbeeld. De elites waren nog te zeer bevangen in de klassieke elitaire wereldbeschouwingen om dit omvangrijke feit ernstig te nemen. Oppositionele ideologieën

³⁵ *Uitwerking noodzakelijk*: Dit probleem wordt min of meer ‘opgelost’ door de technologische ontwikkeling die wapens voortbrengt (zoals kernwapens of precisieraketten) en de daarbij horende ontwikkelde systemen, die de noodzaak van mobilisering drastisch verminderen (dat wat betreft de sociale en economische kant van de zaak) en de oorlog weer beperken tot het uitschakelen van vijandige wapensystemen of zelfs oorlog voorkomen juist door de effectiviteit van de wapensystemen (afschrikking). Niettemin blijft daarbij de noodzaak bestaan het opbouwen en eventueel gebruiken van deze wapensystemen te rechtvaardigen.

³⁶ Hier legt Kondylis de nadruk op in zijn *Theorie des Krieges...* Het verband tussen deze studie en de andere besproken werken van Kondylis, is van mij afkomstig.

³⁷ *Uitwerking volgt*.

zoals het socialisme, het communisme of het nationaal-socialisme daarentegen wisten wel een antwoord te bieden op de groeiende aanspraken van de massa's. Hun explosieve en destructieve verschijning op het wereldtoneel was een harde les voor ieder. Het plaatste het probleem van de massa uiteindelijk op de agenda van alle regeringen en politieke elites.

De aanspraken van de massa's zijn duidelijk: aanspraak op een voor ieder gelijk deel van de stoffelijke en geestelijke rijkdom en opname in het politieke stelsel. Het is evenzeer duidelijk dat na een moeizaam en gewelddadig proces de industrieel ontwikkelde gemeenschappen deze aanspraken het meest hebben kunnen beantwoorden. Dat dit niet alleen een zegen is, kan snel worden ingezien als we ons tot de vraag wenden hoe nu de rest van de nog steeds groeiende massa's in de wereld hetzelfde recht kan worden gedaan. En: als we ons de vraag stellen wat de prijs is die deze ontwikkelde wereld heeft betaald voor de invoeging van de massa's in het economisch en politiek systeem.

Beide vragen worden beantwoord door Panajotis Kondylis. In *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* geeft Kondylis een beeld van de denkbeelden die gepaard gaan met de ontwikkeling naar mondialisering, die een onvermijdelijk gevolg is van het verschijnen van de massa's. In *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Post-Moderne* geeft hij een grove schets van de ondergang van het klassieke burgerlijke wereldbeeld. Het burgerlijke liberalisme, waarmee de moderne rechtsstaten hun machtsaanspraken rechtvaardigden, moest door de integratie van de massa's in het economische en politieke systeem het slachtoffer worden en de naam kon slechts door drastische aanpassingen worden bewaard. Als eindpunt van de afbraak van het burgerlijke wereldbeeld moeten we voorlopig het 'post-modernisme' zien dat in de ogen van Kondylis evenwel geen recent verschijnsel is, maar een ontwikkeling die al vanaf de negentiende eeuw gaande is en uiteindelijk zelfs wortels heeft in het burgerlijke denken zelf. Kondylis spreekt daarom liever van een post-burgerlijk wereldbeeld.

De massa als idee: een optelsom van ongeveer gelijke atomen die zich in een homogene ruimte bevinden, heeft zich op alle vlakken in kunst, filosofie, wetenschap en politiek genesteld. Wat daardoor verloren ging was een denken dat a priori een min of meer verborgen samenhang of orde vooronderstelde in het geheel van de wereld. Kunst en wetenschap hadden tot taak deze harmonie tot uitdrukking te brengen en de ogenschijnlijk verstrooide gegevens tot een synthese te brengen.

De erkenning van de massa als idee daarentegen ondermijnt het geloof in harmonie en synthese. Langzaam vinden ideeën ingang die uitgaan van een eindeloos varieerbaar geheel van elementen in een homogeen veld. Analyse en constructie nemen de plaats in van synthese en harmonie. De wereld bestaat uit elementen (die niet zichtbaar zijn maar door de menselijke geest moeten worden gevormd) die geheel volgens eigen inzicht met elkaar kunnen worden verbonden.

Ieder kent, naar ik hoop, de historische schets die Karl Marx in het begin van zijn *Communistisch Manifest* presenteerde van de gevolgen van de kapitalistische productiewijze op de tradities van Europa. Het kapitalisme zou alles vernietigen dat zweemde naar macht en ongelijkheid die niet tot de effecten van de markt zouden zijn terug te voeren. De kerk, de adel, gezin en familie, lokale gemeenschap en wat al niet zou ten onder gaan in de alomvattende logica van productie en consumptie. Weliswaar zorgde de markt ervoor dat alles een prijs kreeg en er zo nog verschillen in rijkdom en macht mogelijk beleven, maar tegelijk

schiep zij de verwachting dat ieder mens recht had op een deel van de koek. Deze verwachting werd door het communisme bij uitstek verwoord. En voorzover als het communisme van verwachting tot politieke macht werd, heeft het de vervulling daarvan ook een heel eind dichterbij gebracht. Niettemin moeten we ons realiseren (en ik neem aan dat ieder dat bij tijd en wijlen ook doet), dat zelfs een minimale realisatie van materiële gelijkheid onder alle mensen voor het grootste deel van de wereldbevolking een verwachting blijft.

In zijn laatste twee boeken tracht Kondylis, zij het niet uitdrukkelijk, deze historische schets van Marx voort te zetten. Hij spreekt nu niet meer over het ‘communisme als beweging’, maar over de massademocratische tendens. Deze tendens gaat richting een maatschappij waarin politieke en materiële wensen zo veel als mogelijk is worden vervuld, en waar daarnaast atomisering en sociale mobiliteit zorgen voor de definitieve doodklap voor alle traditionele vormen van ongelijkheid. Uiteraard is deze tendens voor een belangrijk deel en op een historische ongehoorde wijze in de rijke industriële landen gerealiseerd. De massademocratische tendens bestaat erin dat langzaamaan de voorwaarden worden geschapen voor de uitbreiding van deze maatschappijvorm van de 800 miljoen mensen die er nu in belangrijke mate van profiteren naar de 6 miljard mensen die er nu leven en zelfs naar de vele miljarden die er in de naaste toekomst bij zullen komen.

In het licht van bovenstaand perspectief wil ik de aandacht vestigen op de twee fronten die Kondylis in zijn twee laatste boeken schetst. Het ene front, dat reeds in de schets van Marx was beschreven, ligt tussen de partij van de massademocratie en de partijen die traditionele machtsvormen verdedigen. Dat deze partijen aan het verliezen zijn spreekt uit de titel van Kondylis’ boek: de neergang van de burgerlijke levensvorm.³⁸ Ieder van ons is betrokken in deze strijd in de mate waarin hij of zij op eigen terrein vecht voor of juist tegen een toenemende gelijkschakeling. Deze strijd is in het Westen in zoverre gestreden, dat er weinig mensen te vinden zullen zijn die verkondigen dat de ene mens meer dan de andere mens een recht zou hebben op minimale materiële welvaart.

Het andere front loopt tussen degenen voor wie de massademocratische verwachting minstens voor een deel in vervulling zijn gegaan en degenen die op grond van deze verwachting hun deel van de koek opeisen. Dit front kan overigens nog veel ingewikkelder vormen aannemen, zodra schaarste de vervulling van verwachtingen voor grote groepen mensen of voor bepaalde volken drastisch inperkt of zelfs onmogelijk maakt. De wedijver tussen de rijken zal voorlopig, gezien de gemeenschappelijk belangen, wel binnen de perken worden gehouden. Maar het is duidelijk dat minder rijken en armen onderling slaags kunnen raken. Een herhaling van het mondiale conflict tussen Sowjet-Unie en Verenigde Staten zou zich dan kunnen voordoen, als de afzonderlijke strijdende partijen coalities proberen aan te gaan met verschillende rijkere staten. Deze oorlog is mondiaal en zal louter en alleen gaan over onmiddellijke bestaansvoorwaarden: van grondstoffen en andere bronnen van materiële rijkdom tot aan vitale levensnoodzakelijkheden als frisse lucht en zuiver water.³⁹

³⁸ *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Post-Moderne*, VCH Verlag, Weinheim 1991.

³⁹ *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

Wereldbeschouwelijke fronten

Ik wil nu enige kanttekeningen plaatsen bij Kondylis' analyse van de vorming van politieke ideeën binnen de context van deze oorlog op twee fronten. Wat betreft het eerste front wil ik één strijdpunt naar voren halen, dat naar mijn idee van belang is voor ons thema. Kenmerkend voor vrijwel alle traditionele vormen van macht is dat zij naast andere, openbare functies ook tot doel had de materiële rijkdom van een relatief kleine groep mensen te beschermen. Het overgrote deel van de bevolking moest het met minder of zelfs weinig of te weinig doen. Verzet daartegen kon natuurlijk gebroken worden door fysiek geweld te gebruiken, maar op de lange termijn effectiever was het ontwikkelen en verspreiden van een moraal die materiële schaarste en gebrek aanvaardbaar maakte. Laten we deze moraal kortweg de ascetische moraal noemen, ook al weten we dat deze uiteenlopende vormen heeft aangenomen: van idealisering van niet-materiële, geestelijke waarden tot praktische beheersing van driften en passies. Tot aan de laatste heersende klassen (de negentiende eeuwse burgerij, en – Kondylis noemt deze niet – de socialistische *apparatsjiks*) werd een ascetische moraal hooggehouden. Binnen deze moraal kon onder andere een bepaald type filosofie floreren: dat welke aan ideeën (aan geestelijke entiteiten) de hoogste plaats toekende. De afbraak van deze machten, uiteraard mede gevoed door de wens van materiële welvaartsstijging bij de massa's, impliceert daarom tevens de afbraak van deze moraal en daarmee de ondermijning van de voedingsbodem van een idealistische filosofie. Het einde van de ideologieën is mede het resultaat van deze socio-historische ontwikkeling. De verzakelijking van de filosofie, die we aan den lijve ervaren, is slechts één aspect van dit proces – hoezeer menig filosoof dit ook tot een fundamenteel probleem tracht op te blazen. Terugkeer naar een of andere ascetische moraal, terugkeer naar traditionele machtsvormen, wijziging van massale consumptiepatronen, kunnen een herleving van het filosofisch ideeëngoed in de oude betekenis van het woord tot stand brengen. Maar vooralsnog is het onduidelijk of het deze richting uit zal gaan. Opleving van de belangstelling voor filosofie of voor filosofen hoeft omgekeerd niet te wijzen op de omkering van het proces richting massademocratie. Naarmate immers filosofie tot waar wordt, zal ook de belangstelling oftewel de vraag tot onderdeel van consumptiepatronen worden – zeker naarmate de verzadiging aan materiële consumptieve mogelijkheden binnen de context van steeds meer vrije tijd doorzet. (Het is een bekend feit dat uitgaven voor eerste levensbehoeften nauwelijks verschillen wanneer we kijken naar onderscheiden inkomensgroepen.)

Buiten het rijke deel van de wereld zien we wel steeds meer de terugkeer naar traditionele levensvormen en machten opkomen. De visie die Kondylis hierop ontwikkelt in *Planetarische Politik* lijkt mij juist. Herlevend nationalisme, tribalisme en traditionalisme moet niet geduid worden als een regressieve terugkeer naar het verleden. De volken en staten waarin dergelijke verschijnselen zich voordoen behoren niet tot de voorgeschiedenis (zoals Fukuyama suggereert) maar tot dezelfde geschiedenis als wij zelf. Er zijn evenwel volken en staten die om wat voor redenen dan ook niet bij machte zijn hun plaats in de groeiende massa-consumptie te veroveren. Politieke leiders zijn daardoor enerzijds gedwongen de verwachtingen van de inwoners van hun land in te tomen of zelfs af te leiden van de mondiale tendens, anderzijds (en deels hiermee strijdig) gedwongen hun plaats in de wereld te veroveren door hun eigen bevolking te mobiliseren tegen de 'ideologie' van het rijke deel van

de wereld. (Ik ga ervan uit dat Kondylis hier vooral de Arabische wereld op het oog heeft, die met een beroep op de Islam het Westen vrees aanjaagt en tot toegevendheid tracht te bewegen.)

Behalve deze re-ideologisering van de wereldpolitiek lijkt ook het rijke deel van de wereld een ideologie te behoeven om haar machtsstreven (de bescherming van haar vitale belangen) te rechtvaardigen. Selectieve interventies worden met een beroep op de ‘mensenrechten’ en een ‘nieuwe wereldorde’ verdedigd. Maar het lijkt er ook op dat het Westen zich daarmee zelf in de vingers gaat snijden, omdat het ten eerste uiteraard uiterst selectief optreedt bij zijn interventies (waarbij de kans van slagen van een militaire of politionele actie een belangrijke rol speelt, maar ook politieke overwegingen, zoals in het geval van China), en ten tweede absoluut niet bij machte is de verwachtingen die het daarmee werkt, te vervullen. Het is zelfs niet uitgesloten dat de ideologische campagne van de afgelopen jaren (na de ineenstorting van de ‘socialistische wereld’) averechts uitpakt. Niet alleen kunnen door de stijgende verwachtingen het aantal brandhaarden in de wereld toenemen, ook zullen deze brandhaarden de neiging gaan vertonen dichter in de buurt van het Westen zelf te komen.

De vraag die in het politieke debat dat is ontbrand na het einde van de Koude Oorlog, centraal staat is wellicht als volgt te formuleren. Denken we vandaag de dag in oorlog of in vrede? Ik bedoel daarmee of ons politieke denken rekening moet blijven houden met blijvende en fundamentele vijandschap tussen politieke eenheden (die de reële mogelijkheid van oorlog als perspectief laat voortbestaan) of dat we ons kunnen richten op een definitieve vrede: een wereldorde, uitgedrukt in wereldrecht, dat ieder lid van de wereldgemeenschap in beginsel beschermen kan? Dat laatste sluit natuurlijk geen gewelddadige conflicten uit, zoals ook een nationale rechtsstaat ondanks zijn machtsmiddelen niet iedereen werkelijk kan beschermen tegen misdrijven en dergelijke. Maar conflicten zullen worden uitgevochten op een andere dan een nationale basis: een strijd tussen staten. Het zal gaan om humanitaire en politionele acties tegen leden van de wereldgemeenschap die de orde verstoren. Denken in oorlog betekent dat we blijvend moeten uitgaan van vijandschap tussen politieke eenheden (staten), hetgeen voor het denken betekent dat er alleen polemische begrippen bestaan. Polemisch denken legt begrippen in hun context uit, irenisch denken daarentegen anticipeert op een (toekomstige) hogere orde.

Besluit

Hoe grof deze schets van de recente geschiedenis ook is, toch denk ik dat enige conclusies met betrekking tot het politieke denken kunnen worden getrokken. Ten eerste lijkt mij dat aan het ‘denken in oorlog’ nog geen einde is gekomen, dat wil zeggen: het denken is nog steeds wezenlijk polemissch. Alle ambivalenties die in ons aanwezig zijn, duiden op het feit dat we in een strijd betrokken zijn waarin we verschillende richtingen worden uitgetrokken. In ieder geval wijst niets er op dat we rustig achterover kunnen leunen. Het denken is niet alleen direct betrokken bij de afbraak van zijn traditionele bronnen, maar ook bij de wereldwijde wisselvalligheden van ontideologisering en re-ideologisering. Zakelijkheid en pragmatische omgang met eigen belangen wisselen elkaar af met ideële bevlogenheid en ontzag voor het spirituele spel.

Ten tweede lijkt mij dat het polemische uitgangspunt noopt tot logische consequentie. Wie zich ideologisch voor mensenrechten of materiële gelijkheid inzet, zal toch de logische consequentie moeten trekken dat zich dan de vraag naar de realisatie daarvan stelt. Een vraag die ons noodzakelijk leidt tot de erkenning dat realisering daarvan nauwelijks mogelijk is. Het gevolg daarvan is weer dat we op het eerste front onze positie drastisch zouden moeten wijzigen. De massademocratische tendens zal immers blijven doorgaan de realisering van de mensenrechten naderbij te brengen of in ieder geval voorwaarden daarvoor trachten tot stand te brengen. Zoals gezegd, voert dit ons tot een existentiële beslissing: we kunnen daar immers niet mee doorgaan zonder bereid te zijn ons eigen consumptiepatroon drastisch omlaag te brengen. Maar dat betekent paradoxaal genoeg een terugkeer naar een ascetische moraal en naar traditionele machtsvormen. We zitten midden in een dilemma (dat zich overigens ook nog op vele andere punten in de massademocratische maatschappij voordoet).

Wie daarentegen een dergelijke omslag in de rijke wereld voor onwaarschijnlijk of zelfs onmogelijk houdt of wie daartoe zelf praktisch niet bereid is (de ideële ondersteuning van de mensenrechten lijkt mij zonder meer een beschamende vorm van denken), moet ook inzien dat een zekere terugkeer naar traditionele machtsvormen en het propageren van de ascetische moraal buiten het rijke Westen, onvermijdelijk is - althans op mondiaal vlak. Wie niet bereid is zijn rijkdom te delen met anderen, houdt er ongetwijfeld rekening mee dat die anderen zijn rijkdom dan eenvoudig zullen willen inpikken. Als er een wereldgemeenschap is, dan is dit nog lang geen massademocratie, maar vooralsnog een klassenmaatschappij, waarvan wij tot de heersende klasse behoren. Denken in oorlog betekent in laatste instantie stelling nemen aan een van beide kanten van het front: ondersteuning van de eigen klasse dan wel klasseverraad. (In laatste instantie betekent: als het er op aankomt. Ons is voorlopig de luxe vergund, dat het er nog niet op aan komt.)

Vooralsnog, en dat is de vierde conclusie, ziet het er niet naar uit dat de traditionele politieke ideeën, voorzover als deze draaien rond de staatssoevereiniteit en haar ondermijning, hun actualiteit verloren hebben. Maar het is aan de andere kant waar (Carl Schmitt heeft daar al lang geleden op gewezen, Kondylis herhaalt dit standpunt in zijn *Planetarische Politik*, en in Nederland hebben Abraham de Swaan en Theo de Wit hierop gewezen in verband met de kwestie van het voormalige Joegoslavië) dat deze begrippen wel hun grenzen hebben verloren en niet meer tegelijk als nauwkeurige staatsrechtsbegrippen of internationale rechtsbegrippen kunnen functioneren. Mensenrechten en staatsraison zijn beide betrokken in deze onduidelijkheid, juist omdat de hedendaagse staatsraison niet aan het politieke feit van de mensenrechtenideologie voorbij kan gaan, maar omgekeerd de mensenrechtenideologie nog niet over het bestaan van soevereine staten heen kan grijpen. Het resultaat van deze wederzijdse afhankelijkheid, die kenmerkend is voor de massademocratische tendens, is politieke onduidelijkheid.