

Het kwaad in het moderne denken

-

© Nederlandse vertaling: Walter van der Star
en uitgeverij Lemniscaat
Nederlandse rechten: Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2019
Oorspronkelijke titel: Susan Neiman, *Evil in Modern
Thought. An Alternative History of Philosophy.*
Copyright © 2002, Princeton University Press.
All rights reserved.
Nieuwe, herziene editie van het boek *Het kwaad denken*
dat in 2004 verscheen bij Boom Uitgevers.

ISBN 978 90 477 1099 8
NUR 730

Vormgeving: Marc Suvaal
Druk- en bindwerk: Drukkerij Wilco, Amersfoort

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of
openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie,
microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook,
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de
uitgever.

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij
gebleekt en verouderingsbestendig papier en
geproduceerd in de Benelux waardoor onnodig en
milieuverontreinigend transport is vermeden.

Susan Neiman

Het kwaad in het moderne denken

Een andere geschiedenis
van de filosofie

Vertaald door Walter van der Star

LEMNISCAAT

*Voor
Benjamin
Shirah
Leila*

Inhoud

Woord vooraf 11

Inleiding 19

1 Het vuur uit de hemel 33

De advocaten van God: Leibniz en Pope 37

De Newton van de geest: Jean-Jacques Rousseau 55

Gedeelde wijsheid: Immanuel Kant 76

Realiteit en rede: Hegel en Marx 102

Tot besluit. 128

2 Aanklacht tegen de architect 133

Ruw materiaal: Bayles Dictionnaire 136

Voltaires noodlotsgeschiedenissen 148

De machteloosheid van de rede: David Hume 168

Het einde van de tunnel: Markies de Sade 189

Schopenhauer: De wereld als wereldgericht 215

3 Het einde van een illusie 223

Eeuwige keuzes: Nietzsche over de verlossing 226

Een troostrijke gedachte: Freud versus de voorzienigheid 246

4 Ontheemd 257

Aardbevingen: Waarom Lissabon? 259

Massamoorden: Waarom Auschwitz? 269

Verliezen: Het einde van de moderne theodicee 277

Intenties: Betekenis en boze opzet 286

Terreur: Na 11 september 300

Overblijfselen: Camus, Arendt, kritische theorie, Rawls 307

Terug naar de oorsprong: Toereikende gronden 334

Dankbetuiging 349

Bibliografie 351

Register 359

De grote vooronderstelling dat alles wat er in de wereld heeft plaatsgevonden in overeenstemming is met de rede – datgene wat de geschiedenis van de filosofie pas werkelijk betekenis geeft – is niets anders dan het geloof in de voorzienigheid, alleen in een andere vorm.

– Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

Kan een geschiedenis van het denken over het kwaad ons daadwerkelijk helpen met het tegenwoordige kwaad om te gaan?

Die vraag werd weer bijzonder urgent toen ik half september 2001 tussen mijn e-mails het ene na het andere opgewonden bericht aantrof. Vrienden en collega's, die wisten dat ik de laatste hand legde aan een boek over dat thema, vroegen me: is dit een nieuwe aardbeving van Lissabon? Op dat moment was ik net zo verbijsterd en geschokt als andere weldenkende mensen en ik had er spijt van de suggestie te hebben gewekt dat ik antwoorden kende die anderen niet hadden. Als Hegel gelijk had en de wijsheid van de filosoof achteraf komt, dan zou de uil van Minerva meer tijd moeten nemen voordat hij aan zijn vlucht begint.

Al snel werd duidelijk dat 11 september inderdaad een keerpunt in de geschiedenis was dat ons debat over het kwaad een andere wending gaf. Wat ons schokte was, net als in de bepalende gevallen die in *Het kwaad in het moderne denken* worden behandeld, slechts ten dele het gevolg van de omvang die het kwaad daarbij had aangenomen. Veel mensen hadden behoefte aan absolute maatstaven. Zou het werkelijk helpen als we de genocide van Auschwitz op een schaal de waarde 1.0 toekennen, en de genocide in Cambodja op 0.87 zetten – of andersom? Alleen al uit het noemen van een dergelijk voornemen blijkt hoe nietszeggend het is. Het vergelijken van volkerenmoorden of natuurrampen heeft alleen zin als het een bepaald doel dient: bij voorkeur het voorkomen ervan in de toekomst. Het meten van het kwaad waarmee we worden geconfronteerd is in het beste geval een kwestie van abstractie en in het slechtste van politieke berekening. Het heeft weinig zin om 11 september de verschrikkelijkste terroristische aanval in de geschiedenis te noemen, al was het wel de meest spectaculaire. Al-Qaeda's gevoel voor symboliek stond in ieder geval garant voor een groot succes: er ontstond een haast wereldwijd gevoel dat het voortaan veel onveiliger was om zich in de wereld te bewegen. Dat gevoel was zo wijdverbreid en verspreidde zich zo snel dat voor het eerst in de geschiedenis niet een ruimte, maar een tijdstip een begrip werd. Terwijl vroeger het noemen van een stad – Lissabon of Auschwitz – volstond om ontsteltenis en afgrijzen op te roepen, begon de eenentwintigste eeuw met een datum.

Het adembenemende gevoel dat de bodem plotseling onder onze voeten wordt weggeslagen is niet te voorspellen. Sommige aardbevingen hebben die uitwerking, andere niet. Wanneer we met bepaalde rampen worden geconfronteerd, leidt een mengeling van reactie en reflectie ertoe dat we gaan twijfelen aan ons zelfbeeld, onze voorstelling van het kwaad en onze kwetsbaarheid. De geschiedenis is een samenloop van toevalligheden, een feit dat veel denkers die in dit boek worden besproken bezighoudt. Het betekent dat alle gebeurtenissen die werkelijk als 'kwaad' kunnen worden aangemerkt ook blootstaan aan manipulatie en verdraaiing. Het zou naïef zijn te denken dat een filosofisch werk van directe invloed zou kunnen zijn op het terrorisme of de meest kwaadaardige reacties erop. Politieke problemen vragen om politieke oplossingen. Maar door klaarheid te scheppen kan de filosofie morele ijkpunten bieden om onze reacties te helpen begrijpen. Ten eerste door aan te tonen dat 11 september weliswaar allerlei politieke realiteiten veranderde, maar geen nieuwe morele orde schiep. Integendeel: het meest verontrustend was de manier waarop de modernste technologische structuren gecombineerd werden met achterhaalde morele voorstellingen. Enerzijds waren zowel de vernietiging als de perceptie ervan massaal en goed georganiseerd – op een schaal die vroeger ondenkbaar was. Anderzijds bestond de absolute, bewuste wens om zo veel mogelijk angst en verderf te zaaien – een beeld van het kwaad dat zo verouderd is dat we er niet op waren voorbereid.

De meesten van ons die zich verdiepen in de aard van het kwaad hebben er een ander beeld van gekregen. Hoewel weinig boeken de gemoederen zo bezighielden als Hannah Arendts *De banaliteit van het kwaad*, zijn er ook weinig waarvan de conclusies zo algemeen werden gedeeld. Toen Arendt sprak over de banaliteit van het kwaad, bedoelde ze eenvoudig dat het niet duivels hoeft te zijn. Minstens sinds Auschwitz weten we dat de ergste misdaden door mensen kunnen worden gepleegd die eerder minachting en walging dan angst en ontzag inboezemen. Onnadenkendheid kan gevaarlijker zijn dan boze opzet; we worden vaker bedreigd door onze zelfzuchtige weigering om de gevolgen van conventionele acties onder ogen te zien dan door een rebels verlangen naar vernietiging. Want of de mensen nu door lafheid of door edeler motieven worden gedreven, de meesten van hen verzuimen om naar die laatste te handelen.

De gebeurtenissen van 11 september konden eigenlijk niet worden toegeschreven aan dwaze subjecten die uit egoïsme en zelfbeklag een onbedoeld kwaad veroorzaakten. Integendeel: de terroristen van Al-Qaeda wisten precies wat ze deden. Hun duidelijke bedoelingen en de zorgvuldigheid waarmee ze werden uitgevoerd waren voortdurend zichtbaar – tot en met de piloten die vlieglessen volgden zonder te leren landen. Hun doelen waren even grondig berekend als absoluut kwaadaardig. Dat ze ook een

ideologische grondslag hadden doet er niet toe; dat geldt voor de meeste aanslagen. De misdaden vonden plaats zonder waarschuwing of aankondiging vooraf: er werden geen specifieke doelen of eisen genoemd, die bij andere terroristische aanslagen wellicht nog als verzachtende omstandigheden gelden. Alleen door toeval kon men aan deze terroristen ontkomen. Alleen het tijdstip waarop de aanslag plaatsvond verhinderde dat het dodental zo hoog uitviel als oorspronkelijk de bedoeling was. Maar de eveneens duidelijk beoogde massale angst en chaos zullen ons de komende jaren blijven achtervolgen.

Leidt de aanwezigheid van dit soort ouderwets kwaad tot twijfel over de analyse van zijn subtielere, banalere vormen? Alleen bij degenen die geloven dat het kwaad in al zijn verschijningsvormen in essentie steeds gelijk blijft. Een van de kernvoorbeelden betreft het onderscheid tussen natuurlijk en moreel kwaad. Tijdens de achttiende eeuw waren aardbevingen en massaslachtingen soorten die tot één enkele klasse behoorden. In de twintigste eeuw was een groter verschil nauwelijks denkbaar. Het onderzoeken van de vraag hoe we van het ene naar het andere punt zijn gekomen zal ons meer over de geschiedenis van het denken leren dan de meeste andere uitgangstellingen. In het proces van scheiding tussen natuurlijk en moreel kwaad, treden de begrippen opzet en motief op de voorgrond. In eerste instantie lijken ze bepalend: een 'kwade' actie wordt ondernomen met kwade bedoelingen, al het andere is slechts tragisch. Maar bij nadere beschouwing blijkt hoeveel vragen er bij deze poging om grenzen te bepalen onbeantwoord blijven. Wanneer wordt een verre bureaucraat die dagelijks routinematig orders tekent voor iets wat moord blijkt te zijn een boosaardig mens? Kunnen kwade bedoelingen worden gedreven door banale motieven? Welk geloof in ons handelen kan als verzachtende omstandigheid gelden en welk dient slechts als voorwendsel? Het gevaar bestaat dat onze pogingen om alle vormen van het kwaad in één formule te vangen even eenzijdig als triviaal zijn. Osama bin Laden en Adolf Eichmann zijn geen unieke paradigma's; door het kwaad zo te definiëren dat de een of de ander erin zou passen, lopen we het risico allerlei zaken over het hoofd te zien. Beide mannen zijn weliswaar representatief voor sommige vormen die het kwaad kan aannemen, maar allesomvattend zijn ze niet.

Als het kwaad niet zo kan worden gedefinieerd dat het voor ons herkenbaar wordt, waarom zouden we het begrip dan überhaupt gebruiken? Deze vraag kan in algemene termen worden beantwoord. We hoeven niet te weten wat een lenteweide en een cantate van Bach gemeen hebben om ze beide mooi te vinden. (Een ander voorbeeld zal de zaken er niet eenvoudiger op maken. Of het nu gaat om lenteweiden, Griekse eilanden, cantates van Bach of schilderijen van Bonnard, ze laten zich eenvoudig niet on-

der één noemer brengen.) Wat ik hiermee wil zeggen is niet dat schoonheid een kwestie van smaak is, maar dat het lokaliseren ervan een kwestie van grondige, zorgvuldige analyse is – niet van algemene definities, maar van specifieke voorbeelden. Iets mooi vinden en anderen ertoe overhalen je oordeel te delen vereist het vermogen om *dat* object met *die* details te ervaren en te beschrijven, en het te doen met voldoende kritisch inzicht en hartstocht om geroerd en roerend te zijn. Wat telt bij zowel morele als esthetische oordelen is niet zozeer de manier waarop algemene ideeën worden aangekleed als wel de manier waarop ze met persoonlijke ervaringen in verband worden gebracht.

14

Dit is misschien allemaal waar, maar het kan toch onbevredigend zijn. Morele oordelen hebben andere gevolgen dan esthetische oordelen. Wat nadenkende mensen vandaag de dag ervan weerhoudt over het kwaad te spreken zijn geen metafysische, maar politieke bedenkingen. Het feit dat we niet over absolute maatstaven of functionele definities beschikken die bepalen wanneer de ene daad als kwaad en de andere slechts als verschrikkelijk kan worden aangemerkt, maakt die krachtige term gevoelig voor misbruik. Toen ik dit schreef was de regering Bush bezig gebeurtenissen die ontegenzeggelijk als kwaad kunnen worden omschreven voor haar dubieuze, partijdige karretje te spannen. Het is niet de eerste keer dat 'het kwaad' onderdeel wordt van de roep om oorlog, maar of de regering er daarmee wel of niet in slaagt haar doelen te verwezenlijken, het zal nog jarenlang gelden als een klassiek voorbeeld van de politisering van het kwaad. En wat nog erger is, haar aandacht is zo eenzijdig gericht op één enkele vorm van kwaad dat het lijkt alsof andere vormen er niet toe doen. Maar niet alleen de huidige Amerikaanse regering maakt die fout. Veel van haar critici waren zo verblind door banalere paradigma's van het kwaad dat ze pas na verloop van tijd de terroristische aanval als zodanig erkenden. Daardoor hadden ze niet het gevoel van ontzetting ervaren dat de meeste mensen over de hele wereld ongeacht hun politieke gezindheid op dat moment in zijn greep hield. Het is een eenvoudige ontzetting, die door alle partijen loopt en die haar uitdrukking vindt in wat Hannah Arendt dacht toen ze hoorde over de Duitse vernietigingskampen: veel dingen zijn mogelijk, maar dit had nooit mogen gebeuren. Het onmogelijke werd bewaarheid, en wat waarheid is wordt al snel routine. Dergelijke momenten van ontzetting zijn van zeer korte duur. De volkerenmoord die voor Auschwitz ondenkbaar was, werd daarna een betreurenswaardig stukje realiteit. En misschien waren we voor 11 september traag in het herkennen van de dreiging van het wereldwijde terrorisme, zoals de experts ons vertellen, maar sindsdien hebben we dat ruimschoots goedge maakt door allerlei toekomstscenario's te bedenken die met elkaar wedijveren in omvang en schaal.

Kant meende dat we meer over de mens te weten zouden komen als we ons niet zouden concentreren op de Franse Revolutie, maar op de internationale reactie die erop volgde. Daarbij ging het hem om de hoop, maar het is net zo vruchtbaar om momenten van verschrikking onder de loep te nemen. Al lenen dergelijke emotionele, collectieve momenten zich voor manipulatie door de media, ze bieden ook een register van de oordelen die we met elkaar delen. Mijn historisch onderzoek richt zich op een dergelijk moment en zijn achtergrond. Doorslaggevend is de reactie, niet de gebeurtenis zelf, ongeacht of het gaat om een vernietigingskamp in Polen, een lynchpartij in Mississippi of een terroristische aanval in New York. Hoe we ook proberen, onze pogingen om de essentie van elk ervan te ontdekken zullen waarschijnlijk niets opleveren en als we onze aandacht richten op hun gemeenschappelijke kenmerken zal dat ons waarschijnlijk blind maken voor andere. Die blindheid wordt met opzet gecultiveerd. Wanneer grote machten gedachteloos bureaucratische vormen van kwaad praktiseren, hebben de machtelozen meestal geen ander antwoord dan simpele, zelfbewuste acties met kwaadaardige doeleinden. Ik wil niet uitsluitend beweren dat geweld leidt tot meer geweld, maar ook dat er sprake is van een andere, meer onheilspellende vorm van symbiose. In een dergelijk conflict benadrukken alle partijen vol overtuiging dat de acties van de tegenstander het werkelijke absolute kwaad zijn, terwijl de eigen acties altijd binnen de perken blijven. Het is een eenvoudige tekortkoming, maar wel een die eindeloos lijden kan veroorzaken zolang elke partij met grote stelligheid beweert dat de ander het kwaad belichaamt. Misschien was de gruwelijkste erfenis van de nazi's wel dat al het andere bij de vernietigingskampen verbleekte; Auschwitz was zo extreem dat te veel andere dingen daarmee vergeleken goedaardig leken. Maar ook een te grote nadruk op het uitzonderlijke karakter ervan kan gevaarlijk zijn. Het kwaad neemt te veel verschillende vormen aan om zo te worden beperkt.

Toch is het bezwaar tegen het gebruik van het woord 'kwaad' geen excuus om het dan maar niet te doen. Het is even kortzichtig als aanmatigend om de internationale opkomst van het religieuze fundamentalisme te verklaren door te suggereren dat mensen op zoek zijn naar gemakkelijke antwoorden op de problemen in een complexe wereld. Ongetwijfeld is dat soms ook het geval. Maar ze willen ook wereldbeschouwingen die uitdrukking geven aan morele standpunten: dat menselijke waardigheid een verworvenheid is waarmee niet kan worden gemarchandeerd, dat sommige daden zo verachtelijk zijn dat ze niet kunnen worden vergeven. Duidelijkheid mag nooit met simpelheid worden verward – en morele duidelijkheid nog het minst. Maar als de gerechtvaardigde behoefte aan morele duidelijkheid geen uitweg vindt, zullen de mensen het ergens anders gaan zoeken en genoegen nemen met morele simplificaties.

De voorbeelden in *Het kwaad in het moderne denken* worden gegeven in de hoop dat morele duidelijkheid kan worden verschaft door de filosofische analyse van specifieke voorvallen, zoals ze worden weerspiegeld en begrepen binnen het web van vooronderstellingen waarin ze plaatsvinden. Geen van de analyses pretendeert uitputtend te zijn en geen van de gebeurtenissen maakt aanspraak op exclusiviteit. De nadruk valt op de aardbeving van Lissabon en de massamoord in Auschwitz omdat ze respectievelijk het begin en het einde van de moderniteit markeren. Een grondig onderzoek naar de morele keerpunten in de moderniteit zou eigenlijk ook andere voorvallen moeten omvatten, vooral het soort dat meer ambivalentie vertoont. Hierbij moet men denken aan de Franse Revolutie en Hiroshima, en geen enkele bespreking van het kwaad in de twintigste eeuw zou volledig zijn zonder een grondiger onderzoek naar het stalinisme dan de weinige verspreide opmerkingen in dit boek. Bij het schrijven van *Het kwaad in het moderne denken* wilde ik exemplarisch te werk gaan en voorbeelden geven van het soort analyse van het kwaad dat zou kunnen dienen als model voor verder onderzoek en als een conceptueel en historisch kader waarin het zou kunnen plaatsvinden. Het historische kader toont aan dat de veranderingen in onze voorstellingen van het kwaad niet arbitrair waren. De intellectuele ontwikkelingen rondom bepaalde gebeurtenissen laten zien waarom bijvoorbeeld de aardbeving van Lissabon op het ene moment als kwaad en op het andere als een ongeluk werd beschouwd. Toch zou het een misvatting zijn te denken dat historische veranderingen onveranderlijk zijn. Freuds definitie van de voorzienigheid als een projectie van kinderlijke verlangens is uiterst modern, maar door de grens tussen natuurlijk en moreel kwaad te vervagen grijpt hij terug op het boek Job. En wanneer de ene hedendaagse Franse filosoof Auschwitz met een aardbeving vergelijkt, terwijl de andere het terrorisme een virus noemt, moeten we ons afvragen of onze interpretaties van de begrippen kwaad en boze opzet eigenlijk wel zo duidelijk zijn. Historisch inzicht stelt ons in staat na te denken over de verdere ontwikkelingen van het begrip kwaad – en het in de toekomst verstandig te gebruiken. Ik heb geprobeerd een balans te vinden tussen duidelijkheid en nuance, hoewel die vaak onderling tegenstrijdig zijn.

Historisch onderzoek is de ene as op de hier geschetste kaart, en conceptuele reflectie de andere. In plaats van een strikt chronologisch verhaal te vertellen, verdeel ik denkers globaal in groepen die andere verschillen overlappen. In plaats van het gebruikelijke onderscheid tussen rationalisten en empirici aan te houden, probeer ik aan te tonen dat de filosofie beter te begrijpen is als een strijd tussen degenen die een orde proberen te vinden achter de overweldigende schijn en degenen die uitsluitend de werkelijkheid willen laten spreken. Die opvattingen ontwikkelden

zich tot metafysische denkbeelden die verschillen in gewicht en complexiteit, maar ze weerspiegelen tegelijk tegenstrijdige inzichten die de meesten van ons delen: dat achter al haar bekende vormen er een betere, meer waarachtige werkelijkheid moet bestaan; of integendeel dat dit geloof een vrome wens is die we ontgroeid zouden moeten zijn. De kaart die in *Het kwaad in het moderne denken* wordt geschetst is verre van volledig; sommige critici hebben zich erover beklaagd dat de ene of de andere belangrijke schrijver ontbreekt. In veel gevallen klopt dat ook. Ik hoop dat de ergernis daarover betekent dat anderen zich geroepen zullen voelen om het hier geboden raamwerk te verfijnen.

Een beschrijving van de historische veranderingen in onze voorstellingen van het kwaad blijft onvolledig zonder een geschiedenis van de veranderingen in onze pogingen om het te overwinnen. Op dat punt is er nog veel werk te doen. *Het kwaad in het moderne denken* vraagt de lezers om na te denken over dingen waar we eenvoudig aan voorbijgaan: bijvoorbeeld dat de krachtige en intense morele naschokken die de aardbeving van Lissabon in 1755 veroorzaakte twee eeuwen later door denkers voor genocide zouden worden gereserveerd. Het is minstens even belangrijk om stil te blijven staan bij andere ontwikkelingen: nog maar kortgeleden waren openbare terechtstellingen door marteling en veilingen van mannen en vrouwen alledaagse taferelen in doodgewone steden over de hele beschaafde wereld. Stilstaan bij die mijlpalen in onze morele ontwikkeling betekent niet vergeten dat er nog een hele weg voor ons ligt. Maar die voorbeelden herinneren ons eraan dat historische analyse geen voertuig voor scepsis of argument voor relativisme hoeft te zijn. Ze herinneren ons er ook aan dat de mensheid af en toe morele vooruitgang boekt en ze moedigen ons aan om door te gaan.

Wordt de filosofie provinciaal als ze zich op de geschiedenis concentreert? Moet ze zich niet met tijdloze zaken bezighouden? Goedheid, waarheid en schoonheid mogen dan subliem zijn, maar de kans is groot dat ze buiten Plato's hemel saai zullen lijken – zolang ze niet in de echte ruimte en tijd tot leven worden gewekt. Inzicht in de manier waarop vroegere denkers hun denkbeelden ontwikkelden als reactie op werkelijke historische problemen helpt ons in te zien hoe hedendaagse denkers hetzelfde zouden kunnen doen. De reacties op *Het kwaad in het moderne denken* lijken erop te wijzen dat de tijdloze objecten hun aantrekkingskracht als abstracties gedeeltelijk hebben verloren. De belangstelling die het boek zowel onder professionele filosofen als onder leken heeft gewekt, geeft aan hoe groot het verlangen is om dichterbij huis te blijven, op de plaats waar filosofie ontstaat. Ik heb proberen aan te tonen dat de problemen waarmee grote filosofen uit de canon zich hebben beziggehouden niet meer of minder aangrijpend zijn dan de vragen die nieuwsgierige

zeventienjarigen ertoe aanzetten om na te denken – en zich zorgen te maken – over zin en betekenis. Het zijn vragen die morele en metafysische problemen met elkaar verbinden en die aantonen waarom ze beide belangrijk zijn. Volwassen worden betekent volgens mij niet dat we die vragen ontgroeien, maar dat we ons bewuster worden van de rol die toeval en geluk spelen in een mensenleven, en twijfelen of het omarmd of betreurd moet worden. We vragen ons af of verklaringen te dicht in de buurt van een rechtvaardiging komen, en als dat het geval is, waar we moeten ophouden. We maken ons zorgen over hoe we zelf rechtvaardig kunnen blijven terwijl de wereld als geheel dat niet doet. We vragen ons af of het zinvol is om een theoretische zin aan de wereld te geven terwijl we niet in staat zijn te ontdekken wat de zin van lijden en terreur is. Naarmate we volwassen worden, gaan we eerder meer nadenken over of de geschiedenis nog iets anders te bieden heeft dan een reden voor vertwijfeling en of de hoop op vooruitgang gebaseerd is op iets anders dan een vrome wens. Soms doen we het vol ironie, soms onbewogen en soms hartstochtelijk, maar we vinden altijd een manier om ons te verdiepen in een of ander aspect van het probleem dat misprijzend de zin van het leven wordt genoemd. Zich concentreren op dergelijke problemen is geen kwestie van kritisch denken inruilen voor sentimentele goede bedoelingen. Integendeel: uit de teksten die in dit boek worden behandeld zou moeten blijken dat er weinig kwesties zijn die zulke serieuze en diepe gedachten opwekken en die zoveel stof leveren voor de dialoog waarmee alle filosofie begint.

De aspecten van de dingen die voor ons het meest belangrijk zijn blijven ons door hun eenvoud en alledaagsheid verborgen. (Je merkt het niet op, – omdat je het altijd voor ogen hebt.) De eigenlijke grondslagen van zijn onderzoek vallen iemand helemaal niet op. Tenzij dat hem nooit is opgevallen. – En dat wil zeggen: dat, wat als we het eenmaal gezien hebben het opvallendst is en de diepste indruk maakt, valt ons niet op.

– Ludwig Wittgenstein, *Filosofische onderzoekingen*

In de achttiende eeuw werd het woord 'Lissabon' gebruikt ongeveer zoals wij tegenwoordig het woord 'Auschwitz' gebruiken. Hoeveel betekenis kan één enkel woord dragen? Een plaatsnaam volstaat om te verwijzen naar het uiteenvallen van het meest elementaire vertrouwen in de wereld en van de fundamenteën waarop onze beschaving berust. Het moet de moderne lezer weemoedig stemmen: gelukkig de tijd waarin een aardbeving zoveel kon losmaken. De aardbeving die in 1755 de stad Lissabon verwoestte en enkele duizenden van haar inwoners het leven kostte, deed de Verlichting tot in Oost-Pruisen op haar grondvesten schudden, waar een onbekende kleine geleerde genaamd Immanuel Kant voor de *Königsberger Zeitung* drie artikelen over de natuur van aardbevingen schreef. De reactie op de aardbeving was even wijdverbreid als snel. Voltaire en Rousseau vonden wederom een aanleiding om te redetwisten, overal in Europa schreven academies essayprijsvragen uit over het onderwerp en volgens verschillende bronnen voelde de zesjarige Goethe voor het eerst twijfel en bewustzijn in zich ontwaken. De aardbeving hield de grootste geesten in Europa bezig, maar daartoe bleef het niet beperkt. De reacties van het volk varieerden van preken en ooggetuigenverslagen tot zeer slechte poëzie. Het waren er zoveel dat het leidde tot verzuchtingen in de toenmalige pers en tot sarcastische opmerkingen van Frederik de Grote, die het afzeggen van de voorbereidingen op het carnavalsfeest maanden na de ramp overdreven vond.

Op Auschwitz werd daarentegen eerder terughoudend gereageerd. De filosofen waren met stomheid geslagen en volgens Adorno's beroemde formule was zwijgen de enige gepaste reactie. In 1945 schreef Hannah

Arendt dat het probleem van het kwaad het naoorlogse intellectuele leven in Europa volledig zou beheersen, maar zelfs op dat punt klopte haar voorspelling niet helemaal. Behalve het boek van Arendt verscheen er geen enkel belangrijk Engelstalig filosofisch werk over het onderwerp, en ook Duitse en Franse werken waren opvallend ontwijkend. Er werden ongekende hoeveelheden historische overzichten en ooggetuigenverslagen gepubliceerd, maar conceptuele beschouwingen bleven vooralsnog uit.

Het is uitgesloten dat filosofen een gebeurtenis van die omvang over het hoofd zagen. Integendeel, een van de redenen die voor het ontbreken van filosofische reflectie werd aangevoerd was de ongekende omvang van de taak. Het kwaad dat in de nazikampen werd aangericht was zo absoluut dat het meer dan welke historische gebeurtenis ook het menselijke begripsvermogen tart. Maar het unieke karakter en de reikwijdte van Auschwitz zijn op zich al een filosofisch vraagstuk; het denken erover zou ons kunnen voeren naar Kant, Hegel, Dostojevski of Job. Men hoeft zich niet eerst af te vragen welke relatie er bestaat tussen Auschwitz en andere misdaden en lijden om daarin een paradigma van een vorm van kwaad te herkennen die zelden door de hedendaagse filosofie wordt onderzocht. De verschillen tussen de intellectuele reacties op de aardbeving van Lissabon en die op de massamoord in Auschwitz hebben niet alleen te maken met de aard van de gebeurtenissen, maar ook met onze intellectuele constellaties. Wat geldt als filosofisch probleem en wat als filosofische reactie, wanneer is iets een kwestie van herinnering en wanneer een kwestie van betekenis – al die zaken zijn aan verandering onderhevig.

Dit boek traceert onze veranderende denkbeelden over het ik en zijn plaats in de wereld vanaf de vroege Verlichting tot de late twintigste eeuw. Het kiezen van de intellectuele reacties op Lissabon en Auschwitz als centrale polen van het onderzoek is een manier om het begin en het einde van de moderniteit te markeren. Door ons op momenten van twijfel en crisis te concentreren kunnen we onze aanvankelijke vooronderstellingen onder de loep nemen en onderzoeken waardoor ze afbrokkelen: wat bedreigt ons gevoel voor de zin van de wereld? Die vraag ligt ook ten grondslag aan de voornaamste stelling van dit boek: het probleem van het kwaad is de stuwende kracht achter het moderne denken. De meeste hedendaagse versies van de geschiedenis van de filosofie zullen deze bewering niet zozeer als vals, maar eerder als onbegrijpelijk bestempelen. Want het probleem van het kwaad wordt beschouwd als een theologisch probleem. Traditioneel wordt het als volgt geformuleerd: hoe kon een goede God een wereld scheppen waarin onschuldigen lijden? Dergelijke vragen zijn lange tijd verboden terrein geweest voor de filosofie, sinds Immanuel Kant verklaarde dat God, net als veel andere onderwerpen van de klassieke metafysica, de grenzen van de menselijke kennis te buiten ging. Als er

iets is dat schijnbaar de filosofen aan weerszijde van de Atlantische Oceaan met elkaar verbindt, dan is het de overtuiging dat Kants werk tegelijk met alle toekomstige uitspraken over God ook veel andere grondslagen uitsluit. Zo bezien berust de vergelijking tussen Lissabon en Auschwitz op een vergissing. Blijkbaar is dat het gevolg van de overname van het achttiende-eeuwse gebruik van het woord 'kwaad', dat zowel verwees naar menselijke wreedheid als naar gevallen van menselijk lijden. Die vergissing is misschien vanzelfsprekend voor de theïsten, die bereid zijn God voor beide verantwoordelijk te stellen, maar wij zouden ons daardoor niet in verwarring moeten laten brengen. Volgens die opvatting zijn Lissabon en Auschwitz twee volkomen verschillende gebeurtenissen. 'Lissabon' staat voor datgene wat verzekeringsmaatschappijen natuurrampen noemen en moet dus los worden gezien van elk menselijk handelen. Zo worden mensen van elke verantwoordelijkheid ontslagen, niet alleen van het veroorzaken of het compenseren ervan, ze hoeven er zelfs niet over na te denken, of het moet in pragmatische en technologische zin zijn. Aardbevingen en vulkaanuitbarstingen, hongersnood en overstromingen bevinden zich aan de grens van datgene wat voor de mens betekenis heeft. We willen daarvan slechts voldoende begrijpen om het onder controle te krijgen. Alleen traditionele oftewel premoderne theïsten zullen in dergelijke verschijnselen een betekenis zoeken. 'Auschwitz' daarentegen staat tegenwoordig voor alles wat we bedoelen als we het woord 'kwaad' gebruiken: een absolute misdaad, die geen ruimte laat voor rekenschap of boetedoening.

Op het eerste gezicht zijn er geen twee gebeurtenissen te bedenken die verschillender zijn. Als Lissabon al een vraag over het kwaad opwerpt, dan alleen voor orthodoxe gelovigen: hoe kan God een natuurlijke orde toestaan die onschuldig lijden veroorzaakt? De vraag over het kwaad die door Auschwitz wordt opgeworpen is van een geheel andere orde: hoe kunnen mensen gedrag vertonen dat alle redelijke en rationele normen overtreedt? Het besef dat de problemen volkomen verschillend zijn is kenmerkend voor het moderne bewustzijn. Het strikte onderscheid tussen natuurlijk en moreel kwaad dat tegenwoordig vanzelfsprekend lijkt, kreeg gestalte ten tijde van de aardbeving van Lissabon en werd door Rousseau vol overtuiging gepropageerd. Doel van dit boek is het traceren van de geschiedenis van dat onderscheid en tegelijk aantonen dat beide problemen zich niet altijd laten scheiden.

Een belangrijke reden om Lissabon als het begin van de moderniteit aan te wijzen heeft juist te maken met het streven om een duidelijke scheiding van verantwoordelijkheden aan te brengen. Bij nadere beschouwing zal de ironie van die poging aan het licht komen. Hoewel de *philosophes* Rousseau voortdurend van nostalgie beschuldigen, gaf Voltaire in

zijn beschouwingen over de aardbeving God een veel grotere verantwoordelijkheid dan Rousseau. En toen Rousseau de moderne geschiedwetenschap en psychologie ontwikkelde om de urgente vragen die na de aardbeving waren gerezen aan te pakken, was dat om de goddelijke orde te verdedigen. In weerwil van alle ironie was het bewustzijn dat na Lissabon ontstond een eerste aanzet tot mondigheid. Als de Verlichting staat voor de moed om zelfstandig te denken, dan ook voor de moed om verantwoordelijkheid te nemen voor de wereld waarin men is geworpen. De radicale scheiding tussen wat in vroeger tijden natuurlijk kwaad en moreel kwaad heette werd dus een kenmerk van de moderniteit. Voor zover we kunnen stellen dat Auschwitz het einde van de moderniteit markeert, dan op grond van de manier waarop het ons afgrijzen heeft bepaald. Moderne opvattingen over het kwaad werden ontwikkeld om niet langer God de schuld te geven voor de toestand van de wereld en zelf de verantwoordelijkheid daarvoor op ons te nemen. Hoe meer de verantwoordelijkheid voor het kwaad bij de mens kwam te liggen, hoe minder de soort het waard leek die op zich te nemen. We zijn stuurloos. Voor velen is een terugkeer naar intellectuele bevoogding geen optie, maar de hoop op volwassenwording lijkt inmiddels vervlogen.

Net als de geschiedenis van landen of individuen zou die van de filosofie ons moeten leren dat onze vooronderstellingen en standpuntbepalingen niet altijd even vanzelfsprekend zijn. Die les is een wezenlijk onderdeel van de zelfkennis waar het bij de filosofie altijd om draaide. Maar de geschiedenis van de filosofie brengt ons alleen tot dat inzicht als ze voldoende historisch is. Vaak wordt de geschiedenis van de filosofie benaderd alsof onze constellaties en categorieën vanzelfsprekend zijn. In brede termen zijn we het waarschijnlijk eens met Comtes opvatting dat de intellectuele geschiedenis zich ontwikkelt van een theologisch naar een metafysisch en ten slotte naar een wetenschappelijk tijdperk. Zo bezien bevestigen de denkers die hun wereld zagen uiteenvallen door de aardbeving van Lissabon ons in de overtuiging dat de Verlichting naïef was. In het beste geval lijkt hun reactie merkwaardig, een teken van intellectuele onvolwassenheid dat past in een tijd die zich op de grens van theologie en metafysica bevond. Voor iemand die gelooft dat de wereld wordt geregeerd door een goede, almachtige vaderfiguur is het vanzelfsprekend dat de wereldorde merkbaar rechtvaardig is. Zodra dat geloof overboord wordt gegooid zullen alle overgebleven verwachtingen slechts het onverwezenlijke residu van een kinderlijke fantasie zijn. Dus worden de intellectuele schokgolven die door Lissabon zijn veroorzaakt, voor zover ze werden gevoeld, gezien als de barensweeën van een grijzere, wijzere tijd die op eigen benen heeft leren staan.

Mijn stelling luidt dat dit inzicht zelf ook historisch is, want niets is

gemakkelijker dan het probleem van het kwaad op te werpen zonder God als premisse, bijvoorbeeld in een discussie met Hegel: niet alleen staat het reële niet gelijk aan het rationele, er bestaat niet eens een onderling verband. Voor die vaststelling is geen theoretische onderbouwing nodig. Het is al voldoende de wereld langer dan een paar minuten te observeren. Telkens als we vaststellen: 'dit had niet mogen gebeuren', slaan we een weg in die direct leidt naar het probleem van het kwaad. Laten we niet vergeten dat het strikt genomen net zomin een moreel als een theologisch probleem is. Het kan worden omschreven als het punt waar ethiek, metafysica, epistemologie en esthetica samenkomen, op elkaar botsen en de wapens neerleggen. Waar het om draait zijn vragen over hoe de wereld moet worden ingericht opdat wij daarin kunnen denken en handelen. Dergelijke vragen worden snel historisch. Want datgene wat in de eerste plaats dient te worden verklaard is niet hoe morele oordelen moeten worden gerechtvaardigd, maar waarom oordelen die zo duidelijk gerechtvaardigd zijn in het verleden over het hoofd werden gezien. Het zoeken naar verklaringen kan overal naartoe leiden: naar mythes, zoals de zondeval, of naar de metafysica, bijvoorbeeld Hegels *Fenomenologie*. Belangrijk is vooral dat men een doodgewoon uitgangspunt kiest.

Volgens mij is dat de plaats waar de filosofie begint en dreigt te eindigen. Want het gaat hier om vragen die natuurlijker, urgenter en universeler zijn dan de sceptische, epistemologische dilemma's die over het algemeen worden beschouwd als de stuwende kracht achter de moderne filosofie. Het is mogelijk om na te denken over het verschil tussen schijn en werkelijkheid omdat men merkt dat een stok die in het water ligt eruitziet alsof hij gebroken is of omdat een droom zo levendig is dat men in een toestand van halfslaap een moment lang een van de voorwerpen eruit probeert te pakken. Maar als men werkelijk twijfelt, wordt men wakker en knijpt zichzelf in de arm of vist men de stok uit het water. Als het probleem van het kwaad zo gemakkelijk uit de wereld kon worden geholpen, dan zouden de geweldige inspanningen die de filosofie al die honderden jaren heeft geleverd nauwelijks te verklaren zijn.

Het beeld dat de moderne filosofie in de epistemologie geworteld is en gedreven wordt door het verlangen om onze voorstellingen een grondslag te geven, is zo hardnekkig dat sommige filosofen bereid zijn door de zure appel heen te bijten en te verklaren dat alle moeite vergeefs was. Richard Rorty bijvoorbeeld verwerpt nog liever de hele moderne filosofie dan de standaardversie van haar geschiedenis. Zijn interpretatie is polemischer dan de meeste, maar is niet veel meer dan de polemische variant van een verhaal dat in de tweede helft van de twintigste eeuw op de meeste filosofiefaculteiten wordt verteld. Het is een verhaal van geleidelijk afnemende interesse. Net als sommige mensen was de filosofie naarmate ze ouder

werd blijkbaar bereid om in ruil voor zekerheid verveling op de koop toe te nemen. Wat begon als metafysica – de beschrijving van de basisstructuren van de werkelijkheid – eindigde als epistemologie: een poging om de grondslagen van onze kennis op te sporen en zelfs vast te leggen.

Alleen al op literaire gronden vertoont het verhaal gebreken, want het mist iets wat onontbeerlijk is voor elke dramatische ontwikkeling: een boeiend motief. Behalve het anachronistische verlangen om zich van natuurwetenschappers te onderscheiden, is het een verhaal van filosofen die zonder intentie handelen. De gronden voor de vroegere metafysische onderzoeken zijn bijna even ondoorzichtig als de motieven van hun opvolger. In beide gevallen liepen grote denkers, terwijl ze zeer algemene vraagstukken over de aard der dingen onderzochten, uit pure nieuwsgierigheid volkomen vast. Er bestaat geen enkele aanwijsbare reden waarom de geschiedenis van de filosofie er zo uit moest zien: zoals Descartes al wist kunnen alleen gekken werkelijk geloven dat al onze voorstellingen misschien dromen zijn. In de *Kritiek van de zuivere rede* schreef Kant dat er een verklaring moet zijn voor het feit dat filosofen zich onvermoeibaar wijden aan onderwerpen die geen enkel resultaat opleveren. Volgens hem zou niemand zich uitsluitend omwille van speculaties zoveel inspanningen getroosten. Het is te zwaar en te frustrerend om uitsluitend gedreven te worden door doelen en vraagstukken die niet urgent zijn.

Kants conclusie dat speculatieve inspanningen door praktische doelen worden gedreven moet niet te nauw worden geïnterpreteerd. Want ik wil zeker niet beweren dat de geschiedenis van de filosofie zich naast de epistemologie ook niet met ethiek heeft beziggehouden. Dat heeft recent onderzoek naar de geschiedenis van de ethiek duidelijk uitgewezen. Maar het probleem van het kwaad toont de uitzichtloosheid van twintigste-eeuwse pogingen om de filosofie in te delen in disciplines die al dan niet met elkaar verband houden. Om tot die conclusie te komen hoeven we niet bij expliciet holistische schrijvers zoals Spinoza of Hegel te rade te gaan. Zelfs de grootste sceptici onder de empirici zouden ons tot nadenken moeten stemmen. Welke wonderen moesten we volgens Hume in twijfel trekken? Welke gewoonten moesten we in ere houden? Gaat zijn belangstelling eerder uit naar sympathie of naar substantie? – Handelt *Anna Karenina* eerder over liefde dan over gerechtigheid? – De twintigste-eeuwse filosofie is niet de enige die puzzels met problemen verwacht. Zelfs Socrates overkwam het soms; het hangt misschien samen met de aandrang om de grondbeginselen van de filosofie in twijfel te trekken. De middeleeuwse filosofie toonde aan dat niet alleen vragen over leven en dood, maar ook vragen over *eeuwig* leven en dood gemakkelijk konden veranderen in netelige dilemma's over de substantie. Het gevaar van sofisterij en scholastiek ligt besloten in de mogelijkheid van de filosofie als zo-

danig. Nieuw is niet dat gevaar, maar wel een fragmentering van het subject die filosofen van Plato tot Nietzsche uiterst vreemd zou zijn voorgekomen. Juist die fragmentering zou weleens kunnen verhinderen dat we het probleem van het kwaad zien zoals het is. Het feit dat gerechtigheid noch betekenis zomaar in de wereld aanwezig zijn vormt een bedreiging voor ons vermogen om in de wereld te handelen en haar te begrijpen. De eis dat de wereld kenbaar moet zijn is een eis van de praktische en de theoretische rede en de grondslag van het denken dat de filosofie wordt geacht ons te verschaffen. De vraag of het daarbij om een ethisch of een metafysisch probleem gaat is even onbelangrijk als onoplosbaar, en op sommige momenten kost het zelfs moeite om het überhaupt als een filosofisch probleem te zien. Als het in de juiste algemene termen wordt gesteld, is het slechts een ongelukkige beschrijving: zo is onze wereld. En als het zelfs geen vraag is, zal het niemand verbazen dat de filosofie daarop geen antwoord heeft kunnen geven. Toch heeft de filosofie in de loop van haar geschiedenis vaak naar dat antwoord gezocht, en haar herhaalde pogingen om het probleem van het kwaad te formuleren zijn even belangrijk als haar pogingen om erop te reageren.

Samengevat luiden de stellingen die ik zal verdedigen als volgt:

1. De achttiende- en negentiende-eeuwse filosofie liet zich leiden door het probleem van het kwaad. Net als de meeste bondige beweringen is ook deze te simplistisch. Toch wil ik aantonen dat het probleem van het kwaad van alle alternatieven het meest geschikt is als organiserend principe voor het begrijpen van de geschiedenis van de filosofie. Het is veelomvattender en bestrijkt een veel groter aantal teksten; het biedt een getrouwere weergave van de uitdrukkelijke intenties van de schrijvers en is bovendien interessanter. Interessant moet hier niet uitsluitend worden gezien als een esthetische categorie, hoewel dat niet onbelangrijk is, maar ook als een verklarende, die een antwoord geeft op Kants vraag: wat drijft de zuivere rede tot inspanningen die blijkbaar geen doel of resultaat hebben?
2. Het probleem van het kwaad kan in theologische of in seculiere termen worden gesteld, maar in wezen gaat het erom de wereld als geheel te begrijpen. Dus behoort het noch tot de ethiek noch tot de metafysica, maar vormt het eerder de band tussen beide.
3. Het onderscheid tussen natuurlijk en moreel kwaad is zelf een historisch onderscheid dat zich in de loop van het debat heeft ontwikkeld.
4. Van de Verlichting tot de huidige tijd kunnen twee verschillende standpunten worden onderscheiden, los van het soort kwaad dat in het geding is. Beide laten zich eerder door ethische dan door epistemologische overwegingen leiden. Het ene, dat reikt van Rousseau tot Arendt,

benadrukt dat de moraal van ons verlangt dat we het kwaad begrijpelijk maken. Het andere, dat reikt van Voltaire tot Jean Améry, stelt juist dat we het op morele gronden niet zouden moeten doen.

Zelf ben ik geneigd om voor de eerste opvatting te kiezen, hoewel ik de overtuigingskracht van de laatste erken. Hopelijk stelt dit mij in staat om in te gaan op een zeer verontrustend bezwaar: het probleem van het kwaad waarmee de achttiende eeuw werd geconfronteerd verschilde zozeer van het onze dat een vergelijking tussen beide niet alleen tot conceptuele, maar ook tot morele verwarring leidt. De vergelijking tussen Lissabon en Auschwitz kan niet alleen vals, maar ook monsterlijk lijken, want daardoor dreigt Auschwitz min of meer als een natuurramp te worden afgedaan, waardoor men het gevaar loopt de architecten ervan vrij te spreken of de Schepper met de ergste misdadigers te vergelijken. Het is moeilijk te zeggen wat erger is: kiezen voor het vrijspreken van de kampcommandant van Auschwitz of voor het verstoren van een godsbeeld dat zelfs atheïsten wensen te behouden. Afgezien van enkele geïsoleerde opmerkingen gelden beide gebeurtenissen als symbolen voor de ineenstorting van de wereldbeschouwingen van hun respectievelijke tijdperken, waarbij de vraag hoe we van de ene tot de andere zijn gekomen onaangevoerd blijft. Ik hoop dat de verontrusting die terecht door de poging om te begrijpen wordt gewekt het onderzoek eerder zal begeleiden dan beletten.

Een van de vele dingen die dit boek niet zal bieden is een definitie van het kwaad of criteria om daden die als 'kwaad' worden aangeduid te onderscheiden van daden die gewoon slecht zijn. Om dat probleem te omschrijven zouden we ons kunnen afvragen: wat is het verschil tussen het benoemen van een handeling als een uitdrukking van het kwaad en van een andere als een misdaad tegen de mensheid? Vaak zijn ze inwisselbaar. Maar voor een misdaad beschikken we over procedures – misschien niet als preventie, maar wel als straf. Het betekent dat een misdaad kan worden ingedeeld, dat zij op de een of andere manier in onze ervaringswereld past. Een daad aanduiden als 'kwaad' wekt de suggestie dat zij niet inpasbaar is en dus een bedreiging vormt voor het vertrouwen in de wereld dat we nodig hebben om ons daarin te oriënteren. Ik zal aantonen dat het ene kwaad niet met het andere kan worden vergeleken, maar dat ze van elkaar dienen te worden onderscheiden. Wat op 11 september gebeurde was één 'kwaad'; wat in Auschwitz gebeurde weer een ander. Duidelijkheid scheppen over die verschillen zal geen eind maken aan het kwaad, maar misschien wel helpen voorkomen dat we er al te irrationeel op reageren.

Treuren om het verlies van absolute maatstaven om goed en kwaad te beoordelen zou eigenlijk een eeuw na Nietzsche niet meer nodig moeten zijn, en toch gebeurt het elke dag opnieuw. Bijna iedereen die geesteswe-

tenschappen heeft onderwezen zal studenten hebben ontmoet die plotse-ling tot de ontdekking komen dat termen als *goed* en *kwaad* achterhaald zijn, aangezien verschillende culturen ze op uiteenlopende manieren ge-bruiken. Daarbij wordt niettemin over het hoofd gezien dat hoewel er te-genwoordig maar weinig mensen zijn die zekerheid hebben over algeme-ne ethische principes, de meesten van hen wel vast geloven in specifieke ethische paradigma's. Het verlies van zekerheid over fundamentele nor-men en waarden heeft geen effect gehad op specifieke gevallen; misschien is juist het tegendeel waar. Driehonderd jaar geleden, toen die fundamen-ten voor solide doorgingen, waren openbare terechtstellingen nog algem-een geaccepteerd. Tegenwoordig worden ze bijna universeel veroor-deeld, los van principiële meningsverschillen. Maar zoals Rwanda of Bos-nië hebben bewezen, heeft een universele veroordeling niet veel te bete-kenen. Ik heb het niet over de verhouding tussen theorie en praktijk, maar over die tussen principe en individueel paradigma. Misschien be-staat er geen universeel principe dat het ongelijk van marteling of genoci-de bewijst, maar dat weerhoudt ons er niet van ze als paradigma's van het kwaad te beschouwen.

Dus ga ik ervan uit dat dergelijke voorbeelden bestaan en dat ze in de loop der tijd veranderen, zonder dat het van belang is ze te rechtvaardigen of er criteria aan te verbinden. Al ontbreekt het ons aan algemene princi-pes zoals die in onze ogen in andere tijden werden gekoesterd, volstaat wat we hebben voor mijn doel. Aangezien ik het definiëren van een in-trinsieke eigenschap van het kwaad voor onmogelijk houd, gaat mijn be-langstelling eerder uit naar wat het kwaad met ons doet. Iets aanduiden als 'kwaad' is een manier om het feit tot uitdrukking te brengen dat het ons vertrouwen in de wereld schokt, en mijn onderzoek richt zich eerder op dat gevolg dan op de oorzaak ervan. Het is vooral mijn bedoeling te onder-zoeken wat de veranderingen in onze denkbeelden over het probleem van het kwaad onthullen over de veranderingen in ons zelfbeeld en onze plaats in de wereld. Mijn leidraad is de steeds algemener aanvaarde voor-onderstelling dat onderzoek naar de geschiedenis van de filosofie ook een manier is om filosofie te bedrijven. De traditionele ideeëngeschiedenis zou het misschien als haar opdracht zien om de interpretaties van het kwaad van opeenvolgende denkers op te sommen en hun bronnen en in-vloeden te traceren. Traditionele filosofische studies zouden de zeggings-kracht van concurrerende interpretaties evalueren en een betere proberen te geven. Mijn doel is volkomen anders: de verschillende reacties op het probleem van het kwaad gebruiken als een middel om te begrijpen wat we in de loop van de driehonderd jaar die ons van de Verlichting scheiden zijn geworden.

Dit boek begon als een onderzoek naar een interessant thema dat

merkwaardig genoeg in de filosofische geschiedschrijving volkomen is veronachtzaamd. Al snel dreigde het uit zijn voegen te barsten. Als ik me niet vergis is het probleem van het kwaad zo alomtegenwoordig dat een uitputtende, systematische behandeling ervan een even uitputtende, systematische behandeling van een aanzienlijk deel van de geschiedenis van de filosofie zou vereisen. Alleen al het opsommen van de belangrijkste namen zou een hopeloze onderneming zijn. In plaats van me daaraan te wagen heb ik een aantal keuzes gemaakt om dat te vermijden. Allereerst heb ik me beperkt tot de periode vanaf de Verlichting, die ik in 1697 heb laten beginnen met de publicatie van de *Dictionnaire* van Bayle. Er zijn ook goede redenen om een vroeger tijdstip te kiezen. Een daarvan zou bijvoorbeeld het onderzoek kunnen zijn naar de gnostische beeldspraak van de figuur die wordt beschouwd als de vader van de moderne filosofie, René Descartes. Diens kwade demon is geen gedachte-experiment, maar een dreiging. In tegenstelling tot zijn bloedeloze opvolger, het brein in een vat, baarde de duivel werkelijk zorgen. Wat als de wereld daadwerkelijk was geschapen door een wezen dat als enig doel had ons te kwellen en te begoochelen? Soms heeft het er alle schijn van. Het ontbreken van Descartes mag dan verbazen, dat van Spinoza zal dat misschien nog meer doen. Ongetwijfeld zijn ze beiden van wezenlijk belang voor latere discussies over die problemen, maar dat geldt ook voor Plato. Men kan moeiteloos zijn hele leven wijden aan de studie van het probleem van het kwaad zonder daar iets wijzer van te worden. Daarom heb ik ervoor gekozen de discussie te beperken tot de ontwikkeling vanaf het begin van de periode waarin we voor het eerst herkenbaar werden als wat we nu zijn. Als de geschiedenis, zoals Bayle schrijft, een geschiedenis is van misdaden en rampen, dan zijn alle pogingen om daarin een zin te ontdekken niet alleen gedoemd tot leugenachtigheid, maar ook lachwekkend. Het is een keuze, zij het geen arbitraire, om de Verlichting te laten beginnen op het moment dat ze zich gedwongen zag om Bayles ongelijk te bewijzen.

Zelfs binnen die grenzen kan deze studie onmogelijk uitputtend zijn, en om dat duidelijk te maken heb ik voor een niet-chronologische vorm gekozen. Hoewel mijn belangstelling vooral uitgaat naar de ontwikkeling van ideeën die bijvoorbeeld Rousseaus *Vertoog over de ongelijkheid* verbinden met Arendts *De banaliteit van het kwaad*, heb ik die ontwikkeling thematisch onderzocht. Zo heb ik denkers ingedeeld in groepen aan de hand van hun visie op de aard van de verschijnselen: bestaat er een andere, betere, rechtvaardigere orde dan datgene wat wij ervaren, of zijn de feiten die onze zintuigen aan ons presenteren het enige wat er is? Is de werkelijkheid alles wat er is of biedt ze ook ruimte voor wat er zou kunnen zijn? Filosofen in categorieën onderbrengen aan de hand van hun houding in een belangrijk vraagstuk leidt tot een nogal grove indeling en tot

merkwaardige allianties. Tot de filosofen die nadrukkelijk zochten naar een orde als aanvulling op de armoedige orde die door de ervaring werd geboden reken ik Leibniz, Pope, Rousseau, Kant, Hegel en Marx. Van degenen die elke werkelijkheid buiten de waarneembare verschijnselen afwijzen, noem ik Bayle, Voltaire, Hume, Sade en Schopenhauer. Nietzsche en Freud passen in geen van beide categorieën, hoe ruim ze ook worden opgevat; maar omdat ze zich met dezelfde vragen bezighouden verdienen ze een eigen hoofdstuk. Zoals ik in het slothoofdstuk zal aantonen, stelt de twintigste eeuw ons voor bijzondere filosofische problemen. De fragmentering van de traditie wordt geïllustreerd aan de hand van de fragmentarische antwoorden die door Camus, Arendt, Adorno, Horkheimer en Rawls worden gegeven.

Een dergelijke indeling van filosofen in groepen houdt geen rekening met allerlei belangrijke onderlinge verschillen. Maar die indeling is niet grover dan die van denkers in rationalisten en empirici, een schema waar ze gedeeltelijk mee samenvalt. Dat laatste lijkt misschien begrijpelijker voor degenen die menen dat de moderne filosofie zich vooral door kennis-theoretische vragen laat leiden. Iedereen die zich voornamelijk daarop richt, zal filosofen indelen aan de hand van hun geloof in de rede of de ervaring als voornaamste kennisbron en andere verschillen als bijkomstigheden afdoen. Die indeling was echter niet vanzelfsprekend voor Kant, die de eer te beurt valt haar te hebben overwonnen, en evenmin voor Hegel, de moderne filosoof die het meest heeft nagedacht over de geschiedenis van de filosofie zelf. Volgens de *Kritiek van de zuivere rede* ging de eerste controverse in de geschiedenis over schijn en werkelijkheid: zijn ideeën of de ervaring de laatste beroepsinstantie? Die vraag voert ons door de hele geschiedenis van de filosofie terug tot Plato. Het was niet de angst dat de wereld misschien niet is wat zij lijkt die voedsel gaf aan debatten over het verschil tussen schijn en werkelijkheid, maar eerder de angst dat dit wel het geval zou blijken te zijn.

Veel van de filosofen die in hoofdstuk 1 worden behandeld zouden niet met elkaar door één deur kunnen. Maar ondanks incidentele aanvallen van melancholie, koesteren ze allemaal een zekere hoop op een betere orde dan die wij ervaren. Daarentegen delen de filosofen in hoofdstuk 2 een briljante, vrolijke zwaarmoedigheid, die culmineert in Schopenhauers overweldigende pessimisme. Nietzsche en Freud koesteren voor vroegere verhandelingen over het onderwerp slechts een soort heroïsche minachting, en dat geldt ook voor elke toekomstige strohalm waaraan we ons zouden kunnen vastklampen. De denkers die werden gekozen om het twintigste-eeuwse denken over het kwaad te illustreren, onderscheiden zich door hun nederigheid, die voortkomt uit gevoelens van kwetsbaarheid en ontzag. Filosofen kunnen zowel aan de hand van hun metafysi-

sche (hoe kijken zij naar de werkelijkheid van de schijn?) als van hun psychologische denkbeelden (laten ze ruimte voor een fundamenteel hoopvolle houding tegenover de wereld?) in groepen worden ingedeeld. Ik zal proberen aan te tonen dat het probleem van het kwaad beide vormen van denken nodig heeft. Het belangrijkste dat door het probleem van het kwaad ter discussie wordt gesteld, is zeker niet hoe het filosofisch discours dient te worden georganiseerd, maar het is wel het makkelijkst te veranderen.

30

Over het algemeen gaat mijn aandacht uit naar de kopstukken uit de canon. Daarmee wordt het feit onderstreept dat de behandelde problemen niet slechts als randverschijnselen van de traditie moeten worden beschouwd, maar dat ze van fundamenteel belang zijn voor het werk van de voornaamste denkers. Als dit een gewone geschiedenis van de filosofie was, zou het onverantwoord zijn de overgang van Kant naar Hegel te beschrijven zonder Fichte en Schelling te behandelen of van Hegel over te stappen op Marx zonder Feuerbach te noemen. Ik heb beide gedaan, en misschien nog veel ergere dingen. Het gaat mij niet om het leggen van causale verbanden tussen schrijvers, maar veel meer om het aantonen van de betekenis van bepaalde algemene ontwikkelingen. Daarvoor zou het voldoende moeten zijn om bijzonder fascinerende en belangrijke voorbeelden uit hun werk te kiezen, in de hoop dat daardoor ook een verhelderend licht geworpen wordt op de rest. Maar daarmee wordt wel voorbijgegaan aan honderden ideeën en invloedrijke teksten, en een andere keuze was ook mogelijk geweest. De enige troost die uit de zo ontstane onvolkomenheid kan worden geput is dat mijn oorspronkelijke stelling wordt bevestigd: de geschiedenis van de filosofie is zo doordrongen van het probleem van het kwaad dat het niet de vraag is waar te beginnen, maar waar op te houden. Elk streven naar volledigheid zou van meet af aan gedoemd zijn te mislukken. Als dit boek onderzoeksmogelijkheden schept in plaats van ze uit te putten, dan zal het zijn doel hebben bereikt.

Ik heb dit ook een andere geschiedenis van de filosofie genoemd omdat de doelstellingen ervan net zo afwijkend zijn als de gehanteerde stijl en methode. Een van die doelen, zoals een anonieme lezer het treffend formuleerde, is het terugvoeren van de discipline naar de echte wortels van het filosofisch onderzoek. Ik ben dankbaar voor die metafoer, die mij in staat stelt te beweren dat het probleem van het kwaad in de een of andere vorm de wortel is waaraan de moderne filosofie is ontsproten. Eenmaal tot leven gewekt kan het filosofisch discours zelfstandig verder groeien en zich naar alle kanten vertakken of verstrengelen. Zo konden zich complete denkscholen ontwikkelen die weinig te maken hadden met de hier opgeworpen vragen. Kant, Hume en Hegel hebben allemaal vragen opgeworpen die honderden jaren later filosofen ertoe brachten na te denken over

het verband tussen taal en wereld of over de grondslagen van de kennis. Maar als, zoals ik beweer, die vragen niet zo centraal staan in hun denken als eerder werd aangenomen, dan moeten we ons eigen filosofisch landschap vanuit een ander perspectief bekijken.

Dit boek richt zich zowel op professionele filosofen als op leken, en wil daarnaast aantonen dat de filosofie ook vroeger vaak bij beide groepen in de belangstelling stond. Net als vele anderen ben ik tot de filosofie gekomen om over vragen over leven en dood na te denken en kreeg ik te horen dat ik die snel weer moest vergeten om vakfilosoof te worden. Hoe meer ik leerde, hoe meer ik overtuigd raakte van het tegendeel: dat de geschiedenis van de filosofie inderdaad werd bezield door de vragen die ons in eerste instantie daartoe hadden aangetrokken. Daarom heb ik geschreven op een manier die ook toegankelijk is voor mensen zonder filosofische vakopleiding en de noten en het kritische apparaat tot een minimum beperkt. In de geest van de Verlichting, toen Lessing en Mendelssohn samen essays schreven voor internationale prijsvragen over de verbanden tussen poëzie en metafysica, toen Kant schreef voor de achttiende-eeuwse versie van de *New York Review* en Sade vanuit de Bastille smeekte dat hem boeken van Rousseau werden toegestuurd, is dit boek geschreven in onzekere hoop.