

In een vraaggesprek :

**PANAJOTIS KONDYLIS : SLECHTS INTELLECTUELEN MENEN
DAT INTELLECTUELEN DE WERELD BETER BEGRIPJEN DAN
ANDEREN**

Marin Terpstra

Ten geleide* :

Panajotis Kondylis (°1943) schrijft omvangrijke studies over de grote gedachten, gedachtenstelsels en wereldbeelden vanaf de Nieuwe tijd tot heden, maar heeft toch als uitgangspunt voor de stelling "Ideeën bestaan niet" (MuE,85; zie literatuurlijst achterin) gekozen. In de wereld van Panajotis Kondylis bestaan slechts mensen die leven in concrete omstandigheden en die allen op hun eigen wijze handelen en reageren. Eén van die handelwijzen of reactiepatronen bestaat erin ideeën te bedenken, te aanvaarden of te bestrijden. Ideeën leiden geen eigen leven en hebben geen eigen werkelijkheid. Ze hebben dus ook geen eigen geschiedenis. Wie de geschiedenis van ideeën wil schrijven, moet deze veeleer begrijpen vanuit de functie die ze in de maatschappelijke en historische werkelijkheid hebben. Het systematische denken, dat wil zeggen : de intellectuele uitwerking van een wereldbeeld, moet worden verstaan als een "rationalisering van een fundamentele houding of beslissing" (van normatieve aard), die zich stap voor stap ontwikkelt in en door "het streven om tegengestelde standpunten met argumenten te overwinnen". (ED, 12) Wie dit nog onschuldig in de oren mocht klinken, moet bedenken dat elke stellingname op ideëel gebied ontstaat als tegenstelling, als polemieek tegen een bestaand wereldbeeld (K, 17; A, 20, 24). Een historisch begrip van een systematisch denken of van een wereldbeeld — bijvoorbeeld het 'intellectualistisch rationalisme' of het 'conservativisme' — mag dan ook pas die naam dragen indien de onderzoeker de kerngedachten volledig heeft herleid tot hun polemische inzet en functie (K, 22-23). Het denken is wezenlijk polemissch (A, 32), met deze stelling kunnen we Kondylis' benadering ook kenschetsen.

Deze prikkelende en zeker controversiële stellingen maken Panajotis Kondylis tot een van de markante figuren uit de hedendaagse filosofie. Vanaf het midden van de jaren zeventig verblijft en schrijft deze van oorsprong Griekse filosoof in Duitsland en vanaf dat moment raakt hij langzaam bekend. In 1978 promoveert hij in Heidelberg bij Werner Conze (1910-1986), een historicus met wie Kondylis een aantal gezichtspunten deelt. Zo schrijft Gerrit Walther in een

artikel gewijd aan Kondylis over diens promotor : "De kenmerkende deugden van deze grote historicus van sociale en ideële gebeurtenissen waren de kunst om politieke begrippen vanuit hun politieke achtergrond te verhelderen, om beelden van maatschappelijke rollen te duiden als pogingen sociale grenzen en machtsaanspraken te stellen en om de verworvenheden van het historisch materialisme te gebruiken zonder te vervallen in zijn ideologische versimpelingen". (227) Het proefschrift van Kondylis handelt over het ontstaan van de dialektiek (als denkwijze) en concentreert zich op teksten van Hölderlin, Schelling en Hegel rond 1800. Het verscheen als boek in 1979.

Gaat dit werk in op de bijzonderheden van de teksten teneinde daaruit de structurele overeenkomsten in de gedachtenwereld van de drie denkers te halen (van wie Hölderlin door Kondylis als filosoof erkend wordt, terwijl Hegel als diens navolger wordt neergezet), dan is zijn volgende studie een overzichtswerk waarin een ongelooflijke hoeveelheid primaire en secundaire literatuur is verwerkt. Ik doel op het boek over de Verlichting, waarin Kondylis een poging doet de eenheid in het wereldbeeld van de Verlichtingsdenkers te omschrijven. Zonder de vele verschillen en tegenstellingen te verdoezelen, schetst hij de gemeenschappelijke inzet : een polemieek tegen het wereldbeeld van kerken en theologen waarin de geest het overkoepelende beginsel is. Deze polemieek krijgt gestalte in wat Kondylis noemt : het eerherstel van de zinnelijkheid ('Rehabilitation der Sinnlichkeit'). Alle Verlichtingsdenkers proberen, zij het in verschillende mate, de geestelijke activiteiten van de mens terug te voeren op diens aardse, ja fysiologische en biologische bestaan. De meesten aanvaarden evenwel niet de *logische consequentie* van deze wereldbeschouwelijke houding, omdat ze zou uitlopen in een epistemologisch en moreel relativisme en nihilisme. Men schrikt hiervoor terug omdat de vijand met een dergelijke aanklacht gemakkelijk en vernietigend terug had kunnen slaan. De Verlichtingsdenkers moeten — maar hier telt alleen de *polemische consequentie* : het juiste inzicht in de krachtsverhoudingen tussen de verschillende strijdende partijen — een epistemologisch en moreel alternatief bieden voor het wereldbeeld van de vijand. Slechts enkelen (zoals De Sade) zijn logisch wel consequent. Kondylis doet daarmee zijn voordeel, want zo ontdekt hij alle logische mogelijkheden maar ook alle reële beperkingen van het nieuwe wereldbeeld. En aldus plaatst hij zich, zij het stilzwijgend en op subtiële wijze, toch in het voetspoor van de meest radicale Verlichtingsdenkers.

Een geschiedenis van het menselijk gedachtengoed

Na dit indrukwekkende *opus* schrijft hij nog enkele even omvangrijke studies : over het wereldbeeld van de zeventiende en achttiende eeuwse adel, het

'conservativisme' (de term is bedoeld als onderscheidingsteken met het hedendaagse conservatisme dat volgens Kondylis weinig anders is dan een voortzetting van het negentiende eeuwse liberalisme), over de kritiek op de metafysica en over de theorie van de oorlog bij Clausewitz, Marx en Lenin. Zijn laatste boeken gaan over recentere tijden: een studie over de wortels van het zogenaamde 'post-modernisme' (dat wordt begrepen als een radicalisering van afzonderlijke elementen uit de burgerlijke denk- en levensvorm, maar wel op een wijze die uiteindelijk deze vorm ondermijnt) en over de wereldpolitiek van heden en toekomst. Tussendoor verschijnen twee in één bundel opgenomen opstellen over Marx' verhouding tot het antieke Griekenland, twee anthologieën waarbij hij een voorwoord schrijft en enkele artikelen.

Kondylis zelf werkt afwisselend in Heidelberg en Athene, schrijft zijn werken in het Duits (hoewel er nog steeds Griekse teksten van zijn hand verschijnen) en leeft een nogal teruggetrokken bestaan dat hij grotendeels in de bibliotheek doorbrengt. Hij leeft voor een belangrijk deel van onderzoeksbeurzen en kan zich daarom los van allerlei academische verplichtingen, als een ouderwetse geleerde, aan het lezen en schrijven wijden. Lezingen geeft hij niet. Dit vraaggesprek is in feite een geschreven antwoord op schriftelijke vragen.

In 1984 verschijnt een zeer compact geschreven verhandeling, *Macht und Entscheidung*, waarin Kondylis zijn historische methode uit de doeken doet. Het lijkt een persoonlijke levensbeschouwing of wereldbeeld, bijna een filosofie, maar Kondylis is niet geneigd er een dergelijke betekenis aan te geven. Men kan deze tekst lezen als een beschrijving van de werkelijkheid, de feiten en de bronnen waarmee een geschiedschrijver van menselijk gedachtengoed te maken heeft. Men kan deze tekst evenwel ook zien als een uiteenzetting van de methodologie of de heuristische beginselen waarmee die feiten geordend en begrepen kunnen worden. In dat laatste geval behoeft men er geen filosofische grondslag van zijn historische werk in te zoeken.

Kondylis noemt zijn benadering zelf *descriptief decisionisme* (MuE, 7-13, 117 ev.). Met de term 'descriptief' zet hij zich niet alleen af tegen een normatieve, gekleurde, waarderende benadering in de geschiedschrijving van ideeënstelsels of wereldbeelden (door hem *normativisme* genoemd), maar ook tegen de verheffing van het 'decisionisme' tot norm (wat hij het *militante decisionisme* noemt). Descriptief staat allereerst voor waarderingsvrijheid: de werkelijkheid moet beschreven worden zoals deze is, de geschiedschrijver moet zijn beschrijving niet met eigen wensen of weerstanden kleuren. Behalve deze bekentenis tot een positivistische wetenschapsopvatting is het evenwel minstens zo interessant om te weten wat dan die werkelijkheid is die aldus waarderingsvrij wordt beschreven.

Deze werkelijkheid is in ieder geval niet eenvoudig zichtbaar voor mensen, want de wereldbeelden zijn in Kondylis' ogen vrijwel altijd door normen en

waarderingen gekleurd. Het is een werkelijkheid "waarin mensen ongetwijfeld niet zouden willen leven — alhoewel ze het in feite toch doen" (MuE, 129). Kondylis heeft het over de wereld die beheerst wordt door het streven naar zelfbehoud, het verwerven en uitbreiden van macht die nodig is om het bestaan van enkelingen, groepen of sociale gemeenschappen te garanderen. Al het denken — althans dat denken dat historische betekenis krijgt — staat in functie van deze machtsverhoudingen. De reden daarvoor is, dat alle macht en elke machtsaanspraak een rechtvaardiging behoeft, maar omgekeerd ieder denker een of andere macht steunt waarvan hij bescherming verwacht. Een rechtvaardiging is pas overtuigend niet als ze sluitend is, maar wanneer ze antwoorden geeft op fundamentele vragen die mensen bezig houden. Machtsconstellaties hebben een diepe behoefte aan een metafysisch of filosofisch fundament (NMK, 560 - 561; PhM, 11). Daarom wordt er gedacht, en dus moet het denken vanuit die werkelijke functie worden begrepen.

Machten en beslissingen

Waar sprake is van een streven naar zelfbehoud en van machtsaanspraken en machtsuitbreiding, daar vinden we uiteraard allereerst de strijd tussen mensen, en bovenal tussen groepen en sociale gemeenschappen. En strijd wil zeggen : onderscheiden tussen vriend en vijand. Zo schrijft Kondylis met een voor hem gebruikelijke sarcastische wending : "Geen mens reageert vijandelijk op prikkels uit de omgeving zolang zijn zelfbehoud of zijn machtsstreven maar geen strobreed in de weg wordt gelegd; ook revolutionairen zouden zich vreedzaam gedragen, wanneer men ze niet tegen zou houden en al hun wensen hoffelijk in vervulling deed gaan". (K, 14 - 15). Maar helaas, zo is de wereld niet.

Machtsaanspraken worden door anderen niet zonder meer aanvaard. De rechtvaardiging van welke aanspraak dan ook (op moreel, politiek of wetenschappelijk gebied), zoals we die uiteindelijk in wereldbeelden terugvinden, heeft dus onvermijdelijk een polemische rol in de strijd tussen de aanspraken makende partijen. De vijand moet niet alleen fysiek bestreden (kunnen) worden, maar ook ideëel : de rechtvaardiging van de vijandelijke macht — voorzover die de eigen sociale werkelijkheid in zijn bestaan bedreigt — mag niet deugen.

Kortom, de uiteindelijke of eigenlijke werkelijkheid "bestaat uit zijnden, enkelingen of groepen die streven naar hun zelfbehoud en daarbij noodzakelijk ook naar de uitbreiding van hun macht". Is dit eenmaal aanvaard, dan moet een geschiedschrijving van ideeën daarvan rekenschap afleggen : "alle opvattingen en begrippen van de werkelijkheid zijn het werk van deze laatste werkelijkheid; ideeën en waarden zijn functies, ja functioneringswijzen van een sociaal zijnde dat strijdt om zelfbehoud en machtsuitbreiding; deze herkomst vormt het karakter

ervan" (MuE, 119). Machtsaanspraken, strijd, vriend en vijand, maar ook de ernst van de situatie (A, 32 - 33), onderschikking van het zelfbehoud van de enkeling aan dat van de gemeenschap (PhL, 31) en niet te vergeten : *Entscheidung* — dat alles zijn woorden die sterk herinneren aan Carl Schmitts verhandeling over het begrip van het politieke (Walther, 229). We zouden Kondylis' benadering daarom ook een *politieke hermeneutiek* kunnen noemen.

De conflictuele werkelijkheid dwingt mensen, maar bovenal groepen met hun leiders en intellectuelen, stelling te nemen, dat wil zeggen : te beslissen. Alle gedachtenstelsels of wereldbeelden berusten uiteindelijk op wat Kondylis noemt : een *Grundhaltung* of *Grundentscheidung*. Dit motief vinden we al in zijn eerste boek (ED, 12 - 13) en wordt telkens weer hernomen. In deze grondhouding of oerbeslissing gaat het om een waardering van iets werkelijks, datgene waarvoor men de strijd aangaat of denkt aan te gaan. Immers, het waarderen van het een leidt tot afkeer van het ander (en omgekeerd). De 'oerbeslissing' is de grondslag van alle denken en dus haar wezen. Deze beslissing valt als zodanig buiten de logica van het denken; ze gaat eraan vooraf. "Alleen de rationalisering van de grondhouding kan logisch consequent worden doorgevoerd en alleen deze kan wetenschappelijk gezien ter discussie staan, niet de grondhouding zelf; want de beantwoording van fundamentele vragen komt voort uit machtsaanspraken." (A, 37) De redelijkheid kan derhalve nooit het wezen uitmaken van een wereldbeeld — zoals velen menen dat de Rede het wezenlijke kenmerk van de Verlichting zou zijn. Het wezen van een wereldbeeld ligt buiten alle rationaliteit. Geen enkel wereldbeeld zou overigens lang bestaan wanneer ze niet met argumenten werd ondersteund. De rede is een middel, dat dienstbaar kan zijn aan alle fundamentele beginselen — wat niet wegneemt dat ieder meent de redelijkheid zelve te zijn (A, 36 - 39).

Het descriptief decisionisme is niet gangbaar onder de geschiedschrijvers van de ideeën, juist omdat denken doorgaans een rationalisering van normatieve beslissingen is die uiteraard doordringt tot in de geschiedschrijving zelf. Pas als men het beslissingsmoment in de ideeënstelsels op consequente wijze in ogenschouw neemt, kan men ontsnappen aan een waarderende, partijdige en gekleurde geschiedschrijving. Of men er vervolgens in kan slagen zelf een waarderingsvrije geschiedschrijving te plegen, zoals Kondylis pretendeert, is dan natuurlijk nog de vraag.

Samengevat zouden we kunnen zeggen dat Kondylis geen ideeëngeschiedenis wil schrijven in de gangbare zin, maar een geschiedenis van de ideeën voorzover deze deel uitmaken van de ontwikkeling van wereldbeelden. Zijn geschiedopvatting is derhalve anti-teleologisch. De geschiedenis kent geen vooruitgang en geen eindpunt; ze wordt niet geleid door een idee die daarin langzaam — met de strijd als middel — tot ontwikkeling en voltooiing komt (denk aan Sabine's geschiedenis

van de politieke filosofie of aan de stelling van Fukuyama). De geschiedenis kent slechts een afwisseling van machtsconcentraties met elk hun eigen wereldbeeld ter rechtvaardiging.

Zijn geschiedschrijving kan men ook zien als een vorm van anti-platonisme (PhM) : in tegenstelling tot wat de meeste filosofen en ideeënhistorici menen, is de menselijke geschiedenis niet de belichaming, uitdrukking of ontwikkeling van een ideële werkelijkheid. Ideeën hebben geen eigenstandig bestaan, maar moeten begrepen worden in functie van maatschappelijke werkelijkheden. Deze functie is evenwel specifiek. Wat dit betreft is er een duidelijke overeenstemming met de herformuleringen van het historisch materialisme door de Franse marxist Louis Althusser, die in dit verband het begrip *relatieve autonomie* voorstelde. De ideeën zijn niet eenvoudig weerspiegelingen van de maatschappelijke werkelijkheid : binnen de grenzen van de grondhouding is er een vrije speelruimte. Maar ook omgekeerd : een grondhouding die niet met rationele middelen kan worden gesystematiseerd heeft weinig overlevingskansen. Naast de polemische consequentie onderkent Kondylis een logische consequentie — hoezeer deze laatste ook ondergeschikt is aan de polemische consequentie.

Als er uiteindelijk toch een moraal schuilgaat achter de waarderingvrije of descriptieve benadering van Kondylis, dan is het wellicht deze : tegengif te bieden tegen de intrinsieke neiging van maatschappijen om hun eigen wereldbeeld voor de werkelijkheid te houden. Vooral de laatste boeken van Kondylis laten hierover weinig twijfel bestaan. Ze zijn een waarschuwing tegen het "blind zijn voor de politieke werkelijkheid" (Walther, 238) en wellicht ook een therapie tegen "het onvermogen politiek te bedrijven" (Mohler, 86-87).

* Ik ben Jeroen Buve erkentelijk voor het feit dat hij mij in contact heeft willen brengen met Kondylis en mij behulpzaam is geweest bij het vertalen van de vragen in het Duits. Zeer dankbaar ben ik Toon Braeckman. Hij heeft de vertaling uit het Duits van Kondylis' antwoorden op mijn vragen grondig doorgenomen en waar nodig gecorrigeerd. Daarnaast mocht ik nuttige kanttekeningen van hem ontvangen bij een eerdere versie van dit voorwoord (dat helaas in omvang beperkt en dus wat al te apodiktisch moest blijven). De tien vragen zijn Kondylis in augustus 1993 gesteld en door hem in september schriftelijk beantwoord. De Duitse tekst is inmiddels verschenen in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42(1994)4, blz. 683-694.

De hierna opgenomen literatuurlijst is niet compleet. Ik heb mij beperkt tot de in het Duits gepubliceerde boeken en artikelen van Kondylis en enkele mij bekende artikelen en besprekingen van diens werk.

TIEN VRAGEN VAN MARIN TERPSTRA AAN PANAJOTIS KONDYLIS

1

Mijnheer Kondylis, u bent allereerst de schrijver van enkele omvangrijke studies over belangrijke aspecten van de Westerse traditie van het denken. U heeft met name over filosofen en hun gedachten geschreven en twee anthologieën met teksten van filosofen uitgegeven. U heeft bovendien zelf een meer systematisch boek geschreven : Macht und Entscheidung, waarin u uw filosofische uitgangspunten onder woorden brengt. En ten slotte heeft u zich, vooral recent, met een stellingname in het politieke debat begeven. Hoe zou u nu zichzelf omschrijven : als historicus, als filosoof, of als politiek denker ? En als u alle drie tegelijk bent, hoe verwerkt u de daarmee verbonden spanningen ?

Hoe men zichzelf aanduidt of hoe men zich laat noemen is bijzaak en vaak toevallig. Belangrijk zou allereerst moeten zijn wat men zegt en of men eigenlijk wel iets te zeggen heeft. In mijn wetenschappelijke werk ben ik een waarnemer van menselijke zaken, een ontleder van menselijk gedrag in concrete omstandigheden. Ik wil echter menselijk gedrag niet begrijpen en beschrijven vanuit het gezichtspunt van 'de' filosofie, 'de' politiek, 'de' sociologie of 'de' geschiedenis. Veeleer is het omgekeerde het geval. Ik streef ernaar zichtbaar te laten worden dat de grondstructuren van de menselijke zaken en de innerlijke logica van de ontwikkeling ervan op de gebieden van het filosofische, politieke, sociale en historische handelen dezelfde zijn. Mensen gedragen zich niet anders wanneer ze zich met filosofie bezig houden dan wanneer ze politiek en sociaal actief zijn. Ze nemen een stelling in, die met de stellingname van andere mensen overeenkomt en tegelijk ook ingaat tegen die van anderen. Er is namelijk geen enkele reden om in de wereld stelling te nemen indien men niet meent dat bepaalde andere stellingnamen verkeerd of schadelijk zijn. Van daaruit wordt het duidelijk waarom de droom, respectievelijk de machtsaanspraak van de (meeste) filosofen, die menen dat 'de' filosofie als bevoorrechte bezigheid *sui generis* de rest van de wereld de weg naar de harmonie zou kunnen wijzen, nooit in vervulling zal gaan. De structuur van het filosofische handelen ondergraaft het openlijke streven van de filosofisch handelende personen. Ondanks de verzekeringen van diegenen die een interpretatiemonopolie nastreven en in naam van 'de' filosofie hun stem verheffen, heeft er tot nu toe nooit een werkelijke eenstemmigheid binnen de filosofie bestaan. Alleen daarom al is een verwerkelijking van 'de' filosofie niet mogelijk. En we hoeven daarop des te minder te rekenen naarmate filosofische theorieën steeds meer als normatieve geboden gaan optreden. Hetzelfde lot moeten

politieke en sociale theorieën beschoren zijn die zich laten leiden door normatieve voorstellingen en wensen.

Zodra men zich evenwel van deze voorstellingen losmaakt en vaststelt dat menselijke gedragingen in bovengenoemde zin tot één grondpatroon zijn terug te brengen, kan men gebruik maken van eenzelfde begrippenapparaat en de grenzen tussen de vakgebieden overschrijden door ze als het ware van buitenaf te beschouwen. Dat betekent niet dat men telkens dezelfde *termini technici* mag gebruiken, ongeacht het bijzondere gebied dat onderwerp van bespreking is. Evenmin mag men willekeurig alles met alles vermengen. Een postmoderne mengelmoes moge dan licht verteerbaar zijn, erg voedzaam is een dergelijke maaltijd niet. We zoeken bij het schetsen van het gedrag, om met Max Weber te spreken, naar de subjectief bedoelde betekenis en proberen die te verklaren. Deze betekenis komt vooral dan tot uitdrukking in begrippen, wanneer het om handelen in theoretische zin gaat. Wij bewegen ons hier op twee vlakken tegelijk, maar dat hoeft nog geen vicieuze cirkel te zijn.

Welke begrippen moeten nu op het descriptieve metaniveau worden gebruikt? Voor mij is dat een louter technische vraag, een kwestie van doelmatigheid. Ik moet niets hebben van terminologisch Chinees; maar tegelijk is juist iemand die meerdere vakgebieden onder de loep neemt, respectievelijk zich op meerdere vakgebieden begeeft, verplicht om vertrouwd te zijn met het daar gangbare taalgebruik. Men kan de logistiek van de moderne oorlogsvoering niet beschrijven met de categorieën van Hegels *Logik*, ondanks de universele aanspraak die ervan uitgaat. De kernbegrippen van het descriptieve metaniveau, die ik in *Macht und Entscheidung* heb ontwikkeld, zijn in de regel min of meer in alle 'sciences humaines' gangbaar en hebben gelukkig het contact met het levende taalgebruik nog niet verloren. Natuurlijk moet de *descriptieve* betekenis ervan verduidelijkt worden, temeer daar ze op grond van hun voorgeschiedenis normatief-ethisch geladen zijn.

Een laatste opmerking: wie theorieën als vormen van gedrag opvat, mag veel minder dan anderen het kunstmatige en fictieve karakter van begrippen en gedachtenconstructies uit het oog verliezen. Als mens, dat wil zeggen als eindig denkend wezen, kan men daaraan net zo min ontsnappen als men over zijn eigen schaduw kan heenspringen. Er is maar één uitweg uit dit probleem. Men moet zich in alle helderheid bewust blijven van dit fictieve karakter van begrippen en dus het domein van de uiteenzetting en het domein van de werkelijke gebeurtenissen strikt uit elkaar houden en zo duidelijk mogelijk onderscheiden. Voorschriften ter zake zijn er niet, evenmin als methodologische aanwijzingen die, onafhankelijk van de individuele kwaliteiten, dat wil zeggen opleiding, invoelingsvermogen en rijkdom aan associaties van de onderzoeker, toegepast en gemeengoed zouden kunnen worden. Maatstaf van succes blijft het resultaat. En dat resultaat wordt op

zijn beurt beoordeeld op grond van de beantwoording van de vraag : hoeveel en welke belangrijke empirische verschijnselen, hoeveel levende geschiedenis heb ik op deze wijze begrijpelijker gemaakt ? Deze vraag zal vandaag de dag wel naïef klinken in de uitermate verfijnde oren van epistemologen en methodologen, maar zo argeloos en elementair zou ik mijn vraagstelling willen houden.

2

De meer historische werken die u heeft geschreven, gaan over enkele hoofdstromen uit de geschiedenis van het denken. U schreef over het ontstaan van de dialektiek, over de Verlichting, over het conservativisme en over de kritiek op de metafysiek. Waarom juist deze thema's ? Bestaat er tussen deze thema's een samenhang ?

Mijn historische werken bevatten een theorie over de Europese Nieuwe Tijd. Ze ontlede stuk voor stuk fundamentele geesteshistorische en politiek-sociale aspecten van deze verbazingwekkende ontwikkeling, die in onze huidige planetarische geschiedenis uitmondt. In mijn studies over de neergang van de burgerlijke denk- en levensvorm en over de planetarische politiek na de ineenstorting van het communisme ben ik nader ingegaan op de sociaal-historische aspecten van mijn vroegere geesteshistorische analyses en heb ik de gronden aangegeven waaruit men kan afleiden dat de Europese Nieuwe Tijd als specifieke historische periode ten einde is, hoewel onze diep gewortelde denkgewoontes zich tegen deze waarheid verzetten. Maar dat is een ander verhaal.

In antwoord op uw vraag wil ik nog vermelden dat het er mij in de genoemde historische studies vooral ook om gaat de hermeneutische vruchtbaarheid van mijn algemene visie op de menselijke zaken van een degelijk bewijs te voorzien. Indien schijnbaar ver uit elkaar liggende thema's en verschijnselen door een bepaalde visie kunnen worden samengebracht en in hun samenhang begrepen, dan zegt dat veel over die visie. Een vergelijking in methodologisch opzicht tussen werken als *Die Aufklärung*, *Konservativismus*, of *Theorie des Krieges* zou een aandachtige lezer inzicht kunnen verschaffen over de wijze waarop de reeds vermelde overschrijding van grenzen tussen vakgebieden bewerkstelligd kan worden. Natuurlijk gaat het dan niet zo maar en abstract om de 'juiste methode', maar om de inhoudelijke veronderstellingen die daarachter liggen en een vruchtbare methode pas mogelijk maken. De soms frustrerende omvang en uitvoerigheid van mijn historische werken zijn onvermijdelijk, omdat het in mijn bedoeling ligt de vruchtbaarheid van mijn methodische invalshoek zichtbaar te maken door juist grotere gehelen te begrijpen. Men kan alleen enigermate overtuigd zijn van het feit dat een interpretatie steekhoudend en zakelijk is, indien ze er in slaagt een groter geheel op samenhangende wijze te duiden. Normatieve

of inhoudelijke vooringenomenheid daarentegen gaat vaak gepaard met een selectieve behandeling van de stof. Dat betekent dat een weerlegging van de resultaten van mijn werk zich alleen laat rechtvaardigen op grond van minstens zo omvattende inhoudelijke analyses.

Ten slotte nog een opmerking over de door u genoemde studie over het ontstaan van Hegels dialectiek. Ik ben deze studie begonnen omdat ik meer duidelijkheid wilde krijgen over de voorgeschiedenis van het marxisme en over de wereldbeschouwelijke veronderstellingen van zijn geschiedenisfilosofie. De positieve en negatieve uiteenzetting met het marxisme op theoretisch vlak en met de communistische beweging op het vlak van de politieke praktijk is een centrale ervaring in mijn geestelijk en persoonlijk leven geweest. Wie soortgelijke ervaringen heeft zal de sporen van deze uiteenzetting gemakkelijk in mijn geschriften terugvinden.

3

In de inleiding van uw boek over de Verlichting lees ik : "Het denken is wezenlijk polemisch". Deze zin is ongetwijfeld verwant met Carl Schmitts stelling dat alle politieke begrippen polemisch zijn. Even verderop in dezelfde inleiding kritiseert u het polemische gebruik door anderen van gedachten van Verlichtingsdenkers. Begrijp ik u goed, als ik daaruit besluit dat het denken op zich neutraal is of kan zijn, ook al wordt het door niet-filosofen in polemische zin ge- of misbruikt. Anders gezegd, bestaat er naast een 'polemische consequentie' ook een op zichzelf staande 'logische consequentie' die pas in bepaalde omstandigheden polemisch kan worden misbruikt ? Wat is de verhouding tussen beide vormen van 'consequentie' ? Verhouden deze zich tot elkaar als 'zuiver' en 'toegepast' denken ?

Misschien mag ik allereerst opmerken dat ik niet zomaar het polemische gebruik van het Verlichtingsdenken door anderen 'bekritiseer', maar dit eenvoudig heb vastgesteld. Wat de lezer wellicht zou kunnen voorkomen als 'kritiseren' is een duidelijke aanwijzing voor het verschil tussen het prozaïsche handelen en het geïdealiseerd zelfbegrip van de betrokkenen. Ik zou mij overigens ten zeerste verwonderen als denken dat in het teken van fundamentele moreel-normatieve beslissingen staat, niet *ab ovo* polemisch was. Zo bezien is polemiek geen misbruik, maar het normale gebruik van het denken. Het tegendeel van het logische is niet het polemische, maar het onlogische of logisch verkeerde denken.

Logische consequentie is dan geenszins hetzelfde als 'redelijkheid' of 'rationaliteit' in moreel-normatieve zin, maar bestaat in het argumentatief correct ontvouwen van een stellingname. Correctheid meten we aan formele maatstaven, zoals het ontbreken van logische gedachtesprongen, dubbelzinnige termen en

dergelijke meer. Men kan daarom wel nagaan of een fundamentele wereldbeschouwelijke beslissing op logisch correcte wijze theoretisch is verwoord, maar dat is nog iets anders dan de beoordeling van de 'rationaliteit' ervan. Moreel-normativistisch en waarde-vrij-descriptief denken kunnen op een vergelijkbaar logische manier ontwikkeld worden. De logica kan daarom juist dienstbaar zijn aan alle mogelijke stellingnamen, aangezien ze deze niet voortbrengt. Logica en logisch denken zijn in zoverre zonder meer neutraal. Het karakter van een denken wordt evenwel niet bepaald door de logica, maar door normen en waarden. Waar het op aan komt is de vraag of normen en waarden uitdrukkelijk of stilzwijgend de denkinspanningen leiden, dan wel of de denkinspanning dergelijke normen en waarden evenals de daaruit afgeleide theoretische houding tot voorwerp van studie maakt.

Hoewel nu polemische en logische consequentie elkaar niet noodzakelijk uitsluiten, komt het in de geestesgeschiedenis vaak voor dat de polemische consequentie de logische consequentie van tafel veegt. Dat gebeurt wanneer iemand een in zich tegenstrijdig standpunt bestrijden wil en daarbij tegenover elke pool van deze tegenspraak een deel van de omgekeerde tegenstelling plaatst. In mijn boeken heb ik wat dit betreft enkele belangrijke voorbeelden uit de geestesgeschiedenis ontleed. Descriptief-waarde-vrij denken kan evenzeer onlogisch te werk gaan, maar de reden daarvoor zal in dit geval niet zijn dat de polemische componenten het overwicht krijgen. Begrippen zijn in het algemeen polemisch vanwege de normatieve gerichtheid ervan. Juist het beroep dat alle partijen doen op normen en waarden respectievelijk op de 'ware' uitleg ervan intensiveert de polemiek en de strijd. Een moraal met maatschappelijke aanspraken, en niet zelfgenoegzame skepsis, maakt mensen tot mededingers of vijanden. Maar ook begrippen die *prima facie* geen normatieve implicaties lijken te hebben, kunnen dezelfde uitwerking krijgen. Dat is het geval wanneer een partij haar identiteit symbolisch met een begrip verbindt, zodat de overwinning of de nederlaag van dit begrip in het geestelijke spectrum symbolisch gezien voor de overwinning of de nederlaag van de betreffende partij staat.

4

Reeds vanaf de Renaissance (met name bij Machiavelli, Hobbes of Spinoza) worden gedachten ontwikkeld die 'logisch consequent' tot een nihilisme (dit is tot de ontkenning van elke objectiviteit van normen en waarden) zouden moeten leiden. Is niet het hele post-middeleeuwse denken, en niet alleen de Verlichting, een bezwering van deze consequentie, een poging haar te ontlopen, waarbij slechts enkele denkers (zoals de genoemden) tegen deze stroom in waagden te gaan en de waarheid verkozen boven de troost? En is in dit opzicht uw 'descriptief decisionisme' niet een voltooiing van deze 'logische consequentie'?

Deze vraag kan ik eenvoudig met 'Ja' beantwoorden. Niettemin wil ik twee punten naar voren halen. Ten eerste dient de twijfel aan de objectiviteit van normen en waarden zich niet slechts aan in het Westen en niet pas in de Nieuwe Tijd. Het Indiase en het Chinese denken kennen reeds aanzetten in die richting; in de Griekse Oudheid heeft de sofistiek eenzelfde standpunt uitgewerkt op grond van de tegenstelling tussen *Nomos* en *Physis*. Plato's filosofie is in de grond van de zaak een omvangrijke poging om het sofistieke relativisme met laatste, dat wil zeggen ontologische en metafysische, argumenten te weerleggen. Elke filosofie die de objectiviteit van normen en waarden uitdraagt, moet daarom platoonse gedachten opnemen, in welke vorm en dosering ook. Deze vaststellingen — het maatschappelijke overwicht van het normativisme en de oeroude guerillaoorlog daartegen — zijn van grote betekenis als we iets willen begrijpen van de bestendigheid van de aard en de functies van het filosofische denken voor de menselijke en maatschappelijke werkelijkheid: de filosofie als de verfijnde verwoording van het streven naar zelfbehoud van menselijke samenlevingen ongeacht de wisselende historische omstandigheden.

De Europese Nieuwe Tijd moest voortdurend tegen het waardenrelativisme respectievelijk het nihilisme strijden omdat haar rationalistische vertrekpunt zodanig was opgevat dat haar logisch consequente ontwikkeling juist op dit nihilisme moest uitlopen. Tegen de aristotelische ontologie van de substantie werd een functionalistisch denken ingezet, waardoor men het gevaar van het vervluchten van alle substanties in veranderlijke functies wel moest uitbannen door het invoeren van nieuwe hypostasen. En zo werd God en de (transcendente) geest vervangen door 'Natuur', 'Mens' en 'Geschiedenis'. Toch zette het functionalistische denken zich pas in de loop van de twintigste eeuw op alle terreinen door — tegen de achtergrond van een planetarische omwenteling. (Mijn boeken over de Verlichting, over de kritiek op de metafysica in de Nieuwe Tijd en over de neergang van de burgerlijke denk- en levensvorm zijn aan de schildering van deze ontwikkeling gewijd.)

Ten tweede hecht ik bijzonder aan uw precisering van het nihilisme als het 'loochenen van objectieve normen'. Wanneer men van die vernietiging niet een nieuwe norm wil maken, is het eenvoudig logisch onmogelijk dat nihilisme een oproep tot vernietiging inhoudt. De grootste vernietigingen in de geschiedenis werden overigens voltrokken in naam van normen en waarden. En daarbij deed het niet ter zake of de tegenstander deze normen voor 'verkeerd' of zelfs voor 'nihilistisch' hield. De meest intrigerende vraag is: Waarom houdt het denken zich niet bij de geruststellende en in dienst van het zelfbehoud staande zekerheden van het normativisme, maar waagt het zich af en toe in zulke gevaarlijke gebieden? Het antwoord op deze vraag zou ons evenwel te ver voeren.

5

Uw uitgangspunt is, zoals u vaker hebt opgemerkt, de waarneming van het handelen van concrete mensen in hun concrete omstandigheden. Deze mensen vechten hun onderlinge strijdpunten uit, onder andere met woorden en ideeën. Filosofische stelsels of wereldbeelden zijn in uw ogen alleen een systematische uitwerking van de gedachten die in deze concrete historische polemiek wortelen. De vraag die ik u wil stellen, zal u ongetwijfeld al vaker zijn gesteld : Wortelt uw benaderingswijze niet evenzeer in concrete historische omstandigheden en is zij daarom niet ook een wereldbeeld naast andere ? Of nog nauwkeuriger gesteld (want voor een deel heeft u deze vraag al in Macht und Entscheidung beantwoord) : Duidt het feit dat uw benaderingswijze descriptief is — en niet normatief, zoals een wereldbeeld —, niet toch op een wereldbeeld dat een descriptieve benadering hoger waardeert dan een normatieve benadering ? Is een dergelijke waardering dan wel wetenschappelijk te rechtvaardigen ?

In uw vraag zit een andere die men als volgt onder woorden kan brengen : 'Als wereldbeelden door een verwijzing naar hun historische grond gerelativeerd kunnen worden, wat kan dan uw eigen wereldbeeld tegen een dergelijke relativering beschermen ?' Welnu, zo luidt het gangbare argument tegen de sceptici : Waaruit kan de scepticus die naar zijn eigen opvatting toch niets met zekerheid kan weten, de zekerheid van zijn eigen opvatting afleiden ? Deze redenering is logisch niet houdbaar. Vat men de redenering in de vorm van een klassiek syllogisme, dan zijn *maior* en conclusie met elkaar in strijd. In de *maior* wordt de waarheid van een standpunt aangenomen dat in de conclusie onwaar blijkt te zijn : 'Uw theorie, dat wereldbeelden relatief zijn, is waar; dus is uw theorie als wereldbeeld relatief, respectievelijk onwaar'. Neen, zo kunnen sceptische standpunten niet worden weerlegd. Dat mijn theorie zoals elke andere historisch bepaald is, bewijst niet haar relativiteit, maar vormt slechts een exemplarische bevestiging van het beginsel van historische bepaaldheid. (Daarentegen kan een theorie die ontkent dat ze historisch bepaald is, het bestaan van andere theorieën niet eens verklaren.) Het feit dat theorieën over menselijke zaken in een concrete geschiedenis wortelen, staat niet in de weg dat ze waar kunnen zijn, maar wel het feit dat ze aan normen zijn gebonden. Thukydides heeft niets aan actualiteit ingeboet. Uitgaande van zijn werk kunnen we nog steeds een analyse van de moderne politiek ontwikkelen. Dat geldt niet voor Plato's *De wetten*.

Elke historische toestand heeft twee kanten. In beide speelt het menselijk leven zich in zijn structurele samenhang af, maar dit gebeurt in het teken van normatieve overtuigingen die relatief en vergankelijk zijn. Hoe kunnen we anders verklaren dat bepaalde grondpatronen van menselijk gedrag in grote lijnen in de

ons bekende geschiedenis onveranderd zijn gebleven, terwijl tegelijkertijd de heersende ideologieën en sociale normen herhaaldelijk veranderd zijn ? Waarom voelen we ons vertrouwd met bijvoorbeeld het politieke gedrag van de tijdgenoten van Thukydides terwijl hun godsdienst en moraal ons vreemd zijn ?

Ik beschouw mijzelf niet als een scepticus in de gebruikelijke zin van het woord. Kennis van menselijke zaken is mijns inziens werkelijk mogelijk, mits men zich consequent losmaakt van een normatieve wijze van denken. De vaststelling van de relativiteit van normen en waarden lijkt slechts vanuit moralistisch gezichtspunt een uiting van scepsis. Voor mij vormt die vaststelling een empirisch onderbouwd en bewijsbaar gegeven.

En daarmee kom ik bij uw laatste vraag. Natuurlijk zijn een dergelijke waardevrije kennis en zo'n descriptieve benaderingswijze van hogere waarde — maar dan alleen vanuit het gezichtspunt van de wetenschap als het zoeken naar de waarheid. Descriptief, waardevrij onderzoek zou pas dan inconsequent zijn indien ze zich zou willen rechtvaardigen met de bewering dat wetenschap, respectievelijk waardevrije waarheid, als zodanig de hoogste waarde zou zijn. Alleen normativistische standpunten doen ter zelfrechtvaardiging een beroep op de veronderstelling dat de door hen voorgestane norm algemeen geldig is en voor ieder een verplichtend karakter heeft. Wetenschappelijke kennis — en wel precies in de mate waarin ze wetenschappelijk blijft — kan voor niemand bindend zijn aangezien ze geen normatieve aanwijzingen bevat. Pas door zich los te maken van de wens tot het geven van dergelijke aanwijzingen constitueert ze zich immers als wetenschap. En bovendien is de wetenschappelijke denkvorm bij lange na niet de heersende in de maatschappij.

6

Uw uitgangspunt heeft een zekere verwantschap met de antropologie van Clausewitz die u in uw boek Theorie des Krieges beschrijft. Grondslag van deze antropologie is de gespleten menselijke natuur : enerzijds neigt de mens naar een zo ongestoord mogelijk leven en is hij in dit opzicht een vreedzaam wezen; anderzijds is hij bereid en zelfs gedwongen conflicten uit te vechten wanneer anderen hem in zijn bestaan bedreigen. U legt in uw werk alle nadruk op de ideële consequenties van de conflictuele werkelijkheid van mensen. Daarentegen hebben vele filosofen die het machtsfeit proberen te bezweren, het denken geënt op een meer irenische stam. Heeft uw 'eenzijdigheid' slechts een polemische of ook een logisch te rechtvaardigen grond ? Wat denkt u over de 'irenische' grondslag van de wereldbeelden ?

Bij een 'irenische' grondslag van wereldbeelden kan men zich niet veel meer voorstellen zodra men zich ernstig inlaat met het structureel onderzoek naar de

wereldbeelden die we uit de geschiedenis kennen. Men stelt dan namelijk twee zaken vast : (a) elk wereldbeeld ontstaat als ontkenning of zelfs als omkering van een ander wereldbeeld; (b) geen enkel wereldbeeld kan het stellen zonder een voorstelling van het kwaad in welke gestalte dan ook (zonde, onderdrukking, vervreemding enzovoort) dat door het 'goede' overwonnen of bedwongen moet worden. Ook wereldbeelden of utopieën die een harmonisch ideaal in het vooruitzicht stellen, bevatten de voorstelling van een overwonnen toestand van conflict en lijden.

Ik kan op deze plaats niet ingaan op de oorzaken die de mensen altijd weer in de richting hebben gedreven van de droom van een grote en uiteindelijke harmonie. Ik merk slechts op dat zelfs deze droom in zoverre een polemische kant heeft als ze zich richt tegen bestaande 'wantoestanden' en bijgevolg niet door iedereen op dezelfde wijze gedroomd wordt. Iedere praktische stap in de richting van het uitkomen van de droom zal zodoende de vraag opwerpen van de juiste interpretatie en dit is, zoals bekend, een kwestie van macht. U ziet, het beroep op de 'irenische wortels van de mensheid' is bij lange na niet voldoende om een einde te maken aan conflicten.

U heeft gelijk als u opmerkt dat ik in mijn onderzoek het element van strijd op de voorgrond stel. Ik beschouw dat niet als eenzijdigheid, maar als een methodische noodzaak. Ik beschrijf dynamische historische processen. Dergelijke processen worden nu eenmaal beheerst door conflicten en tegenstellingen, die onophoudelijk en zich voortdurend opnieuw bepalende veranderingen teweeg brengen in de menselijke betrekkingen. Daarmee wordt evenwel het element van het samengaan en van de vriendschap geenszins onmogelijk gemaakt. Ik moet dat ten zeerste benadrukken : alleen vanuit moralistisch-normativistische gezichtspunten dient vijandschap zich aan als het tegendeel van vriendschap. Vanuit het gezichtspunt van de descriptieve geschiedschrijving en sociologie gaat het evenwel om verschijnselen die naast elkaar bestaan en elkaar veronderstellen. Waar de intensiteit van vijandschap stijgt, daar stijgt ook de intensiteit van de vriendschap — en omgekeerd. Dat is gemakkelijk te verklaren. Wie andere mensen bestrijdt en daarbij publieke doelen nastreeft (bijvoorbeeld politieke doeleinden, maar het kan ook gaan om geestelijke doeleinden die zijn gericht op de verandering van denk- en handelwijzen) belandt vroeg of laat in het gekkenhuis als hij voortdurend alleen blijft, dat wil zeggen als hij geen medestanders vindt die hij voor deze doelen aan zijn zijde kan krijgen; pas dan wordt hij ook maatschappelijk ernstig genomen.

De oorlogsverklaring tegen de ene partij betekent *ipso facto* de vorming van een andere partij, en dus een verbond van vrienden. Een aloude waarneming luidt dat het gemeenschapsgevoel aanzienlijk sterker wordt in de strijd tegen een andere gemeenschap. Dit naast elkaar bestaan en op vele vlakken verstrengeld raken van

vriendschap en vijandschap beantwoordt structureel aan het Janusgezicht van de menselijke natuur, dat overigens niet alleen Clausewitz is opgevallen maar ook andere grote politieke denkers (bijvoorbeeld Machiavelli en Hobbes). Met het oog op het samenleven in het algemeen betekent dit : De menselijke samenleving kan niet in een voortdurende staat van oorlog leven zonder uiteen te vallen, maar tegelijkertijd kan ze er niet onderuit komen om voortdurend (ook bloedige) conflicten voort te brengen. Vriendschap en vrede zijn uit de *situation humaine* net zomin weg te denken als vijandschap en oorlog. Het gaat hier niet om een geloofsartikel, maar om een banale waarheid die we dagelijks kunnen vaststellen bij het lezen van de krant. Wie de waarheid daarvan zou willen ontkennen, kan een groot profeet zijn of voor mijn part een groot filosoof — hij deugt niet als analyticus van menselijke zaken.

7

Armin Mohler heeft u een 'Anti-Fukuyama' genoemd, een karakterisering waarmee ik kan instemmen. Niettemin lijkt u met Fukuyama overeen te stemmen wat betreft diens pessimistische visie dat er geen politieke rol meer is weggelegd voor intellectuelen of voor hun ideeën : alles is al gezegd. Meent u ook dat na het wegvallen van de politieke relevantie van ideologieën zoals het liberalisme of het communisme, (ook) elke (volgende) poging dóór te denken op politieke ideeën overbodig is geworden ?

Verdedigers van het Westerse stelsel, die de overwinning op het communisme vieren, vereeuwigen het ogenblik van het heden en spreken over het einde van de geschiedenis. Het daarmee samenhangende einde van de ideologieën zou dan ook zijn intrede doen omdat een van deze ideologieën zich kennelijk heeft weten door te zetten en de overige van de kaart heeft geveegd. Zodra de ideologische overwinnaar voor alle tijden vaststaat, dan valt er voor toekomstige intellectuelen natuurlijk nog maar weinig te doen. — Mijn diagnose onderscheidt zich radicaal van dergelijke constructies. De geschiedenis is naar mijn mening niet ten einde, noch zal het in de toekomst zo zijn dat intellectuelen geen apologetische of polemische taken meer op zich zullen nemen. Er is alleen een historisch tijdperk voorbij. Met dit tijdperk zijn ook de daarvoor kenmerkende drie grote politiek-ideologische stromingen uitgedroogd : het conservativisme, het liberalisme en het socialisme. In mijn politieke geschriften is aangetoond hoe de genoemde ideologieën langzaam hun maatschappelijke dragers en aanknopingspunten verloren, zo dat het gebruik dat van deze ideologieën gemaakt werd willekeurig, ja zelfs uitwisselbaar werd.

De ineenstorting van het communisme heeft eens te meer duidelijk gemaakt dat de ons vertrouwde politieke begrippen overbodig zijn geworden. Want nu pas,

na de zeer dramatische wereldhistorische episode van de Koude Oorlog, komen de diepere drijfveren van de toekomstige planetarische politiek naar voren, die zich veelal onopgemerkt onder de stormachtige politieke geschiedenis van de twintigste eeuw hebben opgehoopt. Er ontstaat nu in een situatie waarin de planeet kleiner wordt als gevolg van de bevolkingsexplosie en de zich aftekenende schaarste aan ecologische en andere goederen, uit de wereldwijde opeenstapeling van massademokratische verwachtingen tegelijkertijd een verschrikkelijke spanning. We moeten daarom voorbereid zijn op gewelddadige botsingen en conflicten. Wellicht zal daarbij niet eens de oorlog, maar eerder de voortdurende toestand van ongebreidelde wetteloosheid het grootste gevaar blijken te zijn. Het is niet uitgesloten dat de economisering van het politieke omslaat in de biologisering van het politieke, wanneer de politiek zich zou moeten beperken tot de verdeling van levensnoodzakelijke goederen.

Het hangt van de aard en de intensiteit van de conflicten af of tegen deze achtergrond nieuwe ideologieën ontstaan dan wel of overblijfselen van de oude op een nieuwe manier gebruikt zullen worden. Ik kan mij echter moeilijk voorstellen dat er veel ruimte overblijft voor ideologisch denkwerk wanneer mensen om voedsel, water of zelfs lucht moeten vechten; 'economische vluchtelingen' hebben nu al geen herkenbare ideologie. Zouden in draaglijker tijden alsnog nieuwe ideologieën ontstaan dan zullen vorm en inhoud door de aard van de subjecten en de groeperingen van de planetarische politiek bepaald worden. Zullen dat naties zijn, culturele ruimtes of zelfs rassen? In alle omstandigheden zullen er echter intellectuelen zijn die hun ideologische diensten zullen aanbieden aan 'het goede doel'. Het is tegenwoordig in de mode om te klagen over de 'verleidbaarheid van het denken' of het 'verraad van de geleerden' in nieuwe variaties te hekelen. Edoch, de rol van de intellectuelen was altijd al het voortbrengen van ideologie en het leveren van praktisch bruikbare leuzen. Waarom zou dit nu anders zijn of anders worden?

Overigens, slechts intellectuelen menen dat intellectuelen de wereld beter begrijpen dan alle anderen.

8

Helmut König heeft in zijn bespreking van uw boek over de neergang van de burgerlijke denk- en levensvorm opgemerkt dat in uw reconstructie van de ontwikkelingen in de twintigste eeuw 'het tijdperk van het fascisme' ontbreekt. Is er een reden voor dit ontbreken? Ik zou daaraan nog deze vraag willen toevoegen: denkt u ook dat er formele of polemische verwantschap bestaat tussen pre-burgerlijke en post-burgerlijke denkwijzen? En is er daarmee ook niet een opmerkelijke samenhang tussen de 'zonzijde' (het post-modernisme) en de 'schaduwzijde' (het fascisme) van hetzelfde anti-burgerlijke denken?

In de genoemde studie heb ik mij geconcentreerd op de ideaaltypische reconstructie van de dieptestructuren van de sociale en geestesgeschiedenis, waarbij de politieke geschiedenis volledig tussen haakjes werd gezet. De verschijnselen die de overgang van het burgerlijke liberalisme naar onze huidige massademocratie het duidelijkst gemarkeerd hebben, kunnen niet vanuit het gezichtspunt van de politieke geschiedenis begrepen worden. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de groeiende atomisering van de samenleving als gevolg van de uiterst ingewikkelde arbeidsdeling en de extreme mobiliteit, of ook aan de radicale paradigmatische wending op alle gebieden van het geestelijk leven die rond 1900 plaats vond en de twintigste eeuw nog altijd in de ban houdt. Van de andere kant is politieke geschiedenis geen overbodige of inwisselbare oppervlaktelaag van het omvattende historische proces, maar blijft daarmee verweven. Alleen omwille van de presentatie kan een scheiding tussen politieke en sociale of ideologische aspecten gerechtvaardigd worden. Er is zoals bekend al het nodige gezegd over de manieren waarop we de samenhang tussen deze aspecten moeten denken. Ik wil hier slechts opmerken dat dit probleem van historisch geval tot historisch geval er anders uitziet. En ook de wijze waarop dit probleem wordt opgelost blijft afhankelijk van de telkens andere kennisinteressen en de telkens andere kwaliteiten van een onderzoeker.

Mijn indruk is dat de grote politieke bewegingen van de twintigste eeuw — dat wil zeggen : het communisme, het nationaal-socialisme respectievelijk het fascisme en het liberalisme zoals dat is bijgesteld aan de hand van de egalitaire normen van de verzorgingsstaat — hoezeer ze ook in omvang en tempo verschilden, verschillende onderbouwingen en doelstellingen hanteerden en in onderscheiden dwingende omstandigheden naar voren kwamen, dezelfde massademokratische tendensen hebben gesteund. Ze hebben daarmee de traditionele (patriarchale of burgerlijke) rangorden terzijde geschoven en het ideaal van de formele gelijkheid met de idee van materiële rechten verbonden. Bezien we deze geschiedenis in haar volle omvang, dan moeten we vaststellen dat de kwestie van de politieke vrijheid, zoals deze vandaag de dag in het Westen wordt opgevat, van ondergeschikt belang was, hoezeer deze kwestie ook in het middelpunt van ethische overwegingen en ideologische twisten mag hebben gestaan. Zoals u terecht opmerkt is er een "samenhang" tussen de zon- en de schaduwzijde van de anti-burgerlijke houdingen in de twintigste eeuw, maar "opmerkelijk" wordt deze samenhang evenwel pas wanneer men de nodige gangbare vooroordelen achter zich heeft gelaten.

Waarom zijn nu sommige naties deze en andere die politieke weg ingeslagen ? Op deze vraag kunnen we slechts antwoorden na een onderzoek dat de verschillende lagen van elke concrete situatie blootlegt. We mogen in ieder geval niet een nationale politieke geschiedenis zonder voorbehoud en zonder

omwegen afleiden uit universeel-historische drijfveren. Maar tegelijkertijd moeten we onder ogen zien dat gegeven de dichtheidsgraad die de planetarische politiek in de twintigste eeuw heeft bereikt, een nationale politieke geschiedenis evenmin voorbij kan gaan of zich gemakkelijk kan onttrekken aan universele maatschappelijke ontwikkelingen.

9

De politiek van de toekomst zal, zoals altijd al, een wellicht onbarmhartige strijd zijn om de verdeling van grondstoffen en de daaruit resulterende rijkdommen van de wereld, kortom : een strijd om vitale belangen. Nieuw is hoogstens dat deze strijd op wereldschaal zal worden gevoerd. Als ik uw opvattingen juist samenvat, dan zal de massa-demokratische terminologie in deze strijd relevant blijven voor het denken van de toekomstige politiek, mits men blijft letten op de machtsverhoudingen die bepalen in welke mate ze relevant blijven of verwerkelijkt kunnen worden. Acht u het principieel uitgesloten dat de machtigen van de toekomst op grond van de redelijkheid die aan machtsuitoefening eigen is, van een deel van hun macht afstand nemen om machtelozen recht te doen en recht te geven ? Of anders gesteld : Acht u het principieel uitgesloten dat machtigen zich door morele ideeën laten leiden die niet volledig herleidbaar zijn tot hun drang tot zelfbehoud en dus door hun streven naar machtsuitbreiding, maar ook op zich genomen een redelijke en overtuigende waarde vertegenwoordigen ?

Uw vraag vooronderstelt de gebruikelijke tegenstelling tussen macht en recht, tussen zelfbehoud en redelijkheid. Ik kan deze tegenstelling niet aanvaarden. Ik heb hiervoor al gezegd (en ook vaker in mijn geschriften uiteengezet) dat zelfs een algemeen beroep op redelijkheid of op recht op zich genomen geenszins toereikend is om eensgezindheid te stichten. Een moeilijk te doorbreken eensgezindheid komt allereerst tot stand door gemeenschappelijke belangen, zelfs indien daarbij nauwelijks van redelijkheid sprake is. Daarom luidt de enige realistische vraag : Tekent zich vandaag de dag wereldwijd een zodanige belangengemeenschap af dat de eensgezindheid onder mensen meer dan in het verleden het geval was, mogelijk wordt ? Is dat het geval dan zullen de grote — en versleten — verhalen over redelijkheid en moraal overbodig zijn. Vermoedelijk zal men niettemin in de nabije toekomst verder daarover spreken en dat zal hoogst waarschijnlijk een teken zijn van het feit dat de meningsverschillen over zakelijke kwesties scherper en de conflicten over de verdeling intensiever worden.

In mijn studie over de planetarische politiek na de Koude Oorlog heb ik de redenen aangegeven waarom het propageren van universele mensenrechten en de consequente toepassing daarvan tot een aanzienlijke toename van internationale spanningen moeten leiden en de wereldwijde ontwikkeling in de richting van

wetteloosheid moeten versterken. Toch denkt de grote meerderheid — nu geleid door de media zoals voorheen door de priesters vanaf de kansel — met zo'n grote vanzelfsprekendheid in de categorieën van de heersende ideologemen, dat ze van dergelijke argumenten en voorspellingen niets wil weten. Zeker is in ieder geval dat het woorden- en tranenrijke humanitarisme dat zijn stempel drukt op de openbare mening, niet betekent dat men in praktisch opzicht bereid is tot drastische, wereldwijde herverdeling van de materiële welstand.

Maar laten we deze kwestie van subjectieve eerlijkheid en ethische consequentie voor wat ze is. De zeer gevaarlijke paradoxie van de toestand op deze planeet bestaat juist daarin dat zelfs rechtvaardige oplossingen en historisch ongehoorde vormen van zelfverloochening geen uitweg op lange termijn zullen bieden. Verdeelt men de rijkdom van achthonderd miljoen mensen onder zes miljard mensen, dan worden wij allen (voorlopig) broeders in de armoede — en omgekeerd : zouden de inwoners van China, India en Afrika evenveel energie en grondstoffen verbruiken als de Noord Amerikanen, dan zou dit een ecologische ramp tot gevolg hebben. Wat kan onder de gegeven omstandigheden rechtvaardigheid dan nog concreet en praktisch betekenen ? De wereldwijde materiële verwachtingen richten zich thans naar het voorbeeld van de Westerse massademocratie, terwijl de materiële voorwaarden voor de vervulling ervan ontbreken. Dat is een gigantische hoeveelheid springstof — en juist daaruit moet de politiek op deze planeet in de toekomst gevormd worden.

Hoe kan men tegen deze achtergrond hopen dat uitgerekend in onze tijd de idealen van redelijkheid en ethiek verwerkelijkt worden, die in de gehele geschiedenis tot nu toe het loodje moesten leggen ? Het valt niet te ontkennen dat woorden als redelijkheid, moraal en mensenrechten vandaag de dag vrijwel ieder voor in de mond ligt. Maar dit is slechts het geval omdat deze leuzen de assen van *onze* ideologie vormen. In andere tijden werden God en de goddelijke wil niet minder nadrukkelijk bezworen. Maar is daardoor het gebod tot naastenliefde een richtsnoer voor menselijk handelen geworden ?

10

Uw denken vertoont veel verwantschap met dat van Spinoza. Ik bedoel dan de Spinoza van het derde en vierde boek van Ethica en de Spinoza van de Tractatus Politicus. Uit uw werk blijkt evenwel niet dat u deze verwantschap zelf van grote betekenis acht. Zou u kunnen aangeven waarom u een kwalificatie als 'spinozist' zou afwijzen ?

Ik heb de *Ethica* voor het eerst gelezen toen ik veertien jaar oud was. Sedertdien is er niets aan mijn overtuiging veranderd dat Spinoza een van de meest edele en integere figuren in de hele geschiedenis van de filosofie is. Ik ben

echter langs andere wegen en omwegen tot mijn eigen opvatting van mens en wereld gekomen — wegen die niet altijd met het lezen van boeken te maken hebben gehad, maar dit terzijde. Ik ben wederom — met hetzelfde genoegen — op Spinoza gestoten toen deze opvatting reeds was gevormd. Niettemin is de geestelijke verwantschap of nabijheid waarop u wijst niet toevallig. In beide teksten over Spinoza's denken (ik bedoel het hoofdstuk in *Neuzeitlichen Metaphysikkritik* en de inleiding bij *Der Philosoph und die Macht*) heb ik proberen te verklaren dat hij de aanzet van het rationalisme van de Nieuwe Tijd consequent heeft doorgedacht, hoewel hij zich bedient van een verouderd aandoend ontologisch begrippenapparaat.

Zelfbehoud en macht moeten tot sleutelbegrippen van een interpretatie van de menselijke aangelegenheden worden wanneer men alle dualismen en platonismen, alle gangbare scheidingen tussen 'deze zijde' en 'gene zijde', tussen ideaal en werkelijkheid, tussen denken en willen, radicaal terzijde schuift. Bovendien ben ik met Spinoza verbonden door het levensgevoel dat met deze filosofische instelling gepaard gaat. Wanneer de christelijk-idealistische dualismen overwonnen zijn, verdwijnen ook de daaraan beantwoordende redenen voor vrees en hoop. De jammerklachten en lofzangen verstommen.

Men is eindelijk in staat om met een antiek-stoïsche opgewektheid zijn en worden te aanschouwen. Medelijden voor de strijd en voor de pijn van alle vergankelijkheid ervaren en toch glimlachend al degenen aanzien die met of zonder beroep op redelijkheid en moraal hun streven naar macht botvieren : Zo zijn ze, de schepselen der natuur, ze kunnen niet anders.

*

Beknopte bibliografie

- ED** = *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- A** = *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- MuE** = *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- R** = 'Reaktion, Restauration', in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1984.
- K** = *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- MGA** = *Marx und die griechische Antike*, Heidelberg 1987.
- ThK** = *Theorie des Krieges. Clausewüt-Marx-Engels-Lenin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

- NMK** = *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- N** = 'Nachwort', in K.Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd.3 (*Neuzeit bis Kant*), Reinbek bei Hamburg 1990, blzn.328-345.
- PhL** = *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt a/M, Keit Verlag, 1991 (Ekskursionen Bd.6).
- NBDL** = *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Post-Moderne*, Weinheim, VCH Verlag, 1991.
- W** = 'Würde II-VII', in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 7, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1992.
- PP** = *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Berlin, Akademie Verlag, 1992.
- PhM** = *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Hamburg, Junius, 1992.
- UGH** = 'Utopie und geschichtliches Handeln', in *Politische Lageanalyse. Festschrift für H.J. Arndt zum 70. Geburtstag*, Bruchsal 1993, blzn. 163-175.
- MKG** = 'Marxismus, Kommunismus und die Geschichte des 20.Jahrhunderts', in H. Fleischer (Hrsg.), *Der marxismus in seinem Zeitalter*, Leipzig, Reclam, 1994, blzn. 14-36.

Secundaire literatuur :

- A.Braeckman, 'Metafysici contra sceptici', in *De uil van Minerva*, 5(1989)4, blz.269.
- J.Buve, *Macht und Sein. Metaphysik als Kritik oder die Grenzen der Kondylischen Skepsis*, Cuxhaven 1991.
- M.Terpstra, 'Het oog dat van zichzelf wegkijkt. Kondylis versus Buve : over de mogelijkheden en grenzen van het descriptief decisionisme', in *Krisis* 47, 12(1992)2, blzn.72-93.
- H.König, (bespreking van *Der Niedergang*), in : *Politische Vierteljahrschrift*, 33(1992)4, blzn.719-720.
- G.Walther, 'Die Parteilichkeit der Objektivität. Die historische Vernunftkritik des Panajotis Kondylis : Ein Überblick über sein Werk aus Anlaß seiner Analyse der "Postmoderne"', in *Rechtshistorischen Journal*, (1992)11, blzn.222-239.
- E.Vad, 'Untergang einer Utopie' (bespreking van *Planetarische Politik*), in *Europäische Sicherheit*, 42(1993)5, blz.262.
- A.Mohler, 'Kondylis - der Anti-Fukuyama. Anlaßlich seines Buches über die »Planetarische Politik«', in *Críticón*, (1993)136, blzn.85-89.
- H.L.Ollig, 'Problematische Gegenwart : Überlegungen zu neueren Zeitdiagnostischen Arbeiten', in *Theologie und Philosophie*, 68(1993)4, blzn.561-582.
- M. Walther, bespreking van *Die Aufklärung, Metaphysikkritik, Die Lust en Die Macht*, in *Studia Spinozana*, 8(1992), blzn. 367-382.