



DE TERREUR VAN PERFECTIE



Perfectionering in de Nieuwe Tijd en de implicaties daarvan voor de humanisering

Masterthesis Wijsbegeerte

Geschreven door:

M.J.N. Beemsterboer

mathijs@filosofie.xyz

Universiteit Leiden

Begeleider: Dr. Th.C.W. Oudemans

1-7-2014

Inhoudsopgave

Inleiding.....	2
§ 1. Filosofische methode.....	3
§ 2. Perfectie is perfectionering.....	5
Hoofdstuk 1 – Perfectionering.....	6
§ 1. Inleiding.....	6
§ 2. Mathematisch en mechanisch universum.....	6
§ 3. De monade.....	8
§ 4. Monade als eenheid stichtend.....	10
§ 5. Monade als <i>perception</i> en perspectief.....	12
§ 6. Waarom deze wereld?.....	14
§ 7. We leven in de best mogelijke wereld.....	16
§ 8. Conclusie.....	18
Hoofdstuk 2 – Het woordenpaar speelt niet meer.....	20
§ 1. Inleiding.....	20
§ 2. Candide of het optimisme.....	20
§ 3. Theodiceeprobleem.....	22
§ 4. <i>Il faut cultiver notre jardin</i>	23
§ 5. Conclusie.....	24
Hoofdstuk 3 – Ambivalentie van perfectie.....	26
§ 1. Inleiding.....	26
§ 2. <i>Essai sur l'origine des langues</i>	27
§ 3. <i>Parole, langage en langue</i>	28
§ 4. <i>Mathesis localis</i>	30
§ 5. Semantiek en oorsprong.....	32
§ 6. Oorsprong van de talen.....	33
§ 7. Afwijken van jezelf.....	36
§ 8. Onderscheid tussen mensen en dieren.....	37
§ 9. Progressie is regressie.....	39
§ 10. Conclusie.....	42
Hoofdstuk 4 – Terreur van perfectie.....	44
§ 1. Humanisering.....	44
§ 2. Het kwade zorgt voor een grotere progressie.....	44
§ 3. De kosten van vooruitgang.....	45
Conclusie.....	46
Bibliografie.....	48

Inleiding

“Le mieux est l’ennemi du bien.”

— Voltaire, *La Bégueule*

Bovenstaand citaat van Voltaire heeft mij tijdens het schrijven van deze scriptie achtervolgd. Door mijn onderzoek naar de woorden ‘perfectie’ en ‘imperfectie’, raakte ik meer en meer geconfronteerd met mijn eigen perfectionisme. Het woord ‘perfectie’ wordt vaak gebruikt en er wordt dikwijls van je verlangd dat je streeft naar perfectie. Er zal ongetwijfeld iets in jouw leven zijn, waarin je zou willen excelleren. Of dat nu jouw studie, jouw werk, jouw sport of jouw relatie is. Het was mij echter niet duidelijk wat ik moest verstaan onder ‘het perfecte’. Het feit dat je zegt “streven naar perfectie”, is al een aanwijzing dat de perfectie iets is waar je niet bij bent en misschien ook niet bij kunt komen. Je kunt haar slechts benaderen of er naar verlangen.

Ik krijg meteen een beeld van een ezel, die een kar moet voorttrekken, maar daar geen zin in heeft. De boer bevestigt een stok aan de kar, waaraan een wortel is bevestigd, die vlak voor de neus van de ezel komt te hangen. De ezel wordt door de wortel verleid en heeft het verlangen om het stuk wortel in zijn bek te krijgen. In een poging de wortel te bemachtigen, loopt de ezel naar voren en trekt de kar voort. Dien ik de perfectie op deze wijze te begrijpen? De perfectie bevindt zich recht voor onze neus – maar we kunnen haar nimmer bereiken? De wortel heeft op deze wijze iets bedrieglijks en onaangenaams. De smakelijke wortel wordt de ezel voorgehouden als iets wat te bereiken valt, maar de wortel kwelt de ezel tegelijkertijd door altijd voor de neus te blijven hangen. De terreur van de perfectie geeft al een beetje van zich blijk.

In mijn schrijven van deze scriptie verlang ik ook naar perfectie. Des te meer, aangezien het onderwerp ook perfectie betreft. Echter, ik merk dat zij niet haalbaar is. Bovenstaand citaat van Voltaire wordt mij alsmáar duidelijker: “het beste is de vijand van het goede.” Het besef dat de perfectie niet te bereiken is, kan er de oorzaak van zijn dat je er maar niet aan begint. De ezel is dom, die loopt wel achter de wortel aan, maar waarom zou ik dat doen? Het streven naar het beste, naar het perfecte, is op deze manier de vijand van het goede geworden. Streven naar perfectie brengt het gevaar met zich mee dat er niks gebeurt. De ezel zal naar verloop van tijd ook stil blijven staan. Perfectie nastreven is daarom net als het achtervolgen van de horizon, het gaat door tot in het oneindige. Is deze eindeloosheid de enige terreur van perfectie? Welke terreur brengt de perfectie nog meer met zich mee? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, zullen we in deze scriptie bekijken hoe de woorden ‘perfectie’ en ‘perfectionering’ op verschillende wijzen spelen in

het denken van Leibniz, Voltaire en Rousseau. Alvorens we kunnen kijken naar hoe deze woorden spelen bij de eerder genoemde filosofen, zal ik eerst duidelijk maken hoe ik filosofisch kan zijn in mijn onderzoek. Wat is de filosofische methode waar ik mij van bedien?

§ 1. Filosofische methode

De filosoof zit vandaag de dag met een probleem: hoe kan ik als filosoof nog spreken in een wereld van verwetenschappelijking? De wetenschappen maken volop gebruik van allerlei instrumenten om hun empirie zodanig te organiseren dat ze een vergroting van beheersing van hun onderwerp tot stand kunnen brengen. Het ontbreekt mij als filosoof aan instrumenten en gereedschappen om filosofisch onderzoek te kunnen verrichten.¹ Evenmin heb ik de beschikking over een laboratorium om experimenten in uit te voeren. Ik ben *geen* wetenschapsbeoefenaar. Ik heb namelijk niet de middelen om mijn uitspraken wetenschappelijk te toetsen. Dit betekent echter niet dat ik als filosoof lukraak maar van alles kan stellen en mijn uitspraken in het luchtledige kan ophangen, zonder dat ze gegrond zijn.²

Als filosoof kan ik enkel iets zeggen over de woorden die mij omgeven. Zij vormen een horizon van betekenissen om mij heen, waar ik niet tegenover kan komen te staan en die ik evenmin volledig kan overzien.³ Ik ben inbegrepen in de begrippen die ik ter sprake breng.⁴ De wetenschappen spreken *over* de natuur. Als filosoof kan ik mijzelf nooit tegenover die natuur plaatsen, omdat ik zelf onderdeel uitmaak van diezelfde natuur. Wanneer ik iets filosofisch wil zeggen, kan ik het nooit *over* iets hebben, want dan plaats ik mijzelf buiten datgene wat ik ter sprake breng. In *In Natura* zegt Oudemans dat ik maar één optie heb als filosoof: namelijk "het besef dat ik mij bevind in een over en weer tussen mijzelf en wat mij omgeeft. Sterker nog, dat 'ik' dit over en weer *ben*, zoals het mij omgevende op zijn beurt dit over en weer is."⁵ Er vindt dus continu een wisselwerking plaats tussen mijzelf en de mij omgevende natuur. De taal waarin ik spreek, wordt bepaald door de natuur die mij omgeeft. De natuur op haar beurt toont zich weer op een bepaalde manier in mijn spreken. Als

¹ Oudemans, *EF*, p. 33: "Wetenschappen doen geen ervaringen in het wilde weg op. Zij organiseren hun empirie. [...] Om de empirie te organiseren zijn instrumenten nodig, van reageerbuisen tot cyclotrons. Maar het ontbreekt de filosoof aan de eenvoudigste botaniseertrommel."

² Dennett, *Darwin Dangerous Idea*, pp. 74-76: Dennett noemt dit het ophangen van je uitspraken aan *Skyhooks*. Dennett vergelijkt een Skyhook met de *Deus ex Machina* van oude Griekse schrijvers: "When second-rate playwrights found their plots leading their heroes into inescapable difficulties, they were often tempted to crank down a god onto the scene, like Superman, to save the situation supernaturally" (p. 74). Skyhooks zijn "[...] miraculous lifters, unsupported and insupportable", aldus Dennett (p. 75).

³ Oudemans, *EF*, p. 71: "Zo zou denken er vandaag de dag uit kunnen zien: niet als een wetenschap geplaatst *tegenover* de horizon die het insluit, maar binnen deze horizon verblijvend en deze toch niet uit het oog verliezend."

⁴ Oudemans, *EF*, p. 71: "Tegelijkertijd is degene die nadenkt met zijn identiteit in dezelfde begrippen *inbegrepen*."

⁵ Oudemans, *IN*, p. 29

filosoof spreek ik *in* de natuur. Dit besef, dat ik *in* de natuur spreek, zien we later in hoofdstuk 3 terug bij Rousseau.

In deze scriptie zal ik de werken van Leibniz, Voltaire en Rousseau op een filosofische manier interpreteren. Wat houdt dat filosofisch interpreteren in? Het werkwoord 'interpreteren' komt van het Franse '*interpréter*' en betekent 'uitleggen' of 'verklaren'. Het Latijnse '*interpretari*' betekent daarnaast tevens 'vertalen', waarvan de afleiding '*interpres*' betekent 'bemiddelaar, uitlegger, tolk, vertaler'.⁶

Interpreteren heeft daarmee iets tweeledigs. Enerzijds geeft een interpretatie een uitleg of een *verklaring* van iets. Bijvoorbeeld van een tekst. Een tekst zou complex of onhelder opgeschreven kunnen zijn. Door hem te interpreteren kan de tekst begrijpelijk en helder worden gemaakt voor mijzelf, maar ook voor anderen. Ik zou een *tekstanalyse* kunnen maken, door te kijken hoe bepaalde woorden in de tekst worden gebruikt. Deze woorden kan ik op een gestructureerde wijze categoriseren en vergelijken met eerdere teksten of andere auteurs. Ik kan de tekst plaatsen in een *historische* en *systematische* indeling, door onder andere te kijken naar de tijd waarin iets geschreven is, wat de algemene opvattingen waren van die tijd, de tijdgeest en/of gebeurtenissen die mogelijk aanleiding zijn geweest voor het schrijven van de tekst. Deze manier betreft een *wetenschappelijke wijze* van interpreteren, om zo beter grip op de tekst te krijgen.

Anderzijds is interpreteren het vertalen of *vertolken*. Zo vertolkt een pianist bijvoorbeeld een muziekstuk van Beethoven en geeft hij hiervan zijn eigen interpretatie. De pianist geeft op zijn eigen wijze een bepaalde klinkende gestalte weer van de partituur. Hij probeert een bepaalde *toon* te zetten of over te brengen aan zijn luisteraars. Wanneer ik luister naar het muziekstuk dat de pianist speelt, creëert de toon van het muziekstuk een bepaalde *stemming*. Een stemming die een gevoel of een emotie bij mij oproept. Zo treedt de pianist op als een bemiddelaar tussen de partituur van de componist en het luisterend oor van de toehoorder, om zo de wezenlijke kenmerken van het muziekstuk te vertalen naar een bepaalde stemming of gevoel. Dit gevoel is een interpretatie van de toon van het muziekstuk, maar kan verschillen van wat zowel de componist alsook de pianist voor ogen had.

Niet alleen in de muziek spreek je van een toon of stemming, ook teksten hebben een toon. Een tekst is geschreven met een bepaalde toon die klinkt door haar woorden. Het woord 'toon' komt van het Latijnse woord '*tonus*', dat de spanning van een snaar betekent.⁷ Als lezer kan ik door deze spanning gestemd of juist ontstemd raken van de tekst. Wanneer je ontstemd raakt van de tekst,

⁶ M. Philippa e.a. (2003-2009) Etymologisch Woordenboek van het Nederlands

⁷ Oudemans, *EF*, p. 253: "Het woord *toon* is getekend door de *tonus*, de spanning, van het Grieks *teinoō*: het spannen van een snaar."

val je niet samen met datgene wat wordt besproken.⁸ Hoe is dat mogelijk? De woorden van de tekst en mijn woorden, kunnen beide uit een ander tijdperk en plaats voortkomen. Woorden als 'logos' en 'ratio' zijn woorden die een andere betekenis hebben gekregen.⁹ Wanneer ik een tekst lees, waarin deze woorden staan, merk ik dat ik er niet mee kan samenvallen. Wanneer ik filosofisch interpreteer, kijk ik in welke toon ik en de tekst samenkomen of niet. Dit besef van stemming en ontstemming creëert een speelruimte waarbinnen ik kan denken.

§ 2. Perfectie is perfectionering

Voordat de perfectie kan worden besproken, dien ik eerst te wijzen op een verandering in het woord 'perfectie'. In de paper '*Perfection: The Term and the Concept*', beschrijft Tatarkiewicz de rijkdom van de term 'perfectie'. Het woord 'perfectie' komt van het Latijnse '*perficio*', dat 'te voltooien' of 'te beëindigen' betekent. 'Perfectie' betekent dus letterlijk 'datgene wat voltooid is'. Tatarkiewicz wijst erop dat de Latijnse term ontleend is aan het Griekse '*teleos*'. De oude Grieken gebruikten dit woord in concrete zin, zoals een perfecte fluitist, of een perfecte comedy, of een perfecte staat. De term '*teleiotes*' was nog niet overladen met allerlei superlatieven, zoals bij 'perfectie'.¹⁰ Vandaar dat de Griekse term wordt vertaald met 'compleetheid' en niet met 'perfectie'.

Ten tijde van Aristoteles heeft perfectie betrekking op datgene wat *compleet* is, waar niets aan toegevoegd of van verwijderd kan worden. Wat zó goed is, dat er niets beters van is en dat het datgene is wat zijn doel ('*telos*') heeft bereikt. Tatarkiewicz wijst erop dat sinds de Nieuwe Tijd de betekenis van perfectie is verschoven naar *perfectionering* – de gang naar een steeds grotere vervolmaking.¹¹ Wanneer de perfectie op deze manier wordt begrepen, is het niet meer een perfecte toestand waarin iets zich kan bevinden, maar een toestand waarnaar gestreefd kan worden. Dit impliceert dat de toestand waarin jij je bevindt geen perfecte toestand is. Tatarkiewicz wijst op de paradox van perfectie: de perfectie is *geen* compleetheid, maar *vereist* juist incompleetheid ('*perfectio propter imperfectionem*'). Als de wereld perfect zou zijn volgens aristotelische begrippen, dan zouden er geen nieuwe dingen kunnen ontstaan. In de Nieuwe Tijd bezit perfectie de potentie om vooruit te gaan, doordat er alsmear nieuwe mogelijkheden opkomen waar weer naar gestreefd kan worden.¹²

⁸ Oudemans, *OM*, p. 52: "Er spooft iets niet in de verhouding tussen de spreker en het besprokene. Een valse toon."

⁹ Oudemans, *OM*, p. 53: "Wat de tekst tekent en wat mij drijft, beider ritmisering, bevinden zich ergens anders dan in de woorden die ik naar voren breng."

¹⁰ Tatarkiewicz, *PTC* (1979), p. 6: "Most often the Greek term had concrete referents: a perfect physician or flutist, a perfect comedy or a perfect social system. Hence the Greek *teleiotes* was not yet so overgrown with abstract and superlative associations as *perfectio* and the present-day 'perfection'."

¹¹ Tatarkiewicz, *PP* (1980), p. 77: "True perfection lies in ceaseless improvement, constant elaboration, in enrichment, in the appearance of new things, properties, values."

¹² Tatarkiewicz, *PP* (1980), p. 77: "perfection depends on incompleteness (*perfectio propter imperfectionem*), since it possesses a potential for development and complementing with new characteristics (*perfectio complementi*).

Hoofdstuk 1 – Perfectionering

§ 1. Inleiding

In de inleiding van deze scriptie hebben we gezien dat in de Nieuwe Tijd het woord ‘perfectie’ op een andere manier is gaan spelen. Van belang hierbij is dat *perfectie* gedacht moet worden als *perfectionering* – de gang naar een steeds grotere vervolmaking.

Deze gedachte aan perfectionering spreekt ook in het denken van Leibniz. Er is volgens Leibniz een oneindige hoeveelheid aan mogelijkheden. Al die mogelijkheden streven ernaar om gerealiseerd te worden. Welke mogelijkheid wordt gerealiseerd en op grond waarvan? Is datgene wat wordt gerealiseerd perfect? Waarin ligt de perfectie bij Leibniz? Deze vragen zullen worden uitgewerkt in dit hoofdstuk. Uiteindelijk mondt de gedachte aan perfectie bij Leibniz uit in zijn bekende uitspraak: “wij leven in de best mogelijke wereld.”¹³ Alvorens we kunnen begrijpen hoe Leibniz tot deze uitspraak komt en wat deze uitspraak betekent, zal ik allereerst zijn metafysica uiteen moeten zetten. Leibniz heeft geen *magnum opus* geschreven, maar zijn filosofie is verspreid over verscheidene korte essays, artikelen en brieven.¹⁴ Antognazza wijst erop dat door deze verspreiding Leibniz dikwijls verkeerd begrepen is.¹⁵ Om een beter begrip te krijgen van Leibniz’ filosofische werken, dienen al zijn teksten bestudeerd te worden, aldus Antognazza.¹⁶ Dit bemoeilijkt een grondige studie naar Leibniz aanzienlijk. Echter, om de omvang van deze scriptie te beperken, gebruik ik de volgende vier van zijn werken: *La Monadologie* (1714), *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), *De Rerum Originatione Radicali* (1697) en *Résumé de Métaphysique* (1697). Deze teksten zijn in de latere periode van Leibniz’ leven geschreven, waar de ideeën van zijn filosofie voor een groot deel zijn uitgekristalliseerd.

§ 2. Mathematisch en mechanisch universum

Ten tijde van Aristoteles was het gebruikelijk dat het soort kennen afhing van het soort dingen dat men kende.¹⁷ In *Physica* boek IV beschrijft Aristoteles dat de dingen een bepaalde gerichtheid hebben die hen naar hun natuurlijke plaats beweegt.¹⁸ Wanneer ik een steen loslaat boven de grond,

¹³ Nadler, *BPW*, pp. 94-96

¹⁴ Leibniz, *P*, p. viii

¹⁵ Antognazza, *L*, p. 3: “[...] the dismemberment of Leibniz’s intellectual system and the unbalanced attention to its individual components has inevitably bred misunderstandings.”

¹⁶ Antognazza, *L*, pp. 4-5: “The key to interpreting even Leibniz’s clearly philosophical text consistently, in other words, is often to be found in his non-philosophical commitments, in his broader intellectual projects, or in the political and confessional contexts in which individual text were written and intended to be read.”

¹⁷ Oudemans, *EF*, p. 82: “In Aristoteles’ *Ethica Nicomachea* worden wijzen van kennen, *episteme*, *techne* en *phronesis* onderscheiden, afhankelijk van hun voorwerp. Onveranderlijke kennis had je van onveranderlijke dingen.”

¹⁸ Aristoteles, *Phys IV*, 208b9: “Further, the typical locomotions of the elementary natural bodies — namely, fire, earth, and the like — show not only that place is something, but also that it exerts a certain influence. Each is carried to its own place, if it is not hindered, the one up the other down.”

dan valt deze naar beneden, omdat de grond de natuurlijke plaats van de steen is – dat is zijn *telos*. Hoe zwaarder de steen, des te sneller hij naar zijn natuurlijke plaats valt.¹⁹

In de Nieuwe Tijd heeft er een verandering plaatsgevonden in de manier waarop de natuur van zich blijk geeft. Deze verandering wordt weergegeven in Descartes' gedachte aan een *mathesis universalis*. Descartes laat het soort kennis dat hij heeft niet afhangen van het soort dingen waar hij die kennis van verneemt, zoals Aristoteles, maar hij stelt dat hij *universeel* is in zijn kennen.²⁰ Dit universele betekent dat Descartes de werkelijkheid aansnijdt volgens zijn *ontwerp* – een mathematisch en mechanisch ontwerp dat universeel toepasbaar is. Wanneer de steen in een ontworpen experimentele opstelling wordt geplaatst – namelijk in een vacuüm – dan verschijnt de vallende steen binnen het ontwerp als een object dat, ongeacht zijn gewicht, met een constante versnelling naar de aarde valt.²¹

In de gedachtegang van het universalisme wordt de natuur als ontworpen en universeel geldig beschouwd, waarvan het ontwerp onafhankelijk is van objecten. Descartes beschrijft de natuur in het vijfde *Discours de la Methode (1637)* als een uurwerk. Een uurwerk dat in gang is gezet door de ontwerper en maker ervan. Een uurwerk dat niet opgewonden of gelijk gesteld hoeft te worden. Een uurwerk dat op universele wetmatigheden berust, die altijd gelden en waar geen ruimte is voor chaos of onvoorspelbaarheid. Wanneer men toch nog spreekt over waarschijnlijkheid en contingentie, dan is dat alleen op het niveau van het praktische. Wanneer je snel dient te handelen, dan moet je volgens Descartes handelen op basis van onvolledige informatie.²² Maar wanneer het erom gaat inzicht te krijgen in de natuur, dan is de kennis van de natuur *universeel*.²³ Het universele ontwerp is onveranderlijk en *statisch*. Dit blijkt ook wanneer Descartes een beschrijving geeft van een imaginaire schepping van een complete *chaos*, waarna God niets anders zou doen dan de natuur haar gang laten gaan conform universele natuurwetten.²⁴ Zelfs al zou deze schepping van de natuur telkens opnieuw gedaan worden, elke keer zal daar exact dezelfde natuur uit volgen met al haar

¹⁹ Aristoteles, *Phys IV*, 215a25: "We see the same weight or body moving faster than another for two reasons, either because there is a difference in what it moves through, as between water, air, and earth, or because, other things being equal, the moving body differs from the other owing to excess of weight or of lightness."

²⁰ Oudemans, *EF*, p. 81: "De wetenschap en haar voorwerpen zijn uniform en universeel, door geen voorwerpelijke beperkt."

²¹ Galileo Galilei, "Two New Sciences", vert. Crew, H. p. 72: "On the other hand the variation of speed in air between balls of gold, lead, copper, porphyry, and other heavy materials is so slight that in a fall of 100 cubits a ball of gold would surely not outstrip one of copper by as much as four fingers. Having observed this I came to the conclusion that in a medium totally devoid of resistance all bodies would fall with the same speed."

²² Descartes, *DM III*, p. 26 – 27: "[...]since in action it frequently happens that no delay is permissible, it is very certain that, when it is not in our power to determine what is true, we ought to act according to what is most probable."

²³ Oudemans, *IN*, p. 13

²⁴ Oudemans, *IN*, p. 13

sterren en planeten en met dezelfde mensen, dieren en planten.²⁵ Er is dus slechts één natuur mogelijk, waarbij het verloop van gebeurtenissen vastligt conform onveranderlijke wetten.

Voor Descartes is het niet zinvol om na te denken over verschillende mogelijkheden en hoe die op uiteenlopende manieren worden gerealiseerd. Alle gebeurtenissen liggen immers vast conform onveranderlijke en universeel geldende wetten. Ook de substantie is onveranderlijk. Volgens Descartes liggen substanties vast en bestaat hun stabiliteit als een in zichzelf rustende zelfstandigheid.²⁶ Zij hebben niets van buitenaf nodig om hun stabiliteit te garanderen. In de metafysica van Leibniz verschijnt de substantie op een andere wijze. Volgens Leibniz is het substantiële niet iets vast dat vervolgens veranderingen ondergaat, maar rust het substantiële juist in een voortdurende reeks van kopieën en in de spiegeling van het omgevende. Juist in het seriële van de substantie wordt de perfectie bij Leibniz duidelijk. De vragen die hier gesteld moet worden, zijn: wat is het substantiële bij Leibniz en waarom wijkt Leibniz af van de bestaande substantiegedachte? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, dienen we *La Monadologie* van Leibniz semantisch te lezen.

§ 3. De monade

In de eerste alinea van de *Monadologie* omschrijft Leibniz het onderwerp van de *Monadologie*. Namelijk de monade, die hij beschrijft als een *simple* substantie:

“La Monade, dont nous parlons icy, n’est autre chose, qu’une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c’est à dire, sans parties.”^{27 28}

Wat hierbij direct opvalt, is dat Leibniz de monade beschrijft in termen van een gemis: de monade bevat *geen delen*. Leibniz heeft een probleem met deelbaarheid. Al in de Oudheid vroegen filosofen zich af wat het kleinste stuk materie zou zijn.²⁹ Wanneer jij je een ruimtelijk object voorstelt, dan

²⁵ Descartes, *DM V*, p. 50 – 51: “[...] if God were to create somewhere in imaginary space enough matter to compose it, and put the different parts of this matter in various motion and without order, so that He composed thereof a chaos as confused as any the poets can picture, and afterwards lent only His ordinary co-operation to nature and let her act according to the laws which He has established. [...] even though God had created many worlds, there could be none where they failed to be observed. Then I showed how, following these laws, the greater part of the matter of this chaos had to dispose and arrange itself in a certain way which made it like to our firmament; how, moreover, some of its parts had to compose an earth, and some planets and comets, and others a sun, and fixed stars.”

²⁶ Heidegger, *GA 2*, p. 123: “Die Idee von Sein, darauf die ontologische Charakteristik der res extensa zurückgeht, ist die Substantialität. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so *ist*, daß es, um *zu sein*, keines anderen Seienden bedarf.”

²⁷ Leibniz, *Mon* §1: “De monade, waarover wij hier zullen spreken, is niets anders dan een eenvoudige substantie, die binnengaat in de samenstellingen; eenvoudig, dat wil zeggen zonder delen.” (eigen vertaling)

²⁸ De Franse tekst van de *Monadologie* komt uit C.I. Gerhardt, *Philosophischen Schriften*, vol. 6, pp. 607 – 623

²⁹ Cf. Curd, Patricia, “Anaxagoras”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

kun je dit opsplitsen. Die delen kun je ook weer verder opsplitsen, *ad infinitum*. Logisch gezien impliceert ruimtelijkheid altijd deelbaarheid.³⁰ Leibniz is op zoek naar die substantie waaruit de werkelijkheid is opgebouwd. Datgene waaruit de werkelijkheid is opgebouwd, kan zelf niet bestaan uit nog kleinere eenheden. Om het probleem van de oneindige deelbaarheid van ruimtelijkheid op te lossen, veronderstelt Leibniz in §3 van zijn *Monadologie*, dat er ondeelbare 'atomen' moeten zijn, die niet van ruimtelijke ('*ny étendue*') aard zijn.³¹ Het is misleidend dat Leibniz hier het woord 'aatom' gebruikt, omdat we in de hedendaagse wetenschap weten dat een atoom juist wel ruimtelijk is. Echter, in de tijd van Leibniz was het atoom nog niet ontdekt, dat gebeurde een kleine 200 jaar later. Leibniz gebruikt hier het woord 'aatom', om aan te geven dat monaden ondeelbaar zijn. Het woord 'aatom' komt van het Griekse '*atomos*' (ἄτομος), van de woorden ἀ- dat 'niet-' of 'on-' betekent, en τέμνω, dat 'snijden' betekent. ἄτομος betekent: datgene wat 'niet meer snijdbaar' is – ondeelbaar.³²

Waarom gebruikt Leibniz de term 'monade' voor de eenvoudige substantie? In *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, een tekst van Leibniz die vlak voor de *Monadologie* geschreven³³ is, beschrijft Leibniz wat hij verstaat onder een 'monade':

“*Monas* est un mot grec qui signifie l'unité, ou ce qui est un.”³⁴

Het woord '*monade*' komt van het Griekse woord '*monas*'. Leibniz wijst erop dat de betekenis van '*monas*' tweeledig is. Enerzijds betekent het 'eenheid' ('*unité*') en anderzijds datgene 'wat één is' ('*ce qui est un*'), oftewel wat uniek is. Ter herinnering: Descartes omschrijft de substantie als een onveranderlijk zelfstandig zijnde – datgene wat bestaat, dat geen ander zijnde nodig heeft om te bestaan.³⁵ Hoe dienen we bij Leibniz de substantie als eenheid en als het unieke te begrijpen? Heidegger wijst erop dat we bij Leibniz de substantie moeten zien *als* monade: “*Das Wesen der Substanz liegt darin, daß sie Monade ist.*”³⁶ Heidegger leest de andere kant op: je moet de monade niet zien *als* de substantie, maar je moet de substantie zien *als* monade. De substantie verschijnt bij

³⁰ Peursen, *L*, p. 31

³¹ Leibniz, *Mon* §3: “Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot les Éléments des choses.”

³² Bron: M. Philippa e.a. (2003-2009) Etymologisch Woordenboek van het Nederlands

³³ Cf. Antognazza, *L*, pp. 498-502, voor uitgebreid overzicht van de geschiedenis met betrekking tot het schrijven van deze twee werken.

³⁴ Leibniz, *P*, p. 195: “*Monas* is a Greek word which signifies unity or that which is one.”

³⁵ Heidegger, *GA 26*, p. 90: “Descartes sagt in den »Principia Philosophiae« (I, 51): Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.” “Met substantie, begrijpen we niets anders dan een ding dat zó bestaat, dat het geen ander ding nodig heeft om te bestaan.” (eigen vertaling)

³⁶ Heidegger, *GA 26*, p. 90: “Was Leibniz mit Monade meint, faßt gleichsam alle griechischen Grundbedeutungen in sich zusammen: Das Wesen der Substanz liegt darin, daß sie Monade ist, d. h. das eigentlich Seiende hat den Charakter der einfachen »Einheit« des Einzelnen, Für-sich-Stehenden. Vorgreifend gesagt: die Monade ist das einfach, ursprünglich, im vorhinein vereinzelt Einigende.”

Leibniz in een nieuwe betekenis. De substantie is niet een zelfstandig zijnde, maar de substantie betekent: de eenheid van zijnden. Vanwaar de drang om substantie als eenheid aan te duiden?

§ 4. Monade als eenheid stichtend

Zoals eerder gezegd, is de monade het antwoord op het probleem van de deelbaarheid: zolang je een substantie begrijpt als iets ruimtelijks, kun je het altijd blijven delen tot in het oneindige. Je kunt dan nooit bij een zelfstandige substantie uitkomen die niet iets anders nodig heeft voor zijn eigen bestaan. Leibniz geeft impliciet kritiek op Descartes. Descartes begrijpt de natuur – de *res corporea* – in termen van uitgebreidheid (*extensio*), waarbij de uitgebreidheid het primaire attribuut is van de *res corporea*.³⁷ Alle eigenschappen van de fysieke dingen laten zich herleiden tot de uitgebreidheid. Descartes maakt dit duidelijk wanneer hij een stuk was uit een honingraat ter hand neemt. Descartes beschrijft allerlei eigenschappen van dit stuk was, zoals de geur, de smaak, de vorm, de kleur, et cetera. Echter, wanneer Descartes dit stuk was bij het vuur houdt, verdwijnen alle eigenschappen van de was die hij zojuist heeft beschreven, behalve één: namelijk de uitgebreidheid.³⁸ Heidegger wijst erop dat Leibniz hier een probleem mee heeft, want vanuit de uitgebreidheid kan niet begrepen worden hoe er sprake kan zijn van eenheid – en dus van substantie. Volgens Heidegger laat uitgebreidheid zich enkel herleiden tot wiskundige punten, die in zekere zin eenheden zijn.³⁹ Het probleem waar Leibniz mee zit, is echter met de wiskundige punten niet van de baan. Ook deze eenheden – de wiskundige punten – zijn volgens Heidegger oneindig deelbaar, en dus weer een veelheid en geen echte eenheid. Het is volgens Heidegger onmogelijk dat de wiskundige punten de eenheid van een *res corporea* tot stand kunnen brengen.⁴⁰ Daardoor kan de uitgebreidheid niet de essentie zijn van de dingen en is een nieuwe definitie van substantie en eenheid vereist.⁴¹

³⁷ Heidegger, *GA 26*, p. 91: "Descartes hatte versucht, das Sein der physischen Natur, der *res corporea*, in der *extensio* zu sehen. Ausgedehntheit ist das primäre Attribut, alle Eigenschaften des physischen Dinges sollen sich darauf zurückführen lassen."

³⁸ Descartes, *Med*, p. 20: "[...] the wax was not after all the sweetness of the honey, or the fragrance of the flowers, or the whiteness, or the shape, or the sound, but was rather a body which presented itself to me in these various forms a little while ago, but which now exhibits different ones. But what exactly is it that I am now imagining? Let us concentrate, take away everything which does not belong to the wax, and see what is left: merely something extended."

³⁹ Heidegger, *GA 26*, p. 92: "Wenn wir den ontologischen Ansatz von Descartes annehmen, wonach das Wesen des Naturdinges in seiner Ausgedehntheit beruht, dann läßt sich schließlich jedes Ausgedehnte auf letzte Elemente des Ausgedehnten zurückführen: die mathematischen Punkte. Sie sind in gewisser Weise ›Einheiten.‹"

⁴⁰ Heidegger, *GA 26*, pp. 92-93: "Wenn *extensio* die *res corporea* metaphysisch konstituiert, und *omne ens unum* ist, dann muß das Grundelement der *extensio*, der mathematische Punkt, die Einheit einer *res corporea* konstituieren. Ist das möglich? Nein."

⁴¹ Heidegger, *GA 26*, p. 93: "Wenn nicht, dann ist nicht die *extensio* das Wesen, dann bedarf es einer neuen Bestimmung der Substanz und dessen, was ›Einheit‹ heißt."

In een brief aan Arnauld op 30 april 1687 schrijft Leibniz wat je *niet* moet verstaan onder een eenheid. Leibniz maakt aan Arnauld duidelijk dat hij op zoek is naar een echte eenheid ('*veritable unité*').⁴² Volgens Leibniz zijn de eenheden die bestaan uit een aggregaat, *geen* echte eenheden. Leibniz geeft het voorbeeld van een leger. Een leger vormt weliswaar een eenheid door alle soldaten die zich erin bevinden, maar dit betreft volgens Leibniz niet een echte eenheid – geen substantie.⁴³ De echte eenheid is datgene wat niet is samengesteld uit iets anders. Aangezien er samenstellingen zijn (bijvoorbeeld legers en machines), moeten er volgens Leibniz ook echte eenheden zijn, waaruit deze samenstellingen zijn gevormd.⁴⁴ In de brief aan Arnauld gebruikt Leibniz zowel de term 'echte eenheid' ('*veritable unité*') alsook de term 'echte substanties' ('*veritables substances*') om hetzelfde aan te duiden. Namelijk datgene wat hij een kleine tien jaar later onder de noemer 'monade' zal brengen.⁴⁵ Dat Leibniz onder 'eenheid' en 'substantie' hetzelfde verstaat, maakt hij ook expliciet in de brief aan Arnauld. Leibniz zegt: "wat niet werkelijk *één* zijnde is, is ook niet werkelijk een *zijnde*".⁴⁶ Oftewel: wat niet echt *één* substantie is, in de zin van uniek, is geen substantie volgens Leibniz. *Eenheid* en *zijn*, zijn voor Leibniz hetzelfde.

Volgens Leibniz is een belangrijk aspect van de monade dat hij *actief* is: "*La substance est un être capable d'action.*"⁴⁷ Wat doet de monade? De monade sticht een eenheid binnen de veelheid.⁴⁸ ⁴⁹ Volgens Heidegger is de monade niet iets wat bepaald dient te worden, maar de monade is het bepalende.⁵⁰ De monade is eenheid stichtend en formerend.⁵¹ Hoe de monade als eenheid stichtend begrepen moet worden, kunnen we zien bij wat Leibniz *perception* noemt. *Perception* is naast *appetition*, een van de kwaliteiten ('*qualités*') waar een monade over beschikt.

⁴² Leibniz, *A II*, p. 184: "[...] il y faut reconnoître quelques substances qui aient une véritable unité."

⁴³ Leibniz, *A II*, p. 185: "Il semble aussi que ce qui fait l'essence d'un être par aggregation n'est qu'une manière d'être de ceux dont il est composé, par exemple, ce qui fait l'essence d'une armée n'est qu'une manière d'être des hommes qui la composent. Cette manière d'être suppose donc une substance dont l'essence ne soit pas une [manière] d'être d'une substance."

⁴⁴ Leibniz, *A II*, pp. 184-185: "[...] et s'il y a des agrégés de substances, il faut bien qu'il y ait aussi de véritables substances, dont tous les agrégés résultent."

⁴⁵ Heidegger, *GA 26*, p. 90: "Leibniz gebraucht diesen Ausdruck erst später, nachdem seine Metaphysik der Substanz bereits ausgebildet war, und zwar seit 1696."

⁴⁶ Leibniz, *A II*, p. 186: "[...] ce qui n'est pas véritablement *UN* être, n'est pas non plus véritablement un *ESTRE*."

⁴⁷ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §1

⁴⁸ Heidegger, *GA 26*, p. 93: "Das Prinzip der Einheit ist also in einem selbst positiv Einigenden und sonach Aktiven zu suchen."

⁴⁹ Peursen, *L*, p. 29: "[De monade is] een concentratiepunt van de veelheid der verschijnselen rondom."

⁵⁰ Heidegger, *GA 26*, p. 94: "Das ›formale Atom‹ ist eben nicht ein Reststück der ὕλη, der materia, des Bestimmbaren, sondern ist das Bestimmende."

⁵¹ Heidegger, *GA 26*, p. 95: "Die Einheiten, die Punkte, sind nicht selbst der Einigung bedürftig, sondern sie sind es, die Einheit geben; sie vermögen etwas." En verder: "Ferner heißen sie ›formale Atome‹, nicht materiale; d. h. sie sind nicht letzte Elementarstückchen der ὕλη, der materia, sondern das ursprüngliche unzertrennliche Prinzip der Formung, die forma, das εἶδος."

§ 5. Monade als *perception* en perspectief

In de *Monadologie* §14 beschrijft Leibniz wat hij verstaat onder '*perception*':

“L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception [...]”⁵²

Wat Leibniz hier bedoelt met '*perception*' is niet enkel het waarnemen zoals je dat normaal opvat. Leibniz grijpt terug op de Latijnse betekenis '*perceptio*', dat 'het inzamelen', 'begrip' betekent. '*Perceptio*' komt van '*percipere*', dat 'het geheel in bezit nemen' betekent. Gevormd uit de woorden '*per-*', dat 'door' of 'doorheen' betekent, en '*-capere*' van '*capio*', dat 'nemen' betekent.⁵³ Het eenheid stichtende van de monade is wat Leibniz *perception* noemt – het samennemen en organiseren van een veelheid in een eenheid.⁵⁴ Naast het samennemen ('*enveloppe*'), doet de monade ook nog iets anders volgens Leibniz. Namelijk, representeren ('*represente*'). Hoe dienen we de monade als datgene wat samenneemt en representeert te begrijpen?

Wat belangrijk is bij Leibniz, is dat hij ziet dat de wereld primair chaos is. In *De Rerum Originatione Radicali* beschrijft Leibniz de wereld als oneindige reeksen die tijdelijk en niet te overzien zijn. Leibniz geeft het voorbeeld van een boek, zoals de *Elementen van de Geometrie*. Leibniz zegt: ook al is dit boek er in alle eeuwigheid al geweest, toch was het nodig dat steeds weer het ene exemplaar uit het andere wordt gekopieerd.⁵⁵ Leibniz beseft dat de dingen niet bestaan als vaste substanties, die vervolgens veranderingen ondergaan, maar als een oneindige reeksen van kopieën.⁵⁶ De dingen

⁵² Leibniz, *Mon*, §14: “De overgangstoestand, die een veelheid in de eenheid of in de eenvoudige substantie samenbrengt en representeert, is niets anders dan dat wat men perceptie noemt.” (eigen vertaling)

⁵³ P.A.F. van Veen en N. van der Sijs (1997), *Van Dale Etymologisch woordenboek*, (perceptie)

⁵⁴ Oudemans, *IN*, p. 38: “Perceptie is het verzamelen van de veelheid van gebeurtenissen tot een eenheid van betekenis.”

⁵⁵ Leibniz, *DROR*: “Stel dat een boek over de Elementen van de Geometrie al eeuwig bestaat, en dat altijd het ene boek is overgeschreven uit het andere. Dan is duidelijk: ook al kan de ratio voor het huidige boek gegeven worden vanuit het voorafgaande waaruit het gekopieerd is, toch komt het op grond van het toevoegen van welke hoeveelheid boeken ook nooit tot de volle ratio. Je kunt je namelijk altijd afvragen waarom er steeds al zulke boeken bestaan hebben, waarom er überhaupt boeken zijn en waarom ze zo en niet anders geschreven zijn. Wat waar is ten aanzien van boeken, is net zo waar ten aanzien van de uiteenlopende toestanden van de wereld. De volgende is immers op enigerlei wijze gekopieerd van de voorgaande (zij het volgens zekere wetten van mutatie).”

⁵⁶ Leibniz, *Mon*, §36: “[...] dans la suite des choses répandues par l'univers des creatures [...] Il y a une infinité de figures et de mouvemens présens et passés qui entrent dans la cause efficyente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon ame présentes et passées qui entrent dans la cause finale.” eigen vert.: “[...] in de opvolging van de dingen verspreid door het universum der schepselen [...] Er is een oneindigheid van vormen [monaden] en bewegingen in het heden en verleden, die de efficiënte oorzaak van mijn huidige schrijven binnengaan, en er is een oneindigheid van kleine neigingen en bepalingen van mijn ziel in het heden en verleden, die de eindoorzaak binnengaan.”

bestaan als vermenigvuldiging.⁵⁷ Volgens Leibniz is er geen oorzakelijkheid en geen voldoende grond. Er zijn alleen maar tijdelijke reeksen, die je niet kunt overzien. Deze oneindige reeksen komen tot uitdrukking in de monade. De monade brengt eenheid aan in de veelheid. De veelheid in de wereld wordt in de monade samengenomen en op een georganiseerde wijze gerepresenteerd. De monade is daarmee een bepaald perspectief van de veelheid.⁵⁸

Om de *perception* en het perspectief van de monade beter te begrijpen, is het interessant om stil te staan bij het beeld dat monaden geen vensters hebben. In zijn *Monadologie* zegt Leibniz dat monaden intern niet veranderd of beïnvloed kunnen worden door iets anders. De monaden hebben geen vensters.⁵⁹ Dat kan ook niet, aangezien de monaden er eigenlijk ook niet zijn – ze zijn immaterieel. Leibniz reageert hiermee op Locke. In *Nouveaux Essais (1704)* reageert Leibniz op de stelling van Locke, dat alle voorstellingen voortkomen uit de zintuigen of de reflectie. Leibniz erkent dat de voorstellingen die zich al in de ziel bevinden door ervaringen aan het licht worden gebracht. Maar Leibniz ontkent dat voorstellingen ook in de ziel gestopt kunnen worden. De ziel heeft geen vensters.⁶⁰ Bij het woord ‘venster’, denk je al snel aan een huis of gebouw. Volgens empiristen zoals Locke, is de ziel een *tabula rasa*: een onbeschreven blad, dat van buitenaf indrukken ontvangt. Wanneer de ziel als een huis wordt opgevat, dan zijn de vensters de zintuigen waardoor de indrukken van buitenaf het huis kunnen binnenkomen. Het venster is zo de scheiding tussen binnen en buiten. Vanuit jouw huis kijk je naar buiten en neem je de wereld waar. Jouw gezichtspunt is van binnenuit naar buiten gericht.

Echter, met de uitspraak dat monaden geen vensters hebben, ontkent Leibniz de mogelijkheid om van binnen naar buiten te kijken én andersom. Dit betekent echter niet dat je opgesloten zit in jouw huis. Door de ontkenning van het venster, valt het onderscheid tussen buiten en binnen –

⁵⁷ Oudemans, *EF*, p. 139: “In de epoche van de metafysica was een ding een zelfstandige drager van eigenschappen. Dat is de grammatica van subject en eigenschappen die zich herhaalt in de grammatica zelf – die van subject en predikaat. In de bestaanswijze van de vermenigvuldiging ligt dit anders. Het veelvuldige vermenigvuldigt zichzelf. Er is geen onderliggend *subjectum* dat de eenheid van het ding vormt. Alleen binnen de vermenigvuldiging komt de eenheid ervan op. Maar die is veranderlijk en gebroken.”

⁵⁸ Peursen, *L*, p. 72: “In zekere zin zijn er evenveel werelden als monaden, omdat de vensterloze monaden immers in zichzelf het hele uiterlijke wereldgebeuren ontvouwen. Maar anderzijds gaat het toch om éénzelfde wereld, omdat elke monade een ander perspectief toont van de ene wereld: ‘il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d’un seul selon les différents points de vue de chaque monade.’”

⁵⁹ Leibniz, *Mon*, §7: “Il n’y a pas moyen aussi d’expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre creature, puisqu’on n’y sauroit rien transposer ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les Monades n’ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.”

⁶⁰ Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais*, Paris: Ernest Flammarion, 1921, p. 70: “L’expérience est nécessaire, je l’avoue, afin que l’âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu’elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l’expérience et les sens puissent donner des idées ? L’âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes ? est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l’âme la rendent corporelle dans le fond.”

tussen ziel en wereld, geheel weg. Daar waar het venster zou zijn, vallen nu binnen en buiten samen tot één punt – een *mundus concentratus*. Dit punt – de monade – weerspiegelt het gehele universum in zich. Heidegger zegt dat de monaden geen vensters hebben, omdat ze die niet nodig hebben. De monade is al buiten.⁶¹ Elke monade spiegelt het universum op zijn eigen wijze vanuit een bepaald perspectief.⁶² *Perception* is dus een wijze van samenbrengen en organiseren, waardoor de dingen in een bepaald perspectief worden getoond en zodanig ook worden gepercipieerd.

Het perspectief van de monade is echter geen vaststaand perspectief. Leibniz spreekt in §14 van de *Monadologie* van een overgangstoestand ('*L'état passager*'). De monade weerspiegelt het gehele universum, maar de monade kan dit slechts vanuit een bepaald perspectief doen. Heidegger wijst erop dat de monade nooit zichzelf is en altijd in een overgangstoestand zit van de ene *perception* naar de andere.⁶³ De monade is voortdurend de onbeheersbare reeks opnieuw aan het samenvatten. Volgens Leibniz geschiedt deze overgang altijd gradueel, want de bereikte toestand zit zelf al weer in de overgang naar de volgende toestand.⁶⁴ De tendens om de ene *perception* naar de volgende te voltrekken, noemt Leibniz *appetition*.⁶⁵ Leibniz wijst erop dat de *appetition* nooit bij de volledige *perception* kan komen waarnaar zij streeft, maar de *appetition* bereikt er altijd wel een deel van en komt zo tot nieuwe *perceptions*.⁶⁶ Er is een oneindigheid van *appetitions*, die tot resultaat leidt dat er een voortdurende progressie is van de monade naar nieuwe *perceptions*.⁶⁷ Leibniz wijst er echter op, dat niet alle mogelijke *perceptions* waarnaar gestreefd wordt, ook verwerkelijkt kunnen worden. Welke mogelijkheid wordt verwerkelijkt en op grond waarvan?

§ 6. Waarom deze wereld?

In de vorige paragraaf hebben we gezien hoe Leibniz de uiteenlopende toestanden van de wereld begrijpt vanuit de vermenigvuldiging. Net zoals het boek *Elementen van de Geometrie*, ziet Leibniz dat

⁶¹ Heidegger, *GA 24*, p. 426-427: "[...]Die Monaden haben keine Fenster, weil sie keine brauchen; sie brauchen keine, sie haben es nicht nötig [...]", "[...] die Monade, das Dasein, seinem eigenen Sein nach (der Transzendenz nach) schon draußen ist, d. h. bei anderem Seienden, und das heißt immer bei ihm selbst."

⁶² Heidegger, *GA 6.2*, p. 439: "Gemäß dieser Sehweise und ihrem Blickpunkt ist die Welt dergestalt konzentriert, daß sich das Universum in der wirkenden einigenden Vorstellung spiegelt und jede Monade selbst als ein aus sich wirkender, d. h. lebendiger Spiegel des Universums angesprochen werden kann."

⁶³ Heidegger, *GA 6.2*, p. 440: "Das Vorstellen — je aus einem Blickpunkt das Universum zustellend und es doch nur je in einer dem Blickpunkt entsprechenden Konzentration darstellend und also das eigentlich Angestrebte nicht erreichend. —, ist in sich übergänglich, sofern es durch den Bezug auf das Universum wesenhaft bei seiner jeweiligen Welt über diese hinausdrängt."

⁶⁴ Leibniz, *Mon*, §13: "Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change, et quelque chose reste [...]."

⁶⁵ Leibniz, *Mon*, §15: "L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appetition*"

⁶⁶ Leibniz, *Mon*, §15: "il est vrai, que l'appetit ne sauroit toujours parvenir entierement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles."

⁶⁷ Rutherford, *MLP*, p. 138: "As in the case of perceptions themselves, the state of any monad at a given time is characterized by an infinity of such appetitions. The result of their action is the continual progression of the monad to new perceptions."

de uiteenlopende toestanden in de wereld zich ook vermenigvuldigen. De ene toestand is immers gekopieerd vanuit de voorgaande en hierbij kunnen mutaties ontstaan.⁶⁸ Leibniz spreekt over reeksen, waarbij de ene reeks uit de vorige zou worden gevormd. Leibniz vraagt zich echter af wat de grond ('*ratio*') is, waarop wordt bepaald welke van de mogelijkheden verwerkelijk worden. Hoe ver je ook teruggaat in de reeksen, je zult er volgens Leibniz nooit een grond aantreffen waarom er überhaupt een wereld is, en waarom zo een.⁶⁹ Omdat je deze grond nooit zult aantreffen in de wereld, hoe ver je ook teruggaat in de reeksen van dingen, moet Leibniz de grond buiten de werkelijkheid zoeken:

“Dit Zijnde nu behoort noodzakelijk te zijn, anders zou er weer een oorzaak buiten dit zijnde gezocht moeten worden, waarom dit zijnde liever bestaat dan niet bestaat, hetgeen tegen de Onderstelling ingaat. Dit zijnde is namelijk de uiterste grond van de Dingen, en heet gewoonlijk met één woord: GOD.”⁷⁰

Volgens Leibniz is God de grond, die bepaalt waarom er überhaupt een wereld is, en waarom zo een. Maar als God de grond is, *hoe* kiest Hij dan uit alle mogelijkheden? In verschillende teksten geeft Leibniz een aanwijzing hoe we dit moeten begrijpen. In het *Discours* zegt Leibniz:

“Mais Dieu a choisi celuy qui est le plus parfait, c'est à dire celuy qui est en me même temps le plus simple en hypotheses et le plus riche en phenomenes [...]”⁷¹

God kiest de wereld die het meest perfect is. Namelijk de wereld die het meest eenvoudige is in regels en wetten, en die het meest rijke is aan fenomenen – de dingen en materie. Blumenfeld wijst erop dat, Leibniz niet bedoelt dat *minder* wetten voor een grotere hoeveelheid fenomenen zorgen wanneer Leibniz zegt dat eenvoud het middel is voor de rijkdom, maar dat *eenvoudige* wetten dat doen.⁷² Waarom kiest God een wereld die het meest rijk aan fenomenen is? Omdat die wereld perfecter is. Leibniz verstaat onder perfectie niets anders dan de grootst mogelijke aantal dingen die tegelijk kunnen bestaan.⁷³ Waarom dient dit volgens eenvoudige wetten te geschieden? Omdat

⁶⁸ Zie noot 53

⁶⁹ Leibniz, *DROR*: “[...] hoe ver je ook zal zijn teruggekeerd naar eerdere toestanden, nooit zul je daarin de volle ratio vinden waarom er überhaupt een wereld is, en waarom zo een.”

⁷⁰ Leibniz, *RM*, §3

⁷¹ Leibniz, *A VI*, p. 1538: “Maar God heeft die [wereld] gekozen die het meest perfecte is. Dat wil zeggen, degene die tegelijkertijd de meest eenvoudige is in wetten en het meest rijke in fenomenen.” (eigen vertaling)

⁷² Blumenfeld, *PHW*, p. 389: “when Leibniz says that simplicity is the means to variety, he is not suggesting that fewer laws bring greater diversity, but only that *simpler* ones do so.”

⁷³ Leibniz, *DROR*: “[...] zo is de perfectie oftewel de graad van essentie (waardoor het grootst mogelijke aantal dingen tegelijk mogelijk is) het beginsel van de existentie.”

volgens Leibniz de eenvoudige wetten de meest mooie en heldere zijn.⁷⁴ De mens kan deze wetten daarom ook kennen.⁷⁵ De mooie, heldere en geordende wetten zijn inzichtelijk voor het eindige intellect van de mens.

De andere aanwijzing hoe er gekozen wordt, geeft Leibniz in *Résumé de Métaphysique*. Zoals we gezien hebben, heeft de substantie – de monade – in zichzelf de tendens (*appetition*) om van de ene *perception* over te gaan naar de volgende. Er is een oneindige hoeveelheid aan mogelijkheden. Leibniz zegt in *Résumé de Métaphysique* dat elke mogelijkheid ernaar streeft om verwerkelijkt te worden.⁷⁶ Waarom? Omdat God alle mogelijkheden laat streven.⁷⁷ Echter, niet elk van deze mogelijkheden kan daadwerkelijk tot bestaan leiden.⁷⁸ Er zijn namelijk mogelijkheden die niet verenigbaar zijn met andere.⁷⁹ Dit creëert een *strijd* om het bestaan tussen alle mogelijkheden.

“Met dat al volgt uit het conflict van alle mogelijkheden die existentie opeisen inderdaad het volgende, namelijk dat die opeenvolging van dingen Bestaat, waardoor het maximum bestaat, oftewel die opeenvolging uit alle mogelijkheden die het meest behelst.”⁸⁰

Volgens Leibniz is het duidelijk dat uit de oneindige combinaties van mogelijke dingen en mogelijke series, die serie daadwerkelijk bestaat waardoor het maximum aan essentie tot existentie wordt gebracht.⁸¹

§ 7. We leven in de best mogelijke wereld

We kunnen nu begrijpen wat Leibniz bedoelt met de uitspraak dat wij in de best mogelijke wereld leven. Leibniz verstaat onder ‘perfectie’ het maximum aan essentie, dat wil zeggen: het maximale aantal dingen die tot existentie zijn gekomen. Leibniz wijst er in *De Rerum Originatione Radicali* op dat de perfectie die hij omschrijft, een fysische of metafysische perfectie is. Echter, volgens Leibniz valt ook de morele perfectie daaronder. Wat is deze morele perfectie? Dat is het grootst mogelijke

⁷⁴ Blumenfeld, *PHW*, p. 395: “Leibniz thinks the simplest way of producing a desired effect is the most beautiful one [...]”

⁷⁵ Roncaglia, *CDC* (1990), p. 85: “In fact, the simplicity of natural laws seems to be a necessary requisite for making it possible for us -- finite spirits -- to know them. And knowledge, in increasing the degree of clarity with which the spirit reflects the universe, also increases its perfection or quantity of essence.”

⁷⁶ Leibniz, *RM*, §6: “Aldus kan gezegd worden dat *ieder mogelijk zijnde* op existentie uit is [...]”

⁷⁷ Shields, *DSP* (1986), p. 352: “God makes all possibles strive for existence (facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam.)”

⁷⁸ Leibniz, *RM*, §7: “Hier volgt echter niet uit dat al het mogelijke bestaat: dat zou alleen volgen wanneer alle mogelijkheden samen mogelijk waren.”

⁷⁹ Leibniz, *RM*, §8: “Maar omdat sommige [mogelijkheden] met andere onverenigbaar zijn, volgt dat sommige mogelijkheden niet tot existeren komen. En sommige [mogelijkheden] zijn onverenigbaar met andere, niet alleen met het oog op dezelfde tijd, maar ook in het algemeen, omdat het toekomstige in het aanwezige is ingebed.”

⁸⁰ Leibniz, *RM*, §9

⁸¹ Leibniz, *DROR*

geluk of blijdschap. Hoe moeten we dit begrijpen? We kunnen immers stellen dat er een heleboel mensen zijn die geen gelukkig leven hebben, bijvoorbeeld mensen in oorlogsgebieden. Leibniz stelt de perfectie van de dingen gelijk met die van het gemoed:

“[...] op grond van de dingen die te berde zijn gebracht, is a priori duidelijk dat de grootst mogelijke perfectie wordt verkregen van alle dingen überhaupt en bijgevolg ook van de zielen.”⁸²

Wat dus geldt voor de perfectie van de essenties, geldt dus ook voor de perfectie van de ziel, het moraal, het geluk, het gemoed, et cetera. We hebben gezien dat er een oneindige hoeveelheid aan monaden streeft naar existentie, maar dat niet al deze mogelijke monaden gerealiseerd kunnen worden. Slechts die mogelijkheden die verenigbaar zijn met de andere mogelijkheden worden gerealiseerd, maar wel zo, dat het maximum aan essentie wordt gerealiseerd met de meest eenvoudige wetten. Een wereld met de grootst mogelijke perfectie. De orde die zo ontstaat, geeft degene die er inzicht in heeft maximale bevrediging.⁸³ Met andere woorden: Leibniz wijst erop dat degene die volledig inzicht heeft in de orde van de wereld en de opeenvolging van de dingen, het maximale aan geluk vindt. Als er iets ontbreekt in de opeenvolging van de dingen, dan kun je dat als naar ervaren. Maar dit komt slechts door een gebrek aan inzicht, want je kunt nooit de hele reeks van opeenvolgingen overzien.⁸⁴ Leibniz laat dit zien aan de hand van een schilderij:

“Laten wij kijken naar een heel fraai schilderij, laten we dit helemaal bedekken waarbij een klein deel is vrijgehouden. Wat zal daarin anders blijken – hoe diepgaand je het ook bekijkt en hoe dicht je er ook bij komt – dan een zeker verward samenraapsel van kleuren zonder onderscheid, zonder kunst? En toch, als de bedekking weggenomen is, en je het bekijkt vanuit het juiste gezichtspunt, zul je begrijpen dat het hele schilderij, dat willekeurig over het doek gesmeerd leek, met de opperste kunstigheid vervaardigd is door de schepper van het werk.”⁸⁵

Leibniz stelt dat het voorbeeld van het schilderij ook geldt voor de wereld. We kijken slechts naar een klein fragmentje van de wereld en daardoor kunnen sommige dingen verward en chaotisch op ons overkomen. Alles wat ordentelijk is, wordt als fijn ervaren. Alles wat chaos is, wordt als akelig

⁸² Leibniz, *DROR*

⁸³ Leibniz, *RM*, §17: “En in het algemeen volgt hieruit dat de Wereld *kósmos* is, vol schone orde - ofwel: dat zij zo gemaakt is dat zij degene die er inzicht in heeft maximale bevrediging schenkt.”

⁸⁴ Leibniz, *RM*, §19: “Dus: wanneer ons in de opeenvolging van dingen iets mishaaft, komt dat door gebrek aan inzicht. Het is namelijk niet mogelijk dat iedere Geest alles onderscheiden inziet, en voor degenen die slechts waarnemen dat het ene deel voorrang heeft voor het andere, kan de Harmonie in haar geheel niet verschijnen.”

⁸⁵ Leibniz, *DROR*

ervaren. Leibniz wijst erop dat het welbehagen in niet anders bestaat, dan in de perceptie van de perfectie.⁸⁶ Je kunt echter geen volledig inzicht krijgen in de perfectie (het grootst mogelijke aantal dingen die tegelijk mogelijk zijn), want de oneindige reeksen zijn niet te overzien. Leibniz stelt dat kwellingen slechts tijdelijk zijn. Met het oog op wat eruit volgt, moet je stellen dat ze goed zijn, want ze leiden naar een grotere wellust.⁸⁷ Volgens Leibniz raak je op den duur zelfs verveeld, wanneer je voortdurend plezierige en leuke dingen ervaart. Leibniz zegt in *De Rerum Originione Radicali*: “Wie geen bittere dingen geproefd heeft, heeft ook geen zoete dingen verdiend, zal ze zelfs niet waarderen.”

We leven in de best mogelijke wereld, omdat het maximale aan essentie wordt verwerkelijkt. Wie inzicht heeft in deze oneindige reeksen, zal opmerken dat alles wat er gebeurt in de wereld leidt tot een grotere perfectie. Hoe meer inzicht je hebt in de reeksen, hoe meer geluk je zult ervaren.

§ 8. Conclusie

We hebben gezien dat bij Leibniz de substantie in een nieuwe betekenis is verschenen. Leibniz begrijpt de substantie *als* monade. Leibniz ziet de wereld primair als chaos en de monade schept orde in de veelheid, door de veelheid samen te nemen in een eenheid. Dit samennemen dient niet begrepen te worden als de dingen bij elkaar brengen in een netje, maar als een ordening van de veelheid, waardoor iets verschijnt als iets. Vanwege het representatiekarakter van de monade, laat de monade iets *als* iets verschijnen. De monade is een eenheid stichtende eenheid, die de plant op mijn bureau *als* plant laat verschijnen.

We hebben gezien dat er een oneindigheid aan monaden is. Al deze monaden streven ernaar om tot existentie te komen. Niet alle mogelijkheden kunnen worden gerealiseerd. Sommige mogelijkheden zijn onverenigbaar met andere, andere niet. Er heerst dus een strijd tussen de mogelijkheden om te bestaan. Leibniz wijst erop dat de perfecte wereld wordt gerealiseerd. Perfect wil zeggen: het grootst mogelijke aantal dingen die tegelijkertijd mogelijk zijn.

De morele perfectie heeft direct met de fysische of metafysische perfectie te maken. Hoe meer inzicht je hebt in de orde van de reeksen die zich bevinden in de wereld, des te meer geluk zul je ervaren. Immers ordentelijkheid geeft een gevoel van welbehagen.

⁸⁶ Leibniz, *RM*, §23: “De ratio is dan de eerste oorzaak van de hoogste Goedheid, want terwijl zij zoveel mogelijk volmaaktheid voortbrengt in de dingen, schenkt zij tegelijk zoveel mogelijk wellust aan de geesten, daar wellust immers bestaat in de perceptie van de volmaaktheid.”

⁸⁷ Leibniz, *RM*, §24: “Dit gaat zover dat kwaad zelf een groter goed dient, en dat, omdat er smart in de Geesten gevonden wordt, deze noodzakelijk bijdraagt tot grotere wellust.”

We leven in de best mogelijke wereld volgens Leibniz, omdat het maximale aan essentie existeert. Door de oneindigheid van de reeksen, kunnen we geen volledig inzicht verkrijgen in de wereld. Hierdoor is de mens beperkt in zijn geluk. Door meer inzicht te verkrijgen in de wereld, kan de mens vooruitgaan in zijn geluk.

Hoofdstuk 2 – Perfectie speelt niet meer

§ 1. Inleiding

In het voorgaande hoofdstuk hebben we gezien dat Leibniz beargumenteert dat we in de best mogelijke wereld leven. Voltaire reageert in zijn roman *Candide* op satirische wijze op het *principium rationis sufficientis* van Leibniz en zijn argumentatie voor de best mogelijke wereld. Voltaire geeft in *Candide* niet alleen kritiek op Leibniz, maar ook op de theologie en de metafysica. Zijn kritiek was van dusdanige aard, dat de roman op 2 maart 1759 veroordeeld werd door de Raad van Genève. Voltaire ontkende er de auteur van te zijn.⁸⁸

In dit hoofdstuk zet ik kort uiteen wat het verhaal van *Candide*⁸⁹ is en geef ik hiervan een interpretatie. Het zal blijken dat Voltaire erop wijst dat we ons niet bezig moeten houden met woorden als 'perfectie' en 'imperfectie'. Het doet allemaal niet ter zake.

Voltaire is met zijn vierenzestig jaar al een oude man wanneer hij het verhaal *Candide* opschrijft. Desondanks is *Candide* geschreven met een haast jongensachtige ironie en is het doordrenkt van zwarte humor. De hoofdpersoon Candide raakt in het verhaal van de ene verschrikking in de andere verzeild. Veel van deze verschrikkingen hebben ook daadwerkelijk plaatsgevonden ten tijde van Voltaire. Zoals de aardbeving van Lissabon in 1755 of de Zevenjarige Oorlog van 1756–1763. Voltaire geeft op absurde wijze de gruwelijkheden weer waartoe de mens in staat is, maar geeft tegelijkertijd kritiek op religie, filosofie en regerende machten en instituties. Een voorbeeld van zo'n absurditeit is wanneer Candide opgepakt wordt door het Bulgaarse leger en de keuze krijgt: of gezeseld worden of twaalf kogels door zijn hoofd. Candide besluit daarop, "gebruikmakend van de goddelijke gave die *vrijheid* wordt genoemd, zesendertig keer spitsroeden te lopen."⁹⁰ Soortgelijke absurditeiten komen voortdurend voor in *Candide*. Los ervan dat *Candide* een vermakelijk verhaal is om te lezen, valt er ook filosofisch bij te denken.

§ 2. Candide of het optimisme

Wanneer we naar de titel kijken, zien we dat '*Candide ou l'optimisme*' niet bevragend is. We kunnen de titel op twee manieren lezen. Enerzijds als '*Candide oftewel het optimisme*'. Op deze manier wordt Candide gelijkgesteld met het optimisme. Er zal een uitleg volgen waarom Candide een optimist is. Anderzijds kan de titel gelezen worden als '*Candide of het optimisme*'. Op deze manier

⁸⁸ Cf. Williams, D., *Voltaire : Candide*, London: Grant & Cutler, 1997, pp. 1 – 3

⁸⁹ De vertalingen in deze scriptie zijn van Pinxteren, *Candide of het Optimisme*. Zie bibliografie. Het originele Frans zal bij citaten in de voetnoot worden geplaatst.

⁹⁰ Voltaire, C, p. 51: "il se détermina, en vertu du don de Dieu qu'on nomme *liberté*, à passer trente-six fois par les baguettes."

lijkt het een keuze voor te leggen. Een keuze tussen Candide en het optimisme. Wat houdt deze keuze in? Waartussen kan er gekozen worden? Het woord '*candide*' is Frans en betekent 'oprecht', 'eerlijke' of 'argeloos' en is ontleend aan het Latijnse '*candidus*', dat 'blank' of 'zuiver' betekent.⁹¹ Het zijn de woorden die het karakter van de hoofdpersoon goed omschrijven. Candide komt dikwijls over als een argeloze, naïeve en oprechte jongeman. Stelt Voltaire ons voor de keuze tussen argeloosheid en het optimisme? Tussen zuiverheid en het optimisme? Eerlijkheid en het optimisme? Aan het einde van *Candide* zal pas blijken wat Voltaire verstaat onder '*candide*'. Het betreft een houding of een manier van denken over de wereld. In §4 licht ik de betekenis van '*candide*' verder toe. Wat met 'optimisme' wordt bedoeld, is meteen al duidelijk in het eerste hoofdstuk van *Candide*. De leermeester van Candide is de leibniziaan Pangloss, die stelt dat er geen gevolg is zonder oorzaak en dat we daarom in de best mogelijke wereld verkeren. Pangloss kan gezien worden als een karikatuur van Leibniz, die het optimisme vertegenwoordigt.

Wanneer je *Candide* leest, dan valt meteen de toon op waarin het verhaal wordt verteld. Voltaire schrijft met een sarcastische en ironische toon. Het optimisme dat Voltaire omschrijft in *Candide* wordt als een karikatuur weggezet. In het eerste hoofdstuk legt Pangloss aan Candide uit waarom het bewezen is dat we in de best mogelijke wereld leven:

“‘Het is bewezen’, zei hij, ‘dat alles niet anders kan zijn dan het is. Want omdat alles voor een bepaald doel is gemaakt, is alles noodzakelijkerwijs voor het beste doel gemaakt. Kijk maar: een neus is geschapen om een bril te dragen; wij dragen dan ook brillen. Het is duidelijk dat wij voeten hebben om schoenen aan te doen; wij dragen dan ook schoenen.’”⁹²

Volgens Pangloss leven we in de best mogelijke wereld, omdat alles noodzakelijkerwijs voor het beste doel is gemaakt. Sterker nog, alles kan gewoon niet beter volgens Pangloss. Deze gedachte speelt door het hele verhaal op de achtergrond en daardoor gaan de gebeurtenissen en dialogen in *Candide* een eigenaardige vorm aannemen.

De hoofdpersoon Candide lijkt in het begin van het verhaal in de best mogelijke wereld te leven. Zo woont Candide in het mooiste kasteel van alle mogelijke kastelen bij de voornaamste baron van de provincie. Hij mag elke dag Cunegonda, de mooie dochter van de baron, zien en hij kan dagelijks

⁹¹ P.A.F. van Veen en N. van der Sijs (1997), Van Dale Etymologisch woordenboek.

⁹² Voltaire, *C*, p. 47: “Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement: car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter de lunettes; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses.”

luisteren naar de grootste filosoof van de wereld – meester Pangloss. Candide leeft in het paradijs, totdat hij op een dag de dochter van de baron op haar lippen kust. De baron liep voorbij, zag dit alles en trapte Candide vervolgens uit zijn kasteel en uit het paradijs. Zo begint het verhaal van Candide die vervolgens rondzwerft over de wereld en van de ene verschrikking in de andere belandt. Maar wat is het filosofische aan *Candide* en hoe spreken de woorden ‘perfectie’ en ‘imperfectie’ bij Voltaire?

§ 3. Theodiceeprobleem

Ten eerste geeft Voltaire het theodiceeprobleem weer in *Candide*. ‘Theodicee’ komt van het Griekse ‘*theos*’, dat ‘god’ betekent en ‘*dikè*’, dat ‘vonnis’ of ‘recht’ betekent. Een theodicee is een argumentatie voor de rechtvaardiging waarom er zoveel kwaad in de wereld bestaat, wanneer een goede God de wereld heeft geschapen. Candide worstelt met datgene wat hij van zijn leermeester Pangloss heeft geleerd. Pangloss stelt dat wij in de best mogelijke wereld leven. Maar nadat Candide is verbannen uit het paradijs, komt hij tijdens zijn rondzwerving over de wereld oog in oog te staan met de meest verschrikkelijke gebeurtenissen. Candide raakt getekend door het theodiceeprobleem: “*Si c’est ici le meilleur des mondes possibles, que sont donc les autres?*”⁹³ Als dit de best mogelijke wereld is, hoe moeten al die andere werelden er dan wel niet uitzien? Op deze vraag geeft Pangloss een antwoord. Pangloss laat de rechtvaardiging voor het kwaad zien aan de hand van het bestaan van syfilis:

“[...] het was iets onvermijdelijks in de beste van alle werelden, een noodzakelijk kwaad, want als Columbus niet op een eiland in Amerika deze ziekte had opgelopen, die de bron van de voortplanting besmet, die vaak zelfs de geslachtsdaad belet, en die duidelijk in strijd is met het grote doel van de natuur, zouden wij nu geen chocolade en karmijn hebben.”⁹⁴

Deze rechtvaardiging hebben we ook in het voorgaande hoofdstuk in §7 gezien bij Leibniz, waar hij in *De rerum originatione radicali* spreekt over een schilderij. Het schilderij dat Leibniz gebruikt als metafoor voor het leven, is voor het grootste deel afgedekt, met uitzondering van een klein stukje. Vanuit dit kleine stukje zie je alleen maar onsamenvangende kleuren en chaos. Wanneer de bedekking wordt weggehaald, merk je pas de kunstzinnigheid en orde van het schilderij op. Pangloss geeft eenzelfde soort verklaring voor het bestaan van de ziekte syfilis. Wanneer je naar het kwaad in de wereld kijkt, dan kijk je slechts naar een klein stukje van het schilderij van het leven.

⁹³ Voltaire, *C*, p. 64

⁹⁴ Voltaire, *C*, pp. 56-57: “[...]c’était une chose indispensable dans le meilleur des mondes, un ingrédient nécessaire: car si Colomb n’avait pas attrapé dans une île de l’Amérique cette maladie qui empoisonne la source de la génération, qui souvent même empêche la génération, et qui est évidemment l’opposé du grand but de la nature, nous n’aurions ni le chocolat ni la chochenille.”

Het leven komt dan als onsamenhangend en chaotisch over. Wanneer je het geheel in ogenschouw zou nemen, dan zou je moeten constateren dat we in de grootst mogelijke perfectie leven.

Het gevaar waar Voltaire ons met deze karikatuur op wil wijzen, is dat met deze gedachtegang al het kwaad te rechtvaardigen is. Je zou complete volkeren kunnen uitmoorden met de rechtvaardiging dat genocide goed is, wanneer het geheel in ogenschouw wordt genomen. Er is dan *geen grens aan de terreur* die je kunt aanrichten, met de rechtvaardiging dat dit leidt tot een grotere perfectie.

Dit is de schijnbare paradox van de perfectionering: imperfectie leidt tot grotere perfectie. Ik zeg 'schijnbaar', want de verschrikkingen die Candide signaleert, zijn *als* imperfecties de motoren van de perfectionering. Vandaag de dag worden de imperfecties op grote schaal aangepakt. Ziekten worden bestreden met nieuwe medicijnen en behandelmethoden. Massamoorden en onrecht worden bestraft via internationale gerechtshoven en gebouwen worden beschermd tegen aardbevingen en ander natuurgeweld.

§ 4. *Il faut cultiver notre jardin*

Voltaire wijst ons tevens op een ander aspect van de perfectie. Namelijk de *verveling*. Candide bereikt op den duur het land Eldorado. Voltaire beschrijft met Eldorado een wereld die daadwerkelijk de beste van alle mogelijke werelden is. Alle bewoners van Eldorado zijn er gelukkig, iedereen beschikt over goud en edelstenen en er zijn geen oorlogen. Ondanks dat Candide de perfecte wereld heeft bereikt, vlucht hij na een maand uit Eldorado. De perfecte wereld is niet perfect genoeg voor Candide. Het gemis van zijn geliefde Cunegonda blijkt te groot.

In de tekst *De rerum originatione radicali* spreekt Leibniz op soortgelijke wijze, wanneer hij zegt dat de verveling intreedt op het moment dat je alleen maar leuke dingen meemaakt. Je waardeert de leuke dingen dan minder of zelfs helemaal niet: "Wie geen bittere dingen geproefd heeft, heeft ook geen zoete dingen verdiend, zal ze zelfs niet waarderen."⁹⁵ Voor Candide was de perfectie ondragelijk en hij ontvluchtte het paradijs om op zoek te gaan naar zijn geliefde en zijn geluk.

Uiteindelijk belandden Candide en zijn vrienden op een boerderijtje. Hij heeft iedereen, die hij had verloren tijdens zijn reizen, weer teruggevonden. Samen buigen zij zich over de vragen welke gebeurtenissen erger zijn en wat de mens toch doet op deze wereld. Martin, een andere metgezel

⁹⁵ Leibniz, *DROR*, vertaling Oudemans.

van *Candide* en de tegenpool van Pangloss, kwam tot de conclusie: "de mens is op aarde om ofwel te vergaan van onrust, ofwel te sterven van verveling."⁹⁶

De verhouding tussen het optimisme en pessimisme raakt *indifferent*, wanneer zij een bezoek brengen aan een Turkse wijsgeer (*derwisj*). Zij vragen de wijsgeer om wijsheid, maar krijgen enkel onverschilligheid als antwoord. Op de vraag wat zij dienen te doen, antwoordt de wijsgeer dat zij hun mond moeten houden. Een link met het einde van Wittgensteins *Tractatus* is snel gemaakt: "*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.*" Voltaire wijst ons er met de Turkse wijsgeer op, dat we ons niet druk moeten maken over metafysische vraagstukken. Dergelijke vragen doen er uiteindelijk niet toe in ons alledaagse leven. Er wordt met name op de alledaagseheid gewezen wanneer *Candide* in contact komt met een Turkse vreemdeling. Door hard te werken, houdt de vreemdeling drie grote rampen van het lijf: de verveling, de ondeugd en de honger.⁹⁷ Voltaire wijst erop dat jij je bezig moet houden met het hier en nu. Je moet je niet met andermans zaken bemoeien of je bezig houden met de politiek, maar je moet gewoon hard werken. Pangloss concludeert dan ook dat grootheid iets heel gevaarlijks is. Een simpel leven is te prefereren. Ook Martin deelt deze mening: "Wij moeten werken zonder te discussiëren, alleen zo maken we het leven dragelijk."⁹⁸

Voltaire eindigt *Candide* met de woorden: "'Dat is mooi gezegd,' antwoordde *Candide*, 'maar wij moeten onze tuin bewerken.'"⁹⁹ Wanneer je *Candide* leest, merk je voortdurend dat het optimisme en het pessimisme tegenover elkaar staan. Voltaire wijst erop dat beide geen antwoord kunnen geven op de vraag welke houding we tegenover de wereld dienen aan te nemen. In §2 wijs ik op de keuze die Voltaire ons voorlegt. Met '*candide*' lijkt Voltaire een vorm van pragmatisme te prefereren. Je moet niet discussiëren of de wereld goed of slecht is. Je zit nu eenmaal in deze wereld en je bent eraan overgeleverd, dus je moet werken om te leven. Je *dient* indifferent te zijn tegenover perfectie en imperfectie.

§ 5. Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe Voltaire op satirische wijze het optimisme van de leibniziaan Pangloss neerzet. Naast dat het verhaal van *Candide* vermakelijk is om te lezen, valt er toch filosofisch bij na te denken. Voltaire laat op absurde wijze het probleem van de theodicee

⁹⁶ Voltaire, *C*, p. 164: "[...] que l'homme était né pour vivre dans les convulsions de l'inquiétude, ou dans la léthargie de l'ennui."

⁹⁷ Voltaire, *C*, p. 166: "[...] je les cultive avec mes enfants; le travail éloigne de nous trois grands maux, l'ennui, le vice, et le besoin."

⁹⁸ Voltaire, *C*, p. 167: "Travaillons sans raisonner, dit Martin; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable."

⁹⁹ Voltaire, *C*, p. 167: "Cela est bien dit, répondit *Candide*, mais il faut cultiver notre jardin."

zien. De verantwoording van het kwaad heeft echter twee kanten. Enerzijds is het juist door de imperfecties dat er vooruitgang mogelijk is. Als we vandaag de dag kijken, dan zien we dat op elk defect en elke imperfectie een antwoord wordt gegeven: auto's krijgen kreukelzones, gebouwen worden beveiligd tegen aardbevingen en ziektes worden constant bestreden met nieuwe medicijnen en behandelingen. Anderzijds heerst het gevaar dat er geen grens te stellen valt hoeveel kwaad je kunt stichten. Je kunt het altijd rechtvaardigen met als doel een steeds groter wordende perfectie.

Daarnaast werd in §4 duidelijk dat perfectie ook stilstand en verveling betekent. Wanneer Candide in het paradijselijke Eldorado belandt, ontvlucht hij het alweer na een maand. De perfectie werd hem te veel en het gemis van zijn geliefde kon hij niet verdragen. Uiteindelijk wijst Voltaire ons op een pragmatische houding: we dienen ons niet bezig te houden met metafysische vragen. Voor het alledaagse leven heeft het geen zin om stil te staan bij de vraag of we in de best mogelijke wereld leven. We moeten pragmatisch zijn. Voltaire concludeert daarom ook in *Candide* dat we slechts ons eigen tuintje moeten cultiveren.

Hoofdstuk 3 – Ambivalentie van perfectie

§ 1. Inleiding

Perfectie en perfectionering spelen bij Rousseau op geheel andere wijze, dan we hebben gezien bij Leibniz en Voltaire. Perfectionering blijkt bij Rousseau *indifferent* te zijn ten opzichte van verbetering en verslechtering. In dit hoofdstuk staan de werken *Discours sur l'origine de l'inégalité* en *Essai sur l'origine des langues* van Rousseau centraal. In deze werken merkt Rousseau de rationele vooruitgang op. Deze vooruitgang valt bij uitstek goed te zien in de ontwikkeling van de taal. Rousseau merkt op dat er een natuurlijk proces is dat de taal cultiveert en schriftelijk maakt. Dit proces zorgt ervoor dat de geletterde talen geperfectioneerd raken qua grammatica en logica en dus steeds helderder worden, maar tegelijkertijd verliezen de talen aan kracht, ze worden kil en monotoon.¹⁰⁰ Dit verlies dat de vooruitgang met zich meedraagt, zie je alsmat weer terug komen in het spreken van Rousseau. Progressie is daarbij altijd *ambivalent*: zij is tegelijkertijd een regressie.

Rousseau beschrijft in het *Discours* een natuurlijke toestand van waaruit de mens zich heeft ontwikkeld. In deze natuurlijke toestand verschilt de mens niet zo veel met de dieren. De mens leefde in het hier en nu, had niet het vermogen om vooruit te kijken en bezat weinig geheugen. Daardoor leerde hij ook weinig van de ervaringen die hij opdeed. De rede was nog niet ontwikkeld, de mens sprak geen taal en had geen gebruik van gereedschappen of wapens. Er bestonden geen sociale banden met andere mensen. De mens was solitair en zelfvoorzienend.¹⁰¹ Vanuit deze natuurlijke toestand probeert Rousseau te begrijpen hoe de taal en de sociale maatschappij zich heeft kunnen ontwikkelen.

In dit hoofdstuk bespreek ik deze ontwikkeling aan de hand van het *Essai* en het *Discours*. Rousseau wijst erop dat naast zijn beschreven natuurlijke toestand, de mens een aantal vermogens bezit die nog sluimeren in de natuurlijke toestand. Ze zijn slechts in potentie aanwezig bij de mens. Deze vermogens zijn essentieel om de mens uit de natuurlijke toestand te kunnen halen en richting de sociale mens te brengen. Het vermogen om te perfectioneren (*'perfectibilité'*), om te verbeelden (*'l'imagination'*) en om de ander te zien als jouw gelijke – je medemenselijkheid (*'pitié'*). Deze

¹⁰⁰ Rousseau, *DI*, pp. 30-31: "Tout ceci mène à la confirmation de ce principe, que, par un progrès naturel, toutes les langues lettrées doivent changer de caractère et perdre de la force en gagnant de la clarté ; que, plus on s'attache à perfectionner la grammaire et la logique, plus on accélère ce progrès, et que, pour rendre bientôt une langue froide et monotone, il ne faut qu'établir des académies chez le peuple qui la parle."

¹⁰¹ Rousseau, *DI*, p. 24: "Seul, oisif, et toujours voisin du danger. [...] Sa propre conservation faisant presque son unique soin."

vermogens worden echter niet ontwaakt totdat er lokale veranderingen optreden. Rousseau spreekt zelfs van klimatologische veranderingen.

Ik zal allereerst toelichten hoe Rousseau spreekt aan de hand van de eerste alinea van zijn *Essai* en verschillende delen uit zijn *Discours*. Hierdoor wordt er een beter begrip gevormd van de perfectie, zoals die speelt bij Rousseau.

§ 2. *Essai sur l'origine des langues*

Rousseau wijst op het menselijk vermogen om zichzelf te perfectioneren: *la faculté de se perfectionner*.¹⁰² Waar komt dit vermogen vandaan? Dit vermogen is beter te begrijpen vanuit de ontwikkeling van de talen, zoals Rousseau deze beschrijft in zijn *Essai* en *Discours*.

De volledige titel van het *Essai* van Rousseau luidt: '*Essai sur l'origine des langues*'. Rousseau heeft het over de oorsprong ('*origine*') van de talen ('*langues*'). Wat meteen opvalt aan de titel is dat Rousseau hier niet spreekt over één taal, maar spreekt in het meervoud – alle talen. Dan moet niet gedacht worden aan alle talen die de mens spreekt of over de oorsprong van de mensentaal tegenover die van de dieren, maar aan de oorsprong van een veel weidsere taal. Een taal van tekens.¹⁰³ Bijvoorbeeld, wanneer ik mijn middelvinger opsteek naar iemand, dan zeg ik zonder woorden dat hij moet oprotten. De richtingaanwijzer van mijn auto is ook een teken, namelijk dat ik de andere verkeersdeelnemers erop attendeer dat ik van rijstrook ga veranderen of de afslag zal nemen. Maar een teken kan ook van niet-menselijke aard zijn. Bijvoorbeeld de geur van een bloem om zo de bijtjes naar zich toe te lokken of de fel gele kleur van de gouden gifkikker (*Phyllobates terribilis*), waarmee hij tegen de andere dieren zegt: eet mij niet! In het *Essai* spreekt Rousseau over de oorsprong van *allerlei soorten talen*, hoe zij uit elkaar voortkomen én naast en tegenover elkaar bestaan.

Alle bovenstaande voorbeelden hebben iets met elkaar gemeen. Namelijk dat de taal ergens *over* gaat en dat er iets mee wordt uitgedrukt, dat de taal pragmatisch is en een communicatiemiddel. Echter, Rousseau wijst in de ondertitel van het *Essai* op een ander aspect van de taal. De ondertitel luidt: '*où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*'. Volgens Rousseau heeft de taal ook iets

¹⁰² Rousseau, *DI*, p. 24: "Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner."

¹⁰³ Oudemans, *EF*, p. 104: "Taal heeft een tekenkarakter."

muzikaals. Sterker nog, Rousseau ziet deze muzikaliteit als het primaire begin van de taal, maar de taal is in de loop van de geschiedenis haar muzikaliteit verloren en alsmaar monotoner geworden.¹⁰⁴

§ 3. *Parole, langage en langue*

De eerste alinea van het *Essai* zal als leidraad dienen voor dit hoofdstuk. In de eerste alinea van het *Essai* spreekt Rousseau zeer bondig over een aantal zaken die nodig zijn om een beter begrip te kunnen vormen van het begrip perfectioneren (*'perfectibilité'*), zoals dat speelt bij Rousseau. Rousseau wijst er in de eerste zin van zijn *Essai* op dat de taal een scheiding aanbrengt tussen de mensen en de dieren:

“Het gesproken woord onderscheidt de mens te midden van de dieren.”¹⁰⁵

Het gesproken woord heeft hier een distinctieve eigenschap: het brengt een onderscheid aan. Dit kan gelezen worden als: er is het dierlijke en daarbovenop komt het menselijke, namelijk het gesproken woord. Rousseau gaat tegen de overgeleverde Aristotelische traditie in van de mens als *animal rationale*. De mens werd gekenmerkt door rationaliteit en was daardoor gescheiden van het dier.¹⁰⁶ Sinds het darwinisme is het besef doorgedrongen dat de mens niet het enige levende wezen is dat gekenmerkt wordt door de ratio. Al het levende deelt de ratio, namelijk die van economische calculatie ten behoeve van zijn overleven.¹⁰⁷ Volgens Rousseau is *niet* de ratio, maar het gesproken woord (*'parole'*) datgene wat de mens onderscheidt (*'distingue'*) te midden (*'entre'*) van de dieren. Hier moet vooral gelet worden op het woord *'entre'*, dat vertaald wordt met 'te midden van'. Het gesproken woord plaatst de mens niet boven het dier, maar laat hem te midden van alle andere dieren staan en brengt toch een scheiding aan. Waarin deze scheiding ligt, zal in §8 duidelijk worden. Rousseau vervolgt na bovenstaande zin met een dubbele punt. Er volgt iets wat in verbinding staat met het gesproken woord:

“de taal (*'langage'*) onderscheidt de volkeren onderling; pas wanneer iemand heeft gesproken (*'parlé'*) weet men waar hij vandaan komt.”¹⁰⁸

¹⁰⁴ Rousseau, *EOL*, p. 13: “[...] mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques.”

¹⁰⁵ Rousseau, *EOL*, p. 3: “La parole distingue l'homme entre les animaux.”

¹⁰⁶ Oudemans, *EF*, p. 163: “Rationaliteit – dat was van oudsher het kenmerk van een mens; een mens kon denken, vandaar dat hij ook nog eens kon *inzien* dat hij rationeel was, dankzij diezelfde rationaliteit.”

¹⁰⁷ Oudemans, *EF*, p. 165: “Het organisme hoeft met name geen doeleinden te hebben. Als het een 'doel' heeft, dan is dat eenvoudigweg: zichzelf vermenigvuldigen ten gunste van de echte replicant. [...] de economische calculatie betreft alles wat doelrationeel is, dat wil zeggen wat instrumenteel is voor de verbreiding van de heersende replicant. Deze calculatie is naar haar aard economisch. Zij bestaat als afweging van kosten en baten.”

¹⁰⁸ Rousseau, *EOL*, p. 5: “le langage distingue les nations entre elles ; on ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé.”

Rousseau wijst op een tweede scheiding die de taal aanbrengt. Namelijk tussen de verschillende volkeren onderling. Volkeren (*'nations'*) heeft te maken met waar je geboren bent en welke taal je spreekt. Het woord *'nation'* is ontleend aan het Latijn *'nātus'*, dat 'geboorte' betekent.¹⁰⁹ Het gaat hier om jouw geboorteland en de taal waarin je dan verkeert. Rousseau benadrukt hier de *lokaliteit* van de taal. Rousseau erkent dat er verschillende talen zijn, maar dat zij *niet* beantwoorden aan één ideale taal, zoals Descartes denkt. Descartes zegt in antwoord op Hobbes dat een Fransman en een Duitser uiteindelijk hetzelfde zeggen wanneer zij woorden zoals *'table'* en *'Tisch'* gebruiken. Beide woorden beantwoorden aan één en hetzelfde aangeduide ding.¹¹⁰ Rousseau geeft hier impliciet kritiek op Descartes en zegt dat er qua taal onderscheid is tussen de volkeren, maar dat die taal niet te reduceren valt tot één identieke gedachte – al dan niet taalloos¹¹¹ – die de volkeren met elkaar delen. Er is geen universele *aboutness* waar een woord naar zou verwijzen.

Rousseau wijst er in bovenstaand citaat op dat je pas kunt zeggen waar iemand vandaan komt, nadat hij heeft gesproken. Het gesproken woord (*'parole'*) onderscheidt zo dus niet alleen de mensen van de dieren, maar onderscheidt ook de verschillende talen (*'langages'*) van elkaar – waar iemand gelokaliseerd is. Het gesproken woord (*'parole'*) heeft bij Rousseau een dubbele onderscheidende functie. Rousseau vervolgt:

“Het gebruik en de behoeften zorgen ervoor dat eenieder de taal (*'langue'*) van zijn land leert.”¹¹²

Volgens Rousseau bepaalt de omgeving waarbinnen iemand verkeert hoe diegene zijn taal leert. Het gebruik (*'usage'*) dient hier gelezen te worden als *datgene wat gebruikelijk* is en niet in de zin van hoe de taal wordt gebruikt. Hoe je de taal leert, is dus afhankelijk van wat gebruikelijk is. De taal was er namelijk al op het moment dat je werd geboren. Het werd gesproken door jouw ouders en jouw voorouders en hun voorouders.¹¹³ De taal is echter geen instrument dat je ter hand kunt nemen en naar believen kunt gebruiken. *'Die Sprache spricht'* zegt Heidegger, waarmee hij aangeeft dat je niet diegene bent die spreekt, maar dat jouw spreken beantwoordt aan de taal die jou al

¹⁰⁹ M. Philippa e.a. (2003-2009) Etymologisch Woordenboek van het Nederlands – (Natie)

¹¹⁰ Descartes, *OM*: “As for the joining that occurs in reasoning, what we join are not names but things signified by them, and I’m surprised that anyone should think otherwise. Who doubts that a Frenchman and a German can reason about the same things, although the words they think of are completely different? And surely Hobbes refutes his own position when he talks of ‘the arbitrary conventions that we have laid down for what words are to signify’. For if he grants that the words signify something, why won’t he allow that our reasoning deals with this signified something rather than merely with the words?”

¹¹¹ Oudemans, *EF*, p. 104: “In de epoche van de metafysica, die van het onderscheid tussen het zintuiglijke en het bovenzintuiglijke, bestond een woord uit een fysieke huls (een gesproken of geschreven vehikel) en een niet zintuiglijk bepaalde inhoud.”

¹¹² Rousseau, *EOL*, p. 5: “L’usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays.”

¹¹³ Oudemans, *IN*, p. 32: “De taal die ik spreek is de voortzetting van een taal die ouder is dan ik, ouder dan mijn tijd, ouder dan mijn menselijk bestaan.”

omgeeft.¹¹⁴ De taal is er niet voor de mensen om naar eigen inzicht te worden gebruikt, maar is het omgevende dat het menselijke spreken stuurt.¹¹⁵ Dit wordt des te meer duidelijk wanneer je even niet op een woord kunt komen. Je staat dan meteen vast in datgene wat je ter sprake wilde brengen. Het lukt je ook niet om datgene ter sprake te brengen zonder dat woord zelf. Wanneer je lang genoeg wacht, dan schiet het woord je vanzelf te binnen. Rousseau heeft het besef dat de taal geen instrument is dat naar believen gebruikt kan worden. Volgens Rousseau wordt de taal die je spreekt, jou aangereikt door het land waarin je geboren bent en waarin je verkeert. Net zoals je niet kunt kiezen wie jouw moeder is, kun je ook niet voor jouw moedertaal kiezen. Je bent een kind van jouw eigen taal die je niet kunt beheersen.¹¹⁶

Drie woorden in de eerste alinea van het *Essai* springen in het oog. Namelijk: '*parole*', '*langage*' en '*langue*'. Deze drie woorden hebben alle te maken met taal, maar hoe verhouden deze woorden zich tot elkaar? We hebben gezien dat het gesproken woord ('*parole*') niet alleen de mens onderscheidt van de dieren, maar dat het ook de verschillende talen ('*langages*') tussen volkeren onderscheidt. Het gesproken woord dankt zijn bestaan aan een geografische locatie. Namelijk aan het land waarin je bent geboren en die jou een '*langue*' aanreikt. Het gesproken woord dankt zijn bestaan dus aan een '*langue*' die haar bestaan weer dankt aan het lokale.

§ 4. *Mathesis localis*

“Wat maakt het dat deze taal de taal van zijn land is, en niet van een ander?

Om dat te zeggen moet je opstijgen naar een of andere rede die te maken heeft met het lokale.”¹¹⁷

Rousseau wijst erop dat je een of andere lokale rede nodig hebt, als je '*langue*' wilt begrijpen. Dit is een vreemde uitspraak van Rousseau. Hij lijkt hier in te gaan tegen de gedachte van Descartes, dat er maar één universele rede is. Descartes is getekend door de woorden *mathesis* en *universalis*. Door de combinatie van deze woorden gaf de natuur op een andere manier van zich blijk. In §2 van hoofdstuk 1 heb ik de *mathesis universalis* uitvoerig behandeld. We hebben daar gezien dat Descartes' kennen universeel is. Voor de *mathesis universalis* is het noodzakelijk dat er een *Universalis* is en dat

¹¹⁴ Heidegger, *GA 12*, p. 30: “Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.”

¹¹⁵ Oudemans, *IN*, p. 31: “Heidegger en het darwinisme zien hetzelfde, namelijk dat de taal er is voor zichzelf en niet voor mij, dat taal mijn instrument niet is, maar onmenselijk en dat de taal de mij omgevende betekeniswereld opent.”

¹¹⁶ Oudemans, *Eigen taal eerst*, p. 2: “Wanneer ik begin te spreken vanuit mijn moeders taal, realiseer ik me dat die van mijzelf is zoals mijn moeder mijn eigen moeder is. Dat mijn moeder van mijzelf is betekent niet dat ik haar bezit of beheers. Het eigene zit hem hier niet in mijn eigen macht of inzicht, maar betreft de oorsprong van wie ik ben. Ik ben niet de vader van deze taal maar het kind ervan.”

¹¹⁷ Rousseau, *EOL*, p. 5: “mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? Il faut bien remonter pour le dire à quelque raison qui tienne au local.”

de rede – wil zij universeel zijn – onafhankelijk is van de materie.¹¹⁸ Rousseau stelt echter dat de rede afhankelijk is van het lokale. Dit is een omkering van Descartes. Volgens Rousseau wordt jouw redelijkheid jou aangereikt door het lokaal omgevende. Je zou van een *mathesis localis* kunnen spreken. Deze *mathesis localis* heeft gevolgen voor hoe Rousseau kan nadenken over de oorsprong van de talen en over vooruitgang. Volgens Rousseau is de oorsprong van de taal afhankelijk van een *locus* – een plaats, een klimaat.¹¹⁹

Het lokale heeft ook een verband met de *tijd*. Volgens Rousseau kan de vooruitgang alleen plaatsvinden onder tijdsdruk.¹²⁰ Rousseau stelt dat er een *evolutie*¹²¹ van de mensheid is, namelijk van jagen en verzamelen, via het houden van kuddes, naar het landbouwende bestaan.¹²² Dit is niet zomaar een historische opeenvolging en indeling, maar het betreft manieren van denken en praten die door de omstandigheden zijn getekend en die je door die manier van praten nooit in jouw bezit kunt krijgen. De wijze waarop je praat, is dus niet alleen getekend door de plaats waarin jij je bevindt, maar ook door het historische moment waarin je zit. Als het kennen niet universeel is, dan betekent dat dat er geen universeel zicht kan zijn op de natuur en op de menselijke natuur. Wat je kent, is door een tijdperk bepaald. Rousseau waarschuwt dan ook dat je moet voorkomen dat je een tijdperk beoordeelt in termen van een ander tijdperk.¹²³ ¹²⁴ Rousseau beseft dat het kennen *factisch* is. Facticiteit is onder meer het besef dat datgene wat je te weten kunt komen over de natuur, van zichzelf uit al mede bepaald is door diezelfde natuur waar je het schijnbaar over hebt.¹²⁵ Doordat je overgeleverd bent aan de natuur heb je niet de mogelijkheid om haar te overzien en te beheersen.¹²⁶ Zo is het dus onmogelijk om toegang te krijgen tot de bestaanswijze van vervolgen

¹¹⁸ Oudemans, *IN*, p. 16: "De reden daarentegen is onafhankelijk van de materie, zij is universeel, een *instrument universel*. Aldus Descartes. Voor Descartes is ieder mens een afzonderlijk *ego cogito* – maar juist dat laat de universele menselijkheid zien: ieder afzonderlijk deelt in de universaliteit van de rede. De *mens* is een *soort*, gekenmerkt door redelijkheid. Die kent geen meer of minder. Dus: *allen* delen erin."

¹¹⁹ Rousseau, *EOL*, p. 27: " Tout ce que j'ai dit jusqu'ici convient aux langues primitives en général et aux progrès qui résultent de leur durée, mais n'explique ni leur origine ni leurs différences. La principale cause qui les distingue est locale, elle vient des climats où elles naissent et de la manière dont elles se forment."

¹²⁰ Rousseau, *EOL*, p. 16: "mais ce n'est qu'à force de temps que se font ces changements."

¹²¹ Lovejoy, *Prim* (1923), p. 175: " The Discourse, in short, is chiefly notable in the history of ideas as an early contribution to the formulation and diffusion of an evolutionary conception of human history."

¹²² Rousseau, *EOL*, p. 34: "A la division précédente se rapportent les trois états de l'homme considéré par rapport à la société. Le sauvage est chasseur, le barbare est berger, l'homme civil est laboureur."

¹²³ Rousseau, *DI*, p. 23: "Gardons-nous donc de confondre l'homme sauvage avec les hommes, que nous avons sous les yeux."

¹²⁴ Lemaire, *VO*, p. 55: "Bewust wil Rousseau zich hoeden om een tijd of leefwijze te beoordelen in termen van een ander. De natuurmens is aangepast aan zijn specifieke leefwijze, zoals de burger aan de zijne."

¹²⁵ Heidegger *GA 2*, p. 75: "Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »inner-weltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet."

¹²⁶ Oudemans, *IN*, p. 17: "Overal zijn mensen overgeleverd aan de natuur, zowel in henzelf als daarbuiten. Het is zaak aan deze overlevering of facticiteit te ontkomen, alleen al omdat deze het scheiden van waarheid van onwaarheid in de weg staat. Facticiteit is niet zomaar feitelijkheid, maar wat niet te beheersen en niet te overzien is, waaraan je bent overgeleverd."

tijdperken.¹²⁷ We kunnen ons niet meer vereenzelvigen met deze andere tijdperken, maar ook niet met bestaanswijzen die aangepast zijn aan een bepaalde locatie of een bepaald klimaat. Vandaar dat Rousseau zegt dat het geluk van de natuurmens de wanhoop zou zijn van de beschaafde burger.¹²⁸

§ 5. Semantiek en oorsprong

Door het besef van de facticiteit van het kennen, kan Rousseau niet spreken *over* de oorsprong van de talen, zoals hij laat blijken in de titel van het *Essai*, maar zal hij op een andere manier moeten spreken. In zijn *Discours* verduidelijkt Rousseau dat de oorsprong niet opgevat dient te worden als het zoeken naar historische waarheden (*vérités historiques*), maar dat het onderzoek naar de oorsprong redeneringen zijn van hypothetische en conditionele aard.¹²⁹ Rousseau wijst er daarmee op dat hetgeen hij zegt niet zeker of noodzakelijk is (*raisonnements hypothétiques*) en dat het afhankelijk is van bepaalde uitgangspunten (*et conditionnels*). Zijn spreken is factisch en contingent. Deze oorsprong, zo zegt Rousseau in zijn *Discours*, bestaat wellicht niet meer, heeft nooit bestaan en zal waarschijnlijk ook nooit bestaan.¹³⁰ Niettemin dient er een juist begrip te worden gevormd van de oorsprong, om over de huidige toestand van de mensen te kunnen oordelen.

Wat Rousseau hier zegt, lijkt eigenaardig. Rousseau stelt dat er een oorsprong is – een oorspronkelijke natuur. Echter, tot die oorspronkelijke natuur kunnen we niet meer doordringen, deze is namelijk geweest of heeft zelfs nooit bestaan. Rousseau reconstrueert niettemin een oorsprong die hij hypothetische opwerpt, om vervolgens te kijken of de toon van zijn spreken daarmee samenvalt. We kunnen zeggen: Rousseau is bezig met *semantiek*. Maar waarom een hypothetische geschiedenis? Ten tijde van Rousseau heerste er nog een Bijbelse vertelling van de geschiedenis. Rousseau roept op om alle wetenschappelijke boeken, die ons enkel leren te zien hoe de mens is gemaakt, achter ons te laten.¹³¹ Tevens dienen we alle feiten terzijde te schuiven.¹³² Volgens Rousseau zou dit alles geschikter zijn om de aard van de dingen te verhelderen, dan om de feitelijke oorsprong van de dingen aan te tonen.¹³³ Dit is de methode waar Rousseau zich van zal bedienen in zijn onderzoek naar de oorsprong van de talen en de vooruitgang. Rousseau merkt

¹²⁷ Oudemans, *EF*, p. 242: "De bestaanswijze van het jagen en verzamelen is ontoegankelijk, doordat de tijd daar heerst op een manier die vandaag de dag niet is na te voltrekken."

¹²⁸ Rousseau, *DI*, p. 53: "L'homme sauvage et l'homme policé différent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir."

¹²⁹ Rousseau, *DI*, p. 19: " Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels "

¹³⁰ Rousseau, *DI*, p. 12: "Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originair et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent."

¹³¹ Rousseau, *DI*, p. 14: "Laisant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits."

¹³² Rousseau, *DI*, p. 19: "Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question."

¹³³ Rousseau, *DI*, p. 19: " Plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine."

op dat bepaalde manieren van spreken niet meer gaan, doordat de taal, door de geschiedenis heen en al naar gelang de omstandigheden telkens veranderden, zelf ook van karakter is veranderd.¹³⁴

Rousseau heeft het vermoeden dat de geschiedenis vele malen langer is dan de tijdsduur waar men in zijn tijd van was overtuigd.¹³⁵ Het woord '*origine*' dient bij Rousseau dan ook niet propositioneel gelezen te worden, maar juist semantisch. Rousseau beseft dat als jij je bevindt in een opeenvolging, je altijd moet zeggen dat er al een eerder stadium is geweest – een oorsprong. Deze oorsprong is echter altijd weg. Je maakt er geen onderdeel van uit, maar kan wel dienen om weer richting die verloren oorsprong te bewegen. Dat is een eigenaardige gedachte: dat iets wat je kwijt bent, er tevens voor zorgt dat je erbij blijft. Het blijft in je spreken altijd op de achtergrond aanwezig. Deze gedachte is bij nader inzien toch niet zo heel eigenaardig. Iedereen heeft dat namelijk wel eens meegemaakt in zijn of haar leven: het afscheid van een dierbare. De dierbare waarvan afscheid wordt genomen, raakt op afstand, en toch kan de achterblijver niet van de dierbare losraken: hij blijft bij degene die weg is.¹³⁶ Men kan nooit en te nimmer deze verloren oorsprong terughalen. Deze semantiek speelt een centrale rol bij Rousseau.

§ 6. Oorsprong van de talen

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat Rousseau zijn onderzoek hypothetisch is en niet noodzakelijkerwijs gebaseerd is op feiten. Rousseau wijst er in zijn *Discours* op dat de gebeurtenissen die hij beschrijft met betrekking tot de oorspronkelijke natuur op verscheidene manieren hebben kunnen gebeuren. Hij maakt meerdere keren duidelijk dat zijn methode gebaseerd is op gissingen ('*conjectures*').¹³⁷

Rousseau geeft een aantal ontwikkelingen weer in zijn *Essai* en *Discours* over de oorsprong van de talen. Rousseau gaat uit van een natuurlijke toestand waarin de mens solitair is en zich enkel bezig houdt met zijn zelfbehoud. In het *Discours* beschrijft Rousseau de eerste taal van de mens als de meest universele en energieke en de enige taal die de mens nodig heeft in de oorspronkelijke natuur, namelijk natuurkreten ('*cri de la nature*').¹³⁸ Bijvoorbeeld een kreet om het gevaar aan te

¹³⁴ Rousseau, *EOL*, p. 16: "[...] mais ce n'est qu'à force de temps que se font ces changements. A mesure que les besoins croissent, que les affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent, le langage change de caractère ; il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentiments les idées, il ne parle plus au cœur, mais à la raison".

¹³⁵ Lemaire, *VO*, p. p. 101: "Rousseau spreekt herhaaldelijk over de 'immense ruimtes', de 'geweldige tijdspannes' en de grote invloed van ook kleine veranderingen, 'als ze maar vele eeuwen doorwerken'. Een dergelijke diepte in tijdsverloop was het Bijbelse geschiedverhaal vreemd. Pas midden 18^e eeuw wordt deze oude tijdschaal doorbroken en opent zich de onvermoede diepte van de tijd, waarin de menselijke soort bijna onherkenbaar veranderd is."

¹³⁶ Oudemans, inaugurele rede *Afscheid*, p. 3

¹³⁷ Rousseau, *DI*, p. 36: "J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjecture."

¹³⁸ Rousseau, *DI*, p. 28: "Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin, avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature."

duiden dat er zich een roofdier in de buurt ophoudt of juist om een agressor terug te drijven. Volgens Rousseau leenden deze kreten zich alleen niet zo goed in de omgang met anderen, waar juist gematigde gevoelens heersen. In het *Essai* noemt Rousseau deze geluiden de stemmen die *niet* voortkomen uit *behoefden* als honger of dorst, maar juist uit de *passies* zoals liefde, haat, medemenselijkheid (*'pitié'*) en woede. De eerste talen waren daarom volgens Rousseau gepassioneerd, voordat zij methodisch werden.¹³⁹

Daarnaast ontwikkelde de taal zich vanuit gebaren, die de mens gebruikte om zichtbare en bewegende objecten aan te duiden. Geluiden die de mens hoorde van objecten werden geïmiteerd, waardoor de stembuigingen zich alsmar vermenigvuldigden.¹⁴⁰ Het nadeel van gebaren, vervolgt Rousseau, is dat zij *direct* zijn. Het object waar het gebaar naar verwijst, moet direct aanwezig zijn voor diegene die het gebaar maakt tegenover een ander. Zo is het lastig een object aan te duiden aan anderen als het niet aanwezig is of wanneer het door de duisternis of een ander object wordt verhuld. Volgens Rousseau heeft men daarom deze gebaren vervangen door de articulaties van de stem.¹⁴¹ Het vervangen (*'substitution'*) van gebaren kan enkel via *conventie* (*'d'un commun consentement'*) geschieden. In het *Essai* maakt Rousseau dezelfde geste: de eerste stamwoorden (*'de mots radicaux'*) zijn klanken die óf het accent van de passies imiteerden óf het effect van waarneembare objecten.¹⁴²

Natuurkreten zijn een uiting van de passies. De gang van deze natuurkreten naar het alsmar gearticuleerder worden van de stem die vervolgens het substituut vormen voor gebaren, is geheel anders dan de ontwikkeling van de taal zoals je die aantreft bij Hobbes. Hobbes zegt in zijn *Leviathan* hoe Adam door God is geïnstrueerd om de dingen een naam te geven.¹⁴³ Na deze instructies kon Adam naar believen zelf meer namen toevoegen. Dit is het aloude idee dat de taal een instrument is dat naar believen gebruikt kan worden. Hobbes wijst erop dat de woorden niet

¹³⁹ Rousseau, *EOL*, p. 11: "Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler ; on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître : mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques."

¹⁴⁰ Rousseau, *DI*, p. 28: "Ils multiplièrent les inflexions de la voix, et y joignirent les gestes, qui, par leur nature, sont plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une détermination antérieure. Ils exprimaient donc les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe, par des sons imitatifs."

¹⁴¹ Rousseau, *DI*, p. 28: "mais comme le geste n'indique guère que les objets présents, ou faciles à décrire, et les actions visibles ; qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité, ou l'interposition d'un corps le rendent inutile, et qu'il exige l'attention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisait enfin de lui substituer les articulations de la voix."

¹⁴² Rousseau, *EOL*, p. 15: "la plupart des mots radicaux seraient des sons imitatifs ou de l'accent des passions, ou de l'effet des objets sensibles".

¹⁴³ Hobbes, *Lev*, p. 24: "The first author of Speech was God himself, that instructed Adam how to name such creatures as he presented to his sight; For the Scripture goeth no further in this matter. But this was sufficient to direct him to adde more names, as the experience and use of the creatures should give him occasion; and to joyn them in such manner by degrees, as to make himself understood."

verwijzen naar de dingen zelf, maar naar de ideeën die wij in onze cognitie hebben.¹⁴⁴ Hobbes spreekt dus eerst van een idee, waar vervolgens het woord uit volgt. In het *Discours* wijst Rousseau erop hoeveel ideeën wij wel niet te danken hebben aan het gebruik van het gesproken woord.¹⁴⁵ Volgens Rousseau volgen de woorden niet uit de ideeën, maar exact tegenovergesteld: de ideeën volgen uit de woorden. Volgens Rousseau ontstaat de menselijke rede vanuit de taal en niet andersom. De uitvinding van de taal moet volgens Rousseau een ongekende en een oneindige hoeveelheid tijd (*'temps infini'*) geduurd hebben. Rousseau spreekt van duizenden eeuwen lang (*'milliers de siècles'*). Je ziet bij Rousseau het besef dat de oorsprong van de taal niet ligt bij een Bijbelse verklaring, maar dat deze zich in een ongekende lange tijd heeft ontwikkeld.

Deze ontwikkeling van de taal heeft volgens Rousseau onvoorstelbaar veel moeite gekost. Rousseau zegt dat het duidelijk gemaakt moet worden waarom de mens überhaupt de behoefte heeft aan taal in de oorspronkelijke natuur. Het is moeilijk voor te stellen waarom deze ontwikkeling noodzakelijk is, aangezien de mens onafhankelijk van anderen leefde en ook de behoefte niet had om in contact met anderen te komen.¹⁴⁶ Rousseau neemt vervolgens deze noodzaak van de taal aan, maar stuit daarna op een ander probleem. "Want als de mensen het gesproken woord nodig hebben gehad om te leren denken, dan hebben zij nog veel meer kennis van het denken (*'de savoir penser'*) nodig gehad om de kunst van het gesproken woord te vinden."¹⁴⁷ Met andere woorden, Rousseau stuit hier op een circulair probleem: wat was er eerder? Het denken van de mens of het gesproken woord?

Eenzelfde soort vraag stelt Rousseau zichzelf bij de vorming van samenlevingen. Rousseau vraagt zich af wat het meest *noodzakelijke* was: de al bestaande samenleving voor de vorming van de talen óf de al uitgevonden talen voor de vorming van de samenleving?¹⁴⁸ Rousseau geeft aan dat deze problemen voor hem onoplosbaar zijn. Toch zegt Rousseau in zijn *Essai* dat de taal primair is in de mens en dat daaruit de samenleving is voortgekomen. Waar komt de behoefte om een samenleving te vormen dan vandaan als de mens solitair en zelfvoorzienend leeft in de oorspronkelijke natuur? Voordat ik deze vraag zal beantwoorden in §9, zal ik in §7 laten zien dat

¹⁴⁴ Hobbes, *Corp*, p. 17: "But seeing names ordered in speech (as is defined) are signs of our conceptions, it is manifest they are not signs of the things themselves; for that the sound of this word stone should be the sign of a stone, cannot be understood in any sense but this, that he that hears it collects that he that pronounces it thinks of a stone."

¹⁴⁵ Rousseau, *DI*, p. 27: "Qu'on songe de combien d'idées nous sommes redevables à l'usage de la parole."

¹⁴⁶ Rousseau, *DI*, p. 27: "La première qui se présente est d'imaginer comment elles purent devenir nécessaires ; car les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable."

¹⁴⁷ Rousseau, *DI*, p. 28: "Car si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole."

¹⁴⁸ Rousseau, *DI*, p. 30: "Lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà liée, à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées, à l'établissement de la société."

de oorsprong, van waaruit de progressie – en dus ook de vorming van de samenleving – begrepen dient te worden, altijd sturend is ten aanzien van die progressie.

§ 7. Afwijken van jezelf

In de laatste zin van de eerste alinea van zijn *Essai*, stelt Rousseau dat het gesproken woord (*'parole'*) de eerste sociale instelling is:

“[...] het gesproken woord, de eerste sociale instelling, dankt zijn vorm uitsluitend aan natuurlijke oorzaken.”¹⁴⁹

Rousseau maakt hier een onderscheid tussen *natuur* en *conventie*. Het gesproken woord wordt hier gelijk getrokken met de eerste sociale instelling, oftewel de vorming van de samenleving. Een samenleving vormen is per definitie conventioneel. Er dient over allerlei zaken gecommuniceerd te worden met anderen. Merk op dat Rousseau tegelijkertijd aangeeft waar de conventie vandaan komt, namelijk vanuit de natuur zelf. Daarmee valt de categoriale scheiding, die Rousseau lijkt te maken tussen natuur en conventie, meteen weer weg. Het besef van de facticiteit waarover ik sprak in §4 van dit hoofdstuk zien we hier duidelijk terug bij Rousseau. Je merkt bij Rousseau dat hij altijd conventioneel moet spreken, als hij het over de verhouding natuur en conventie heeft. Immers het gesproken woord is conventioneel volgens Rousseau. Dat betekent dat Rousseau dus nooit toegang kan hebben tot de natuur vanuit zijn conventionele spreken. De natuurlijke toestand is voor hem niet te overzien. Tegelijkertijd merk je dat *als* hij conventioneel spreekt, het zeker *niet* conventioneel is, omdat de natuur op de achtergrond er altijd in meespeelt. Immers, de conventie komt voort uit de natuur.

Deze gedachtegang zie je voortdurend terug bij Rousseau. Hij merkt opposities op, die hij vervolgens terugvoert op een gemeenschappelijke oorsprong. Tegelijkertijd laat Rousseau zien dat het noodzakelijk is dat de opposities uit elkaar gaan en dat de oorsprong altijd *sturend* is voor hoe ze uit elkaar gaan. De facticiteit van Rousseau's denken wordt hier wederom duidelijk. Rousseau beseft dat hij zichzelf niet tegenover datgene kan plaatsen waar hij zich middenin bevindt.

Dit heeft gevolgen voor hoe Rousseau de natuur kan begrijpen. De natuur is in zichzelf verdeeld en wijkt van zichzelf af, er kunnen geen categoriale scheidingen gemaakt worden. Dit afwijken van zichzelf kunnen we een *écart* – een kloof noemen. Dat houdt het volgende in: zodra de dingen uit elkaar gaan, ontstaat er een kloof of verschil. Een verschil tussen wat het ding *is* en wat het had *kunnen* zijn en wat het was geweest – zijn oorsprong. Met andere woorden: een *écart* is het verschil tussen het *wezen* en de feiten. De natuur en dus ook de mens worden gekenmerkt door dergelijke

¹⁴⁹ Rousseau, *EOL*, p. 5: “la parole, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles”.

écarts – kleine afwijkingen of verschillen.¹⁵⁰ Bijvoorbeeld dat alle mensen gelijk zijn, maar toch niet helemaal. In het *Discours* zegt Rousseau dat de sociale mens zich enkel gedraagt naar de mening van anderen, zijn bestaan daaraan ontleent en zo wegraakt van wie hij zelf is.¹⁵¹ In *Emile* zegt Rousseau: *Nous n'existons plus où nous sommes, nous n'existons qu'où nous ne sommes pas.*¹⁵² De mens leeft dus niet meer in overeenstemming met zichzelf.

In de loop van de geschiedenis ontstaan er verschillen en tegenstrijdigheden. Volgens Derrida laten de *écarts* die ontstaan een leegte achter.¹⁵³ Deze leegte vraagt erom gedicht te worden. Datgene wat de leegte dicht, is volgens Derrida altijd een substituut – een vervanging voor datgene wat er door de afwijking is kwijtgeraakt. Het substituut kan echter nooit de leegte volledig dicht, want het kan nooit een volledige vervanging zijn.¹⁵⁴ Er zullen daardoor altijd weer nieuwe *écarts* opkomen, die er weer om vragen om door nieuwe substituten gedicht te worden. De natuur wordt steeds gearticuleerder. Met andere woorden: er ontstaan alsmear meer en nieuwe mogelijkheden. Wat je bij Rousseau merkt, is dat hij in een stadse omgeving een natuurlijke compensatie probeert te vinden. Volgens Derrida is dat een substituut, dat jou weer dichterbij de natuurlijke toestand brengt. Hét voorbeeld hiervan bij Rousseau is volgens Derrida educatie.¹⁵⁵ In de tijd van Rousseau kwam het voor dat een vrouw van stand haar kind liet zogen door een zuster. Rousseau wijst erop dat dit geen vervanging is voor moederliefde.¹⁵⁶ Er is dus een eindeloze tendens om aan de ene kant van de natuur weg te raken en aan de andere kant om er weer naartoe te gaan. De natuurlijke toestand is een alsmear wenkende toestand die elke keer binnen een nieuwe context wordt geplaatst en nooit te bereiken is. Dit wenkende perspectief zullen we terugzien bij de progressie in de richting van vervolmaking (*'perfectibilité'*).

§ 8. Onderscheid tussen mensen en dieren

In het *Discours* zegt Rousseau dat de mens op twee fronten verschilt van de dieren. De mens heeft het vermogen om te *kiezen* en heeft tevens het vermogen om te *perfectioneren* (*'perfectibilité'*). Net zoals

¹⁵⁰ Rousseau, *DI*, p. 24: "ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice."

¹⁵¹ Rousseau, *DI*, p. 54: "l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence."

¹⁵² Rousseau, *Emile*, boek II, p 94

¹⁵³ Derrida, *Gra*, p. 208: "Mais le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue à-la-place-de ; s'il comble, c'est comme on comble un vide."

¹⁵⁴ Derrida, *Gra*, p. 209: "mais cela veut dire. aussi qu'elle est irremplaçable : ce que l'on voudrait y substituer ne l'égalerait pas, ne serait qu'un médiocre pis-aller."

¹⁵⁵ Derrida, *Gra*, p. 209: "Et pourtant toute l'éducation, pièce maîtresse de la pensée rousseauiste, sera décrite ou prescrite comme un système de suppléance destiné à reconstituer le plus naturellement possible l'édifice de la nature."

¹⁵⁶ Derrida, *Gra*, p. 209: "D'autres femmes, des bêtes même, pourront lui donner le lait qu'elle lui refuse : la sollicitude maternelle ne se supplée point."

we gezien hebben in §3 van dit hoofdstuk ziet Rousseau niet de *ratio* als het distinctieve tussen mens en dier, zoals de overgeleverde gedachte aan het *animal rationale*. Volgens Rousseau heeft elk dier ideeën, omdat het beschikt over zintuigen en kan het tot op zekere hoogte deze ideeën ook met elkaar combineren. Rousseau wijst erop dat de dieren en de mensen allebei ingenieuze machines zijn en het mechanisme van de zintuigen en de vorming van ideeën daardoor fysiek-mechanisch kan worden verklaard.¹⁵⁷ Met betrekking tot de *ratio* verschilt de mens slechts gradueel van de dieren, aldus Rousseau.¹⁵⁸ Het is niet de *ratio* die de mens onderscheidt van het dier, maar juist zijn vermogen om te kunnen kiezen – zijn vrijheid.¹⁵⁹ Het dier is overgeleverd aan de regels die de natuur aan hem heeft voorgeschreven. Het dier kan hier niet van afwijken (*'écarter'*) volgens Rousseau, zelfs al zou dit in zijn voordeel liggen. De natuur commandeert ieder dier en ieder dier gehoorzaamt. Rousseau zegt dat de mens dezelfde indrukken heeft als het dier, maar dat de mens onderkent dat hij vrij is om erin te berusten of om zich ertegen te verzetten.¹⁶⁰

We kunnen dit als volgt lezen: de natuur commandeert en wordt altijd gehoorzaamd door de dieren. Bij de mens is daar echter iets aan toegevoegd. Namelijk iets conventioneels, waardoor de mens niet meer aan de natuur hoeft te gehoorzamen en vrij is om zich ertegen te verzetten of niet. In de voorgaande paragraaf hebben we echter gezien dat een onderscheid altijd uit een gemeenschappelijke oorsprong voortkomt bij Rousseau. De vrijheid waarover Rousseau hier spreekt, moet dus uit de natuur zelf voortkomen. We kunnen daarom niet zeggen dat de dieren overgeleverd zijn aan de regels van de natuur en dat daar bovenop iets bijkomt voor de mens – namelijk de vrijheid om te kiezen. Daarnaast heb ik ook laten zien dat de natuur van zichzelf afwijkt. De mens heeft het besef dat er allerlei verschillen (*'écarts'*) zijn. Doordat de mens een *écart* opmerkt, heeft hij de vrijheid om te kiezen. Het is dus vanuit het besef van een *écart* dat de mens vrij is. Als we de *écart* begrijpen vanuit de vrijheid in plaats van andersom, dan is het niet duidelijk waar deze vrijheid vandaan komt. Rousseau dient hier dus op een andere wijze gelezen te worden, om te begrijpen waarin de vrijheid ligt om te kiezen. We zien dat bij Rousseau de natuur een instantie is die wordt gekenmerkt door *écarts* en dat van daaruit de vrijheid begrepen moet worden. Als de vrijheid uit de natuur voortkomt, dan is de natuur zelf ook vrij.

¹⁵⁷ Rousseau, *DI*, p. 24: “car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées.”

¹⁵⁸ Rousseau, *DI*, p. 24: “Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins.”

¹⁵⁹ Rousseau, *DI*, p. 24: “Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.”

¹⁶⁰ Rousseau, *DI*, p. 24: “La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister.”

De mens onderscheidt zich echter nog op een andere manier van het dier, en dat is door het vermogen om te perfectioneren (*'perfectibilité'*). In de voorgaande paragraaf hebben we gezien dat de natuur in zichzelf verdeeld is. Er zijn allerlei *écarts*, kloven, die ontstaan en die erom vragen om gedicht te worden. Deze eindeloze gang van het dichten van kloven en het ontstaan van nieuwe, is wat perfectioneren inhoudt bij Rousseau. Dit vermogen sluimert echter nog bij de mens in de natuurlijke toestand. Vanuit de natuurlijke toestand zal de mens er niet toe gedreven worden om zijn kennis te vergroten of om zijn andere vermogens te doen ontwikkelen. Zijn verbeelding is niet ontwaakt, zijn hart vraagt niets, zijn behoeften zijn gemakkelijk te bevredigen en zijn niveau van kennis is nog te ver verwijderd van het punt dat hij een besef heeft van de toekomst of nieuwsgierig is.¹⁶¹ Zolang de mens in de natuurlijke toestand tevreden en voldaan is met zijn leven, zal hij nooit het vermogen om te perfectioneren tot ontwaken brengen. Rousseau spreekt van externe oorzaken waardoor de sluimerende vermogens van perfectie, sociale deugden en andere vermogens in de mens zullen ontwaken.¹⁶² Welke externe oorzaken zijn dan?

§ 9. Progressie is regressie

In het tweede deel van het *Discours* beschrijft Rousseau de factoren die de mens ertoe drijft om de natuurlijke toestand te verlaten. Een centrale factor hierbij is de *bevolkingstoename*. Door de bevolkingstoename en *klimatologische* veranderingen, zoals strenge winters of hete zomers, raakten behoeften zoals eten en drinken steeds schaarser en werd de mens ertoe gedwongen om zich aan te passen aan de nieuwe omstandigheden.¹⁶³ De mens in de natuurtoestand is solitair en zelfvoorzienend, maar door de schaarste moest hij zo nu en dan toenadering zoeken tot zijn medemens. Het was in ieders voordeel om af en toe samen te werken, al was dat in het begin niet meer dan om de directe behoeften te bevredigen.¹⁶⁴

Om tot samenwerking te kunnen komen en om een samenleving te kunnen vormen en vooruitgang te boeken, zijn er volgens Rousseau twee vermogens nodig. Allereerst moet de mens een ander als

¹⁶¹ Rousseau, *DI*, p. 26: "qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être? Son imagination ne lui peint rien ; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous la main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. Le spectacle de la nature lui devient indifférent, à force de lui devenir familier."

¹⁶² Rousseau, *DI*, p. 36: "Après avoir montré que la perfectibilité, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive."

¹⁶³ Rousseau, *DI*, p. 38: "A mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie."

¹⁶⁴ Rousseau, *DI*, p. 38: "Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible."

zijn *gelijke erkennen*. Dit besef, dat Rousseau bestempelt als een natuurlijk gevoel, noemt hij *medemenselijkheid* ('*pitié*').¹⁶⁵ Medemenselijkheid is onder andere de afkeer die je voelt, wanneer je een ander van je eigen soort ziet lijden.¹⁶⁶ Het maakt dat je zonder na te denken iemand te hulp snelt. Doordat de mens de ander erkent als zijn gelijke, wordt de afstand tussen de mensen onderling overbrugd. De medemenselijkheid verzwakt volgens Rousseau tegelijkertijd de *eigenliefde* ('*amour de soi-même*'), die de solitaire mens in de natuurlijke toestand kenmerkt. Zoals gezegd, is de *pitié* echter alleen sluimerend aanwezig bij de mens in de natuurlijke toestand. Voordat de *pitié* is ontwaakt, heb je niet het besef dat de ander jouw gelijke is en zie je hem ook niet als zodanig. Wat maakt dat de *pitié* uit zijn sluimer wordt ontwaakt?

De *pitié* laat jou de ander zien *als* iets, namelijk *als* gelijke. Het *zien als* iets, geeft aan dat er verbeelding nodig is. Volgens Rousseau is het daarom de *verbeeldingskracht* ('*l'imagination*') die de *pitié* doet ontwaken. De verbeeldingskracht is het vermogen om je te begeven in datgene wat niet present is. Zo kan je aan jouw geliefde denken, zonder dat zij aanwezig is. Dat kan alleen als je over de verbeelding beschikt. Door de verbeeldingskracht ontstaat er ook een verhouding tussen verleden en toekomst. Zonder de verbeeldingskracht was de mens in de natuurlijke toestand gebleven en had hij net als het dier gehoorzaamd aan alle indrukken van de natuur.¹⁶⁷ Naast de *pitié* is dus de verbeeldingskracht nodig om de sociale aandoeningen te ontwikkelen en zo uiteindelijk tot een samenleving te komen.¹⁶⁸ Rousseau zegt in zijn *Essai* dat wie zich niets verbeeldt, zich alleen maar zichzelf voelt en is eenzaam te midden van de menselijke soort.¹⁶⁹

Op het moment dat de *pitié* door de verbeelding wordt ontwaakt, ontstaan er nieuwe mogelijkheden voor de mens. Deze mogelijkheden zijn afwijkingen ('*écarts*'), zoals we hebben gezien in §7, die de mens door middel van de verbeelding en de *pitié* pas kan opmerken. Samenwerking is mogelijk doordat men inziet (*verbeelding*) dat het jagen op groot wild in ieders voordeel is (*pitié*).¹⁷⁰ Landbouw is mogelijk doordat men de regelmaat van de seizoenen opmerkt en vooruit kan plannen op tijden

¹⁶⁵ Rousseau, *DI*, p. 32: "Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce."

¹⁶⁶ Oudemans, *EF*, pp. 194-195: "Volgens Rousseau heeft Hobbes dat heel andere natuurlijke beginsel niet gezien, naast de woestheid van de eigenliefde. Dat matigt deze woede, *door een aangeboren afkeer om zijn gelijke te zien lijden*. Dit beginsel noemt hij het *mededogen*, een dispositie die gepast is voor wezens die zo zwak en zo zeer onderworpen aan kwaad zijn als de mens."

¹⁶⁷ Rousseau, *DI*, p. 34: "L'imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages ; chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix, avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout le désir est éteint."

¹⁶⁸ Rousseau, *EOL*, p. 30: "Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu."

¹⁶⁹ Rousseau, *EOL*, p. 30: "Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même ; il est seul au milieu du genre humain."

¹⁷⁰ Oudemans, *EF*, p. 200: "De kern van de samenwerking is dat iedere deelnemer er baat bij heeft. Zij verkeren in de harmonie van de wederkerigheid – een natuurverschijnsel."

van schaarste en overvloed. Door de *pitié* zal een wilde mens verhinderd worden om een zwak kind te plunderen of een oude man te verwonden.¹⁷¹ De *pitié* neemt volgens Rousseau de plaats in van wetten, de zeden en de deugd in de natuurlijke toestand.

De combinatie van de verbeelding met de *pitié* maakt het mogelijk dat men *écarts* kan opmerken. De mens merkt dat hij niet volledig samenvalt met de dingen om hem heen. Hij raakt verwijderd van zijn oorspronkelijke natuur. Door dit besef dat de mens niet met zichzelf samenvalt, wil hij de *écart* die hij opmerkt weer dichten. Het volledig dichten van een *écart* gaat echter niet – *écarts* ontstaan door de veranderende omstandigheden waarbinnen de mens zich bevindt. Het antwoord op een *écart* is altijd weer een nieuwe *écart*, waardoor de mens steeds verder verwijderd raakt van zijn oorspronkelijke natuur. De mens valt niet samen met zichzelf, leeft buiten zichzelf, hij is met andere woorden *buitensporig*.

Deze gang van het opkomen van een *écart*, het dichten ervan, waardoor weer een nieuwe *écart* opkomt, zie je voortdurend in de teksten van Rousseau gebeuren. Door de *pitié* komt de mens meer in contact met zijn medemens, maar raakt daardoor tegelijkertijd in zijn *eigenliefde* (*'l'amour de soi-même'*) meer verzwakt. Door de *pitié* erken je de ander als behorend tot jouw eigen menselijke ras. Dit kan leiden tot sympathie, maar tegelijkertijd geeft dit ook de mogelijkheid tot slavernij. Wanneer men aan landbouw begint, wordt men de slaaf van het land.¹⁷² Mensen komen door de *pitié* steeds dichter bij elkaar en vormen gemeenschappen. De mens merkt de ander op, maar wil graag ook door de ander opgemerkt worden. Hoewel de mens de ander als zijn gelijke erkent, merkt hij dat er toch verschillen zijn. Zo kan iemand er groter, sterker of knapper uitzien dan een ander. Die persoon krijgt daardoor meer respect van de andere mensen en zo ontstaan er door de *pitié* en de verbeeldingskracht ook ijdelheid, minachting, schaamte en jaloezie.¹⁷³ De *pitié* die maakt dat de mens de ander als zijn gelijke ziet, geeft dus tegelijkertijd de mogelijkheid tot ongelijkheid tussen de mensen.

De gang vanuit een eerdere toestand naar nieuwe mogelijkheden is de vooruitgang bij Rousseau. Deze vooruitgang brengt echter altijd kosten met zich mee. Je raakt namelijk bij elke vooruitgang

¹⁷¹ Rousseau, *DI*, p. 32: "[...] c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme".

¹⁷² Rousseau, *DI*, p. 41: "[...] mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons."

¹⁷³ Rousseau, *DI*, p. 40: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence."

ook iets kwijt. Dit maakt Rousseau des te meer duidelijk in zijn *Essai*, wanneer hij spreekt over het schrift:

“Naarmate de behoeften toenemen, de zaken ingewikkelder worden en de verlichting zich uitbreidt verandert de taal van karakter: zij wordt meer oordelend en minder gepassioneerd; zij vervangt gevoelens door ideeën, zij spreekt niet meer tot het hart, maar tot de rede. Door dezelfde oorzaak dooft het accent, breidt de articulatie zich uit, wordt de taal exacter en helderder, maar ook meer slepend, meer toonloos en kouder.”¹⁷⁴

Rousseau merkt de vooruitgang van de rationaliteit op. De mens wordt steeds rationeler, maar tegelijkertijd verliest hij daarmee wel het emotionele en de gepassioneerdheid. Dit betekent overigens niet dat Rousseau pleit voor een teruggang naar de oorspronkelijke natuur, zoals hij dikwijls wordt geïnterpreteerd door anderen. Voltaire merkte op in een brief aan Rousseau dat hij zin had om op handen en voeten te lopen na het *Discours* gelezen te hebben.¹⁷⁵ Echter, de gang terug naar de oorsprong is onmogelijk, want deze oorsprong bestaat wellicht niet meer, heeft nooit bestaan en zal waarschijnlijk ook nooit bestaan volgens Rousseau. Wat Rousseau ons duidelijk maakt in zijn spreken, is dat elke vooruitgang aan de andere kant ook een achteruitgang is. Een verbetering brengt altijd kosten met zich mee. Progressie is regressie.

§ 10. Conclusie

We hebben in dit hoofdstuk gezien dat volgens Rousseau de taal een lokale oorsprong heeft, ingezet door veranderingen in het klimaat en de toenemende behoeften van de mens. In tegenstelling tot Descartes, voor wie de *ratio* universeel is, is de *ratio* bij Rousseau afhankelijk van het lokale en ontstaat zij vanuit de taal. We hebben gezien dat Rousseau beseft dat je omgeven bent door de taal en daar geen zicht op kunt hebben. Rousseau's denken en spreken is factisch. Je kunt je niet tegenover de natuur plaatsen, want je maakt er altijd onderdeel van uit. Echter, Rousseau merkt op dat de mens niet compleet samenvalt met zijn eigen natuur. De dingen gaan uit elkaar en er ontstaan allerlei kloven of verschillen (*'écarts'*). Door deze verschillen is de mens zichzelf niet meer. De mens laat zich leiden door de meningen van anderen en baseert daar zijn eigen identiteit op. Zo denken

¹⁷⁴ Rousseau, *EOL*, p. 16: “A mesure que les besoins croissent, que les affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent, le langage change de caractère ; il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentiments les idées, il ne parle plus au cœur, mais à la raison. Par là même l'accent s'éteint, l'articulation s'étend ; la langue devient plus exacte, plus claire, mais plus traînante, plus sourde, et plus froide.”

¹⁷⁵ Rousseau, *DI*, p. 77: “On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi.” (Briefwisseling van 30 augustus 1755)

veel meisjes dat ze slecht in wiskunde zijn, omdat ze dat alsmaar te horen krijgen van de mensen uit hun omgeving. Maar ook verschillen als groter, sneller en beter dan de ander zijn, maakt dat de mens de ongelijkheid opmerkt die hij niet kende in de natuurlijke toestand. De sociale mens is zijn natuur verloren. Volgens Derrida worden dergelijke *écarts* door substituten gedicht. Echter, deze substituten zijn geen complete vervanging voor datgene wat wordt gemist. Er zullen daardoor altijd weer nieuwe *écarts* ontstaan, doordat de natuurlijke toestand alsmaar blijft wenken, maar iedere keer in een andere context. Dat is de progressie bij Rousseau. Er ontstaan nieuwe dingen en toestanden, maar tegelijkertijd raak je iets kwijt van de toestand waar je vandaan kwam. Dat is de ambivalentie van de progressie. Vooruitgang is ook altijd achteruitgang. Perfectie is imperfectie.

Hoofdstuk 4 – Terreur van perfectie

§ 1. Humanisering

In dit hoofdstuk zal ik slechts kort stilstaan bij de implicaties die de gedachte aan perfectionering heeft op de humanisering, zoals we dat gezien hebben bij Leibniz en Rousseau.

We hebben gezien dat *perfectie* eigenlijk *perfectionering* betekent. Het betreft de gang naar een steeds grotere vervolmaking. Dit impliceert dat je weet waar de perfectionering naar toe moet. Deze gedachte aan perfectionering heeft zijn sporen achtergelaten in de humanisering. In *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* wijst Kant erop dat de mens een bestemming heeft waarnaar hij zich voortbeweegt:

“Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten [Aufklärung] besteht.”¹⁷⁶

Kant zegt dat de bestemming bestaat als *Fortschreiten*. *Fortschreiten* bestaat als één grote verlichting. Deze bestemming gaat weg van het dierlijke en het lichamelijke en beweegt richting het geestelijke. De humanisering is daarmee eigenlijk een vernietiging van het dierlijke. In *Über Pädagogik* zie je deze gang van het dierlijke naar het menselijke ook. Kant zegt dat op een of andere manier de menselijke natuur verloren is gegaan, maar dat die nog wel altijd aanwezig is gebleven. Het is aan de mens om zijn eigenlijke natuur geleidelijk aan weer te verwezenlijken.¹⁷⁷

Perfectionering speelt een belangrijke rol in de humanisering. In het humanisme zie je alsmear de gedachte terugkomen dat je kunt zeggen: “dit is echt menselijk, en dit niet”, “dit is hoe de natuur het met ons voor heeft” en “dit is de richting waar de mens naartoe moet”. Het humanisme veronderstelt te weten wat de mens is en de richting waarnaar hij zich dient te perfectioneren. Wat kan de perfectie, zoals we die gezien hebben bij Leibniz en Rousseau, voor gevolgen hebben voor het humanisme?

§ 2. Het kwaad zorgt voor een grotere progressie

Leibniz stelt dat we in de best mogelijke wereld leven. Belangrijk gevolg hiervan is dat Leibniz stelt dat al het kwaad in de wereld een groter goed dient. Dit was ook de voornaamste kritiek van

¹⁷⁶ Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

¹⁷⁷ Kant, I., *Über Pädagogik*: “Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit durch ihre eigne Bemühung nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. Den ersten Anfang kann man dabei in einem rohen oder auch in einem vollkommenen, ausgebildeten Zustande suchen. Wenn dieser letztere als vorher und zuerst gewesen angenommen wird; so muß der Mensch doch nachmals wieder verwildert und in Rohigkeit verfallen sein.”

Voltaire op Leibniz. Het gevaar is dat er geen grens te stellen valt hoeveel kwaad je kunt stichten. Je kunt al het kwaad altijd rechtvaardigen, met als doel een steeds groter wordende perfectie.

Het gevaar bij de humanisering is exact hetzelfde als de perfectionering bij Leibniz. Je kunt bijvoorbeeld beargumenteren om hele bevolkingsgroepen uit te moorden, met als rechtvaardiging dat zij geen mensen zijn, of dat dit leidt tot een groter geluk voor de mensheid. Wat de 'mens' dan is, wordt door het humanisme zelf bepaald. Het humanisme zuivert datgene van de mens uit waarvan zij denkt dat niet tot de mens behoort. Bij Kant is dat het dierlijke. De mens moet zijn instincten achter zich laten en met de *Vernunft* vooruitgaan. Maar de zuivering kan elke soort zuivering zijn. Bijvoorbeeld etnische zuiveringen. In het verleden heeft dit meerdere malen plaatsgevonden. Denk bijvoorbeeld aan de Holocaust. Joden behoorden niet tot het Arische ras en dienden uitgezuiverd te worden. Maar ook aan de recente uitspraak omtrent "minder, minder, minder Marokkanen". De Marokkanen worden buiten de groep Nederlanders geplaatst, en zo rechtvaardigt het zich om hen buiten te sluiten en anders te behandelen dan autochtone Nederlanders. Het argument is dat het beter is voor de Nederlander als er minder Marokkanen zijn. Het gevaar van de perfectiegedachte bij Leibniz is dat er *geen grens* is aan de terreur die je kunt aanrichten, altijd met de rechtvaardiging dat dit leidt tot een betere wereld.

§ 3. De kosten van vooruitgang

Bij Rousseau hebben we gezien dat de vooruitgang kosten met zich meebrengt. Wanneer er zich een vooruitgang op het ene gebied voordoet, kan dit tegelijkertijd een achteruitgang betekenen op een ander gebied. Bij Rousseau wordt dit duidelijk, wanneer hij spreekt over de ontwikkelingen van het schrift. Het schrift wordt steeds rationeler en gearticuleerder, daarmee verliest het tegelijkertijd de gepassioneerdeheid en het gevoel van de taal.

Het gevaar hiervan bij het humanisme is dat je altijd bedacht moet zijn dat een vooruitgang voor de mensheid ook een achteruitgang met zich meebrengt. Rousseau heeft zelf al veel van deze gevaren aangeduid. Doordat de mens alsmaar rationeler wordt, raakt zij verder verwijderd van het emotionele. Je kunt het overal opmerken. Zo wordt biodiesel gezien als een duurzame energiebron. Het wordt gemaakt van plantaardige olie en is op deze wijze biologisch afbreekbaar. Een vooruitgang ten opzichte van de fossiele brandstoffen. Echter, er worden massaal tropische wouden omgekapt, om plaats te maken voor gewassen om biodiesel mee te produceren. Doordat vruchtbare landbouwgrond wordt gebruikt om biodiesel mee te produceren, vliegen de voedselprijzen omhoog, die kunnen leiden tot voedselcrisissen. Elke vooruitgang heeft zijn kosten, en dus ook een achteruitgang. Zo is er een transhumanistisch project opgestart door een Russische ondernemer die als doel heeft om in het jaar 2045 het brein van de mens te kopiëren in een

computer.¹⁷⁸ Dit zou wellicht een vooruitgang genoemd kunnen worden, maar er zijn extreem veel kosten aan verbonden. Als de mens volledig elektronisch wordt, wat is dan nog het menselijke dat overblijft?

Conclusie

In deze scriptie hebben we gekeken naar hoe het woord 'perfectie' speelt bij de filosofen Leibniz, Voltaire en Rousseau. Om de perfectioneringgedachte goed te kunnen weergeven, was het noodzakelijk om grote delen van de metafysica van Leibniz en zijn monadenleer uiteen te zetten, alsook de gedachtegang van Rousseau in zijn *Discours* en *Essai*.

We hebben gezien dat bij Leibniz de substantie in een nieuwe betekenis is verschenen. Leibniz begrijpt de substantie *als* monade. Leibniz ziet de wereld primair als chaos en de monade schept orde in de veelheid, door de veelheid samen te nemen in een eenheid. Elke monade streeft ernaar om gerealiseerd te worden. Echter, niet elke monade kan echter gerealiseerd worden. Er vindt een strijd om het bestaan plaats tussen alle mogelijkheden. Leibniz stelt dat we in de best mogelijke wereld leven, omdat God die wereld laat ontstaan met het maximale aan fenomenen. Door de oneindigheid van de reeksen in de wereld, kunnen we geen volledig inzicht krijgen in de wereld. We hebben gezien dat Leibniz het geluk van iemand gelijkstelt met de mate van inzicht die hij of zij heeft in de oneindigheid van reeksen in de wereld. De mens kan de reeksen niet volledig overzien, waardoor de mens beperkt is in zijn geluk. Door meer inzicht te krijgen in de wereld, kan de mens vooruitgaan in zijn geluk. Het kwade manifesteert zich, wanneer je geen helder inzicht hebt in de wereld. Zoals Leibniz heeft laten zien aan de hand van het schilderij. We zien kunnen het meesterwerk niet waarderen, omdat we slechts naar een klein hoekje van het schilderij kijken.

Voltaire laat op absurde wijze het probleem van de theodicee zien. De verantwoording van het kwaad, zoals Leibniz dat verwoord, heeft twee kanten. Enerzijds is het juist door de imperfecties dat er vooruitgang mogelijk is. Wanneer er vandaag de dag iets gebeurt, dan wordt de oorzaak uitvoerig bestudeerd en worden er maatregelen getroffen. Dijken worden aangelegd of versterkt, om herhaling van dijkdoorbraken uit het verleden te voorkomen. Tsunamiwaarschuwingssystemen worden geïnstalleerd, airbags in auto's komen van alle kanten, et cetera. Anderzijds heerst het gevaar dat er geen grens te stellen valt hoeveel kwaad je kunt stichten. Je kunt het altijd rechtvaardigen met als doel een steeds groter wordende perfectie.

¹⁷⁸ <http://www.2045.com>

Bij Rousseau hebben we de ambivalentie van perfectie gezien. Elke vooruitgang is tegelijkertijd ook een achteruitgang. Met andere woorden: de perfectie brengt altijd kosten met zich mee. Een vooruitgang aan de ene kant, is een achteruitgang aan de andere kant.

Als laatste heb ik kort gereflecteerd over de consequenties die de gedachte aan perfectie bij Leibniz en Rousseau met zich meedragen. Perfectie begrepen vanuit Leibniz, heeft als gevolg dat er geen grens is aan de hoeveelheid terreur die je kunt aanrichten. Altijd met als rechtvaardiging dat dit leidt tot een betere wereld. Anderzijds zit er ook een gevaar bij de ambivalentie, waar Rousseau ons op heeft gewezen. Elke vooruitgang brengt kosten met zich mee en is daarmee tegelijkertijd ook een achteruitgang.

Perfectie brengt een hoop terreur met zich mee. Voltaire geeft ons daarom wellicht een goed advies: we dienen ons niet druk te maken over zaken als perfectie en imperfectie. Uiteindelijk moeten we gewoon ons eigen tuintje cultiveren.

Moeten we vanwege de terreur van perfectie daarom maar afzien van het streven ernaar? Nee, maar we dienen wel opmerkzaam te zijn over de consequenties die vooruitgang met zich mee kan brengen, en de grenzeloosheid van het geweld dat je kunt aanrichten, altijd met de rechtvaardiging dat het dient voor een betere wereld.

We dienen daarom ook niet bang te zijn voor perfectie, we zullen er toch nooit komen:

*Ne craignez pas d'atteindre la perfection, vous n'y arriverez jamais.*¹⁷⁹

— Salvador Dali

¹⁷⁹ Vertaling: "Wees niet bang om de perfectie te bereiken, je zult er nooit komen."

Bibliografie

- Antognazza, M.R. *L* *Leibniz - An Intellectual Biography*, New York: Cambridge University Press, 2009
- Blumenfeld, D. *PHW* "Perfection and happiness in the world", in Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, N. Jolley (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 382-410
- Derrida, J. *Gra* *De La Grammatologie*, Paris: Les éditions de minuit, 1967
- Descartes, R. *Med* *Meditations on First Philosophy*, vert. Cottingham, J., 13th ed., New York: Cambridge University Press, 1996
- Descartes, R. *OM* *Objections to the Meditations*, vert. Bennett, J., digitale ed., (<http://www.earlymoderntexts.com/>), 2007
- Heidegger, M. *GA 2* *Gesamtausgabe 2 - Sein und Zeit (1927)*, 7th ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977
- Heidegger, M. *GA 26* *Gesamtausgabe 26 - Metaphysische Anfangsgründe der Logik im ausgang von Leibniz*, Band 26, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978
- Heidegger, M. *GA 6.2* *Gesamtausgabe 6.2 - Nietzsche II (1939–1946)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997
- Hobbes, T. *Corp* *De Corpore (1658)*, London: J. Bohn, 1839
- Hobbes, T. *Lev* *Leviathan (1651)*, 10th ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Leibniz, G.W. *RM* "Résumé de Métaphysique", in Couturat, *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, vert. Oudemans, Th.C.W., Paris: Alcan, 1903, pp. 533-535
- Leibniz, G.W. *A II* *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 2: Philosophischer Briefwechsel, Band 2, Berlin: Akademie Verlag, 2006
- Leibniz, G.W. *A VI* *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6: Philosophische Schriften, Band 4, Berlin: Akademie Verlag, 1999
- Leibniz, G.W. *DROR* *De Rerum Orginatione Radicali*, vert. Oudemans, Th.C.W., Ongepubliceerd, 1679
- Leibniz, G.W. *Mon* *Monadologie*, Diverse uitgaven, 1714
- Leibniz, G.W. *P* *Philosophical Writings*, vert. Parkinson, G.H.R., London: Dent, 1973
- Lemaire, T. *VO* *Het Vertoog over de Ongelijkheid of De ambivalentie van de vooruitgang*, Baarn: Ambo B.V., 1980

- Lovejoy, A. O. *Prim* "The Supposed Primitivism of Rousseau's "Discourse on Inequality"." *Modern Philology*, 1923, Vol. 21(No. 2), pp. 165-186.
- Nadler, S. *BPW* *The Best of All Possible Worlds*, 1st ed., New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008
- Oudemans, Th.C.W. *EF* *Echte Filosofie*, 2nd ed., Amsterdam: Bert Bakker, 2007
- Oudemans, Th.C.W. *IN* *In Natura*, Amsterdam: Bert Bakker, 2012
- Oudemans, Th.C.W. *OM* *Omerta*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008
- Peursen, C.A. v. *L* *Leibniz*, Wageningen: het Wereldvenster/Baarn, 1966
- Roncaglia, G. *CDC* "Cum Deus Calculat God's Evaluation of Possible Worlds and Logical Calculus." *Topoi*, 1990, Vol.9(Issue 1), pp. 83-90.
- Rousseau, J.-J. *DI* *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754)*, digitale ed. Tremblay, Jean-Marie, (<http://classiques.uqac.ca/classiques/>), 2002
- Rousseau, J.-J. *EOL* *Essai sur l'origine des langues (1781)*, digitale ed. Daniel Banda, (<http://classiques.uqac.ca/classiques/>), 2002
- Rutherford, D. *MLP* "Metaphysics: The late period", in Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, N. Jolley (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 124-175
- Shields, C. *DSP* "Leibniz's Doctrine of the Striving Possibles." *Journal of the History of Philosophy*, 1986, Vol. 24(No. 3), pp. 343-357.
- Tatarkiewicz, W. *PTC* "Perfection: The term and the concept." *Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly*, 1979, Vol. VI(No. 4), pp. 5-10. vert. Kasperek, C.
- Tatarkiewicz, W. *PP* "Paradoxes of Perfection." *Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly*, 1980, Vol. VII(No. 1), pp. 77-80. vert. Kasperek, C.
- Voltaire *C* *Candide ou l'Optimisme*, 22nd ed., Paris: Librairie Générale Française, 1995
- Voltaire *CO* *Candide of het optimisme*, vert. Pinxteren, H. v., 5th ed., Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Gennep, 2012