

Arnout Weeda

Markt als mythe

De verborgen geschiedenis
van het neoliberalisme

Boom – Amsterdam

© 2021 Arnout Weeda en Boom uitgevers Amsterdam

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden veelevoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. Voor het overnemen van (een) gedeelte(n) uit deze uitgave in bijvoorbeeld een (digitale) leeromgeving of een reader in het onderwijs (op grond van artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot Stichting Uitgeversorganisatie voor Onderwijslicenties, Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-uvo.nl.

*No part of this book may be reproduced in any way whatsoever
without the written permission of the publisher.*

Afbeelding omslag: Zonder Titel, 2008. Olieverf op getinte zwart-witfoto, 128 x 181,5 cm. © Teun Hocks, Courtesy Torch Gallery Amsterdam, Nederland; Galerie Patricia Dorfmann Parijs, Frankrijk; Paci Contemporary, Brescia, Italië; Fahey/Klein Gallery, Los Angeles, Verenigde Staten.

Vormgeving: Marry van Baar

ISBN 9789024436903
NUR 730, 680

www.boomgeschiedenis.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

‘Doel van de economische studie is niet het verwerven
van pasklare antwoorden op economische vraagstukken,
maar om te leren hoe men misleiding door economen
kan voorkomen.’ JOAN ROBINSON

Inhoud

1 Proloog: een ontmoeting in Athene	9
2 Verlichting en verbeelding	21
3 De fabel van de deugd	45
4 De illusie van de vrije markt	69
5 Vrijheid en beschaving	109
6 Het spel van de handel	161
7 Epiloog: de complexe moraal	195
Noten	223
Bibliografie	243
Personenregister	249

Proloog: een ontmoeting in Athene

‘Wij zien de dingen niet zoals ze zijn, wij zien ze zoals wij zijn.’ TALMOED

Mensen leven in verhalen. Dat is inmiddels wetenschappelijk aangetoond, maar die macht van de taal werd al vroeg onderkend in de Bijbel. ‘In den beginne was het Woord’, zo opent Johannes – waarschijnlijk de apostel – zijn evangelie. Dat woord was toen nog ‘bij God’, en zelfs: ‘het Woord was God’.¹ Die schiep daaruit hemel en aarde, en uiteindelijk Adam en Eva. Maar hun nageslacht maakte zich al snel zelf meester van het woord, en toen ging het mis. De mensen gebruikten het voor hun eigen fantasie: ze bouwden een toren die tot in de hemel reikte. Had God de mens niet geschapen naar Zijn evenbeeld? Waarom dan niet naast Hem plaatsnemen op de troon? Toen ze de daad bij het woord wilden voegen, greep God in. Hij bestrafte de hoogmoed van Zijn als onderdanig bedoelde schepselen met de Babylonische spraakverwarring.

Maar de mensen bleven in verhalen leven. Dat wij een ziel hebben, verwijst de Amerikaanse filosoof Daniel Dennett – in 2012 winnaar van de Erasmusprijs – naar het rijk der fabeltjes. Wat mensen hun ‘zelf’ noemen, is in feite een verzameling informatie: een spinnenweb van taal. ‘We leven niet alleen in verhalen,’ meent Dennett, ‘we zijn verhalen. We bevinden ons te midden van duizenden verhalen, die allemaal waar zijn of waar hadden kunnen zijn, of die nog waar kunnen worden. Onze zelschepping is een kwestie van het spinnen van verhalen. Dat is onze omgang met de wereld.’² Voor het grootste deel doen we dat niet bewust,

benadrukt Dennett. Onze hersenen sturen een proces aan dat na verloop van tijd een autobiografie oplevert. Slechts een klein deel daarvan dringt door tot ons bewustzijn. Daarbij streven mensen vooral naar coherentie. Maar dat gaat min of meer vanzelf, want zo werken de hersenen. Die groeperen herinneringen aan belangwekkende feiten rond verhalen. Dat bepaalt wat mensen wel en niet onthouden.

Volgens de Amerikaanse sociaalpsychologen Roger Schank en Robert Abelson, neemt menselijke conversatie daardoor vaak de vorm aan van elkaar verhalen vertellen.³ De een vertelt een verhaal. Dat herinnert de ander aan een verwant verhaal. En dat herinnert de eerste persoon weer aan nog een verhaal, en zo verder. Dat proces heeft een onderliggend patroon, dat volgens hen de sleutel vormt tot onze intelligentie. Het dient niet alleen om informatie over te dragen in een vorm die makkelijk wordt opgenomen, maar ook om herinneringen te versterken.

In dit stramien van Schank en Abelson is de menselijke geest ‘ingesteld op het denken in termen van vertellingen, van opeenvolgingen van gebeurtenissen met een interne logica en dynamiek die een samenhangend geheel lijken te vormen’.⁴ Dat maakt onze wereld overzichtelijk en begrijpelijk, stelde de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804) al, maar alleen omdat wij die wereld zelf zo gevormd hebben. Mensen zijn nu eenmaal voortdurend geneigd complexe zaken te vereenvoudigen tot handzame proporties. Daardoor ontstaat een ‘narratieve vertekening’, die de Israëliische psycholoog Daniel Kahneman – als enige psycholoog winnaar van de Nobelprijs voor Economie – omschrijft als ‘het onvermijdelijke product van onze voortdurende pogingen om de wereld te begrijpen’.⁵ Hij verwijst daarbij naar de Libanees-Amerikaanse essayist Nassim Taleb, aan wie hij dat begrip ook ontleent: ‘We houden onszelf voortdurend voor de gek door flinterdunne verhalen over het verleden te bedenken en te geloven dat ze waar zijn.’ In het menselijk brein is dat een activiteit van onze ‘automatische piloot’, die weinig meer weet dan wat hij ziet en niet denkt meer te kunnen weten. ‘Je bouwt het best mogelijke verhaal op uit de beschikbare informatie,’ onderstreept Kahneman, ‘en als het

een goed verhaal is, geloof je er in.⁶ Hoe minder kennis, hoe meer samenhang.

In die versimpeling van de werkelijkheid zien de Amerikaanse economen – en Nobelprijswinnaars – George Akerlof en Robert Shiller een belangrijk aspect van de menselijke *animal spirits*.⁷ Zo betitelde de Britse econoom John Maynard Keynes (1883-1946) in de jaren dertig van de vorige eeuw de psychologische drijfveren van mensen, die voortdurend het rationele verloop van het economisch proces verstoren. Dat is lastig voor wie van voorspelbaarheid houdt, maar in onze wereld zijn ze niet weg te denken. Zoals altijd heeft die medaille echter ook een keerzijde. Verhalen die mensen elkaar vertellen, voeden immers tevens de fantasie. Die kan groteske vormen aannemen in een utopie (zoals de toren van Babel) – vooral als daarmee weer andere *animal spirits* worden opgeroepen – maar dat hoeft niet altijd. In meer beperkte mate is juist fantasie onontbeerlijk voor creativiteit, en zonder creativiteit geen ondernemerschap en handel. Dat hebben vooral de Weense economen Joseph Schumpeter (1883-1960) en Friedrich Hayek (1899-1992) benadrukt. In de verhalen die wij elkaar tegenwoordig vertellen, gelden zij als kampioenen van de vrije markt. Maar wie niet eenvoudig blind vaart op zijn ‘automatische piloot’, ziet al snel een andere werkelijkheid. In een tijd, de eerste helft van de vorige eeuw, waarin mensen de hoogste ‘torens van Babel’ bouwden – van de Sovjet Unie tot nazi-Duitsland –, zochten die Weense economen de weg terug naar de oorsprong van beschaving en cultuur.

Als we hen daarin proberen te volgen, kan dat het best aan de hand van de Nederlandse historicus Johan Huizinga (1872-1945). Die zette zich, evenals Hayek, vooral af tegen het sinds de Franse filosoof René Descartes (1596-1650) overheersende rationalisme, want ‘wij mensen’ bleken toch niet zo verstandig ‘als een blijder eeuw in de verering van de Rede ons gewaand had’.⁸ In de daaruit voortvloeiende hoogmoed ontstond het vooral door Karl Marx (1818-1883) gepropageerde idee van de *homo faber*, de ‘makende mens’ die de wereld naar zijn hand zet. Daarnaast plaatst Huizinga de spelende mens, de *homo ludens*. In zijn gelijknamige

boek uit 1938 doet hij uit de doeken waarom het zijn stellige overtuiging is ‘dat menselijke beschaving opkomt en zich ontplooit in spel, als spel’.⁹ Volgens hem is dat ook de bron van de cultuur. ‘Al het mystische en het magische, al het heroïsche, al het musische, het logische en het plastische zoeken vorm en uitdrukking in edel spel. Cultuur begint niet als spel en niet uit spel, maar in spel.’¹⁰ Dat idee vertoont veel verwantschap met het concept van de spontane orde, waarin Hayek de basis van beschaving en cultuur zocht.

Ook in de visie van Huizinga speelt spontaniteit een wezenlijke rol. ‘Alle Spel is allereerst en bovenal een vrije handeling. Bevolen spel is geen spel meer.’¹¹ De duidelijke spelregels die Hayek zo belangrijk vindt, ontbreken bij Huizinga evenmin. Zijn spel voltrekt zich ‘naar vrijwillig aanvaarde doch volstrekt bindende regels’ en bovendien ‘met haar doel in zichzelf, begeleid door een gevoel van spanning en vreugde, en door een besef van “anders zijn” dan het “gewone leven”’.¹² Vooral wat betreft die laatste toevoeging hadden zowel Huizinga als Hayek ook te rade kunnen gaan bij Friedrich Schiller (1759-1805), de ‘uitvinder van het Duitse idealisme’¹³ Hayek noemt hem nergens en Huizinga verwijst alleen naar hem als de filosoof die ‘de voortbrenging van kunstvormen wilde verklaren uit ’s mensen aangeboren spelaandrift’.¹⁴ Maar Schillers betoog is veel algemener. Ook hij definieert het begrip spel ‘als vrijheid van dwang en als tegenstelling tot het puur op nut gerichte handelen, of om preciezer te zijn: tot het handelen dat zijn doel niet in maar buiten zichzelf heeft’.¹⁵

Want wat doen we eigenlijk als we spelen? Voor de beantwoording van die vraag, aldus de Duitse filosoof Rüdiger Safranski, belandt ook Schiller ‘diep in de culturele antropologie (...) omdat je daar kunt laten zien dat de weg van natuur naar cultuur via het “spel” (...) leidt’.¹⁶ Daarbij plaatst hij wel de esthetische wereld centraal, maar niet alleen als ‘oefenterrein voor de verfijning en veredeling van gevoelens’ of als ‘bijdrage aan het tegengaan van barbarij’.¹⁷ Voor Schiller is dat vooral ook ‘de plek waar de mens expliciet ervaart wat hij impliciet altijd al is: de *homo ludens*, de spelende mens’.¹⁸ Huizinga ziet dit breder. De esthetische waarde van het spel is volgens hem niet onmisbaar. ‘Het kunnen evengoed

fysieke, intellectuele, morele of spirituele waarden zijn, die het spel tot cultuur opheffen. Hoe meer het spel geschikt is de tonus [spanning, AW] van het leven van de enkeling of van de groep te verhogen, hoe inniger het in de cultuur opgaat.¹⁹ Maar Huizinga had, evenals Hayek, zeker de beroemde slotsom van Schiller kunnen onderschrijven: ‘De mens speelt alleen wanneer hij in de volle betekenis van het woord mens is, en hij is alleen helemaal mens wanneer hij speelt.’²⁰

De moderne tijd, in de woorden van Huizinga die ‘blijder eeuw in de verering van de Rede’, ziet Schiller als ‘een cultuur die gebukt gaat onder het dictaat van de nuttigheid. De moderne tijd is ernstig, speelt niet, heeft geen oog voor de schone doelloosheid.’²¹ Het is een gesloten systeem van doelgerichte rationaliteit, een maatschappelijke machine. Ook volgens Huizinga kan de realiteit Spel ‘in geen rationeel verband zijn gefundeerd’.²² Het beheerste nog de renaissance, maar ‘reeds in de achttiende eeuw waren het nuchtere, prozaïsche nuttigheidsbesef (...) en het burgerlijke welvaartsideaal vaardig geworden over de geest van de maatschappij’.²³ En dat werd in de negentiende eeuw alleen maar erger. Daarbij legt Huizinga de vinger op dezelfde zere plek als Schiller: ‘De overschatting van de economische factor in de maatschappij en in de menselijke geest was in zekere zin de natuurlijke vrucht van het rationalisme en utilisme, die het mysterie gedood en de mens van schuld en zonde vrij verklaard hadden. Men had vergeten hem tevens van dwaasheid en kortzichtigheid te bevrijden, en hij scheen bestemd en geschikt om de wereld naar het patroon van zijn eigen banaliteit zalig te maken.’²⁴ Kortom: nieuwe torens van Babel. Dat was precies de grote zorg van de Weense economen – Hayek voorop – in de jaren dertig van de vorige eeuw, de periode waarin Huizinga deze woorden opschreef. Die ‘banaliteit’ hadden zij in Oostenrijk van dichtbij meegemaakt.

De samenhang van cultuur en spel zoekt Huizinga met name in de hogere vormen van het sociale spel: in een geordende handeling van een groep of gemeenschap, of van twee groepen tegenover elkaar. Het duidelijkst is dat bij wedstrijden in kennis en wijsheid. ‘Voor de vroege mens betekent iets kunnen en durven macht,’

aldus Huizinga, ‘maar iets weten betekent tovermacht.’²⁵ Daarbij geldt als hoogste wijsheid een vraag te stellen die niemand kan beantwoorden. Rond de vijfde eeuw voor Christus legden vooral de Griekse sofisten zich daarop toe. Als een soort beroepsvertellers van verhalen reisden zij van stad naar stad om hun kennis te spuien en daarover in debat te gaan. ‘Het is een evenement, wanneer er een bekend sofist in de stad verschijnt. Zij worden aangegaapt als wonderdoeners (...). Het is een zuiver spel, men vangt elkaar als in een net van de rede, men geeft zijn tegenstander een knock-out, men beroemt er zich op niets dan strikvragen te stellen, waarop het antwoord altijd verkeerd uitvalt.’²⁶ De sofisten zelf hebben dat ludieke karakter van hun werkzaamheden zeker beseft, meent Huizinga. ‘De zucht om een vertoning ten beste te geven, en die om een mededinger in openlijke kamp te verslaan, die twee grote motoren van sociaal spel, liggen in de functie van de sofist zichtbaar aan de oppervlakte.’²⁷ Daarmee plaatst Huizinga ze in het midden van ‘de cirkel’ die hij beschrijft met het begrip ‘spel’. Zo schiepen de sofisten het milieu waarin de Helleense ideeën over opvoeding en beschaving vaste vorm aannamen.

De plaats waar dat gebeurde was de Agora. Dat was in alle Griekse steden de openbare ruimte voor handel, politiek, rechtspraak, theater, godsdienst en sociaal contact. Die naam is afgeleid van *agon*, wat in het Grieks van oorsprong ‘bijeenkomst’ betekent, maar tevens staat voor ‘kamp- en wedspelen’. Daartoe rekent Huizinga ook de hogere spelvormen. De Agora was daarmee de plaats waar men bijeenkwam voor het spel in al zijn uitingen. ‘De wedstrijd, in alles en bij alle gelegenheden, was bij de Grieken een zo intensieve functie van hun cultuur geworden,’ meent Huizinga, ‘dat hij voor “gewoon” en volwaardig gold, en niet meer als spel erkend werd.’²⁸ Daardoor ontging het ‘de Griekse geest’ dat al deze begrippen overkoepelend uitgedrukt kunnen worden in één term, zoals het Latijnse *ludus* (spelen).²⁹ Als ‘speelveld’ van de meest uiteenlopende wedstrijden – inclusief de handel – kan de Agora, in de visie van Huizinga, dus zonder meer gelden als de bakermat van onze beschaving en cultuur.

Dat geldt bij uitstek voor de Agora van Athene, de grootste en belangrijkste uit de Griekse oudheid. De vroegste gebouwen daarvan dateren uit de zesde eeuw voor Christus, maar werden – evenals de hoger gelegen Akropolis – grotendeels verwoest tijdens de twee Perzische oorlogen aan het begin van de volgende eeuw. Na de verdrijving van de Perzen begon onder de staatsman Pericles (495-429 v.Chr.) de wederopbouw, waarmee de Gouden Eeuw van Athene werd ingeluid. Als zenuwcentrum van de stad speelde de Agora daarbij een belangrijke rol. Ze was niet alleen het middelpunt van de Atheense democratie en de zetel van de volksrechtbank, maar ook de plek waar handel werd gedreven en de vrije burgers bijeenkwamen voor sportwedstrijden, theaterevenementen en godsdienstvieringen. Bovenal was dit de plaats waar filosofie werd bedreven. Dat begon al met Socrates (ca. 469-399 v.Chr.), die duidelijk verwantschap vertoonde met de sofisten. Hun rusteloos zoeken naar kennis en logica hadden zij gemeen, evenals het belang dat zij daarbij toekenden aan retoriek, maar anders dan de meeste sofisten vond Socrates ‘gelijk hebben’ belangrijker dan ‘gelijk krijgen’. ‘Het enige dat ik weet,’ luidt een bekende uitspraak van hem, ‘is dat ik niets weet.’³⁰ Zijn toehoorders op de Agora, waar Socrates dagelijks te vinden was, hadden in hun gesprekken met de ongreepbare wijsgeer altijd veel meer pretentie, maar kwamen onvermijdelijk steeds weer tot dezelfde ontmoedigende conclusie als Socrates. Die drukte zo zijn onuitwisbare stempel op de verdere ontwikkeling van de filosofie. Op de Agora ontmoette hij ook zijn leerling Plato (427-347 v.Chr.), die daar later zijn Academie zou vestigen.

Daarmee bleef de Atheense Agora internationaal het onbetwiste middelpunt van het filosofisch leven, ook na de neergang van de stad en de plundering in 86 v.Chr. door de Romeinse veldheer Sulla (138-78 v.Chr.). Aan het begin van onze jaartelling telde Athene amper nog 50.000 inwoners – van de meer dan 200.000 tijdens de Gouden Eeuw na de Perzische oorlogen – en was het zelfs niet langer de hoofdstad van de provincie. Maar de Agora was nog steeds het stadscentrum waar veel mensen bijeenkwamen. In het voorjaar van het jaar 50 n.Chr. was onder hen iemand die veel aandacht trok. Dat was duidelijk een vreemdeling: een man van middelbare leef-

tijd, klein van gestalte, met een kaal hoofd en kromme benen. Hij verkondigde zijn boodschap op de marktplaats, waar de drukte het grootst was. De kern ervan was dat er na dit leven een nieuw leven kon aanbreken. Daarvoor was het alleen nodig in het hier en nu de enige échte God te aanbidden. Dat verhaal sprak de gewone Grieken wel aan, want vanouds gingen zij gebukt onder een grote angst voor de dood. Die enige echte god zullen ze wel op z'n minst curieus hebben gevonden, want zelf hielden ze er vele op na.

De belangstelling op de marktplaats maakte de filosofen in de buurt nieuwsgierig. In die tijd bestonden er twee overheersende scholen: het epicurisme en het stoïcisme. Beide hadden net als Plato's Academie hun wortels in diezelfde Agora, ruim drie eeuwen terug. De grondlegger van de eerste school – Epicurus (341-270 v.Chr.) – kwam weliswaar pas op vijfendertigjarige leeftijd naar Athene en gaf daar onderricht in zijn eigen tuin, maar zijn volgelingen verlegden daarna hun werkterrein naar de Agora. Hun doel was de mensen te bevrijden van angst voor de almacht van de goden. Die goden bestaan wel, luidde hun boodschap, maar zij hebben het te druk met elkaar om zich te bemoeien met de mensenwereld. Daarom hebben wij mensen niets te vrezen van de goden. Geluk kunnen wij zelf vinden door het nastreven van innerlijke vrede. Op die manier 'kan het goede bereikt en het kwade doorstaan worden', aldus het motto van Epicurus.³¹

Deze zienswijze verbond de epicuristen in zeker opzicht met de stoïcijnen, die hun naam ontleen aan de Stoa Poikilè – de 'Beschilderde Zuilengalerij' – aan de noordkant van de Agora, waar hun grondlegger Zeno van Citium (ca. 335-262 v.Chr.) in dezelfde tijd als Epicurus zijn leer verkondigde. Maar in het stoïcisme lagen de accenten wel wat anders. De aanhang van die stroming beperkte zich in het Romeinse rijk ook niet tot een elitaire minderheid, zoals het epicurisme. De belangrijkste vertegenwoordiger van het stoïcisme in de tijd van het bezoek van de vreemdeling was de dichter-schrijver Seneca (ca. 4-65), die toen sinds kort in Rome de toekomstige keizer Nero als leerling onder zijn hoede had. Ook de stoïcijnen geloofden dat mensen zich niet moeten overgeven aan gevoelens waar zij geen invloed op kunnen uitoefenen. Hun

uitgangspunt was alleen dat alles wat ons overkomt vastligt in een goddelijk plan, en daarin zijn pijn en lijden nu eenmaal noodzakelijk, net als duisternis dat is om licht te laten schijnen. Mensen kunnen hun noodlot dus niet ontlopen, maar nog wel kiezen hoe ze daarmee omgaan. Aanvaarding van het onvermijdelijke door het verstand helpt daarbij, evenals onderdrukking van irrationele emoties. ‘Wij kunnen niet gelukkig zijn,’ luidde de boodschap van de stoïcijnen, ‘maar we kunnen wel goed zijn; laten we dan aannemen dat het er niet toe doet dat we ongelukkig zijn, zolang we maar goed zijn.’³² Daarbij, en misschien wel daarom, waren zij zich altijd terdege bewust van de diversiteit van menselijke opvattingen over de waarheid. Hun nieuwsgierigheid naar die vreemdeling op de marktplaats zal daardoor wat groter zijn geweest dan die van de epicuristen. Het lag dus voor de hand dat de stoïcijnen hem als eersten uitnodigden voor een discussie op de Areopagus, een heuvel net even ten westen van de Agora.

Daar stelde die bezoeker zich voor als Paulus, een jood die op doorreis was van het Griekse noorden naar Korinthe, de toenmalige hoofdstad van de provincie waar Athene deel van uitmaakte. Hij was geboren in het Judese stadje Gischala ten noordwesten van het Meer van Galilea, maar kwam al vrij snel met zijn ouders als slaaf terecht in Tarsus, een Griekse stad in het zuiden van het huidige Turkije. Na zijn vrijlating uit die slavernij kreeg hij direct Romeinse burgerrechten en veranderde hij zijn naam van het Hebreeuwse Saulus in het Latijnse Paulus. Eenmaal volwassen trok hij alleen naar Jeruzalem, om daar meer voeling te krijgen met zijn afkomst. In die joodse stad vernam hij wel het nodige over ene Jezus van Nazareth die daar toen predikte, maar die heeft hij daar zelf nooit ontmoet. Van die nieuwe stroming moest Paulus ook niets hebben. Dat veranderde pas toen hij enkele jaren na de kruisiging van Jezus op weg was naar Damascus om daar christenen ‘gebonden’ naar Jeruzalem te brengen.³³ Net voordat hij dat reisdoel bereikte, kreeg hij een visioen waarin Jezus zelf hem een nieuwe roeping gaf: de verspreiding van het christendom. En nu in Athene was hij al een behoorlijke tijd onderweg op zijn tweede zendingsreis.

Zoals Paulus dat overal deed, had hij ook in Athene zijn bood-

schap eerst verkondigd in de synagoge. Dat was voor hem de meest vertrouwde omgeving. Daarna zocht hij altijd de plek op waar hij zo veel mogelijk mensen kon bereiken. Zeker in Athene was dat de Agora. Hij verbleef echter al enige tijd in de stad, want – achterna gezeten door joden die de christelijke leer vijandig gezind waren – had hij de Noord-Griekse stad Beria halsoverkop moeten verlaten. Om de tijd te doden tot ook zijn reisgezellen in Athene zouden arriveren, had hij daar al heel wat stadswandelingen gemaakt. De vele godsbeelden die hij aantrof, waren hem natuurlijk een gruwel. Een van die beelden had hem echter wel aangesproken. Dat had als opschrift ‘de onbekende god’.³⁴ Dat leek hem een goede binnenkomer bij de Grieken. Die voor hen onbekende god moest immers wel de enige ware God van het christendom zijn.

De filosofen die de reiziger hadden uitgenodigd op de Areopagus – met de woorden ‘gij brengt enige vreemde dingen voor onze oren’³⁵ – zullen juist daarover niet het minst verbaasd zijn geweest. Weliswaar meenden zij dat mensen door studie veel te weten kunnen komen over de wetten van het universum, maar in de filosofische traditie van Socrates koesterden zij ook ‘het onbekende’. Vanuit diezelfde traditie zullen zij steeds meer ontstemd zijn geraakt over het gebrek aan rationele argumenten in het debat met Paulus. Zij waren gewend dat mensen van heinde en verre kwamen om iets op te steken van hun wijsheid, maar nu was daar iemand die hun de *waarheid* verkondigde. En bij de inhoud daarvan klapperden hun oren helemaal. Die ‘onbekende god’ had een dag bepaald waarop hij de aarde rechtvaardig zou oordelen door een ‘Man’ – Jezus genaamd – die hij daartoe ‘uit de doden opgewekt heeft’.³⁶ Dat op die bijzondere dag iedereen uit de dood zou herrijzen en indien geen goed christen een tweede dood zou sterven, zoals geopenbaard aan Johannes enkele decennia na die zendingsreis van Paulus, kon toen nog niet ter sprake komen. Maar die ‘opstanding der doden’ verduidelijkte Paulus kennelijk wel reeds met de toelichting die hij kort daarna aan de Korinthiërs zou schrijven: zoals ‘allen in Adam sterven, alzo zullen zij ook in Christus allen levend gemaakt worden’.³⁷ Want toen de filosofen over ‘de opstanding der doden’ hoorden, dus in meervoud, werd Paulus met spot

overladen. ‘Wij zullen nog van u horen’, was de cynische reactie van sommigen van hen,³⁸ en anderen drukten zich wellicht minder vriendelijk uit. Daarmee eindigde deze ontmoeting, die begon uit nieuwsgierigheid, achteraf gezien in een botsing tussen twee werelden: de oude en de toekomstige wereld. Een confrontatie van menselijke wijsheid met goddelijke waarheid.

Wellicht moesten sommige filosofen daarbij terugdenken aan een bekende parabel over de egel en de vos van de Griekse dichter Archilochus uit de zevende eeuw voor Christus. Daarin weet de vos veel dingen en de egel slechts één groot ding. Of in een meer recente versie van de Lets-Britse filosoof Isaiah Berlin (1909-1997), aangehaald door Kahneman: ‘Egels “weten één groot ding” en hebben een theorie over de wereld, ze interpreteren afzonderlijke gebeurtenissen binnen een samenhangend kader, zetten ongeduldig hun stekels op tegen anderen die de dingen niet zo zien als zij, en hebben vertrouwen in hun voorspellingen. (...) Vossen zijn daarentegen complexe denkers. Ze geloven niet dat één beslissende factor de loop van de geschiedenis bepaalt.’³⁹ In het treffen van Paulus als egel met de filosofen als vossen was een echt debat vanzelfsprekend niet mogelijk. De diagnose van Huizinga had daarom kunnen luiden dat Paulus zich op de Areopagus, nabij de Agora, onttrok aan de regels van het spel. Daarmee ontpopte hij zich als *spelbreker*, en dat is volgens Huizinga ‘heel iets anders dan de valsspeler. Deze laatste veinst het spel te spelen. Hij blijft de toverkring van het spel in schijn erkennen. De gemeenschap van het spel vergeeft hem zijn zonde lichter dan de spelbreker, want deze laatste breekt hun wereld’.⁴⁰ Of, zoals Huizinga zich aan het eind van zijn boek nog krachtiger uitdrukt: ‘De spelbreker breekt de cultuur zelf.’⁴¹ In dat licht bezien was de reactie van de epicuristen en stoïcijnen op Paulus nog gematigd, zeker zoals opgetekend in het boek *Handelingen*.

Die Griekse filosofen konden ook niet vermoeden dat deze botsing van twee werelden zich later in vele varianten en op heel andere schaal zou herhalen, want uiteindelijk had Paulus met de verbreiding van het christendom meer succes dan zich toen in Athene liet

aanzien. De stoïcijnen hielden nog vast aan het oude oosterse idee van de natuur als kringloop, waarin iedere verandering deel uitmaakt van een eeuwig proces zonder doel. Maar met de boodschap van Paulus ontstond uiteindelijk in de hele westerse wereld het geloof in een *eindtijd*. Die lag aanvankelijk nog wel buiten het bereik van de mensen zelf. De vroegchristelijke filosoof Augustinus (354-430), eveneens een bekeerling, benadrukte het verschil tussen ‘de stad Gods’ – als gebied buiten de tijd en als symbool voor innerlijke bezinning – en ‘de stad van de mens’.⁴² Maar met de opkomst van het cartesiaanse rationalisme in de zeventiende eeuw, en vooral het positivisme twee eeuwen later, vervaagde dat onderscheid. Die eindtijd in het duizendjarig vredesrijk, uit de openbaring van Johannes, was te mooi om daar al te lang op te wachten.

Paradoxaal genoeg werd dat ongeduld alleen maar groter met de toename van de welvaart in de negentiende eeuw. Zo ontstonden uit het chiliasme van het vroege christendom politieke religies als het socialisme en (neo)liberalisme, en later ook het fascisme. De intellectuele inhoud van die stromingen liep natuurlijk sterk uiteen, maar hun gemeenschappelijke overtuiging was dat de mensheid inmiddels genoeg kennis en macht had verzameld om het heft zelf in handen te nemen. Bovendien werd God in de negentiende eeuw door de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) doodverklaard,⁴³ dus waar was het wachten dan nog op? Dat die grote denkrichtingen in de negentiende eeuw – zoals Huizinga het later verwoordde – ‘recht tegen de ludieke factor in het gemeenschapsleven’ in liepen,⁴⁴ deed niet meer ter zake. De cultuur mag dan zijn ontstaan uit spel, maar tegenwoordig vertellen mensen elkaar liever verhalen – en dan het allerliefst verhalen waar ze prettig in kunnen leven. Wat is er dan mooier dan de geschiedenis als een samenhangend verhaal met een *happy end*? De modernste en meest aantrekkelijke versie daarvan is de logica van de marktwerking, die centraal staat in alle economische theorieën. En het daaraan verbonden fenomeen ‘zelfregulerende markt’ vormt de spil van het neoliberalisme, nadat in de – altijd verborgen gebleven – geschiedenis van deze stroming de *wijsheid* van complexe denkers het moest afleggen tegen de *waarheid* van alwetende gelovigen.