

Rudolf Boehm

Dwaalsporen

Filosofische en politiek-economische opstellen 1986-1997

KRITIEK GENT
IMAVO BRUSSEL
2000

Dankzij Gilberte

ISBN: 90-75368-10-0

Depotnummer: D/2000/3619/1

Eindredactie: Johan Moyaert en Guy Quintelier

Een uitgave van:

IMAVO (Instituut voor Marxistische vorming vzw)

KRITIEK vzw

WOORD VOORAF

Vrijheid – dat schijnt nog steeds, of meer dan ooit, iedereen grote verzuchting te zijn: ‘vrijheid’ in haar dubbele betekenis van ‘autonomie’, niet in iemand anders dienst te willen staan, en ‘autarkie’, van niemand anders diensten afhankelijk te zijn. B.v. wil men het niet nodig hebben zich in een boekje iets te laten vertellen, men wil het liever weten ‘vanuit zijn buik’. En zeker wil men zich voor niemand kar laten spannen, b.v. voor een of ander ‘maatschappelijk project’. Dan is het echter geen wonder dat onze vermeende samenleving in brokstukken uiteenvalt. Want wat is het dan wat de mensen aan elkaar bindt om samen te leven en een maatschappij te vormen, tenzij dit: dat eenieder bereid is zich in de dienst van anderen te stellen (en zodoende aan zijn autonomie te verzaken) en eenieder zich bewust is van zijn eigen belang om een beroep te doen op anderen (en zodoende aan zijn autarkie te verzaken).

Vrijheid kan ook ons ideaal niet zijn om de eenvoudige reden dat onze feitelijke vrijheid vooral betuigd wordt door ons vermogen ons te vergissen. Want de mogelijkheid van zo’n vergissing betuigt op haar beurt dat te midden van onze wereld van natuurwetmatigheden toch iets ervan kan afwijken, namelijk ons – dwalend – menselijk bewustzijn van wat de waarheid is in deze wereld.

Net dezelfde mensen echter die enkel dwepen met iedereen vrijheid willen maar niet geloven dat mensen en hele samenlevingen en ‘culturen’ zich op een dwaalspoor kunnen bevinden. Hoe het met de dingen nu eens staat en welke ‘ontwikkeling’ nu eens heeft plaatsgevonden, beschouwen ze als noodzakelijk, noodlottig en onontkoombaar. Het ligt in de bedoeling van de in deze bundel bijeengebrachte werkstukken alsnog dergelijke dwaalsporen kenbaar te maken – als gevolgen van de vrijheid waartoe we, volgens Sartre, gedoemd zijn.

Het gaat over een beknopte selectie van kortere bijdragen, door de ondergetekende geschreven en op verschillende plaatsen reeds gepubliceerd in de jaren 1986 tot 1997. Ze werden gerangschikt volgens een onderverdeling in drie delen: één deel metafysica (onder de titel ‘Natuur en cultuur’), één deel moraal (onder de titel ‘Het menselijk-zijn’) en één politiek-economisch deel (onder de titel ‘Op de markt’).

Zeker zijn die stukken gekenmerkt door nogal wat herhalingen en overlappingsen. Dat is het onvermijdelijk gevolg van het besluit om een bundel samen te stellen, in plaats van een ‘systematisch’ boek te schrijven; en wellicht zijn die overlappingsen van nut voor een lezer die samenhangen wil inzien. Ook daarvan afgezien echter is mezelf bij het herlezen van het geheel opgevallen hoeveel bijna ieder stuk ook over de voorgenomen indeling heen samenhangt met andere stukken: economische stukken met metafysische, metafysische met morele, morele met economische. Ik merk dat op, niet zonder enige voldoening; net door een dergelijke samenhang van hun betoog munten ook grotere denkers dan ik uit.

Natuurlijk geloof ik toch van ver niet dat ik op mijn eentje, en enkel door een verzameling van opmerkingen zoals de hier nog eens meegedeelde, de gang van zaken zou kunnen tegenhouden. Daarvoor zou een samenwerking van velen vereist zijn, en van iedereen volgens zijn eigen perspectieven, volgens zijn eigen standpunt en oogpunt. Wat ik pijnlijk vind, is dat b.v. de meerderheid van de filosofen, wellicht echter een nog grotere meerderheid van competente wetenschappers wegkruipen in hokjes van onsamenhangende specialiteiten; en dat dan weer ook politici, economen en vakbondsmensen, uit naam van hun ‘praktische’ problemen, zich ver verheven voelen boven alle loutere filosofische beschouwingen. Uiteraard is filosofie ook niet alles, maar de rest is ‘up to you’.

Gent, 22 september 1999.

R.B.

Inhoudstafel

Deel 1: Over natuur en cultuur.

1. Het conflict tussen mens en natuur - religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch. (1989)
2. Natuur en cultuur. (1989)
3. Dolen in het dodenrijk. (1987)
4. Nietzsche, Heidegger - of is dat metafysica? (1987)
5. Cultuurbarbaren, multicultureel. (1993)
6. 'Words, words, words ...' (1994)
7. Over een interessant onderwerp. (1993)
8. Over twee wetenschappelijke revoluties. Naar aanleiding van het werk van Thomas Kuhn. (1997)
9. Het wereldtheater van de theorie en de gevoeligheid van de betrokkenen. (1992)

Deel 2: Over het menselijk-zijn.

1. Over het menselijk-zijn. (1997)
2. Zijn onrecht, wanhoop en dood reeds definitief weggenomen? (1987)
3. Schaamteloze moraal. (1986)
4. Het menselijk conflict en het onmenselijk geweld. (1993)
5. Oorlog, moraal en conflict. (1990)
6. Wat heet nationalisme? (1995)
7. Mijn vrijheid tegen de ander. Het radicaal altruïsme van Emmanuel Levinas. (1997)
8. Vrijheid, democratie en socialisme. (1990)
9. Lof van het materialisme. (1995)

Deel 3: Op de markt.

1. Markt, manufactuur en machines als specifieke kenmerken van de moderne economie. (1992)
2. 'De machinerie op zichzelf'. Over liberalisme en marxisme. (1992)
3. De Oeso en de vooruitgang van de werkloosheid. (1994)
4. Het verloren kapitaal. Tien stellingen over werkloosheid. (1995)
5. Concurrentie voor beginnelingen. (1994)
6. Werkloosheid en het socialistisch alternatief. (1993)
7. Naar het einde van de consumptiemaatschappij. (1995)
8. De maatschappelijke rijkdom, waar haal je die? (1993)
9. Vraagtekens bij een voortdurende ontwikkeling. (1994)
10. Een groen perspectief: het einde van de verarming. (1992)
11. Materialisme en kapitalisme. Twee hoofdpunten in de actualiteit van het marxisme. (1995)
12. Het marxisme aan het einde van een tijdperk. Hoe eindigt het groot verhaal? (1997)
13. Alexis de Tocqueville of de revolutie als toekomstperspectief. (1989)

**DEEL 1:
OVER NATUUR EN CULTUUR**

1. HET CONFLICT TUSSEN MENS EN NATUUR – religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch

(1989)

1.

De vraag hoe het staat met de verhouding tussen mens en natuur heeft de mensen reeds lang bezig gehouden. ('De' mensen? Moet ik niet meer voorzichtig zeggen: 'mensen', sommigen? Maar wat zij die zich met die vraag bezig hebben gehouden, hebben gemeend en gezegd, werd ons door 'de' mensen overgeleverd die er blijkbaar aandacht aan besteedden.) Het heeft hen beziggehouden onder de vorm van wat we 'naturreligie', 'natuurfilosofie' en 'natuurwetenschap' noemen. De beste aanhef om erop terug te komen vind ik bij Feuerbach. (Laat het me weten als je een betere aanhef kent.) Straks ga ik aanhalen wat hij zegt.

Zal ik van mijn kant een onderzoek naar de verhouding tussen mens en natuur uit de weg gaan door me terug te trekken naar een historische beschouwing over wat mensen tot nog toe hebben gedacht en gezegd (of geschreven) over die verhouding? Ik denk dat een onderzoek naar die verhouding op die manier historisch móét worden aangepakt, als men tenminste aanvaardt dat die verhouding steeds zal medebepaald worden (en geweest zijn) door wat de mensen over die verhouding hebben gedacht (als ze zich gedragen en hebben gedragen volgens wat ze dachten), en niet van meet af aan stelt dat die verhouding uitsluitend zou bepaald zijn (en altijd bepaald geweest zijn) door één lid van de verhouding: door de natuur zelf. In dit laatste geval zou elke verdere beschouwing volstrekt nutteloos en overbodig zijn. Het zou allemaal vastliggen, en we konden er niets aan doen. 'Filosofie' of wat dan ook zou louter gezaag zijn.

2.

In de twee eerste paragrafen van zijn verhandeling over *Het wezen van de religie* (geschreven in 1845, voor het eerst verschenen in 1846) stelt Feuerbach het volgende:

“Het wezen dat verschilt van het menselijk wezen en daarvan onafhankelijk is – het wezen zonder menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen, zonder menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de natuur.

De *grond* van de religie is het afhankelijkheidsgevoel van de mens; het object van dit afhankelijkheidsgevoel of hetgeen waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur. De *natuur* is het *eerste en oorspronkelijke object van de religie*, wat trouwens door de geschiedenis van alle religies en volkeren afdoende bewezen wordt.”

Wanneer we even nog buiten beschouwing laten wat hiermee gesteld is over de 'grond' van 'alle religie', dan bevatten die uitspraken op de eerste plaats een heel eenvoudige, heel duidelijke en heel overtuigende bepaling van de 'natuur' in haar verhouding tot de mens (of van het 'begrip' of, zoals Feuerbach zegt, het 'wezen' van de natuur). De natuur is (of het begrip 'natuur' duidt aan) dat wat van het menselijk wezen onafhankelijk is, terwijl het menselijk wezen wel afhankelijk is van die natuur (en dat ook 'aanvoelt'). De verhouding tussen mens en natuur is er een van eenzijdige afhankelijkheid. Onder de afhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders kunnen we daarbij verstaan dat dat iets niet kan bestaan zonder dat ander, en onder de onafhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders, dat dit iets wél kan bestaan zonder dit ander. Feuerbachs begrip van de natuur is dan een uitdrukking van de elementaire ervaring dat wij mensen niet kunnen bestaan zonder (te steunen op) de natuur (wat zelf niets anders is dan een begrip voor dat niet-menselijke waarzonder we niet kunnen bestaan) terwijl die natuur wel degelijk ook zonder ons zou kunnen bestaan (wat die natuur bewijst door op talloze sterren in het heelal haar bestaan te leiden zonder het voorkomen van mensen en zelfs van eender welke vorm van leven).

Ik wil meteen erop wijzen dat bijna de gehele discussie die onder de mensen werd en wordt gevoerd over de vraag van de verhouding tussen mens en natuur, draaide en draait, niet over het feit dat de mensen afhankelijk zijn van de natuur (wat niemand ooit heeft betwist), maar over de vraag of niet toch ook de natuur van haar kant op een of andere manier afhankelijk is van, niet kan bestaan zonder het ‘menselijk wezen’.

Als we voor een ogenblik ook nog Feuerbachs verwijzing naar de natuur en de verhouding tussen mens en natuur buiten beschouwing laten, kunnen we verder nog opmerken dat zijn aangehaalde uitspraken ook nog een algemeen idee inhouden van wat een conflict, of een conflictuele verhouding is, nl. een verhouding van eenzijdige afhankelijkheid. Een conflictuele verhouding is steeds ‘ambivalent’ van aard: in het gegeven ‘voorbeeld’ kan de mens de natuur niet negeren, maar hij kan haar ook niet zonder meer ‘aanvaarden’, want op haar beurt staat de natuur t.o.v. de mens onverschillig, zijzelf wordt niet geraakt door zijn aangewezenheid op haar. (Het begrip ‘ambivalentie’ werd geïntroduceerd door Eugen Bleuler die er verschijnselen zoals haat-liefde mee wilde aanduiden; het werd overgenomen door Freud in zijn begrip van een ‘ambivalentie-conflict’.) In verhoudingen van wederkerige afhankelijkheden verliezen conflicten aan scherpste. (Voor zover ze ook in zo’n geval voortbestaan valt dit te wijten aan een ‘asymmetrie’ van de wederzijdse afhankelijkheden, d.w.z. aan het voortbestaan van eenzijdige afhankelijkheden op bepaalde ‘terreinen’.) Hoe dan ook vooronderstellen conflicten steeds een betrokkenheid (in hun scherpste vorm, een eenzijdige betrokkenheid), en niet enkel tegenstellingen of vijandigheden. Omgekeerd: als de verhouding tussen mens en natuur volgens Feuerbachs uitspraken één en al beantwoordt aan de beschrijving van een conflictuele verhouding dan zou die verhouding (van de mens tot de natuur) vermoedelijk het meest fundamentele en het meest onoverwinnelijke conflict aanduiden dat onafscheidelijk verbonden is met het menselijk bestaan.

3.

Hoe het gesteld is met Feuerbachs mening dat het afhankelijkheidsgevoel van de mens t.o.v. de natuur de ‘grond’ vormt van ‘alle religies’, valt nog van iets naderbij te bezien. Feuerbach zelf lijkt er enige twijfels over te hebben. Het religieus ‘gevoel of bewustzijn’ (§ 3), zo vermeldt hij reeds in de 4de paragraaf van zijn verhandeling, is niet betrokken op ‘de natuur in ’t algemeen’, want: “Een bepaalde mens, dit volk, deze stam hangen niet af van de natuur in ’t algemeen, niet van de aarde überhaupt, maar van dit water, deze stroom, deze bron.” In zijn 12de paragraaf zegt hij over een ‘godsdienst’ in de zin van zijn voorafgaande bepalingen: dit “*ware* een zuivere natuurdienst” (mijn cursivering); hij lijkt dus zelf te betwijfelen of die in feite ooit heeft bestaan.

Daarentegen geven Feuerbachs boven aangehaalde uitgangsbepalingen zeer goed de grondgedachten van de aanvankelijke Griekse ‘natuurfilosofie’ weer. Hoe deze filosofie de ‘natuur’ begreep, was volgens Aristoteles (zie b.v. zijn *Metaphysica*, 1ste boek, 4de hoofdstuk) voornamelijk bepaald door haar opvatting van de ‘grond’ van alles als ‘hypokeimenon’ (later vertaald met ‘subjectum’, of ‘fundamentum’, of nog ‘objectum’); en de duidelijkste invulling van dit laatste begrip geeft Aristoteles zelf door de volgende bepaling van (één van de betekenissen van) ‘prioriteit’, ‘volgens de natuur en het wezen’: “hetgeen zonder het andere kan zijn, (terwijl) dit andere niet kan zijn zonder het eerste” (*Metaphysica*, 5de boek, 2de hoofdstuk). Dat strookt precies met Feuerbachs bepaling van de ‘natuur’ in haar verhouding met de mens.

Als men overigens hoort zeggen dat ‘de eerste Griekse filosofen zich voornamelijk met problemen van de natuurfilosofie hebben bezig gehouden’ dan getuigt die manier van spreken van een ontoelaatbare naïviteit. Want het begrip van de ‘natuur’ zelf dat we tot op heden zo gemakkelijk hanteren, in zijn door Aristoteles omlinjnde betekenis, was hun grote verworvenheid, werd door hen voor het eerst ‘geschapen’, d.w.z. gevormd. (Waarmee ik geenszins wil beweren dat niet verwante groundbegrippen, en zelfs rond dezelfde periode in de geschiedenis van de mensheid, ook door denkers in andere culturen, voornamelijk Indië en China, werden gevormd.) Men moet zich rekenschap geven van het feit dat dit begrip van de ‘natuur’, en het inzicht in de afhankelijkheid van de mens in ’t algemeen t.o.v. die ‘natuur in ’t algemeen’, geenszins zomaar voor de hand lag (als een ‘eenvoudig

ervaringsgegeven'), maar enkel kon gevormd worden op basis van een ongehoord intellectueel abstractievermogen. Dit mag nu echter ook niet zo verstaan worden dat men eruit besluit dat 'bijgevolg' zo'n begrip enkel kon verworven worden door een bepaald soort slimmeriken van mensen, nl. door 'filosofen'; omgekeerd, wat we 'filosofie' noemen, begint maar met dat soort begrip en inzicht, en we noemen 'filosofen' mensen die in staat waren dat soort begrip en inzicht op te doen en voor anderen te verwoorden en vatbaar te maken.

De bijna 'fantastisch' hoge graad van abstractie eigen aan het natuurbegrip is door het voorgaande zelfs nog niet voldoende in het licht gesteld. In zijn boven aangehaalde uitspraken stelt Feuerbach een bepaling van de 'natuur' voor in haar verhouding tot de mens. Valt echter niet de logica waarop hij steunt even goed toe te passen op de natuur in haar verhouding tot de (andere) dieren die op onze aarde leven, ook tot de planten, tot alle soorten organische en ook anorganische scheikundige verbindingen, en uiteindelijk zelfs tot de elementen waaruit ze samengesteld zijn? Immers, ook andere dieren dan de mens kunnen niet bestaan zonder de natuur die op haar beurt wel zonder hen kan bestaan en voortbestaan; hetzelfde geldt voor de planten, en men kan zich afvragen of niet bijna al wat bestaat vastzit in het gareel van dezelfde grondverhouding. En ook die beschouwing kwam reeds op in de filosofie van de Griekse oudheid. Als men zich bij de beschouwing van het bestaande (uitsluitend) laat leiden door het basisbegrip van het 'hypokeimenon', zegt Aristoteles (*Metaphysica*, 7de boek, 3de hoofdstuk), dan moet dat erop neerkomen dat men als het 'laatste' enkel nog iets kan begrijpen dat "op zichzelf noch wat dan ook, noch iets van een bepaalde kwantiteit, noch eender wat anders is", maar 'iets' onder elk opzicht volstrekt onbepaalds (een duidelijke zinspelende op het 'apeiron' – het 'onbegrensde' of 'onbepaalde' – van Anaximandros, maar ook op het 'Zijnde' van Parmenides). Dat soort 'beschouwing' (Grieks 'theoria', in het Latijns vertaald met 'speculatio') werd overigens in de moderne tijden nog eens hernieuwd door filosofen zoals Spinoza (dé 'Substantie') of Heidegger (hét 'Zijn'). Toch kunnen we die beschouwing niet zo maar terzijde schuiven als louter filosofische speculatie. Het zal niet tevergeefs zijn dat ook onze moderne 'natuurkunde' een natuurbegrip erop nahoudt waarbij in ieder geval van het levensverschijnsel volledig abstractie wordt gemaakt.

4.

En de religie dan? Ook volgens Feuerbach zelf volstaat de door hem aangeduide 'grond' van de religie in ieder geval niet om het 'wezen' van de religie te begrijpen, althans niet om te begrijpen wat er van de religie (volgens Feuerbach) geworden is. Hij schrijft in zijn 20ste paragraaf:

“Wel is het gevoel van afhankelijkheid t.o.v. de natuur de *grond* van de religie, maar het *doel* van de religie is de *opheffing van die afhankelijkheid*, of de *vrijheid* t.o.v. de natuur. Anders gezegd: de basis of de grondslag van de religie, en wel van alle religies, ook van de christelijke, is de *goddelijkheid van de natuur*, maar het *einddoel van de religie* is de *goddelijkheid van de mens*.”

Derhalve zou dus het wezen van de religie net niet in het inzicht in en de aanvaarding van de afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur en de onafhankelijkheid van de natuur t.o.v. de mens bestaan, maar integendeel in een ontkenning van die eenzijdige afhankelijkheid. Enkel zou men kunnen en wellicht zelfs moeten aannemen dat die ontkenning, als een verloochening, toch een reactie moet (geweest) zijn, nl. een paniecreactie, op een opkomend 'gevoel of bewustzijn' van het feitelijk gegeven van die eenzijdige afhankelijkheid, een 'gevoel of bewustzijn' dat echter, net ter wille van die paniecreactie, in het religieus bewustzijn niet kon doortoten tot een echt begrip en inzicht, zoals in de Griekse natuurfilosofie. Want elke verloochening is ook een (averechtse vorm van) erkenning. In een psychologische beschouwing zou men ook het vermoeden kunnen uitspreken dat die eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur voor het eerst (als de religie ouder is dan de filosofie) niet anders kón doordringen tot het bewustzijn van de mensen dan onder de vorm van een ontkenning (ik denk aan Freuds opstel over 'De negatie'); want vaak is het bewustworden van pijnlijke feiten gebonden aan de voorwaarde dat men reeds een – al dan niet illusoire – voorstelling heeft opgedaan van een of andere weg om aan het pijnlijk gegeven voorbij te komen.

Niettemin zijn de uitdrukkingen ‘ontkenning’ of ‘verloochening’ die ik (niet Feuerbach) daarnet gebruikte niet helemaal correct om het religieus bewustzijn aan te duiden, of ze zijn het enkel als men het uitsluitend heeft over de ontkenning of verloochening van een *eenzijdige* afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur. De ‘opheffing van die (eenzijdige) afhankelijkheid’ wordt in het religieus bewustzijn enkel op die manier voorgesteld dat er ook een afhankelijkheid van de ‘natuur’ t.o.v. de mens aan zou beantwoorden. Zo’n wederkerige afhankelijkheid – ik heb het boven (in 2.) al even aangestipt – is nooit zo erg als een eenzijdige afhankelijkheid. De verhoudingen tussen de mensen onderling zijn doorgaans van dit soort wederkerige afhankelijkheden; zelfs de ergste tiran is nog steeds enigszins afhankelijk van zijn onderdanen, de heer van zijn slaven, zelfs de wreedste folteraar wil nog steeds iets verkrijgen van zijn slachtoffer (een verraad of, op zijn minst, een sadistisch genot). Nog van de wreedste oppermachtige heer kan een mens hopen ‘genade’ te verkrijgen door zelfvernedering, door onderdanige smeekbeden, door geschenken en door zich in zijn gedragingen één en al aan te passen aan de (vermoedelijke) wensen van de heer. Reeds wat we ‘natuurreligie’ noemen – en dit spreekt enigszins Feuerbachs begrip van de meest oorspronkelijke vormen van religie tegen, zoals boven (in 3. in ’t begin) ook reeds aangestipt – is gekenmerkt door een ‘verpersoonlijking’ van de ‘natuurmachten’: de aarde, de zee, de hemel en noem maar op (goddelijke personen die dan wel meestal nog het gezelschap krijgen van ‘verpersoonlijkingen’ van menselijke verschijnselen, zoals de liefde, de oorlog, de handel, de wijsheid). Op die manier treden in het religieus bewustzijn in de plaats van ‘onverbidelijke’, ‘onwillekeurige’ en ‘gevoelloze’ natuurmachten, voor gebeden toegankelijke, met een vrije wil begaafde en ‘gevoelige’ dames en heren (zie b.v. §§ 31 en 32 in Feuerbachs verhandeling).

Dit lijkt me, zelfs overduidelijk, de eigenlijke kerngedachte in Feuerbachs eigen begrip van ‘het wezen van de religie’ te zijn, hoewel hij die gedachte nooit in zoveel woorden uitspreekt: de religie bestaat in wezen in een verdoezeling van de eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur door de verbeelding en voorspiegeling van een wederkerige afhankelijkheid, wat zijn ‘natuurlijke’ uitdrukking vindt in een verpersoonlijking van de natuurmachten of zelfs van dé natuur (als de éne god).

Op schitterende manier werkt Feuerbach zijn kerngedachte uit waar hij de oorsprong van ‘het eigenlijk theïsme of monotheïsme’ tracht te verklaren dat nog een onderscheid maakt tussen de natuur en een god als haar schepper (hoewel ook deze volgens Feuerbach nog steeds òòk alle kenmerken van de ‘natuur in ’t algemeen’ vertoont: almachtigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, ‘heiligheid’, d.w.z. onraakbaarheid enz .

“Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur ... enkel *op zichzelf* betreft en *deze betrokkenheid tot haar wezen* maakt en dus zichzelf tot het *einddoel*, tot het *centraal-* en *eenheidspunt* van de natuur maakt. Waar de natuur haar *doel buiten haarzelf* heeft, heeft ze noodzakelijk ook haar *grond* en *begin buiten haarzelf*; waar ze *enkel vóór een ander* wezen bestaat, bestaat ze noodzakelijk ook *door een ander* wezen, namelijk door een wezen wiens doel en opzet bij het voortbrengen van de natuur de mens was, bestemd om van de natuur te genieten en om van haar in zijn eigen voordeel gebruik te maken. Het *begin* van de natuur valt bijgevolg enkel daar in *God* waar haar *einde* in de *mens* valt; m.a.w., de leer dat *God* de *schepper van de wereld* is, heeft haar *grond* en haar *zin* in die andere leer, dat de *mens* het *doel* van de schepping is.” (§ 43)

Daarmee heeft Feuerbach tenminste één van de wortels van de ontaarding van de menselijke gedraging t.o.v. de natuur verduidelijkt: een religie die de mens leert de natuur noch te vrezen noch te sparen (en zich ook geen zorgen te maken over haar onuitputtelijke beschikbaarheid), omdat die natuur toch één en al gemaakt is om hem te dienen. (Men kan dit een ‘hypothese’ noemen en het bezwaar maken dat Feuerbach die hypothese niet voldoende zou ‘geverifieerd’ hebben. Wie zo denkt moet zich aan het feit laten herinneren dat géén wetenschappelijk onderzoek hypothesen kan toetsen alvorens het niet gekomen is tot een hypothesevorming, en dat de ‘wetenschapsfilosofie’ hardnekkig weigert te verklaren hoe men met wetenschappelijke methodes tot een hypothesevorming kan komen; toch moeten er, indien niet ‘wetenschappelijke’, op zijn minst rationale methodes tot

hypothesevorming bestaan, of alle wetenschap zou sedert lang verworpen zijn tot een met loutere machtsmiddelen uitgevochten ideeënwedstrijd.)

Ook hier (zoals m.b.t. Feuerbachs veronderstelling van een religieuze ‘zuivere natuurdienst’) lijkt me wel een rechtzetting vereist te zijn. In zijn daarnet aangehaalde uitspraak over de zin van de scheppingsleer heeft Feuerbach (hoewel zelf protestant van afkomst) klaarblijkelijk deels de religieuze leer van het jodendom, deels en voornamelijk echter de wereldbeschouwing van het Renaissance-katholicisme voor ogen. Dit laatste verschilt fundamenteel van de oudere, middeleeuwse opvatting van de christelijke leer die wel de oorspronkelijk joodse scheppingsleer nooit heeft afgezworen maar voornamelijk in het geloof bestond dat de mensen geen heil mochten verwachten in hun aards bestaan, maar enkel in het hiernamaals, in een hemelrijk. In die zin was het oude christendom (zoals trouwens het boeddhisme) een nihilistische religie. Het was zelf, eigenaardig genoeg, niet onverenigbaar met het inzicht verworven door de Griekse natuurfilosofie. Daarentegen heeft het Vatikaans katholicisme vanaf de Renaissance inderdaad de scheppingsleer opnieuw de zin gegeven die Feuerbach heeft onderkend, en heeft het de mensen daarmee nieuwe hoop willen inboezemen m.b.t. hun aardse vooruitzichten. Meteen heeft dit ‘moderne christendom’ dan ook alle soorten trekken gekregen van een modern heidendom (dat van de Griekse en Romeinse godendiensten) en heeft dit ook een monumentale uitbeelding gevonden in de kunst van de Renaissance. Die breuk met de ‘echte’ christelijke traditie heeft dan ook het ‘reactionair’ protest uitgelokt van de ‘hervorming’. (Daarentegen is de milieu-vijandige libertinage van moderne ‘christelijke’ politieke partijen niet uit de hemel gevallen; ze past voortreffelijk bij het ‘christelijk’ humanisme van de Roomse Renaissance.)

5.

Hetzelfde tijdperk van de Renaissance waarover ik het daarnet had en waarmee Feuerbach in feite voornamelijk begaan is waar hij het heeft over de grondslagen van het ‘eigenlijk theïsme en monotheïsme’, leidde ook tot een ‘heropleving’ van de antieke natuurfilosofie, in het werk van Galilei, die op haar beurt de grond legde voor de moderne natuurwetenschap. Dit was zeker ook geen ‘toeval’. Terecht heeft men die Griekse natuurfilosofie bestempeld als een soort antieke ‘verlichting’; maar het was dan wel een eerder ontzuenderende dan hoopgevendende ‘verlichting’. T.o.v. de Griekse godendienst die dweept met de verbeelding dat de natuurmachten in feite goddelijke machten waren die men door bidden, offers en godsdienstig gedrag naar zijn hand kon zetten, wezen de natuurfilosofen de Griekse mensen op de ‘onverbiddelijkheid’ van de natuur waarvan het menselijk bestaan afhankelijk is en die van haar kant onverschillig staat t.o.v. het lot van de mensen. De mensen konden weinig anders doen dan dat in te zien en te trachten met die natuurmachten zo weinig mogelijk in botsing te komen. In de Griekse en Romeinse oudheid heeft dat betoog weinig, of toch betrekkelijk weinig succes gekend, behalve dan dat het wellicht mede heeft geholpen een nihilistische stemming te verbreiden die mede aan de basis lag van het later succes van de christelijke leer, in de gehelleniseerde wereld van toen, bij de adressaten van de brieven van de heilige Paulus. Aanvankelijk reageerden de Grieken, voornamelijk de Atheners, met woede, die zich wel pas uitwerkte tegen de opvolgers van de eerste natuurfilosofen: achtereenvolgens werden Anaxagoras, Protagoras, Socrates en zelfs nog Aristoteles te Athene aangeklaagd en vervolgd (men begrijpt niet hoe Platoon aan zo’n vervolging kon ontsnappen; wellicht omdat hij bij de beste Atheense families hoorde en omdat hij het vermeed in eigen naam te spreken maar enkel een soort ‘interviews’ met Socrates, zogenaamde ‘dialogen’, publiceerde). Voornamelijk de ‘klassieke’ Griekse filosofen (zoals ze vanaf de Renaissance werden genoemd), Socrates (als men Platoon mag geloven, en men mag het wel), Platoon en Aristoteles waren wel degelijk nog steeds opvolgers van de oudere natuurfilosofie, zoals blijkt uit het feit dat hun bepaling van het ‘wezen’ (of de ‘natuur’!) van de dingen nog steeds gebruik maakt van het begrip ‘hypokeimenon’ dat trouwens (zoals boven aangehaald, in 3.) door Aristoteles voor het eerst uitdrukkelijk werd geformuleerd. Toch zetten ze een veel verdergaande stap door de ‘theoria’ die volgens hen vereist was om te beantwoorden aan de ware ‘natuur der dingen’, aan te bevelen als een weg om de mensen, door inzicht in de ware toedracht van het natuurlijk gebeuren, boven dit natuurlijk gebeuren te verheffen. Blijkbaar was net deze bespiegeling, namelijk dat een volstrekte zelfverloochening van alle menselijke belangen (onder de vorm van de ‘theoria’) de mensen het uitzicht zou bieden van een bijna godgelijke overheersende plaats t.o.v. de natuur, voor de Grieken

van de oudheid een volstrekt ondraaglijke uitdaging. Dat die bespiegeling een enthousiaste heropleving kon vinden in de Renaissance werd wellicht enkel mogelijk gemaakt door een heraanknopning van de christenen van die tijd bij de joodse scheppingsleer: indien de natuur een goddelijke schepping was en indien de mens van meet af aan het doel van die schepping was (een idee die voor het eerst heropgenomen werd door Pico della Mirandola), dan kon inderdaad een zelfverloochening van de mens ten voordele van een loutere beschouwing van de (wetten van de) natuur in feite enkel het eigenbelang van de mensen dienen. Platoon en Aristoteles hebben werkelijk dat wat Feuerbach het ‘eigenlijk theïsme en monotheïsme’ (van de moderne tijden) heeft genoemd, voorbereid, maar enkel het teruggrijpen van de christenen naar de joodse scheppingsleer heeft de doorzetting van hun ideeën mogelijk gemaakt (enigszins analoog met wat boven, in ’t begin van 4., gezegd werd over het uitzicht van een uitweg als voorwaarde voor de aanvaarding van een pijnlijk gegeven).

Galilei kon heraanknopen bij Democritos, de voltooiër van de Griekse natuurfilosofie van de oudheid, wiens leerlingen in de oudheid – voornamelijk Pyrrhoon – enkel een aanhef konden geven voor het scepticisme. Democritos zelf (die in de oudheid reeds beschouwd werd als een tegenhanger van Socrates en Platoon) was voornamelijk begaan met het achterhalen van hoedanigheden die men werkelijk ‘de dingen zelf’ kon toeschrijven, in tegenstelling met allerlei soorten vermeende eigenschappen van de dingen die in feite enkel in ‘verschijning’ treden ter wille van de zinnelijke geaardheid van de mensen die ze ‘waarnemen’ (kleuren, geuren, smaken, tastbaarheden, warm en koud enz.): wat men in de moderne tijden dan heeft aangeduid als het verschil tussen ‘primaire’ en ‘secundaire kwaliteiten’ (Locke). Die beschouwing heeft Galilei in zijn basiswerk (*De goudschaal*) heropgenomen, en daarvandaan is de moderne natuurwetenschap vertrokken.

In onze tijd (tegen het einde van de 20ste eeuw na de zogenaamde Christus) is het erg in de mode de uitspraak van Descartes (in zijn *Vertoog over de methode*) aan te halen dat de mens, dankzij de nieuwe natuurkunde, zich ooit eens zou kunnen opstellen ‘als meester en bezitter van de natuur’. Men zoekt er een bewijs in voor het vermeend feit dat de moderne mens zich er volbewust op toegelegd zou hebben de natuur door middel van zijn wetenschap en haar aanwending te overweldigen en naar zijn hand te zetten. Men vergeet hierbij echter twee dingen. Enerzijds heeft alle cultuur steeds erin bestaan te trachten van de natuur een voor de mensen leefbare wereld te maken. Anderzijds is niet dit kenmerkend voor de moderne tijden, maar het feit dat Descartes en anderen die ‘natuurbeheersing’ verhoopten van een nieuwe natuurkunde (die van Galilei, die Descartes bewonderde) die de mensen wilde leren de eigen wetten van de natuur te onderkennen, te aanvaarden en zich erbij *neer te leggen*. Zo schreef, nog vóór Galilei, Francis Bacon: “De natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen.”

Moderne denkers, de grondleggers van de moderne wetenschap en wijsbegeerte, hebben, volgens hun uitspraken, blijkbaar geloofd in de mogelijkheid voor de mens de natuur volstrekt te beheersen door middel van een objectieve onderkenning van haar eigen onwrikbare wetmatigheden en een onderwerping onder die wetmatigheden. Dit was hun geloof, hun hoop, hun droom. Wat ze feitelijk deden, was bedoelde onderkenning, onderwerping en aanpassing t.o.v. de natuur bevorderen. Geen wetenschapper die zichzelf en zijn doen zou herkennen in de betichting dat hij met zijn wetenschapsbeoefening op niets anders zou uit zijn dan de natuur te bemeesteren en te verkrachten. Wat hij denkt is integendeel, dat al wat hij doet, op de eerste plaats ertoe dient in alle nederigheid na te gaan hoe het gebeuren in de natuur bepaald is volgens háár eigen wetten, overeenkomstig het antiek ideaal van een zuiver beschouwelijke (‘theoretische’) ingesteldheid t.o.v. die natuur (of hij, de wetenschapper, dit ideaal nu kent uit de antieke wijsgerige traditie ofwel of hij het enkel heeft overgenomen van zijn onmiddellijke leermeesters). Hoe komt het dan dat niettemin het hedendaags bewustzijn van vele intellectuelen zo vast ervan overtuigd is dat de moderne wetenschap enkel bezeten was en is van de doelstelling de natuur te overheersen en te bezitten (volgens de woorden van Descartes) en die doelstelling ook daadwerkelijk heeft waargemaakt? Een antwoord op die vraag kunnen we vinden bij Freud. In zijn verhandeling over *De toekomst van een illusie* (de religie) merkt hij op: “Op het eerste gezicht lijkt het dat het de idealen van een cultuur zijn die bepalend zijn voor de verwezenlijkingen van een bepaalde cultuurwereld; wellicht is de werkelijke toedracht eerder die dat

die idealen zich vormen op basis van de eerste verwezenlijkingen welke het samenspel van innerlijke gave en uiterlijke omstandigheden voor een bepaalde cultuur heeft mogelijk gemaakt, en dat deze eerste verwezenlijkingen dan door het ideaal worden vastgehouden om ze verder te zetten.” (hoofdstuk II). De moderne tijden hebben – wie zou het loochenen –, dankzij de theoretische ingesteldheid van haar nieuwe wetenschap, van alles verwezenlijkt; ten gevolge daarvan heeft de moderne mensheid de theoretische ingesteldheid die reeds door de klassieke antieke wijsbegeerte werd aanbevolen tot ideaal verheven. Als er tekorten en tegenslagen optreden, zo redeneren zij die verslaafd zijn aan dit ideaal, dan kan dat enkel omdat dit ideaal in feite niet voldoende zuiver werd nageleefd en verwezenlijkt, of zelfs verraden. Wat we nodig hebben is dan, volgens die redenering, een nog veel zuiverder beschouwelijke, theoretische ingesteldheid, en nog veel grotere objectiviteit, een nog veel dieper gaande erkenning en aanvaarding van onze afhankelijkheid t.o.v. de natuur, maar al dit om door zo’n nederige onderwerping aan de natuur ons eigen heil te redden, dankzij het vermeende feit dat de natuur van haar kant (althans in dit geval) aan onze eigen verlangens en verzuchtingen zou tegemoet komen en beantwoorden.

6.

Wat we in onze tijd ervaren als een toenemende aantasting van het ‘leefmilieu’ betreft inderdaad precies wat dit woord ‘leefmilieu’ aanduidt, en niet de natuur zelf zoals die begrepen werd door de antieke Griekse natuurfilosofie en onderkend door de moderne natuurwetenschap. Daarbij moet men dan hoogstnodig nog een onderscheid maken tussen twee zeer verschillende vormen van aantasting van het leefmilieu die doorgaans door mensen die met het ‘milieuprobleem’ begaan zijn met elkaar verward worden.

Eenzijds worden massaal (vooral wilde) plantengroei en diersoorten vernietigd of in hun bestaan bedreigd, zoals dat door de gehele geschiedenis van de mensheid heen steeds opnieuw is gebeurd (b.v. onder de vorm van de ontbossing van Italië in de tijd van het antieke Romeinse rijk, ten gevolge van de passie van de Romeinen voor warme baden). In onze tijd gebeurt dat ‘enkel’ op een nog veel grotere schaal, wellicht gewoon ten gevolge van de geweldige aangroei van de menselijke aardbevolking gedurende de laatste paar honderd jaar. Met de uitgebreide technologische aanwending van de natuurkennis, verworven door de moderne wetenschap, heeft dat nauwelijks iets te maken. Anderzijds wordt in onze tijd, tegelijkertijd, door de wetenschappelijk gefundeerde technologie op schrikwekkende manier het ‘leefmilieu’ zelf aangetast, nl. het leefmilieu in de precieze zin van de bestaansvoorwaarden van de levensverschijnselen zelf (van de planten, de dieren en de mensen) door een toenemende vergiftiging (men zegt maar ‘vervuiling’) van grond, water en lucht.

Het belang van dit fundamenteel onderscheid wordt niet geminderd doordat er verschijnselen ‘tussen de twee’ kunnen worden aangehaald; b.v. de vernietiging van de levensvoorwaarden van dieren door de vernietiging van het bos waarin ze leefden. Dit betekent enkel dat de rechtstreekse aantasting van bepaalde soorten leven (b.v. een bos) óók gevolgen voor andere soorten leven (de dieren in het bos) kan hebben, en meestal inderdaad heeft.

De remedies voor het eerste soort verschijnselen, de rechtstreekse bedreiging van bepaalde soorten van leven, zijn even lang bekend als dat soort verschijnselen zelf. Er zijn menselijke *ingrepen* vereist: de aanplanting van nieuwe bomen in plaats van rooibouw, landbouw in de plaats van het louter verzamelen van vruchten of van ongeremde uitputting van de grond, veeteelt in de plaats van jagen en vissen (vissen: een erg archaische, tot op heden voortbestaande vorm van voedselwinning), gebeurlijk de aanleg van reservaten voor planten en dieren in de plaats van een ongebreidelde ‘cultivering’ van elke beschikbare grond. Actieve menselijke ingrepen zijn voor dit soort ‘natuurbehoud’ zeker niet uit den boze, maar erg noodzakelijk, hoewel er natuurlijk fouten bij kunnen begaan worden. Iedereen kan zich ervan overtuigen dat b.v. parken waar niemand nog iets aan doet er niet zonder meer mooier op worden als ze ‘verwilderen’.

Het tweede soort verschijnselen, de aantasting van het leefmilieu in de zin van een bedreiging van de bestaansvoorwaarden van het leven überhaupt, is wel óók het gevolg van menselijke ‘ingrepen’, maar

op een zeer speciale manier, of van 'ingrepen' van een zeer eigenaardige soort. Hier gaat het kennelijk, zoals gezegd, over de gevolgen van een technologische aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap: de vergiftiging van lucht, zee, rivieren, grondwater en grond door scheikundige producten en, vooral, afvalproducten, waaronder de aantasting van de ozonlaag in de atmosfeer, het 'broeikasteffect', de 'zure regen' en de opstapeling van radioactiviteit ten gevolge van kernproeven en ongevallen in kerncentrales. Maar waarin bestaan eigenlijk de technologische 'ingrepen' van de mens die dergelijke rampen tot gevolg hebben?

Ik wil hier onder 'technologie' precies het soort moderne 'techniek' verstaan dat berust op de aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap. Die kennis is, in haar zuiverste vorm, de kennis van objectieve natuurwetten (de moderne invulling van het antiek inzicht in een van het menselijke wezen verschillend en daarvan onafhankelijk 'wezen', de natuur). Die wetten zijn echter niet zonder meer universeel geldig, maar enkel van toepassing onder bepaalde voorwaarden. (B.v. Galilei's 'wet van de vrije val', om één van de eerste wetten aan te halen die door de moderne wetenschap gevonden werden, is enkel geldig in een luchtledige ruimte; dat ze anders niet geldig is, daarvan kan zich iedereen door een eenvoudig experiment overtuigen: normaal vallen 'zware lichamen vlugger dan lichte', zoals Aristoteles terecht stelde.) Om die wetten te 'doen gelden', moeten dus die voorwaarden worden geschapen. Dat gebeurt op de eerste plaats onder de vorm van wetenschappelijke experimenten, en niets anders gebeurt dan, op grotere schaal, op het technologisch, op het 'industriële' vlak. Er vindt dan wel een 'menselijke ingreep' plaats, maar die 'ingreep' bestaat net in niets anders dan in het scheppen van voorwaarden waaronder *de eigen objectieve wetten van de natuur zelf zich ten volle kunnen uitwerken*. Dit 'ingrijpen' komt dus in feite neer op een 'laten begaan', komt erop neer de natuur toe te laten haar gang te gaan.

De specificiteit van technologische 'ingrepen' in de natuur (?) kan nog bijzonder in het licht gesteld worden door nog een tweede of secundaire soort ingrepen in rekening te stellen die op het vlak van de technologie óók een erg belangrijke rol spelen en die erin bestaan de op de eerste plaats ontketende natuurprocessen aan banden te leggen en te 'beheersen'. In een kerncentrale tracht men b.v. op de eerste plaats het natuurwetmatig proces van een 'kettingreactie' op gang te brengen, maar op de tweede plaats (hoewel tegelijkertijd) legt men zich erop toe dit proces zodanig af te remmen dat het geleidelijk aan verloopt en niet onmiddellijk ontploft in een 'kernexplosie'. Die tweede menselijke ingreep, deze tweede soort menselijke ingreep op het plan van de technologie (waartoe ook alle maatregelen ter bevordering van de veiligheid van de technologische systemen behoren), bestaat er eigenlijk in de uitwerking van de natuurwetten *tegen te werken*, het leefmilieu nog enigerwijze te *beschermen* tegen de catastrofale uitwerkingen van de technologisch ontketende natuurprocessen, en het verdient veel meer als een zekere '*natuurbeheersing*' gezien te worden dan het eerste soort ingrepen die de natuur haar gang willen laten gaan. De successen van die inspanning om de natuurprocessen te 'beheersen' zijn alles behalve bevredigend, die inspanning is secundair t.o.v. het soort 'handelingen' die haar nodig maken, en toch is het dus niet die inspanning van 'natuurbeheersing' die het leefmilieu bedreigt, maar het idee de voorwaarden te scheppen voor wetmatige natuurprocessen waardoor de technologie op de eerste plaats gedreven wordt.

Concreet houden zeer vele van deze verschijnselen van vergiftiging van het leefmilieu, die het gevolg zijn van technologische toepassing van natuurwetenschappelijke kennis, min of meer rechtstreeks verband met de grootschalige *energie*-winning: van de stoommachine (en de 'klassieke centrale') over de ontploffingsmotor tot de kerncentrale (die weliswaar nog steeds een soort stoommachine is). Hier is het bijzonder duidelijk dat de technologie er niet in bestaat energie te 'scheppen', maar energie 'vrij te laten komen', mits aanwending van de eerste, maar voornamelijk de 'tweede wet van de thermodynamica', nl. de wet van de (steeds toenemende) 'entropie', de 'mate van de energie die niet meer in staat is om werk te verrichten'. De afbraak van de energie-potentialen gebeurt natuurwetmatig, terwijl de menselijke technologische 'ingreep' enkel erin bestaat de weg voor de uitwerking van die natuurwet vrij te maken.

De remedie tegen het soort rampen die het gevolg zijn van een zinloze onderwerping van de mens onder de wetten van de onmenselijke en zelfs levensvijandige natuur kan enkel erin bestaan dat soort praktijken zoveel mogelijk in te dijken op basis van het besef dat het conflict tussen natuur en mens,

en zelfs tussen de natuur en alle levensverschijnselen, onoverkomelijk is; de ‘naturreligies’ die voorafgingen aan de ‘verlichting’ van de Griekse natuurfilosofie, en het bondgenootschap tussen het moderne Renaissance-‘christendom’ met zijn herwaardering van de scheppingsleer in de door Feuerbach aangeduide zin en het geloof in een ‘natuurbeheersing’ door de aanwending van een objectieve natuurwetenschap, hebben dit conflict willen ontkennen – met de rampzalige gevolgen die we nu ondervinden.

2. NATUUR EN CULTUUR

(1989)

1. De onverschilligheid van de natuur t.o.v. de mens en de noodzaak van de cultuur

Soms gebeurt het wel, zoals Nietzsche eens opmerkt, dat ‘onze moralistische prikkelbaarheid en gevoeligheid’ zich voelt ‘als verlost in een vreselijke en gelukkige natuur, in een fatalisme van zintuigen en krachten. Het leven zonder goedheid – de weldaad bestaat in het aanschouwen van de grandioze onverschilligheid van de natuur t.o.v. goed en kwaad’ (nr. 181 in Nietzsches ‘register’ van aantekeningen voor zijn geplande *Umwertung aller Werte*). Over het algemeen is het echter niet die natuur waarvan zogenaamde natuurvrienden houden, zomin als het de natuur in de zin van onze natuurwetenschap is; maar veeleer het ‘groen’, het licht en de schaduw in een cultuurlandschap zoals we die b.v. terugvinden in de zeventiende-eeuwse Nederlandse schilderkunst.

Als we onder ‘de natuur’ al dat begrijpen wat er is buiten de mens en onafhankelijk van de mens, dan komen we niet voorbij aan de volgende dubbele vaststelling. Enerzijds zijn de mensen volstrekt aangewezen op die natuur voor al hun levensmiddelen, in de breedste zin van dit woord: voor alles waaraan ze nood hebben om voor een redelijke tijd en onder draaglijke voorwaarden te kunnen overleven; of althans, en beter gezegd, voor de grondstoffen voor die levensmiddelen. Anderzijds reikt de natuur niet vanuit zichzelf en zonder meer de mensen aan wat die voor hun overleven nodig hebben, zoals ze dat schijnt te doen voor de planten en voor de andere dieren: de mensen zijn aangewezen op landbouw en veeteelt, op mijnbouw en bosbouw, op het bouwen van een onderkomen en op allerlei transportarbeid, ze moeten koken en stoken, spinnen, weven en naaien. Op zichzelf vormt de natuur geen voor de mensen leefbare leefwereld, er is van de mensen een kunst vereist om in die natuur te kunnen overleven, en die kunst neemt de vorm aan van al de vermelde en nog veel meer kunsten of technieken. Het geheel van die kunsten en technieken noemt men ook de cultuur. De cultuur is het geheel van de middelen en wegen van de mens om in te grijpen in de natuur om er een menselijke leefwereld van te maken.

Als men die kunsten of technieken van een cultuur om in te grijpen in de natuur wil beschrijven als middelen en wegen van de mens om de natuur te ‘beheersen’ (een iets overspannen uitdrukking omdat de mensen toch nooit de natuur hun wetten kunnen voorschrijven), dan is natuurbeheersing niets anders dan cultuur, en cultuur niets anders dan (het menselijk streven naar) natuurbeheersing. Wie zich verzet tegen het menselijke streven naar natuurbeheersing is eigenlijk een vijand van de cultuur zelf.

2. Cultuur is geen luxe

Blijven we nog even staan bij dit eenvoudig inzicht: cultuur is voor de mensen een noodzaak, en geenszins een of andere verwaandheid, integendeel. Cultuur is voor de mensen ook geen luxe, zelfs niet haar ‘hogere’ vormen zoals ‘kunst’, literatuur, muziek en filosofie (waartoe men het begrip vaak herleidt); net dat cultuur een luxe is, is één van de meest verwaande vooroordelen van het burgerlijk denken van onze tijd.

De mensen hebben materiële behoeften die ze moeten bevredigen om ook maar te kunnen overleven; om de daarvoor nodige dingen voort te brengen (d.w.z. te produceren op basis van de grondstoffen die de natuur hen aanbiedt, want de mensen zijn niet creatief, ze kunnen niets uit niets scheppen), zijn ze aangewezen op het soort kunsten die we tegenwoordig samenvatten onder de benaming ‘techniek’. (Voor hetgeen wij heden ten dage onderscheiden als ‘kunst’ en ‘techniek’ hadden de Grieken en de Romeinen maar één woord: *techné*, *ars*.) Elke productie-techniek vooronderstelt echter één of andere natuurwetenschap. En elke wetenschap vooronderstelt een filosofie die de principevragen bediscussieert die aan de basis liggen van iedere wetenschap. In plaats van zelf de dingen voort te

brengen waaraan ze behoefte hebben om te kunnen overleven, kunnen ze echter ook – en moeten ze vaak – een beroep doen op andere mensen die ervoor zorg kunnen dragen. De vereiste kunst om dit te kunnen bewerkstelligen heet politiek. De eerste vereiste om op een ander beroep te kunnen doen is echter het vermogen te bezitten om aan zijn eigen nood een begrijpelijke uitdrukking te geven. Die kunst van uitdrukking is wat we tegenwoordig uitsluitend onder ‘kunst’ verstaan. Zodoende vloeit de noodzaak van techniek, natuurwetenschap, filosofie, politiek en kunst rechtstreeks voort uit de materiële behoefte van de mensen. (Het recht is slechts één van de middelen van de politiek).

De lezer die onder de invloed staat van hedendaagse vooroordelen zal voornamelijk moeite hebben met zo'n ‘materialistische’ opvatting, zelfs van de kunst in de zin van de zogenaamde ‘schone kunsten’. Ik moet me op deze plaats beperken tot twee opmerkingen om aan deze moeilijkheid tegemoet te komen. Ten eerste: ik breng de kunst van het uitdrukkingvermogen meer bepaald in nauw verband met de politiek. Men moge zich rekenschap afleggen van de geweldige rol die b.v. het uitdrukkingvermogen van de kunst van de Renaissance heeft gespeeld en nog speelt voor de politieke werkzaamheid van de katholieke kerk. En ten tweede: wie zal niet mogen toegeven dat tegenwoordig ons aller vermogen om tot uitdrukking te brengen waaraan we nood hebben schromelijk tekort schiet, en dat we voor een bevestiging van dit vermogen nergens elders steun zouden kunnen zoeken dan in een eigentijdse beeldende kunst, muziek en literatuur?

De mensen hebben echter ongetwijfeld niet enkel materiële behoeften. Ze zijn niet enkel begaan met hun louter overleven, ze verlangen ook naar een zin van hun leven, en ze zijn zelfs vaak bereid hun overleven op het spel te zetten als het hen niet langer zinvol lijkt. Als zinvol wordt een leven enkel ondervonden als het voor ‘iets’ nodig of tenminste nuttig lijkt. In feite kan het leven van een mens echter enkel nodig of tenminste nuttig zijn voor anderen. Men kan zijn leven enkel een zin geven door zich in de dienst van anderen te stellen. En daarom zijn de mensen aangewezen op een moraal, en zijn ze verder aangewezen op een vermogen om goed te begrijpen waarin de noden van anderen hun uitdrukking vinden of op een hermeneutisch vermogen dat de zogenaamde menswetenschappen moeten trachten te vormen die overigens op hun beurt moeten kunnen steunen op een filosofie. Om daadwerkelijk aan de noden van anderen te kunnen beantwoorden is overigens opnieuw ook een technisch vermogen vereist, met de daarbij horende natuurwetenschap en filosofie. Op die manier vloeit de noodzaak aan techniek, natuurwetenschap, filosofie, politiek en kunst ook uit het verlangen van de mensen naar een zinvol leven voort, en vloeit uit dit verlangen bovendien ook de noodzaak van een moraal en van menswetenschappen en de bijhorende filosofie voort.

Alle takken van een cultuur die we kennen, beantwoorden aan dringende en onafwijsbare behoeften van de mensen zonder dat er om die bewering te staven een beroep zou moeten gedaan worden op een of andere geheimzinnige ‘behoefte’ aan een overbodige luxe (wat met zichzelf tegenstrijdig zou zijn).

3. Noodzakelijke en misplaatste cultuurkritiek

In de loop van de geschiedenis van de mensheid zijn er verschillende culturen opgetreden, achtereenvolgens en ook naast elkaar. Verschillende culturen bestaan ook nu nog op onze planeet naast elkaar, spijs de duidelijk overheersende rol die op deze gehele planeet onze moderne westerse cultuur speelt die wij de wetenschappelijk-technologische cultuur kunnen noemen. Al die culturen kwamen en komen overeen in hun doelstelling: de overheersing van de mensen over de natuur. Ze verschilden en verschillen in de methoden waarmee ze deze natuurbeheersing hebben getracht en nog steeds trachten te verwezenlijken.

Bij elke cultuur behoort noodzakelijk een cultuurkritiek, op de eerste plaats de zelfkritiek van die culturen. Als de zin van een cultuur bestaat in de verwezenlijking van een menselijke natuurbeheersing, behoort bij elke cultuur ook de bestendige inspanning om kritisch te evalueren of zo'n cultuur werkelijk erin slaagt om die doelstelling te bereiken, en ten koste van welke inzet. De kritiek moet betrekking hebben op de specifieke middelen en wegen, technieken en methoden waarmee een bepaalde cultuur tracht haar doel te bereiken. De doelstelling zelf, de natuurbeheersing door de mens, moet daarbij buiten schot blijven, tenzij dat er redenen bestaan om eraan te twijfelen of

voor de mensheid überhaupt enig aards heil is weggelegd zoals die worden aangehaald door nihilistische religies (b.v. het oorspronkelijk christendom en het oorspronkelijk boeddhisme). (Andere religies, b.v. het oudere jodendom of de godsdienst van de Grieken, hebben enkel gesteld dat de doelstelling van een menselijke natuurbeheersing niet kon verwezenlijkt worden zonder een bondgenootschap tussen de mensen en vermeende goden, of een vermeende god; nog een andere godsdienst, nl. het christelijk katholicisme dat opgekomen is met de Renaissance, heeft gesteld dat de natuur vanaf haar goddelijke schepping voor niets anders bestemd was dan voor haar overheersing door de mens, zodat de beheersing van de natuur door de mens eigenlijk geen bijzondere inspanning vroeg van de mens; de mens moest enkel aansluiten bij die bestemming van de natuur.)

In onze tijd merken we echter een cultuurkritische tendens op die erin bestaat de oorzaak van het falen van onze moderne westerse wetenschappelijk-technologische cultuur toe te schrijven aan het streven van de (westerse) mens om de natuur te beheersen. Die tendens moeten we trachten te overwinnen, want ze berust op – of leidt tot – een drievoudige misvatting.

1. Men miskent dat het streven naar natuurbeheersing noodzakelijk kenmerkend is voor eender welke cultuur als dusdanig, en geenszins specifiek kenmerkend is voor onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur. Geen primitieve tovenaars, geen agriculturele revolutie, geen Mozes die trachtte een bondgenootschap te sluiten met een almachtige god en geen Chinese keizer heeft ooit iets anders betracht.

2. Men aanvaardt op die manier dat onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur daadwerkelijk haar doel van een menselijke natuurbeheersing heeft kunnen verwezenlijken, en men blijft op die manier in overeenstemming met hen die net op basis van diezelfde veronderstelling die moderne cultuur verrechtvaardigen en verder willen ontplooiën. Want ook een noodlottige mislukking van die cultuur die door die cultuurkritiek (terecht) wordt vastgesteld, kan onmogelijk enkel het gevolg zijn van een menselijk streven naar natuurbeheersing; zij zou alleen het gevolg kunnen zijn van een geslaagde verwezenlijking van die doelstelling. Die cultuurkritiek moet dus vertrekken van de erkenning van een geslaagde poging tot beheersing van de natuur door de mens in de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur, wat haar (die kritiek) onmogelijk maakt.

3. Door specifiek en uitsluitend aan de moderne westerse cultuur het streven naar een beheersing van de natuur door de mens toe te schrijven berooft zich deze cultuurkritiek van elke mogelijkheid om het specifiek kenmerkende van die moderne westerse cultuur ook maar tot onderwerp van een onderzoek te maken.

4. Het wezen en de oorzaak van het falen van onze moderne cultuur: haar inschikkelijkheid t.o.v. de natuur

Volgens mijn eigen inzicht (dat ik elders uitvoeriger heb toegelicht en gestaafd) is onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur specifiek gekenmerkt door een paradoxale methode waarmee ze de beheersing van de natuur door de mens wil verwezenlijken, nl. net door zichzelf en de mens aan de natuur en haar eigen wetten aan te passen en zelfs te onderwerpen. Die idee werd reeds door één van de grondleggers, of eerste woordvoerders van die moderne cultuur, Francis Bacon, als volgt helder geformuleerd: “Natura non nisi parendo vincitur” – “de natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen”. De specifieke problematiek van onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur staat niet in verband met haar streven naar ‘overwinning van de natuur’ (‘naturam vincere’) waar, zoals gezegd, elke cultuur naar streeft; maar met haar denk- of droombeeld dit te kunnen bereiken door ‘aan de natuur te gehoorzamen’ (‘naturae parere’); en de hedendaagse crisis van die cultuur heeft geen uitstaans met een beheersing van de natuur door de mens die door deze cultuur werkelijk zou bewerkstelligd zijn, maar ze bestaat in het groeiend (hoewel meestal nog onduidelijk en verward) inzicht in het feit dat die cultuur met haar eigenaardige methode geenszins de beheersing van de natuur door de mens bevordert maar integendeel de mens enkel maar opnieuw – en wellicht ‘meer dan ooit tevoren’ – overlevert aan de overmacht van de natuur.

Om aan te tonen dát onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur daadwerkelijk tracht te steunen op de aangeduide eigenaardige methode moge hier het volgende volstaan. Ten eerste: geen moderne wetenschapper – en bepaald geen moderne natuurwetenschapper – zou zich kunnen getroffen voelen door het verwijt van een brutale machtswellust t.o.v. de natuur dat sommige hedendaagse schrijvers hem toeschrijven. Integendeel, de moderne wetenschap – en bijgevolg ook de wetenschapper als dusdanig – huldigt één en al het sober, nederig en ascetisch ideaal van de ‘objectiviteit’: de onvoorwaardelijke aanvaarding van wat onafhankelijk van alle menselijke verzuchtingen nu eens is zoals het is. Het best wordt die ingesteldheid van de moderne wetenschappelijkheid nog steeds beschreven op de manier zoals reeds René Descartes dat deed: “Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg om de waarheid te zoeken dan het streven, niet enkel naar dat algemeen doel, maar naar één of andere bijzondere doelstelling. Ik heb het zelfs niet enkel over immorele en verfoeilijke doelstellingen, zoals de ijdele roem of het gemeen winstbejag. Ik heb het evenzeer over doelstellingen die op zich eerlijk en lofwaardig zijn, b.v. wanneer we bij ons onderzoek streven naar wetenschappen die nuttig zijn voor het gemak van het leven of bijdragen tot het genoeg bij het aanschouwen van de waarheid. Welzeker zijn dat legitieme vruchten die we mogen verwachten van de bevordering van de wetenschap; maar terwijl we bezig zijn met onze navorsingen mogen we er niet naar uitkijken, anders lopen we het gevaar vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis, omdat ze op de eerste kijk niet nuttig of belangrijk schijnen te zijn” (volgens de eerste van Descartes’ *Regels voor de aanwending van ons talent*, ca. 1628).

Ten tweede is de moderne technologie, die (in tegenstelling met wat traditioneel techniek heet) een praktijk op basis van de aanwending van de moderne wetenschap is, bijzonder duidelijk gekenmerkt door het naleven van de leuze van Francis Bacon. De techniek in de traditionele betekenis liet zich haar taken op de eerste plaats voorschrijven door de behoeften die de mensen werkelijk aanvoelden, en door de daaruit afgeleide belangen. (Dat soort techniek is trouwens ook vandaag nog steeds onmisbaar, hoewel veelal verwaarloosd.) De moderne technologie daarentegen wil op de eerste plaats verwezenlijken wat ‘van nature’, volgens onze wetenschap, mogelijk is. Ze wil eerst en vooral van de wetenschap leren wat de objectieve wetten van de natuur zelf zijn om aan die wetten te kunnen ‘gehoorzamen’. Opnieuw wordt daarbij wel verondersteld dat dit – en eigenlijk enkel dit – uiteindelijk steeds in voordeel van de mens en zijn ‘natuurbeheersing’ moet uitkomen, maar daardoor laat zich de moderne technologische praktijk evenmin onmiddellijk motiveren als de moderne wetenschap.

Overigens heeft de moderne wetenschap ook van háár kant die technologie nodig. Want de natuurwetten die ze tracht te achterhalen zijn doorgaans enkel onder bepaalde voorwaarden geldig (b.v. Galilei’s ‘wet van de vrije val’ enkel in een luchtledige ruimte) die in werkelijkheid niet zonder meer gegeven zijn. Om die wetten te kunnen bevestigen moeten die voorwaarden kunstmatig worden geschapen. Dat gebeurt onder de vorm van het wetenschappelijk experiment. Onder die vorm begint de technologie eigenlijk reeds in het wetenschapsbedrijf zelf. Voor de rest is de technologie niets anders dan de herhaling en uitbreiding van wetenschappelijke experimenten op grote schaal. De wetenschapsmensen verwijzen dan ook voor de bevestiging van hun bevindingen niet enkel naar hun experimenten maar voornamelijk naar de succesrijke technologische aanwending ervan.

Voor de ontwikkeling van de moderne technologie is kapitaal vereist, zóveel kapitaal dat er een economisch systeem voor nodig is dat één en al afgesteld is op het vergaren en het verrijken van kapitaal: het kapitalisme. (Terloops opgemerkt: moderne wetenschap en technologie hebben het kapitaal nodig, terwijl het kapitalisme op zich ook zonder moderne wetenschap en technologie kon opkomen.) Ook dit kapitalisme is, ten derde, geenszins ‘onmiddellijk’ gericht op de behoeften en het eigenbelang van de mens, het is integendeel gebaseerd op de uitbuiting van de menselijke arbeid, uiteindelijk nog steeds het enig middel om kapitaal te vergaren en uit te breiden. De individuele kapitalisten en hun handlangers zoeken er natuurlijk wel hun persoonlijk voordeel bij, zo goed als ook andere mensen die géén kapitalisten zijn op andere manier hun persoonlijk voordeel trachten te bevorderen. Maar als dusdanig, als kapitalist, gebruikt de kapitalist de meerwaarde geproduceerd door zijn onderneming niet voor zijn eigen consumptie maar voor nieuwe investeringen; slechts voor zover

hij dit laatste doet vervult hij, volgens Marx, zijn functie als kapitalist. Wel veronderstellen opnieuw de verdedigers van het kapitalistisch systeem (en die vindt men zeker niet enkel onder de kapitalisten zelf) dat al die uitbuiting uiteindelijk zal moeten neerkomen op een bevordering van het eigenbelang van de mens. Overigens heeft ook Marx zelf het kapitalisme op zo'n manier verdedigd. Hij drukt dat eens als volgt uit: "Ricardo (de grote klassieke economist) wil de productie om de productie, en hij heeft daarin gelijk. De sentimentele tegenstanders van Ricardo die beweren dat niet de productie als dusdanig het doel kan zijn, vergeten het feit dat produceren om te produceren niets anders betekent dan de menselijke productiekrachten te ontwikkelen en daarmee, als doel op zich, de rijkdom van de menselijke natuur. Die mensen begrijpen niet dat zo'n ontwikkeling van de vermogens van de soort mens enkel kan op gang komen ten koste van een meerderheid van de menselijke individuen en zelfs van hele klassen van mensen, maar dat die ontwikkeling uiteindelijk die tegenstelling zal voorbijstreven en zal samenvallen met de ontwikkeling van de enkelvoudige individuen" (*Het Kapitaal*, deel IV). Let wel: dat het produceren om te produceren dat ten koste van de 'menselijke individuen' gaat, uiteindelijk zal blijken een 'ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur' te zijn is eens te meer dezelfde veronderstelling als die van mensen zoals Bacon en Descartes, een veronderstelling waarmee het vreemd genoeg ook Marx eens is.

Nog eens samengevat: (ook) de moderne wetenschap, de moderne technologie en het moderne kapitalisme (zo goed als andere cultuurbedrijvigheden) beogen uiteindelijk de verhoging en de uitbreiding van de menselijke macht t.o.v. de natuur; maar ze trachten dit uiteindelijk doel te bereiken door eerst en vooral van dit streven en van die macht zelf zoveel mogelijk afstand te doen. En voor onszelf is toch wel eerst en vooral van belang wat we met die wetenschap, die technologie en dat kapitalisme daadwerkelijk doen, en niet, wat men met dat doen meent uiteindelijk te kunnen bereiken; en verder is voor ons van belang wat men met dat doen werkelijk inmiddels heeft bereikt. Daarmee zijn we terug bij de vraag: is hetgeen die moderne cultuur heeft opgeleverd werkelijk een toegenomen beheersing van de natuur door de mens?

De rampen die het gevolg waren en nog zullen zijn van ongevallen in kerncentrales, zijn ze het gevolg van of leveren ze het bewijs voor een menselijke natuurbeheersing? En het feit dat men nog steeds geen weg weet met de toenemende ophoping van radioactieve en andere gevaarlijke afval? En de aantasting van de ozonlaag die de aarde beschermt, door de koolwaterstoffen die vrijkomen bij de massale verbrandingsprocessen die onze productiewijze met zich meebrengt? En de toenemende vergiftiging van grond, water en lucht in 't algemeen? Om nog te zwijgen van de onvoorstelbare planetaire ramp die het gevolg zou zijn van het gebruik van kernwapens in een toekomstige oorlog? Al dit getuigt toch niet van een geslaagde vestiging van een beheersing van de natuur door de mens, maar van een mislukte. (Voor zover die beheersing nog lukt, b.v. in een 'normaal' werkende kerncentrale, blijven ons rampen net nog bespaard.) Is de 'milieu-crisis' dan toch het noodlottig gevolg van een misplaatst menselijk streven naar natuurbeheersing dat gedoemd is te mislukken? Wellicht, maar toch niet van zo'n streven naar natuurbeheersing in 't algemeen maar van de eigenaardige weg die we met onze moderne wetenschap, technologie en economie opgaan om dat doel te bereiken. Wat in onze tijd de vorm dreigt aan te nemen van een planetaire milieuramp zijn volstrekt natuurwetmatige processen die ontketend zijn door volstrekt natuurwetmatige gedragingen van de mens en die zich bijgevolg aan hun beheersing door de mens onttrekken, terwijl ze zich zonder de tussenkomst van die menselijke gedragingen niet hadden moeten afspelen; want de wetmatigheden die de natuur vertoont, worden, zoals gezegd, slechts werkzaam onder bepaalde voorwaarden. De mens die nog enkel wil handelen op basis van zijn objectieve wetenschap en die bijgevolg de voorwaarden schept waaronder de natuurwetmatigheden, ontdekt door die wetenschap, werkzaam worden, werkt niet de natuurbeheersing door de mens maar de overmacht van de natuur over de mens in de hand.

T.o.v. de overgrote meerderheid van de nu op deze planeet levende mensen – de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur is niet eens bij machte gebleken die mensen voldoende voedingsmiddelen te geven of ook maar in uitzicht te stellen – is de aantijging van een zagezegd misplaatst streven van 'de mens' naar natuurbeheersing, louter cynisme.

5. Een verklaring voor een misplaatste cultuurkritiek

De tegenwoordig nog ver verspreide tendens om de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur in hoofdzaak te beschuldigen van haar streven naar een beheersing van de natuur door de mens vraagt zelf om een verklaring. Want die tendens neemt vaak werkelijk irrationele trekken aan. Ik heb veelal kunnen ondervinden dat aanhangers van dit soort cultuurkritiek niet eens in staat zijn op te merken dat iemand (zoals ik) overtuigd is van het tegenovergestelde, nl. dat niets op te werpen is tegen een menselijk streven naar natuurbeheersing, maar alles tegen de methode waarmee onze moderne cultuur dit doel wil bereiken, te weten, net de inschikkelijke aanpassing van de mens aan de wetten van de niet-menselijke natuur. Men argumenteert niet, men polemiseert zelfs niet tegen die laatstgenoemde opvatting, men ziet niet eens dat ik die opvatting toegedaan ben, en dan vindt men in mijn uitspraken ‘tegenspraken’. De beste verklaring voor die tendens vind ik dan ook in een opmerking van Sigmund Freud. Waarop die verklaring zal neerkomen is wel verbijsterend. Zij die de crisis van onze cultuur toeschrijven aan het streven van de moderne mens naar natuurbeheersing komen daartegenover op voor een veel meer inschikkelijke opstelling van de mens t.o.v. de natuur, voor soberheid, nederigheid en zelfs ascese; maar wat betekent dat anders, als mijn eigen beschrijving van de methode van onze moderne cultuur opgaat, dat zij precies tot ideaal verheffen wat reeds eeuwenlang de houding was die aanbevolen werd door de moderne wetenschap, technologie en economie zelf? Ze kunnen er maar niet van loskomen.

Over “de idealen van een cultuur, namelijk het antwoord op de vraag wélke prestaties het meest moeten gewaardeerd en het meest moeten nagestreefd worden”, merkt Freud eens het volgende op: “Op de eerste kijk zal het wel lijken alsof het deze idealen zijn die bepalend zijn voor de prestaties van een bepaalde cultuur; in feite is het vermoedelijk omgekeerd zo dat die idealen zich vormen op basis van de eerste prestaties waartoe zo’n cultuur in staat was dankzij een samenspel van de aanwezige talenten en de gegeven uiterlijke omstandigheden, en dat de idealen aan deze eerste prestaties vasthouden om ze verder te zetten. Die idealen schenken op die manier aan de deelnemers van een cultuur een narcistische voldoening en berusten op de trots op een reeds geslaagde prestatie. Die voldoening wordt dan nog verhoogd door een vergelijking met andere culturen die zich op andere prestaties hebben toegelegd en andere idealen hebben ontwikkeld. Op basis van die verschillen matigt zich elke cultuur het recht aan om alle andere culturen te minachten. Op die manier worden de cultuuridealen een aanleiding tot vervreemding en vijandigheid tussen de verschillende culturen zoals dat het meest duidelijk wordt in de verhoudingen tussen de naties” (*De toekomst van een illusie*, 1927, IIe hoofdstuk).

Om de algemene betekenis van die opvatting van Freud te verduidelijken is het wellicht nuttig een verschil te maken tussen bepaalde ‘ideeën’ of voornemens die een bepaalde cultuur heeft kunnen en willen realiseren (want dergelijke ‘ideeën’ of voornemens zullen toch bij alle culturele prestaties steeds een rol spelen) en de verheffing van die ideeën tot ‘idealen’, waarmee dan die ideeën worden voorgesteld als het hoogste of belangrijkste wat een cultuur überhaupt kan en moet trachten te verwezenlijken. Zo’n idealisering van de eigen prestatie dient dan ervoor om elke kritische ingesteldheid t.o.v. de eigen cultuur te voorkomen, omdat alle terreinen waarop de eigen cultuur minder goed heeft gepresteerd op voorhand als heel weinig belangrijk geklasseerd zijn. Dat is dan op de eerste plaats een waarschuwing van Freud aan het adres van diegenen die helemaal niet meer in staat zijn om een globale kosten- en batenrekening van hun eigen cultuur op te maken en enkel nog belangrijk vinden wat die cultuur wél heeft opgeleverd of gepresteerd.

Wat nu de aanwending van Freuds idee op ons geval betreft: Onze moderne cultuur is, blijkens de boven aangehaalde uitspraken van Bacon, Descartes en Marx, vertrokken van het idee de natuur te kunnen overwinnen dóór haar te gehoorzamen. Nu heeft die moderne cultuur, of die gehoorzaamheid, natuurlijk wél heel iets verwezenlijkt of ‘gepresteerd’. Dat zou dan de mensen ertoe kunnen gebracht hebben enkel nog die ‘prestaties’ te zien en het ‘ascetisch ideaal’ (Nietzsche) op te richten dat nu zelfs nog voortleeft in het soort ‘cultuurkritische’ tendens waarmee ik me hier confronteer. Feit is dat de vertegenwoordigers van die tendens veelal mensen zijn die nog niet zolang geleden als enthousiaste voorstanders van de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur zijn opgetreden (die het kapitalisme enkel, eventueel, als een ‘slechte aanwending’ van wetenschap en technologie beschouwden die ze voor alle negatieve verschijnselen verantwoordelijk maakten). Wellicht kunnen

ze ook nu nog geen afstand doen van hun 'trots' op de verwezenlijkingen van die cultuur en kunnen ze zich geen ander 'alternatief' voorstellen voor die cultuur dan – nog meer van hetzelfde: afstand doen van elke vorm van natuurbeheersing.

3. DOLEN IN HET DODENRIJK

De idee van wetenschap en van subjectiviteit in de moderne cultuur

(1987)

1. *Cultuur*

Hoe we ook ‘cultuur’ zouden willen definiëren, met Freud, met Malinowski of met Lemaire: ‘cultuur’ staat tegenover ‘natuur’. In de cultuur ‘staat de mens centraal’, in de natuur niet. Cultuur wordt op mensenmaat geschapen – de natuur is dat niet. Dit laatste is zelfs de voornaamste, indien niet de enige bestaansreden voor de cultuur. De natuur reikt de mensen, anders dan de planten en de dieren, niet zo maar aan wat ze nodig hebben om hun bestaan te redden. “Zonder productie geen consumptie ... Komt in vele vormen voor in de economie”.¹ Elke cultuur is een – al dan niet min of meer geslaagde – poging om de natuur in te richten volgens de behoeften en belangen van de mensen. Elke cultuur is een poging om menselijke macht te ontplooien over de natuur.

Nu staat niet op voorhand zonder meer vast door welke inrichting van de wereld de behoeften en de belangen van de mensen het best gediend worden. Ook zijn er verschillen tussen de behoeften en de belangen van verschillende mensen en groepen van mensen, tenminste wat hun respectievelijke prioriteit aanbelangt. Het ware onzinnig te menen dat er zo iets bestaat als dé weg van dé cultuur, hoewel bij elke cultuur mensen horen die wel degelijk menen dé weg gevonden te hebben. Er bestonden en er bestaan verschillende culturen, deels naast elkaar, deels op elkaar volgend.

2. *Moderne cultuur*

Wat onze moderne Europese cultuur (en haar verspreiding naar andere werelddelen) van andere en oudere culturen onderscheidt, is dat wat alle culturen van elkaar onderscheidt: niet de doelstelling die alle culturen gemeen hebben, namelijk: menselijke macht te ontplooien over de natuur, maar het middel dat de mensen menen gevonden te hebben en daadwerkelijk aanwenden, om dit doel te bereiken. Ook is dit middel, algemeen gesproken, in alle culturen hetzelfde: menselijke kunst of techniek. De techniek waarop de moderne Europese cultuur voornamelijk steunt, is er echter één die op haar beurt op wetenschap gegrond is – in de moderne betekenis van dit woord. Zo’n techniek noemt men technologie.

De basisidee van onze moderne cultuur heeft haar uitdrukking gevonden in de uitspraak van Francis Bacon: “natura nonnisi parendo vincitur”². (“De natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen.”) ‘Naturam vincere’ is de basisidee van elke cultuur. Origineel en specifiek modern is het ‘nonnisi parendo’. Geen andere cultuur heeft dit middel verzonnen: de natuur te willen beheersen dóór haar te gehoorzamen. Het christendom zou men de leuze kunnen toeschrijven: ‘Natura nonnisi negando vincitur’. Voor bijna alle culturen geldt: ‘Natura nonnisi operando vincitur’. Dit ‘operari’ vat Hesiodos bijvoorbeeld als een strijd op. Heel zeker moet ook de moderne cultuur werkzaam zijn; maar dit niet door de natuur te bestrijden, maar door haar te gehoorzamen, eigenlijk door de natuur (dubbelzinnig:) háár werk te laten doen.

Die cultuuridee vooronderstelt wetenschap in de moderne betekenis van dit woord: objectieve wetenschap of natuurwetenschap, een wetenschap van de natuur van alle dingen – uiteindelijk zelfs van de ‘natuur’ van de mens en zijn cultuur – zoals ze volstrekt onafhankelijk van alle menselijke behoeften, belangen en doelstellingen door zichzelf wetmatig bepaald zijn – óm aan deze wetmatigheden te kunnen gehoorzamen. Wel met dien verstande om precies door die gehoorzame onderwerping, paradoxaal genoeg, de natuur te kunnen beheersen.

¹ Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW XIII, blz. 625.

² *Novum Organum*, boek 1, aforisme III.

Descartes zegt niets anders dan Bacon wanneer hij schrijft: “Zodra ik enkele algemene begrippen betreffende de fysica had opgedaan en ... had opgemerkt hoever ze ons zouden kunnen leiden en hoezeer ze verschilden van de principes waarvan men tot nog toe gebruik heeft gemaakt, ... hebben die begrippen me laten zien dat ... we ze konden gebruiken ... voor alle toepassingen waarvoor ze geschikt zijn en dat we ons op die manier bijna tot heren en bezitters van de natuur konden maken”.³ Opnieuw is dit laatste enkel de idee van elke cultuur. Modern is het vertrouwen dat men in een objectieve natuurwetenschap stelt.

Reeds die wetenschap vooronderstelt, volgens Descartes, het subjectzijn; dat wil zeggen: het onderworpen-zijn van de mens, in zijn geest, aan wat zich aan hem opdringt. Het spreekt boekdelen, namelijk de boekdelen waaruit onze bibliotheek van de klassieke moderne wijsbegeerte samengesteld is, wanneer in onze hedendaagse journalistieke taal het woord ‘subject’, als benaming voor de mens, met ideeën van menselijke vrijheid en zelfbetrokkenheid verbonden wordt.

Beslissend voor de geldigheid van de uitspraak van Bacon, als uitdrukking van ‘de idee van wetenschap en van subjectiviteit in de moderne cultuur’, is het feit dat die wetenschap aangewend wordt en wát ze inhoudt. Die wetenschap verschaft ons namelijk de kennis van natuurwetten die enkel onder bepaalde – objectieve – voorwaarden geldig zijn (bijvoorbeeld geldt Galilei’s wet van de vrije val enkel in een luchtledige ruimte). We kunnen slechts voortgaan op die wetten daar waar we de voorwaarden scheppen waaronder ze geldig zijn. De uitkomst die een wet kan voorspellen, verdringt elke doelstelling als maatstaf voor de keuze van de middelen om haar te bereiken. Dit is technologie in plaats van techniek.

3. *Moderne natuurwetenschap*

De moderne wetenschap treedt aanvankelijk op als één filosofische stroming onder andere, als ‘the mechanical philosophy’ (Boyle), een weinig later reeds met de aanspraak dé ‘naturalis philosophia’ (Newton) te zijn; bij Hume gaat ze door als ‘the modern philosophy’ zonder meer, en Kant vertaalt ‘naturalis philosophia’ in Newtons titel (‘Naturalis philosophiae principia mathematica’) met ‘Naturwissenschaft’⁴, waarmee ze de eerste filosofie wordt die het doel bereikt dat “zij haar naam van *liefde* tot het *weten* kan afleggen om *werkelijk weten* te zijn”.⁵

Hume merkt op: “Het fundamenteel principe van deze (moderne) filosofie is haar opvatting betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warm en koud; waarvan ze beweert dat ze niets dan indrukken in de geest zijn, afgeleid van de inwerking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkenis met de eigenschappen van die objecten. Van alle redenen die gewoonlijk naar voren gebracht worden om die opvatting te staven, vind ik bij nader toezien maar één reden bevredigend, namelijk wanneer men een beroep doet op de variaties in die indrukken die zich voordoen terwijl het uiterlijk object naar alle schijn hetzelfde lijkt te blijven”.⁶ Dat klopt. Daarover gaan alle basisbeschouwingen van de grondleggers van onze moderne natuurwetenschap, en daarop steunen ze. Het is het onderscheid tussen de ‘primaire’ en de ‘secundaire kwaliteiten’ van de dingen, volgens de terminologie van Locke. De ‘primaire’, de enige die men ‘de dingen zelf’ kan toeschrijven, zijn louter wiskundige (dus eigenlijk niet eens ‘kwaliteiten’), want alle andere houden, blijkens hun variabiliteit, enkel verband met onze zintuiglijke lichaamsgesteldheid (en zijn dus eigenlijk niet eens van ‘secundair’ belang voor de dingen zelf). Nu duiden getallen steeds enkel verhoudingen aan. Het invariabele, wat de dingen zelf te kennen geven, kunnen dus enkel wiskundig aan te duiden wetmatige verhoudingen tussen variabelen zijn. Zo’n aanduiding wordt een natuurwet genoemd.

Toch wordt hierbij nog iets méér fundamenteels voorondersteld, wat Hume niet vermeldt: een begrip van ‘natuur’ of dé natuur die de moderne wetenschap tot haar enig thema verkozen heeft: een natuur zoals ze is, of zou zijn, indien er in feite geen mensen zouden bestaan, en zelfs helemaal geen leven. Onversaagd vatten de grondleggers van onze moderne wetenschap deze variante van de toestand van onze aarde in het oog. Over een zintuiglijke kwaliteit zegt Galilei: “Als men het levend en gevoelig lichaam verwijderd, is

³ *Discours de la méthode*, Oeuvres philosophiques (ed. Alquié), I, blz. 634.

⁴ *Metaphysische Anfängsgründe der Naturwissenschaft*, A XIV.

⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), blz. 12.

⁶ *A Treatise of Human Nature* (ed. Selby-Bigge), blz. 226.

ze niets anders meer dan een loutere naam. Welnu, ik geloof dat wellicht vele eigenschappen die aan de natuurlijke lichamen toegeschreven worden, zoals smaken, geuren, kleuren en andere, een daarmee vergelijkbaar bestaan, en niets meer, bezitten”.⁷ Boyle merkt op: “Indien er geen gevoelige wezens zouden bestaan, dan zouden de lichamen die nu het object van onze zintuigen vormen ... daadwerkelijk enkel de meer algemene eigenschappen van lichamen bezitten, zoals figuur, beweging, textuur, enzovoort”.⁸ Niet anders Locke: “Neem de sensatie weg ...; laat de ogen geen licht noch kleuren zien, noch de oren geluiden horen; laat het gehemelte niet smaken, noch de neus ruiken, en alle kleuren, smaken, geuren en geluiden ... verdwijnen en houden op te bestaan”.⁹

Tot dit dodenrijk zal de voortschrijdende moderne wetenschap zelfs nog het levensverschijnsel, zelfs nog het menselijk leven (trachten te) herleiden.

⁷ *Il Saggiario*, Opere, ed. naz., VI, blz. 348.

⁸ *The Origin of Forms and Qualities*, The Philosophical Works (ed. Shaw), I, blz. 204.

⁹ *An Essay concerning Human Understanding*, (ed. Cambell Fraser), I, blz. 174.

4. Renaissance

De moderne Europese cultuur kent haar oorsprong in een renaissance van denkbeelden uit de Oudheid die in het werk van Galilei haar beslissende uitkomst in een wedergeboorte van de antieke Griekse natuurfilosofie vindt. Wat Hume ‘the fundamental principle of modern philosophy’ noemt (“de opvatting betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warm en koud; waarvan ze beweert dat ze ... zonder enige gelijkenis met de eigenschappen van die objecten zijn”), is in feite de leer van Democritos, heropgenomen door Galilei en zijn volgelingen, vermoedelijk aan de hand van het werk van Sextus Empiricus.¹⁰

De gehele antieke Griekse filosofie is eigenlijk natuurfilosofie, die zich met Democritos voltooit. Aan haar danken we voornamelijk dit machtig, hoewel ontzettend abstract begrip zelf: de natuur, die Feuerbach als volgt beschrijft: “Het wezen dat ... verschilt van het menselijk wezen en er onafhankelijk van is – het wezen zonder menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen en zonder menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de *natuur*”. Feuerbach gaat verder: “De *grond* van de religie is het menselijk gevoelen van afhankelijkheid, hetgeen waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de *natuur*”.¹¹ Dit laatste moge wellicht ‘an sich oder für uns’ (zoals Hegel placht te zeggen) waar zijn: maar het door Feuerbach omlinjnde begrip van natuur is enkel verworven door de antieke Griekse filosofie.

Het inzicht in het bestaan van zo’n wezen, waarvan het menselijk leven (en wellicht elk leven) afhankelijk is, terwijl het zelf tegenover het menselijk leven (en wellicht tegenover elk leven) onafhankelijk en onverschillig staat, noopt tot het specifieke Grieks-filosofische kennisideaal van de Theoria. Ook de filosofie van Platoon (zo goed als die van Aristoteles) is in wezen natuurfilosofie: aan hem danken we de betekenis van het woord ‘natuur’ die gelijk staat met die van het woord ‘wezen’. De diepe en onrustwekkende verwantschap tussen de manier van denken van Democritos en van Platoon (of Democritos’ tijdgenoot Socrates) heeft reeds Aristoteles begrepen (met behulp van zijn begrip *hupokeimenon*).¹²

Platoon (of Socrates) is ook de eerste die de moed opbrengt tot het inzicht waartoe zowel de ‘ideeënleer’, als ook de ‘atoomtheorie’ van Democritos dwingen: “Naar het schijnt zullen we dan eerst verkrijgen waarnaar we verlangen en waarvan we beweren minnaars te zijn – inzicht – wanneer wij gestorven zijn ... en zolang we leven, niet. Want indien het niet mogelijk is, verenigd met het lichaam, iets zuivers te kennen, dan van tweeën één: of men kan het weten nergens verwerven of pas na de dood ... Zal dan iemand die in waarheid het inzicht liefheeft en stellig diezelfde hoop koestert haar nergens anders op noemenswaardige wijze te zullen vinden dan in de Hades, in opstand komen wanneer hij sterft en niet gaarne daarheen gaan?”¹³ Evenzo zal de natuur zich voordoen waarmee de moderne natuurwetenschap zich zal inlaten: “Als men het levende en gevoelige lichaam verwijdert” (Galilei), “indien er geen gevoelige wezens zouden bestaan” (Boyle), “laat de ogen geen licht noch kleuren zien ...” (Locke): als het dodenrijk.

Toch willen Socrates en Platoon, en zeker Aristoteles, met dit dodelijk inzicht niet enkel sterven, maar, integendeel, leven en leren te leven. Socrates wil de jeugd opvoeden, Platoon wil politiek en Aristoteles de kennis om de kennis bedrijven, met dien verstande dat net op die manier verworven kennis ook voor de praktijk de meest nuttige zal blijken te zijn.¹⁴ ‘De idee van wetenschap en subjectiviteit in de moderne cultuur’ gaat in feite op hén terug: de idee door een zelfverloochening van het menselijk-lichamelijk leven een inzicht in de natuur der dingen te verwerven dat enig geschikt is om in feite de mens te verheffen tot ‘*maître et possesseur de la nature*’ (Descartes). In de Oudheid echter stoot dit inzicht op wantrouwen, weerszin en afkeer. De leerlingen van Democritos, Anaxarchos en Pyrrhoon, worden de stichters van de antieke sceptisis, die zich weldra ook van Platoons Academie meester zal maken.

¹⁰ Diens *Pyrrhoneiai hypotyposesis* waren al in 1562 in Latijnse vertaling verschenen.

¹¹ *Das Wesen der Religion*, G.W. (ed. Schuffenhauer), X, blz. 3-4.

¹² Zie mijn studie: *Das Grundlegende und das Wesentliche*.

¹³ *Phaidoon* (vertaling Schwartz) 66e, 68a-b.

¹⁴ Zie mijn studie: *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*.

5. Schepping

De platonisch-aristotelische idee dat een zelfverloochening van de mens een middel kan zijn tot zelfbevestiging, of dat de weg naar het leven kan gevonden worden langs het dodenrijk om, kan blijkbaar enkel een renaissance beleven op basis van een christelijke traditie. Wel heeft de oorspronkelijke christelijke verkondiging de westerse mensen met dergelijke gedachten enkel vertrouwd gemaakt met betrekking tot een eeuwig leven in het hiernamaals, vermoedelijk reeds mede onder de indruk van de Griekse natuurfilosofie: “Zo we alleen voor dit leven onze hoop stellen op Christus, dan zijn we de meest beklagenswaardige van alle mensen ... Ik bedoel dit, broeders: vlees en bloed kunnen geen deel hebben aan het koninkrijk Gods, en het bederf heeft geen deel aan het onsterfelijke zijn”.¹⁵ Toch heeft het christendom ook de joodse scheppingsmythe aan zijn volgelingen overgeleverd, hoewel die niet gemakkelijk met de daarnet aangehaalde christelijke hoofdleer verenigbaar is. “Weliswaar wordt de wereld beschouwd als Gods schepping, overeenkomstig het Oud Testament en de joodse traditie; maar toch is de mens er in den vreemde. Weliswaar zijn het pas de christenen die beseffen dat ze hier ‘pelgrims en vreemdelingen zijn’ (1 Petr. 2,11; zie ook 1,17), dat hun ‘vaderland’ in de hemel is (Fil. 3,20); ze hebben hier ‘geen blijvende stad, maar reikhalzen naar de toekomstige’ (Hebr. 13,14)”.¹⁶

Daarentegen heeft Feuerbach gesteld: “Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur... enkel *op zichzelf* betreft en waar hij *deze betrokkenheid tot haar wezen* en bijgevolg zichzelf tot het *einddoel*, tot het *centraal-* en *eenheidspunt* van de natuur maakt ... De leer dat *God de schepper van de wereld* is, heeft haar enige *grond* en *zin* in de leer dat de *mens* het *doel* van de schepping is”.¹⁷ Dit kan wel bezwaarlijk als de oorspronkelijke christelijke verkondiging voorgesteld worden. Maar als het wordt geloofd, wordt meteen de platonisch-aristotelische gedachte als cultuuridee geloofwaardig en aanvaardbaar en kan ook een vertrouwen opkomen in de natuur, zelfs zoals Democritos haar begrijpt. En net daarbij sluit de bekende rede *De dignitate hominis* van Giovanni Pico della Mirandola aan.

Weliswaar wordt door dit nieuwe geloof van de Renaissance, enerzijds het begrip van de natuur, verworven door de antieke Griekse natuurfilosofie, eigenlijk verdrongen: door het geloof dat de mens niet enkel in de cultuur, maar evenzeer, dankzij een god, in de natuur ‘centraal staat’. Anderzijds gaat daardoor ook de (eerder nihilistische) kern van de oorspronkelijke christelijke verkondiging verloren, dat namelijk voor de mensen in hun leven op deze aarde geen heil weggelegd is. Toch worden in die Renaissance en in haar kunst zowel het antieke erfdeel van onze cultuur, alsook de aardse verschijningsvorm van het christendom, de kerk, tot een ongeëvenaarde glans verheven, die ook nog hedendaagse mensen in vervoering brengt.

Te Venetië, recht tegenover de Piazzetta San Marco, staat op haar eigen eiland de mooiste kerk van Andrea Palladio: San Giorgio Maggiore. Op het hoofdaltaar van de kerk staat op de wereldbol God de Vader, de schepper. Als de poort open staat, kan men in het verlengde van de as van de kerk het torentje zien van de Dogana al Mar (de hertogelijke douane) waar op háár bol de Fortuna staat en met de wind mee draait. “En het strafste is”, zo zegt de begeleidende monnik, “dat ze precies op dezelfde hoogte staan”.

De cultuur van de Renaissance in Italië heeft een fortuin gekost. Dit werd voornamelijk door Venetië vergaard, en voornamelijk door de Medici, de bankiers van Florence, beheerd. Cosimo di Medici richtte te Florence een nieuwe platonische Academie op. Daar komt Pico della Mirandola terecht. Aan de basis van het hernieuwd vertrouwen in de natuur, omdat ze door een god voor de mens lijkt te zijn geschapen, ligt wellicht het feit dat voor het eerst in de geschiedenis van de mensheid een (zeker enkel betrekkelijke) overproductie opgetreden is.

6. Vernietiging

¹⁵ 1. Kor. 15, 19 en 50.

¹⁶ ¹⁶ Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum*, blz. 180.

¹⁷ *Das Wesen der Religion*, 1.c., blz. 51-52.

‘De idee van wetenschap en subjectiviteit in de moderne cultuur’ heeft vroegtijdig haar uitdrukking gevonden in de uitspraak van Francis Bacon: *Natura non nisi parendo vincitur*. Onze moderne Europese cultuur is gebaseerd op de idee door de zelfverloochening van de mens de zelfbevestiging van de mens te bevorderen.

Werd die culturele doelstelling bereikt? – Waar haalde Venetië zijn rijkdom vandaan? Waarom werd het verdrongen door Portugal en Spanje, waarom werden deze beide door Engeland verdrongen? Intussen danken wij aan onze moderne Europese cultuur: het kapitalisme, de grote machinerie, een betrekkelijke welvaart, de westerse superioriteit ten opzichte van de ‘rest’ van de wereld. Reeds Fichte kan opmerken: “Dat Europa grote voordelen haalt uit zijn handel met de overige werelddelen door hun krachten en producten naar zich toe te trekken zonder er van ver een voldoende equivalent van zijn eigen krachten en producten voor te leveren; dat elke Europese staat, hoe ongunstig het ook moge staan met zijn handelsbalans in verhouding tot de overige Europese staten, niettemin zijn voordeel haalt uit die gemeenschappelijke uitbuiting van de overige wereld, en nooit de hoop opgeeft zijn handelsbalans in zijn voordeel te verbeteren”.¹⁸ Lenin haalt het volgend verhaal van Cecil Rhodes aan: “Ik was gisteren in East End van Londen (een arbeiderswijk) en bezocht er een werklozenvergadering. Toen ik naar huis ging, na de wilde redevoeringen aanhoord te hebben, die daar gehouden werden en die een enkele kreet om brood waren, was ik meer dan ooit tevoren overtuigd van het belang van het imperialisme ... Mijn grote idee is de oplossing van het sociale vraagstuk, namelijk dat wij, koloniale politici, om de veertig miljoen inwoners van het Verenigd Koninkrijk te bewaren voor een moordende burgeroorlog, nieuwe gebieden moeten ontsluiten ... en nieuwe afzetmarkten scheppen voor de koopwaren die ze in hun fabrieken ... voortbrengen ... Als je geen burgeroorlog wil, moet je imperialist worden”.¹⁹

Heeft het grote middel waarmee de moderne Europese cultuur haar doelstelling wil bereiken, wetenschap in de moderne betekenis van het woord, ‘the modern philosophy’, haar deugdelijkheid bewezen? – Reeds Hume is de mening toegedaan: “Ik geloof dat men tegen dit systeem heel wat kan opwerpen, maar voor het ogenblik zal ik me beperken tot een enkele opwerping die volgens mij beslissend is. Ik beweer: in plaats van door middel van dit systeem de werking van uiterlijke objecten te verklaren, vernietigen we op die manier volledig al die objecten en herleiden we onszelf met betrekking tot hen tot de opvattingen van het meest extravagante scepticisme”.²⁰ Hume spreekt van die ‘vernietiging’ enkel in een metafoor: als ‘annihilation of all external objects’ in de *opvattingen* van het wetenschappelijk bewustzijn. Maar indien de zintuiglijke hoedanigheid van de dingen afhankelijk is van onze ‘subjectiviteit’ (en wie kan dat loochenen), dreigt ze daadwerkelijk vernietigd te worden door een wetenschappelijk bewustzijn dat haar buiten spel zet. En hoe zou de wetenschap van dit bewustzijn uiteindelijk anders waargemaakt (‘geverifieerd’) kunnen worden dan door een daadwerkelijke verdringing van onze leefwereld door het dodenrijk van de waarheid van Socrates, Democritos en Platoon, van Galilei, Boyle en Locke?

Driehonderd jaar na Galilei begrijpt Husserl “De crisis van de wetenschappen als uitdrukking van de radicale levenscrisis van het Europees mensdom”.²¹

7. Fixatie

De moderne Europese idee van een cultuur, gebaseerd op wetenschappelijke technologie, heeft nog steeds talloze voorstanders. Men vindt ze voornamelijk bij het volk dat meent in eigen streek de voordelen ervan ondervonden te hebben, en bij het volk in naburige streken, die menen aan die bevoordeelde situatie eveneens deelachtig te kunnen worden. Ook de werkelijk leidinggevende persoonlijkheden houden vanzelfsprekend aan die cultuuridee vast, hoewel vaak niet zonder enig cynisme, namelijk: enkel omdat ze zelf alle voordeel hebben bij het handhaven van die cultuuridee, op wiens kosten dan ook.

¹⁸ *Der geschlossene Handelsstaat*, SW (ed. I. H. Fichte), III, blz. 392-393.

¹⁹ *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Moskou. Duitse uitgave, 1946, blz. 96. Lenin citeert Rhodes volgens *Die Neue Zeit*, I, 1898, blz. 304.

²⁰ Hume, l.c., blz. 227-228. Voor een uitvoerige commentaar, zie mijn: *Ideologie en ervaring*.

²¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, G.W., VI, titel van "Erster Teil".

Een merkwaardig fenomeen valt vast te stellen bij het niettemin groeiend aantal tegenstanders van de moderne Europese cultuuridee. Vaak hebben ze helemaal geen oog voor de onthutsende mate van zelfverloochening van het menselijke die aan de basis van de moderne cultuur ligt, en menen ze een nog verdergaande zelfverloochening van het menselijke te moeten aanprijzen als geneesmiddel tegen de kwalen van die cultuur; tegelijk slaat hun afkeer van de moderne Europese cultuur gemakkelijk om in een afkeer van elke cultuur die ‘de mens centraal’ stelt, te weten: van elke cultuur zonder meer.

De meest merkwaardige representant van die tendens is ongetwijfeld Heidegger: velen delen zijn denkbeelden zonder ook maar een enkele lijn van zijn werken gelezen te hebben; sommigen delen zijn denkbeelden terwijl ze menen tegenstanders van zijn filosofie te zijn. Heidegger ziet in de moderne Europese cultuur *niets anders dan haar* (ongetwijfeld vaststaande) *doelstellingen*: een zelfbevestiging van de mens; van die doelstelling zelf moeten we ons volgens hem bevrijden, en dáárvoor “moeten we ons bevrijden van een technische interpretatie van het denken waarvan het begin teruggaat tot op Platoon en Aristoteles. Bij hen gaat het denken zelf door als een technè, als een procédé van overweging dat in de dienst van het doen en maken staat. Het overwegen wordt hier echter reeds met de praxis en de poiësis in verband gebracht. Daarom is het denken, voor zichzelf genomen, niet ‘praktisch’. Als men het denken kenmerkt als theoria en het kennen bepaalt als een ‘theoretische’ gedraging, gebeurt dat reeds binnen het kader van een ‘technische’ interpretatie van het denken”.²² Heidegger wil dus (in dit opzicht niet zo veel verschillend van Husserl) nog méér Theoria, dat wil zeggen: een nog veel verdergaande zelfverloochening van het menselijke. Die eis verantwoordt hij door de ‘subjectiviteit’ en de ‘wil tot macht’ van de mens in de moderne Europese cultuur aan te klagen. Maar zijn betoog voor die aanklacht berust op heel weinig. Hij steunt op een interpretatie van Descartes, waarbij hij het klaarspeelt ook niet bij één citaat uit diens werk aan te sluiten.²³ Hij steunt verder op commentaren bij Nietzsche waarbij de ‘wil tot macht’, waar deze voor opkomt, voorgesteld wordt als het wezen van onze moderne cultuur, terwijl Nietzsche er in feite voor opkwam in uitdrukkelijke tegenstelling tot de ‘ascetische idealen’, die volgens hém onze cultuur tot nihilisme verdoemen.²⁴

Hoe valt het te verklaren dat de tegenstanders van onze moderne cultuur niettemin zo gemakkelijk met Heidegger instemmen? Niet anders dan door een fixatie die zelf nog steeds wortelt in die moderne cultuur. Men geeft nog veeleer de voorkeur aan het afstand nemen van elke zelfbevestiging van het menselijke, dan dat men aan de zelfverloochening van het menselijke een einde durft te stellen.

8. Alternatief

‘Wetenschap’, in de moderne zin van het woord, is het zich inlaten met een dodenrijk. ‘Subjectiviteit’, in de betekenis die men sedert tweehonderd jaar meestal met dit woord verbindt, is een zelfbetrokkenheid van het menselijk leven. In Freudiaanse termen gesproken, zou wetenschap dan een verdringing van menselijke driften of behoeften zijn; en indien ze zelf driftmatig van aard zou zijn, zou wetenschap, bezeten door een doodsdrift, een verdringing zijn van de levensdrift, de Eros. Een subjectiviteit die zich daartegen verzet, zou in feite verdringing van de realiteit (waar de wetenschap op staat), ten voordele van een pure levensdrift zijn. Is het wetenschapsbedrijf dan neurotisch, en het louter met zichzelf begaan zijn van de subjectiviteit psychotisch?²⁵

Maar volgens een andere beschrijving van Freud is Eros een drift die in het leven spanningen zoekt op te drijven, in tegenstelling tot de doodsdrift, die nog alleen ontspanning in het bevredigen van andere (dan de erotische) behoeften zoekt.²⁶ Zou wetenschap dan toch niet de uiting van een levensdrift zijn en in feite bezielde, zoals reeds Platoon stelt, door een (hoe dan ook ‘gesublimeerde’) Eros? Zou een subjectiviteit, die zich daartegen verzet, dan niet enkel begaan zijn met een dood leven, namelijk met het bevredigen van behoeften om het louter overleven te redden?

Wat is levensdrift, wat is doodsdrift? Het opdrijven van spanningen maakt het leven ‘spannend’ en ‘interessant’, maar als het de bevrediging van behoeften tegenwerkt die we móeten bevredigen om te

²² *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‘Humanismus’*, 1947, blz. 54-55.

²³ *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, 1950.

²⁴ Zie Heidegger, *Nietzsche*, 1961.

²⁵ Freud, *Neurose und Psychose*, Werke, XIII, blz. 390.

²⁶ Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, Werke, XIII, blz. 372-373.

overleven, wordt het dodelijk. De bevrediging van die ‘materiële’ behoeften is noodzakelijk om te kunnen overleven: maar de volledig ‘ontspannen’ toestand, die we daarmee nastreven, vinden we enkel in de dood.

Het leven hoort bij de dood, zoals de dood bij het leven hoort. We kunnen ons niet ‘voor goed’ op het één of op het ander vastleggen zonder het ander of het één te ‘integreren’, *dat wil zeggen*: in een neurotische of psychotische verwarring terecht te komen. Shakespeares Hamletvraag was verkeerd gesteld. Dat heeft Kafka duidelijk gemaakt in zijn korte verhaal *Entschlüsse*.²⁷ Goethe: “Sagt es niemand, nur den Weisen ...”.²⁸ Het is van levensbelang in het belang van een sterfelijk leven, dat we een ritme vinden tussen spanning en ontspanning: het kan maar gaan om een ‘tijdelijke afloop’.²⁹

²⁷ In: *Betrachtung*.

²⁸ In: *West-östlicher Divan*, Selige Sehnsucht.

²⁹ Freud, Werke, XIII, blz. 372: “Misschien gaat het eigenlijk over het ritme, over het tijdelijke verloop in de veranderingen, de verhogingen en verlagingen van de kwantiteit van prikkels; we weten het niet”.

4. NIETZSCHE, HEIDEGGER of – IS DAT METAFYSICA?

(1987)

1.

“Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.” (*Der Antichrist*, 2., erster Satz) Men schudt nog steeds het hoofd als men dat leest. Met weezin denkt men aan het mannetje dat zich machtig voelt aan het stuur van zijn Mercedes. Spijts het feit dat de ‘macht’ van dat mannetje zich beperkt tot zijn vermogen om, als alles goed gaat, binnen één uur zijn pint ergens op 300 km afstand te pakken en ginder de verschillende nummertjes op zijn auto door de plaatselijke dorpsjeugd te laten bewonderen. Zijn wil tot macht is blijkbaar hoogst bescheiden. En zijn machtsgevoelen is maar een verbeelding. Dat moet toch voor iedereen duidelijk zijn, behalve dan net voor dat mannetje aan het stuur van zijn auto. Maar bijna iedereen, behalve dan opnieuw dat mannetje, lijkt niettemin te huiveren bij het aanhoren van die spreuk van Nietzsche.

Nochtans staat daar tegenover – aan de ene kant: macht is het vermogen om iets tot stand te brengen of om iets teniet te doen. Wat valt dan eigenlijk op te werpen tegen “al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht zelf bij de mens verhoogt”? Er valt ten hoogste iets op te werpen tegen datgene wát men wil tot stand brengen, tegen het willen teniet doen van iets dat beter behouden blijft, of tegen bepaalde machtsmiddelen die gebruikt worden; b.v. tegen de aanwending van geweld (waarmede men eigenaardig genoeg nogal vaak ‘macht’ vereenzelvigt) – hoewel zelfs dat niet in alle gevallen.

En aan de andere kant: als we ons afvragen wát eigenlijk het bij ons allen in onze tijd en in onze streken overwegend negatief gevoelen is, kan of moet dan niet het antwoord luiden: een ontzettend gevoelen van onmacht? Is dat goed? Zouden we dan niet ermee moeten instemmen dat “al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht en de macht zelf bij de mensen verhoogt” ‘goed’ ware?

Onder al de uitingen van dat overheersend gevoelen die ik zou kunnen aanhalen beperk ik me tot één, die van Heidegger; een bijzonder veelzeggende uiting omdat ze net van hém komt. Ik verwijs naar zijn beschrijving van de ‘angst’, in tegenstelling met ‘vrees’ (of hoe je dat best in het Nederlands verwoordt, door van ‘vrees’, ‘schrik’ of ‘angst’ te spreken) in *Was ist Metaphysik?* van 1929; wel in de veronderstelling (een nogal Heideggeriaanse veronderstelling) dat het hem ook toen al niet enkel ging om een stuk psychologie maar om een stuk ervaring uit de ‘geschiedenis van het zijn’. Want valt die ‘Angst’ waarover hij het heeft niet bijna te definiëren als een gevoelen van onmacht? Ik heb die beschrijving altijd als volgt begrepen. ‘Schrik’ (‘Furcht’) voel je voor iets dat naar je toekomt en je bedreigt; het is eigenlijk een aanvoelen van de kwetsbaarheid van je eigen lichaam, of een vrees voor een overbelasting van je (‘passief’) uithoudingsvermogen. Echt beangstigend is daarentegen een toestand waar je alles ontglipt, waar alles ‘uit de hand loopt’, waar je geen vat meer hebt op de dingen; ‘angst’ (‘Angst’) is eigenlijk een gevoelen van onmacht, of een gevoelen van ontoereikendheid van je (‘actieve’) greep op de dingen.

Is het niet net dat wat zovelen reeds hebben beschreven als ons angstig gevoelen t.a.v. de verzelfstandigde ontwikkeling van wetenschap en technologie, en van de economische en ecologische toestand van de wereld in onze tegenwoordige leefwereld? We voelen ons volstrekt machteloos t.o.v. ‘wat er allemaal gebeurt’. Velen van ons hebben dan wel de neiging, omdat ze zich geconfronteerd zien met zo’n onweerstaanbare ontwikkeling en omdat ze zichzelf zo onmachtig voelen, te veronderstellen dat de macht één en al in de handen van andere mensen moet liggen. Maar is dat wel zo? Of is die veronderstelling niet de uitdrukking van een soort verwaandheid van onmachtige mensen die niettemin blijven geloven in een geweldige macht van ‘de mens’ (waar ook zij dan nog enigszins in moeten deelnemen)? Eén van de groepen van mensen die verondersteld worden ‘alle macht in

handen te hebben' is de klasse van de kapitalisten. Marx en Engels daarentegen bestempelden reeds in het *Communistisch Manifest* van 1848 de bourgeoisie als een 'willoze en weerstandsloze drager' van de 'vooruitgang van de industrie' (en Marx haalt dat in *Kapital I*, MEW, XXIII, 791, nog eens aan). En Albert Speer vond de oplossing voor het raadsel van de persoonlijkheid van Hitler uiteindelijk in het feit dat die man helemaal geen persoonlijkheid bezat.

2.

Op die ene uitspraak van Nietzsche waarbij ik heb aangesloten volgen nog enkele andere waar ik ook niet makkelijk kan in komen. Waarom, niettemin, Nietzsche, heb ik in het voorgaande al gezegd. Ik vind: we moeten ervan afkomen bij de filosofen te onderscheiden tussen 'de goeien' en de 'slechten', ik vind dat we rustig eclecticisch mogen zijn. Dat eclecticische kan dan evengoed betrekking hebben op iets waarmee we kunnen instemmen als op iets wat we niet langer kunnen aanvaarden.

In feite heb ik drie redenen om eerder bij Nietzsche aan te sluiten dan, daarover gaat het, bij Heidegger. Enkel de eerste ervan heb ik reeds aangestipt: ik denk dat het Nietzsche is die het juist voorheeft in zijn 'kritiek op de grondslagen van onze tijd', niet Heidegger. Maar Nietzsche blijft opgezaald met een probleem dat hij niet echt heeft opgelost: ik meen echter dat net dit het echte 'probleem' is waarmee ook wij nog moeten worstelen. En ten derde vind ik dat dit probleem eigenlijk óók kan duidelijk maken waarin de werkelijke betekenis van de gedachte van Heidegger berust die we moeten in rekening stellen.

Ik blijf nog even stilstaan bij het eerste punt. Het is merkwaardig dat Heidegger zijn 'kritiek op de grondslagen van onze tijd' het meest grondig, het meest uitvoerig en het meest samenhangend heeft uiteengezet in zijn tweedelig werk *Nietzsche* (verschenen in 1961), meer bepaald in de stukken 'III' (van 1939) tot 'X' (uit 1941, het werk is een chronologische samenstelling van cursussen en opstellen waarvan de twee eerste dateren van 1936 en 1937). Na zich in 'I' en 'II' nogal 'positief' over Nietzsche te hebben uitgesproken, zet hij 'III' in met een titel 'Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik' (I, 473): "Im Gedanken des Willens zur Macht vollendet sich ... das metaphysische Denken selbst. Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, is der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes. Das Zeitalter, dessen Vollendung in seinem Gedanken sich entfaltet, die Neuzeit, ist eine Endzeit" (I, 480). Heideggers confrontatie met de 'wil tot macht' berust één en al op de *veronderstelling* dat Nietzsches verwoording van de 'wil tot macht' de volmaakte uitdrukking is van het eigenlijke *wezen* van onze cultuur in het tijdperk van de 'metafysica' en, voornamelijk, in de moderne tijden. Daarentegen had Nietzsche zelf al de waarschuwing uitgesproken: "Man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe*' – mit dieser Formel ist eine *Gegenbewegung* zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird ..." (KGA, VIII-2, 432, ontwerp van een 'Vorrede'). Heidegger heeft die waarschuwing stelselmatig *genegeerd*, wat bijna op zich al volstaat om zijn geheel betoog ongeloofwaardig te maken. Het zou natuurlijk nog kunnen dat Nietzsche ten onrechte meende uitdrukking te geven aan een 'tegenbeweging' tegen de heersende tendensen van onze cultuur, dat hij echter in feite precies die werkelijke tendensen tot het uiterste opdreef. Maar dan zou ten eerste een Nietzsche die zich zodanig vergiste, geen bijzondere geloofwaardige getuige zijn om op hém een beroep te doen in Heideggers 'kritiek der grondslagen van onze tijd', en ten tweede had Heidegger toch moeten *aantonen* dát Nietzsche zich zo grondig vergiste; en had hij zich moeten confronteren met de cruciale *vraag*: hebben we af te rekenen met 'te veel' of met 'te weinig' wil tot macht?

Onafhankelijk van Nietzsche steunt Heidegger dan bijna uitsluitend op zijn stelling (uit 'Die Zeit des Weltbildes' van 1938, verschenen in *Holzwege*, 1950) dat in de filosofie van Descartes "der Mensch als subiectum sich zur Bezugsmittle des Seienden im Ganzen einrichtet" (II, 24, zie ook 25; in het stuk nr 'IV' waar Heidegger bijzonder veel belang aan hechtte en dat eigenlijk het slotstuk van 'III' vormt). Men mag het mij niet kwalijk nemen dat ik die stelling als dubbel weerlegd beschouw (zowel door *Das Grundlegende und das Wesentliche* alsook door hoofdstuk IV van mijn *Kritiek*).

Overigens, indien een ‘tegenbeweging’ tegen de overheersende tendens van onze cultuur geenszins door Nietzsche (of door mezelf) tot uitdrukking zou gebracht zijn, maar enkel door Heidegger zelf, hoe komt het dan dat Heidegger zo populair is – zelfs bij mensen die hem nauwelijks kennen en zelfs menen zijn tegenstanders te zijn, zie Kruithofs *Mens aan de grens* – en dat Nietzsche dat niet is (en ik ook niet)? Zeker, Nietzsche verkoopt nog steeds goed, maar bijna iedereen lijkt hem te ‘begrijpen’ zoals Heidegger dat doet of zelfs zo alsof Nietzsche eigenlijk hetzelfde wilde zeggen als Heidegger, nl. opkomen tegen de ‘heersende’ wil tot macht!

3.

Indien Nietzsches diagnose van de ziekte van onze beschaving juist is, doemt er wel een levensgroot raadsel op, voor hemzelf en ook voor ons, omdat ook hij het niet heeft kunnen oplossen. Want indien het waar is dat onze cultuurgeschiedenis tot nog toe erop berust of erop neerkomt ‘het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf bij de mens’ te onderdrukken en te verstikken – waar haalde die cultuur op haar beurt de macht vandaan om dit te kunnen, voornamelijk indien zezelf erin bestond van elk gevoelen van macht, van elke wil tot macht en van elke macht bij de mens afstand te doen?

Het eerste antwoord dat Nietzsche op die vraag bedacht was simpel genoeg: *alles is wil tot macht* – zelfs achter alle pogingen om het gevoelen van macht, de wil tot macht en de macht zelf bij de mensen te verstikken schuilt nog steeds (niets anders dan) een wil tot macht. Dit aan te tonen en uit te werken moet het eerste concept gevormd hebben van het werk dat Nietzsche plande vanaf 1886 en waaraan hij op dat ogenblik dan ook de titel *Der Wille zur Macht* wilde geven (terwijl in *Jenseits von Gut und Böse*, verschenen in 1887, b.v. de ‘wil tot macht’ en de ‘wil tot waarheid’ nog meestal tegenover elkaar staan, en de ‘wil tot waarheid’ niet op zijn beurt herleid wordt tot een geheime ‘wil tot macht’ die erachter zou zitten; behalve dan I, 9). In zijn aantekeningen ter voorbereiding van dit geplande werk is Nietzsche dan zelfs zo ver gegaan aan die opvatting een formulering te geven die haar werkelijk doet uitzien als een ‘metafysische’ stelling. Heidegger heeft er steeds opnieuw gretig van gebruik gemaakt. Bovendien heeft het Nietzsche met die bewering (of toegeving) Heidegger gemakkelijk gemaakt om de ‘wil tot macht’ waar Nietzsche voor wilde opkomen geenszins als een ‘tegenbeweging’ (van Nietzsche tegen de heersende beschaving), maar als de voleindigde uitdrukking voor te stellen van de innerlijke drijfveer van onze gehele (of tenminste de moderne) cultuur tot nog toe.

Maar dit eerste antwoord van Nietzsche op de gestelde vraag kon onmogelijk volstaan, ook voor hemzelf niet. Want op zijn minst moet dan onderscheiden worden tussen wil tot macht en wil tot macht: de wil tot macht waar Nietzsche voor wilde opkomen was niet de ‘wil tot macht’ die (wellicht) zelfs nog achter ‘ascetische idealen’ schuil ging. Verder zijn ook ‘gevoelen van macht’, ‘wil tot macht’ en ‘de macht zelf bij de mens’ nog lang niet hetzelfde. Een ‘gevoelen van macht’ kan verbeelding zijn. En een ‘wil tot macht’ is nog geen ‘macht zelf’, de ‘wil tot macht’ waarborgt nog niet het verkrijgen van macht. En het raadsel blijft onopgelost: hoe kon het afzweren van alle macht bij de mens, van alle wil tot macht, van alle gevoelens van macht, zelfs indien het in het geheim precies door een eigen wil tot macht gemotiveerd (of eenvoudigweg: bewogen) was, de beste weg vormen om de bovenhand te verkrijgen over elke andere, ‘naïeve’ wil tot macht?

Tegen het einde van 1887 of begin 1888 heeft Nietzsche de titel ‘Der Wille zur Macht’ voor zijn gepland ‘hoofdwerk’ laten vallen; hij heeft niet dit begrip van ‘wil tot macht’ en de daaruit voortvloeiende inzichten en raadsels prijsgegeven, maar hij heeft het concept van zijn werk gewijzigd en is het blijven wijzigen tot aan zijn laatste lucide dagen. Het algemene idee bleef dat van een *Umwertung der* (of *aller*) *Werte*, wat dan ook (meestal) de rol van hoofdtitel overneemt. Maar in de plaats van ‘de’ wil tot macht moest iets anders centraal komen te staan, nl. (als ik juist redeneer) een ‘differentiëring’ in het begrip van de ‘wil tot macht’. Enkel langs die weg om kon een oplossing van het raadsel verhoopt worden.

Nietzsche heeft ons zo’n oplossing van het raadsel niet ‘gegeven’. Maar in het laatste wat van zijn laatste ontwerpen is ‘overgebleven’, nl. in het boek *Der Antichrist* van 1888 (afgesloten op 30

september van dat jaar), vind ik toch een sleutel tot zo'n oplossing. Het 'hoofdstuk' 24 van dit werk vind ik het merkwaardigste wat Nietzsche ooit heeft neergeschreven, en binnen dit hoofdstuk voornamelijk de volgende zinnen:

“Psychologisch nachgerechnet, is das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft, welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt – *nicht* als von ihnen beherrscht, sondern weil es in ihnen eine Macht erriet, mit der man sich *gegen* ‘die Welt’ durchsetzen kann. Die Juden sind das Gegenstück aller *décadents*: sie haben sie *darstellen* müssen bis zur Illusion, sie haben sich mit einem *non plus ultra* des schauspielerischen Genies, an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu stellen gewußt (– als Christentum des *Paulus* –), um aus ihnen etwas zu schaffen, das stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens.”

Men merke op: op de eerste plaats is dit precies de beschrijving van het door mij bedoelde raadsel; het staat er bij Nietzsche zelf. Ten tweede en meer bepaald *erkent* Nietzsche in die beschrijving het feit dat er in ‘*décadence*-instincten’ een wil tot macht schuilt, die ‘sterker’ is dan de wil tot macht van ‘elke partij die ja zegt tot het leven’; een ‘sterkere’ wil tot macht, dat wil zeggen een wil die ‘sterker’ is om de macht die hij wil ook te verkrijgen, en wel een “macht waarmee men zich *tegen* ‘de wereld’ kan doorzetten.” (Ik laat hier de vraag nog opzij wat men moet denken van Nietzsches ‘historische’ verwijzingen naar het ‘joodse volk’ en naar het ‘christendom van Paulus’; maar ik wil doen opmerken dat Nietzsche, als hij daarmee gelijk had en als hij nog steeds wilde opkomen voor ‘al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf ... verhoogt’, eigenlijk aan het einde had christen moeten worden; was het dan misschien dát wat hem gek maakte? – Ik heb wel bij de herneming van dit laatste citaat drie woorden weggelaten ...) Ten derde moet men weliswaar vaststellen dat het raadsel nog steeds overeind blijft: het joodse volk ‘raadde’ in de *décadence*-instincten “een macht waarmee men zich *tegen* ‘de wereld’ (tegen de *gehele* wereld; tegen ‘deze’ wereld van ons aards leven) kon doorzetten” – zegt Nietzsche: hij *bevestigt* dus gewoon, dát er in die *décadence*-instincten zo'n geweldige macht zit die machtiger is dan wat dan ook in ‘deze wereld’. Dát dat zo is, mag hij wellicht nog aannemen op basis van zijn beschrijving van onze cultuurgeschiedenis; maar waarom dat zo is, en waarin die alles overweldigende macht dan bestaat ...

En hij zegt daarmee toch iets wat op de eerste kijk werkelijk fantastisch klinkt. Want volgens hem verkrijgt men dus die ongehoorde macht – “wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* ins Leben, sondern ins ‘Jenseits’ verlegt – ins *Nichts*” (*Der Antichrist*, 41). Hoezo? Is dan dit ‘Jenseits’, dit ‘hiernamaals’ of beter die ‘andere wereld’ (want men verstaat in het Duits het ‘Jenseits’ meer ruimtelijk dan tijdelijk) toch *niet* ‘niets’, als het toch zo'n bron van macht en kracht voorstelt? Bestáát er dan toch nog een ‘andere wereld’ dan onze leefwereld? Of wil Nietzsche gewoon de macht van het *Niets* onderstrepen?

4.

Op dit punt toegekomen moet ik nu Nietzsche loslaten, hij is verder niet geraakt. Maar ik vind plots een nieuwe steun bij Heidegger, ik krijg dankzij Nietzsche een toegang tot wat wellicht de eigenlijke betekenis van diens gedachten is.

Geen andere denker heeft het Niets zodanig au sérieux genomen als Heidegger. Hij was het die vroeg “ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen” (‘Nachwort’ bij *Was ist Metaphysik?*, 1943). En dit ‘Zijn’, wat is dat? In zijn cursus *Einführung in die Metaphysik* van 1935, die nog helemaal aansluit bij het betoog van *Was ist Metaphysik?* van 1929, meer bepaald in de context van zijn interpretatie van een chorusgezang uit Sofokles’ *Antigone*, geeft Heidegger het antwoord: “Das Sein, die physis, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit: logos, ist fùgender Fug: diké. So stehen das deinón als das überwältigende (diké) und das deinón als das Gewalt-tätige (techné) einander gegenüber ... Dieses Gegenüber besteht ... darin, daß die techné aufbricht gegen die diké, die ihrerseits als Fug über alle

techné verfügt ... Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als physis, aufgehendes Walten” (publicatie in 1953, 123-124). Zou dit niet een begin van antwoord kunnen bevatten op de vraag waarmee wij bij Nietzsche nog bleven zitten?

Wat Heidegger zelf betreft, met de aangehaalde uitspraken heeft hij voor het eerst een thematiek opgeroepen die van nu af aan in het centrum van zijn denken zal blijven staan: de verhouding tussen ‘Zijn’ of physis en (menselijke) techné of techniek. Aanvankelijk heeft hij hierbij ‘partij gekozen’ voor de techné (het duidelijkst in de cursus van 1935), vanaf 1938 (‘Die Zeit des Weltbildes’, opgenomen in *Holzwege*) voor de ‘overweldigende’ macht van het ‘Zijn’. Daarmee gaat overigens parallel zijn aanvankelijk positieve waardering van Nietzsche en zijn latere ‘Kehre’ tégen Nietzsche, zoals dat overduidelijk blijkt uit de chronologisch geschikte cursussen en opstellen in zijn tweedelige ‘Nietzsche’ (uitgegeven in 1961). In dit verband zou het ook niet al te moeilijk zijn aan te tonen dat Heidegger ook in de aangehaalde uitspraken uit *Einführung in die Metaphysik* wel degelijk ook aan Nietzsche moet gedacht hebben.

Ik keer terug naar mijn vraag. Ik vind er een begin van antwoord op in de aangehaalde uitspraken van Heidegger als ik de overweldigende macht van het ‘Niets’ of het ‘Zijn’ begrijp als de oppermacht van de ‘physis’ als de *natuur* – in de meest gewone betekenis van dat woord zoals die verwoord werd door Feuerbach: “(Die Natur als) das vom menschlichen Wesen unterschiedene und unabhängige Wesen – wovon der Mensch abhängig ist und sich abhängig fühlt” (samengesteld uit §§ 1-2 van *Das Wesen der Religion*). Die bepaling past voortreffelijk bij hetgeen de ‘voorsocratische’ Griekse natuurfilosofie als de ‘natuur’ begreep (althans volgens Aristoteles die als haar grond-begrip het begrip hypokeimenon bestempelde); ze past ook op de gedachte van Democritos waarin de Griekse natuurfilosofie culmineerde; ze past bijgevolg ook nog steeds op de ‘natuur’ van de moderne natuurwetenschap, meer bepaald de physica, die bij Democritos heraanknoopte.

Er ‘bestaat’ een ‘andere wereld’ dan onze menselijke leefwereld: die ‘andere wereld’, een wereld zonder mensen en zelfs zonder enig leven, is die natuur. Die natuur ligt ‘aan gene zijde’ van onze leefwereld: zij is het ‘rijk der hemelen’ waar alle leven ophoudt en zelfs de bestaansvoorwaarden voor enig leven niet voorhanden zijn. (Wij krijgen inderdaad een ‘voorsmaak’ van dat hemelrijk als we er met een vliegtuig voor een stuk in opklimmen.) Maar eigenlijk is die natuur het hiernamaals: zolang als in het heelal ook onze leefwereld nog bestaat (en bijgevolg aan de hemel nog de blauwte, de zon, de maan en de sterren *zichtbaar* zijn), bestaat de natuur nog niet echt, maar steeds staat haar toekomst als de enig overblijvende werkelijkheid te verwachten en te vrezen: het einde van alle leven, dat zich steeds opnieuw aankondigt in het einde van één leven. Die natuur is eigenlijk (nog) niet zijnde, enkel een mogelijkheid, maar de machtigste aller mogelijkheden, dé macht (‘aufgehendes Walten’) – potentia, dynamis.

We kunnen er ‘een macht’ in ‘raden’ “waarmee men zich *tegen* ‘de wereld’ (de leefwereld van de mensen) kan doorzetten” als men voor háár partij kiest en zich met haar verbindt; wie voor haar partij kiest kan met deze macht iets ‘scheppen dat sterker is dan elke partij die ja zegt tot het leven’. Weliswaar wordt dáárdor *niet* ‘het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf *bij de mens* verhoogd’, maar enkel de levensgevaarlijke macht van een ‘Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität’, nog versterkt doordat ook de mensen er zelf toe bijtreden. Voor de rest is het gevolg een gevoelen van onmacht en angst.

Dat en hoe dat mogelijk is, heeft wellicht Fichte het best begrijpelijk gemaakt, daar waar hij in nr. 5 van de *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* zijn oplossing voorstelt voor de wederzijdse onweerlegbaarheid van wat hij ‘dogmatisme’ en ‘idealisme’ noemt. Ik begrijp die oplossing als volgt: de stelling van het ‘dogmatisme’, nl. de volstreckte dominantie van de macht van de natuur over de leefwereld, wordt *waar* zodra of zolang, en daar waar, de mensen hun eigen vrijheid, zelfstandigheid en onafhankelijkheid prijsgeven. (Fichte heeft het wel, op een bepaald ogenblik, over de ‘Selbständigkeit und Unabhängigkeit (des Menschen) von *allem*, was außer ihm ist’ – mijn cursivering; die mening wordt door onze alledaagse ervaring onophoudelijk tegengesproken. De

verzuchting naar zo'n *volledige* onafhankelijkheid wordt dan ook, omdat ze kennelijk niet in te vullen is, tot een verleiding om zich dan maar over te laten aan de macht van de '*décadence*-Instinkte'. Dat vormt dan de mensen waarvoor geldt: "Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen" – of ernstiger: door het 'aufgehende Walten' van het 'Zijn'.)

5.

De vereiste 'differentiëring' in de wil tot macht heeft zich voltrokken. Er is 'al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht *bij de mens* verhoogt', waar Nietzsche voor opkomt. En er bestaat bij de mensen een wil tot de 'overweldigende' macht van de natuur, het 'Zijn' of het 'Niets' (Nietzsche: 'der Wille zum Nichts'), "waarmee men zich tegen 'de wereld' kan doorzetten" die echter 'de macht zelf bij de mens' *niet* 'verhoogt' en enkel een bedriegelijk 'gevoelen van macht bij de mens' kan voortbrengen; de mens die de partij kiest van die macht herleidt enkel zichzelf tot 'vertegenwoordiger van het Niets' ('Platzhalter des Nichts', in *Was ist Metaphysik?*, 1929) en *diens* overweldigende overmacht.

Waarom zouden echter mensen dáárvor kiezen? De macht van het Niets is de macht om te *vernietigen* – in haar concrete verschijningsvorm: 'beletsmacht', 'chantagemacht', volgens de uitdrukking van Benoît Angelet; en die is steeds groter dan elke macht om iets *tot stand te brengen*: "car le rien est plus facile que quelque chose", zoals Leibniz zei om de vraag waarmee Heideggers *Was ist Metaphysik?* eindigt te motiveren (door Heidegger aangehaald in de latere 'Einleitung' van 1949). Net wie niets dan de macht verkiest, de macht om elke prijs (zoals volgens Nietzsche, *Der Antichrist* nr 24, de joden 'das Sein *um jeden Preis* vorgezogen haben'), net een 'wil tot macht om de macht' zal bijgevolg de partij van het Niets kiezen. (Enkel moet men erkennen dat er dingen zijn die het waard zijn teniet gedaan te worden, en dingen die het niet waard zijn om tot stand gebracht te worden; en ook dat er soms iets moet vernietigd worden om iets anders tot stand te brengen, en ook soms iets tot stand gebracht moet worden om iets anders te vernietigen.)

Als we nu een blik terug werpen op Nietzsche en Heidegger staan we plots voor de vraag: stond Nietzsche werkelijk in voor de wil tot macht – zonder meer? En stond soms Heidegger in de grond in het kamp van een wil tot macht om de macht? (De latere Heidegger, vanaf zijn lezing over 'Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik', gehouden te Freiburg op 9 juni 1938, enkele weken nadat op 27 april 1938 in dezelfde stad Husserl gestorven was.)

5. CULTUURBARBAREN, 'MULTICULTUREEL'

(1993)

Wat zijn dat eigenlijk voor cultuurbarbaren die ons daar plots op hun 'multiculturele' toer willen meenemen? De laatste film die ik gezien heb, was een Chinese. Een paar dagen geleden zat ik nog in een concert van klassieke Arabisch-Andaloësische muziek, gespeeld door een orkest uit Marokko. Een van deze dagen moet ik het werk aan een interpretatie van Racines *Phèdre* weer opnemen, een stuk overigens waarvoor Racine de stof aan Seneca ontleend heeft, die van zijn kant alleen maar een tragedie van Euripides bewerkt heeft. Aristoteles houdt me nog altijd bezig. Ik probeer een van zijn hoofdwerken in het Nederlands te vertalen. Het lijkt me dat enkele van zijn Griekse woorden altijd al verkeerd vertaald werden, al in de Latijnse vertalingen van de 13de eeuw was dat het geval. Of gebeurde dat al in de nog oudere Arabische vertalingen, waaraan het Westen de overlevering van Aristoteles' werk te danken heeft? Ik zal eens naar mijn Egyptische collega uit Alexandria, die ik goed ken, moeten schrijven om het hem te vragen.

Een cultuurland is een land waar dit alles zonder al te veel moeite mogelijk is. Cultuur is geen narcistische 'uitstraling', maar een toewijding. Parijs is een cultuurstad, niet omdat daar Frans wordt gesproken, niet eens omdat daar Franse boeken verschijnen en er Franse muziek wordt gespeeld, maar omdat het een 'stad van de wereld' is, waar men Indische tempeldansen, Japans theater, Chinese schilderkunst kan zien, waar Italiaanse opera's en Duitse kamermuziek gespeeld worden, waar men Dostojewski's romans zowel in vertaling als in de oorspronkelijke taal kan vinden. Een gecultiveerd mens is niet iemand die boeken schrijft, maar iemand die boeken leest. (Hopelijk is de schrijver van boeken zelf ook zo'n gecultiveerd mens.) Provincialisme heerst daar waar de mensen zich helemaal niet kunnen voorstellen dat iets op de een of andere manier anders kan zijn dan het hun vertrouwde – en toch misschien zelfs beter, dat elders iets anders vanzelfsprekend kan zijn dan wat zij vanzelfsprekend vinden, dat iets voor hen vanzelfsprekends misschien voor anderen en elders niet eens bekend is. Provincialistisch is het bijvoorbeeld wanneer een Parijzenaar je op de vraag naar deze of gene straat antwoordt: 'mais c'est au IXième!' Maar provincialistisch is het ook, wanneer men Indische beeldhouwwerken in een 'tropisch museum' stopt (zoals toen in Amsterdam).

Wat zou dan eigenlijk het tegendeel van een multicultuur moeten zijn: een monocultuur? Cultuur, dat is alles wat de mensen nodig hebben – of denken nodig te hebben – om de aarde voor hen bewoonbaar te maken. Dat begint niet pas bij akkerbouw (weliswaar de oorspronkelijke betekenis van het woord 'cultura') en veeteelt, mijnbouw, woningbouw en zeevaart, want daarvoor zijn al werktuigen vereist en deze veronderstellen voor alles reeds het bestaan van een natuurwetenschap. Maar verder zijn hiervoor niet alleen technische kunsten nodig, maar ten behoeve van de onderlinge verstandhouding tussen de mensen ook kunsten van de uitdrukking en van het verstaan.

Nu zijn er sinds mensenheugenis veel en erg verschillende culturen geweest en ze bestaan ook vandaag nog naast elkaar. Veel culturen zijn ook al lang ten onder gegaan, sommige bijna spoorloos verdwenen. Want de enige ware weg om de aarde voor de mensen bewoonbaar te maken, die is er wel niet. Ook zijn er culturen geweest die voor een tijdje een grote bloei beleefden, om dan weer te vervallen en ontbonden te worden, al verliep ook dit vaak weer niet zonder dat enkele van hun verworvenheden voor andere en latere culturen bewaard bleven. Tot een cultuur behoort daarom ook dat haar deelnemers zich daarvan bewust blijven en zich kritisch tegenover haar opstellen, telkens weer onderzoeken wat zij belooft of ooit beloofd heeft en wat zij daarvan overhoudt, of wat ze aan onverhoopte of ongewenste dingen met zich gebracht mag hebben. Zo behoort het ook tot een cultuur, al was het alleen maar ten behoeve van een vergelijking en een duidelijk zelfbewustzijn, dat ze zich oudere culturen en hun lot herinnert en dat ze altijd andere culturen voor ogen heeft, weliswaar kritisch, maar ook uit eigen interesse, zelfkritisch.

In *dat* opzicht is elke cultuur, die deze naam verdient, ‘pluralistisch’. Maar ook *alleen* in dit opzicht. Een ‘pluralisme’ dat erin zou bestaan aan alle en elke cultuur (zogenaamd) een zelfde recht toe te kennen, komt in werkelijkheid erop neer dat men geen enkele ernstig neemt. Het houdt geen erkenning van een vreemde cultuur in als zij (ook al vat men zelfs de eigen cultuur zo op) al vooraf als een willekeurige folklore beschouwd wordt. Wanneer we kritiek uitoefenen op een vreemde cultuur, staan we haar dragers de mogelijkheid toe te rechtvaardigen wat ons bevreemdend voorkomt; het is eerder een belediging voor hen wanneer we hun alleen maar mild glimlachend bekijken, of we moeten hun schijnheilig voorkomen.

Er bestaat echter ook de mening dat tussen de leden van verschillende culturen nu eenmaal een diepe, zelfs onoverbrugbare kloof zou bestaan. Dat kan alleen de mening van onbeschaafden zijn. De beschaafde leden van verschillende culturen hebben elkaar altijd weten te verstaan, te erkennen en ook kritische uitingen van de anderen rustig weten te verdragen. Ikzelf ben bijvoorbeeld een atheïst en verberg dat voor niemand. Dat belet noch mij noch ernstige gelovige gesprekspartners – of het nu joden of christenen, moslims of boeddhisten zijn – rustig en vriendelijk, zelfs vriendschappelijk over de diepste vragen van hun geloof en mijn ongeloof, met elkaar te discussiëren. En dat is niet alleen maar ‘tolerantie’, er kan ook gewoon een afwijzing van de vreemde mening tot uitdrukking gebracht worden, die andere zienswijze kan als gewoonweg ondraaglijk, dat wil zeggen onduelbaar bestempeld worden. Dan gaat men peinzend uit elkaar. (Zoveel tolerantie is heus niet nodig; nodig is alleen geweldloosheid.)

Veel grotere moeilijkheden heeft men met leden van een cultuur, een vreemde of een eigene, die van deze cultuur zogezegd leven, maar in feite niets van haar afweten en ook nooit enige moeite daarvoor gedaan hebben; zoals autorijders die hun sleutel omdraaien en ervandoor gaan, maar niet de carburator van de claxon kunnen onderscheiden. En dan verdenkt men arme Turkse bergboeren, die hier te lande tot ons aller voordeel een iets beter leven gevonden hebben, van ‘fundamentalisme’. Maar wat weten die dan van de islam? Hebben ze ook maar één keer in hun koran gekeken, of even weinig als onze vermeende christenen in hun Nieuwe Testament? (De koran is bovendien in klassiek Arabisch geschreven en *mag* in geen andere taal vertaald worden; zoals ook lange tijd katholieke eredienssten in een taal gecelebreerd werden, die menigeen meedreunde zonder er een woord van te verstaan.) Daarentegen hebben zowel de enen als de anderen zich allerlei geloofsgeboden ingeprent, die helemaal niets met hun verkondigde religie te maken hebben. (Over vrouwenbesnijdenis staat in de koran geen woord. En het strengste alcoholverbod dat in de koran te vinden is, luidt als volgt: “Satan wil met wijn en spelen enkel vijandschap en haat tussen jullie zaaien en jullie doen afkeren van de gedachte aan Allah en het gebed. Zouden jullie dat daarom niet willen laten?” (5de soera, 92) Ik bespaar mij de voorbeelden van ‘christelijk’ bijgeloof – het zou ons al te ver brengen.) Ik vertelde hierboven over het concert van klassieke Marokkaanse muziek. Ik heb ongeveer driehonderd luisteraars geteld; daaronder een handvol Marokkanen, geen enkele Turk, geen enkele Afrikaan – zij zijn waarschijnlijk allemaal in de popmuziek geïntegreerd. Maar de muziektheorie van de Arabieren, waartoe al hun grote filosofen bijgedragen hebben, zou de aanzetten van de westerse muziektheorie diep beïnvloed hebben. De overweldigende meerderheid van de muzikliefhebbers hier zouden dan weer nauwelijks voor Bach of Schönberg te vinden zijn.

Een cultuur, deze naam waardig, is in haar wezen ook maar al te ontvankelijk voor elk monument van een andere, zij het oudere, zij het hedendaagse cultuur. Bij elke ontvankelijkheid hoort echter een bevattingsvermogen, en daarenboven een vat (en geen vat zonder bodem). Om iets vreemds te kunnen opnemen, moet men iets eigens meebrengen. Het heeft geen zin te verlangen dat Vlamingen Chinezen moeten worden om voor de Chinese cultuur ontvankelijk te zijn; daarbij zouden hun dan weer alle andere culturen even vreemd worden als voordien de Chinese. Om het eenvoudigste voorbeeld te noemen: om te verstaan wat in een voor ons vreemde taal gezegd of geschreven is, moeten we het in onze eigen taal vertalen, zelfs dan wanneer wij de vreemde taal ‘beheersen’. En iedereen die ervaring heeft met vertalingen, weet dat daarvoor de *volledige* beheersing van de *vreemde* taal (waaruit men vertaalt) uiteindelijk *minder* noodzakelijk is dan de volledige beheersing van de *eigen* taal (waarin men vertaalt). *Deze* wordt tijdens het vertalingswerk het hardst op de proef gesteld, vooral wanneer in de vreemde taal iets gezegd wordt, wat wij in de onze tot nu toe nog niet konden zeggen. (Ik ga er hier

wel vanuit dat wij kunnen *zien* wat de vreemde rede ons wil zeggen en dat wij *dan* naar de juiste uitdrukking daarvan in onze eigen taal *zoeken*. Dat werkelijk elke vertaler die ervaring heeft, is voldoende om de lichtzinnige bewering te weerleggen dat ‘alles taal is’ – tenzij men het begrip ‘taal’ zodanig zou uitbreiden dat men zelfs al het snorren van een benzinemotor als ‘taal’ zou beluisteren.)

De zorg voor de eigen cultuur belemmert de ontvankelijkheid voor het vreemde zo weinig dat ze er veeleer de noodzakelijke voorwaarde voor is. De eerste zin van het werk van Aristoteles, dat ik zoals gezegd aan het vertalen ben, luidt: “Al het onderwijzen en al het leren op het niveau van het verstand komt op grond van een al op voorhand aanwezige kennis tot stand” – en dat zal toch wel, wanneer het om het leren van iets vreemds gaat, de eigen kennis zijn? Laat ook deze eigen kennis dan altijd al een eigen kennis van het vreemde zijn.

Vertaald uit het Duits
door Marianne Boone

6. “WORDS, WORDS, WORDS...” (Hamlet op de vraag, wat hij aan ‘t lezen was)

(1994)

Zou het kunnen dat de mensheid een ietwat overspannen eerbied koestert voor haar ongetwijfeld meest eigen en meest opvallende verworvenheid: de taal? Waarvan de oudste getuigenissen zijn: de onnoemelijk diepgaande betekenis van de ‘logos’ voor de Griekse wijsbegeerte en volgens de eerste verzen van het evangelie van Johannes. Freud heeft eens het vermoeden uitgesproken dat onze culturele idealen wellicht ontstaan zijn uit een idealisering van hetgeen we ooit eens feitelijk het best hebben kunnen realiseren, en dat ze dus enigszins narcistisch getint zijn; zou iets dergelijks niet ook het geval kunnen zijn met onze taalcultuur? Overigens, omdat dé taal van de mensheid niet bestaat, komt erbij dat de talloze taalgemeenschappen die de mensheid rijk is, vooral elk hun eigen taal idealiseren en wensen geëerbiedigd te zien.

Nauw verwant met de idealisering van de taal is ook het alom verspreid geloof in de bevrijdende en verlossende werking van bewustmaking en bewustwording; want zo’n bewustmaking of bewustwording wordt doorgaans onmiddellijk gelijkgesteld met een verwoording. Dit geloof werd overigens op een zodanige wijze hernieuwd door de popularisering van de psychoanalyse dat men zich nauwelijks nog zijn veel oudere wortels herinnert, in feite even oud als het geloof in de ‘logos’ zelf. Meer recentelijk werd nu zelfs de bewering verspreid dat ‘alles’ taal, of althans talig is, of bijna ook omgekeerd dat de taal alles is en dat erbuiten niets is. Die bewering doet zich weliswaar voor onder twee gedaanten: onder een sceptische gedaante die inhoudt dat we, omdat we de gevangenen zijn van onze taal, geen enkele op zich bestaande realiteit kunnen benaderen, en onder een gedaante die men nog niet zo lang geleden als ‘idealistisch’ zou hebben bestempeld en volgens dewelke de dingen gewoon *zijn*, of worden tot wat we in onze verwoordingen of ‘discours’ ervan maken.

Gelukkig of ongelukkig valt die bewering nogal gemakkelijk te weerleggen. Elke *vertaler* zal bevestigen dat het hem vaak gebeurt bij zijn werk dat hij heel duidelijk *ziet* wat een schrijver in een andere taal met een bepaalde zin wilde zeggen, en dat hij dan toch geregeld lang moet zoeken naar de geschikte woorden en zinswendingen in zijn eigen taal om die ‘visie’ (dit ‘zicht’, die ‘idee’) weer te geven of beter gezegd, opnieuw op te roepen. Dit *zien* gaat dus in dergelijke gevallen – en het zijn net de *moeilijke* gevallen waarmee een vertaler geconfronteerd wordt – duidelijk *vooraf* aan een geslaagde vertalende verwoording; en niet anders moet het reeds geweest zijn toen de oorspronkelijke schrijver op zoek was naar een geschikte verwoording van zijn ‘idee’.

Of om het andersom aan te pakken. In een opstel onder de sprekende titel *De wereld is een woord* (verschenen in het Nieuw Wereldtijdschrift, september-oktober 1993) vraagt Patricia de Martelaere, zelf filosofe en schrijfster, zich af: “Maar kunnen wij dan niet b.v. een *boom* zien, voor onze ogen of voor ons geestesoog, zonder dat een woord daarbij hoeft te pas te komen?”, en haar antwoord luidt: “Natuurlijk kunnen we een boom zien zonder daarbij aan het woord ‘boom’ te denken; maar zouden we ook een *boom* zien als het woord ‘boom’ niet bestond? We zouden ‘iets’ zien, allicht, maar dan iets waarover we niets kunnen zeggen; en wat is het verschil tussen iets waarover men niets kan zeggen en hoegenaamd *niets*?”

Drie opmerkingen. Ten eerste: zou iemand ernstig willen beweren dat honger, pijn en ellende uit de wereld zouden verdwijnen als deze woorden niet zouden bestaan? Ten tweede: stel dat iemand een *symfonie* te aanhoren krijgt die dat woord gewoon niet kent. Vermoedelijk zal hij dan inderdaad enkel ‘iets’ horen, allicht, maar dan iets waarover hij niets kan zeggen, of toch niet veel zinnigs. Kan echter werkelijk de beschikbaarheid van het woordje ‘symfonie’ het grote verschil uitmaken tussen ‘iets’ horen of ‘hoegenaamd *niets*’? Opvallend genoeg valt iets analoogs op te merken m.b.t. alle kunstwerken, zelfs taalkunstwerken. En ten derde: “zouden we ook een *boom* zien als het woord ‘boom’ niet bestond?” Wat betekent het echter dat het woord ‘boom’ bestáát? Het bestaat, zeggen we, terwijl het woord ‘moob’ in het Nederlands voor zover ik weet *niet* bestaat. Wat is het verschil?

‘Boom’ bestaat als een *woord*, omdat het iets aanwijst wat ‘op zich’ al bestaat en waar we ook op andere manieren naar kunnen wijzen, zodoende verklarend (b.v. aan iemand die geen Nederlands kent en wiens taal wij niet kennen) wat dat woord betekent; anders zou het geen woord zijn, maar enkel een ‘flatus vocis’.

Van de bewering dat ‘alles taal’ of althans ‘talig’ is, blijft dan niet veel meer over dan de oppervlakkige aanduiding van één aspect van wat inderdaad een fenomenologisch basisinzicht is: de ‘dingen’ zijn niet enkel wat ze ‘op zichzelf’ mogen *zijn*, bij hun werkelijkheid hoort ook de manier waarop ze ‘fenomonaal’ *overkomen*, bij de mensen in grote mate medebepaald door de taal waarvan ze gebruik maken, die zich aan hen opdringt of die hen zelfs voorgeschreven wordt. En net daarom kunnen taal en taalgebruik (volgens de latere Heidegger zou de taal “het huis van het zijn” zijn) ook verworpen tot een hechte *gevangenis* waar onze gedachten, onze waarnemingen en zelfs onze gevoelens in opgesloten geraken. De opvolgers van van Dale bepalen welke woorden Nederlands zijn en welke dat niet zijn, waarbij ze gewoon conformistisch aanleunen bij een feitelijk ‘ontwikkeld’, teloorgegaan of bedorven taalgebruik; met het gevolg dat voor sommige dingen plots geen (Nederlands) woord meer ‘bestaat’, terwijl nieuwe woorden of een nieuw woordgebruik kunnen suggereren dat er nu dingen bestaan waar men tevoren nog nooit van had gehoord. Ook de aanvaardbare zinsbouw wordt bepaald door goede, gedachtenloze of ronduit slechte gewoonten. Dat schept vaak moeilijkheden om bepaalde gedachten in een bepaalde taal tot uitdrukking te brengen, wat dan ook reeds het denken van die gedachten bemoeilijkt. Het ergst is de nog steeds verspreide mening het waarheidsgehalte van een of andere uitspraak te kunnen meten, bevestigen of ontkennen volgens haar al dan niet overeenkomen met een gebruikelijke manier van spreken. Dit allemaal in tegenstelling met het boven vermeld geloof van velen in de bevrijdende werking van een bewustmaking door verwoording.

Het heeft me altijd verwonderd hoe bedeesd, hoe passief, hoe slaafs zelfs nogal wat mensen, en zelfs de grootste alternatievelingen, zich gedragen t.a.v. de heersende taal en het gevestigd taalgebruik (hoewel taal en taalgebruik zelf hoe dan ook onophoudelijk veranderen); alsof elke doelbewuste ingreep in de gebruikelijke taal haar enkel zou ‘aantasten’ en alsof het taalgebruik enkel voor bederf, en niet ook voor verbetering zou vatbaar zijn. Ik geef maar één voorbeeld, uit het domein van de logica dan. Het door ons allen onophoudelijk gebruikte woordje ‘waarom’ heeft op zijn minst drie nogal uiteenlopende betekenissen. Iemand merkt op: “Het zal weer regenen”. Als iemand anders hem vraagt: “Waarom?”, dan kan hij ermee bedoelen: “Waarom zeg je dat nu?” (Het antwoord kan luiden: “Omdat we toch van plan waren te gaan wandelen”). Of het kan betekenen: “Waaruit besluit je dat?” (Het antwoord kan luiden: “Ik voel het”, of “Het wordt voorspeld in het weerbericht”). Of het kan ook betekenen: “Wat veroorzaakt de regen?” (Het antwoord moet geenszins hetzelfde zijn als in het vorige geval.) Zouden we er soms niet goed aan doen de gewoonte aan te nemen ons in de drie gevallen nauwkeuriger uit te drukken, en zelfs in elk van de drie gevallen gebruik te maken van een ander woord (b.v. in het eerste geval ‘hoezo’, enkel in het tweede geval ‘waarom’, en in het derde geval ‘ten gevolge waarvan’)?

Allicht zal men zo’n voorstel nogal pedant vinden; maar is het dan minder pedant wanneer de gemiddelde Vlaming nooit honger heeft, behalve dan ‘vreselijke honger’, dat twee Vlamingen het nooit met elkaar eens zijn, behalve dan ‘roerend eens’, en dat men niets belangrijk vindt, behalve dan ‘enorm belangrijk’? En houden voor iemand die zo spreekt de woorden ‘vreselijk’, ‘roerend’ en ‘enorm’ nog enige betekenis in?

Op de mensen die zich al te gemakkelijk laten opsluiten in de heersende taal en het gevestigde taalgebruik is er enkel één grote uitzondering: de dichters, waaruit meteen hun belangrijke, hoewel weinig gewaardeerde rol in de samenleving blijkt. Bijna zij alleen *doen iets* met de taal. En wát ze doen, is m.i. niets anders dan waar ik ook boven al op heb gezinspeeld: ze breken de taal, die de neiging heeft zich in zichzelf op te sluiten, terug open naar het zichtbare, hoorbare, voelbare, denkbare en begrijpelijke toe, of beter gezegd, ze maken de woorden opnieuw *doorzichtig*, voornamelijk naar al de dingen toe waar we inderdaad niet gewoon met de vinger, maar enkel met woorden naar kunnen wijzen. Heinrich von Kleist schreef zelfs het volgende: “*Taal, ritme, welluidendheid enz., hoe bevallig ze ook mogen zijn als ze de geest omkleden, zijn toch eigenlijk,*

vanuit een hoger gezichtspunt beschouwd, niets anders dan een waarachtig, hoewel natuurlijk en noodzakelijk euvel; en de kunst moet wat hen betreft niets anders betrachten dan ze naar mogelijkheid te doen verdwijnen. Inderdaad span ik me naar vermogen in om aan mijn uitdrukkingswijze duidelijkheid, aan mijn versbouw betekenis, aan de klank van mijn woorden gratie en leven te verlenen, maar enkel om deze dingen helemaal niet te laten verschijnen, maar alleen de gedachte die ze insluiten. Want dat is net het eigene van alle echte vorm dat de geest er terstond en onmiddellijk uit naar voren treedt, terwijl een gebrekkige vorm hem verdoezelt, zoals een slechte spiegel, en aan niets herinnert dan aan zichzelf.” (Brief van een dichter aan een ander, 5 januari 1811)

7. OVER EEN INTERESSANT ONDERWERP

(1993)

Wie zou er niet graag eens iets over een interessant onderwerp schrijven, of tenminste lezen? Toch zal men het een beetje aanmatigend vinden wanneer een schrijver zelf vooraf beweert dat het onderwerp dat hij zal behandelen hoogst interessant is. Aan wie kan het toekomen hierover te oordelen: aan de schrijver of de lezer? Maar, om dit te kunnen beoordelen, moet men eerst weten waarover de auteur het eigenlijk wil hebben, over welk volgens hem zo interessant onderwerp. Welnu?

Bijvoorbeeld over een zonnwijzer, eentje die hij zelf enkele jaren geleden in elkaar geknutseld heeft op een dakterras met zicht op zee aan de Vlaamse kust. Toen gold al – een ministeriële verordening of was het een Europese richtlijn? – de zogenaamde zomertijd, dat wil zeggen iedereen deed alsof het al middag was, terwijl het in feite pas 11 uur was. Nu had iemand zelfs beweerd dat het in werkelijkheid (!) rond die zogenaamde middagtijd zowaar pas even over 10 zou zijn, aangezien sinds de Duitse bezetting (1940-1944) de zogenaamde Midden-Europese tijd (meridiaan Berlijn) nog altijd als normaaltijd geldt, zowel in België als bijna overal in Europa, van de Pyreneeën tot aan de Pools-Russische grens. En dat terwijl voor België eigenlijk veeleer de Greenwich-tijd van toepassing is. (Men komt voorbij het beroemde observatorium op de nulmeridiaan, wanneer men vanuit Londen de Thames stroomafwaarts ‘zeilt’, zoals de Engelsen zeggen.) Om deze bewering te toetsen knutselde schrijver dezes (hij was wetenschappelijk gevormd en opgevoed) zijn zonnwijzer in elkaar en begon weldra, dagelijks en om het uur, op de vloer van het terras met een potlood de richting en de lengte van de schaduw van het zonnwijzerstokje te markeren. Zijn moeite werd beloond. Want wat bleek? Op het ogenblik van de kortste schaduw wees die – dag voor dag – steeds precies in dezelfde richting: middag! Zuiden! Midi! Mezzogiorno! Meridies! De kortste schaduw deed dat, hoewel zijn lengte van dag tot dag nog aanzienlijk kleiner werd, want het was pas lente. Middag, het ogenblik van de kortste schaduw, viel dus op de meridiaan (de middaglijn) van Oostende eerst om ongeveer 13u45 – volgens de opgelegde officiële zomertijdregeling! Interessant? Toegegeven, op zich niet erg interessant. Interessanter vond ik echter wel het volgende. Mensen die me kwamen bezoeken, bekeken mijn stokje en mijn halve cirkels met een mengeling van bedenkelijk hoofdschudden en medelijdend glimlachen, mijzelf zagen ze blijkbaar als een van de laatste achtergebleven modernisten. Zij zagen, zij konden zelfs inzien, wat ik vastgesteld had, en konden het toch niet geloven; zij voelden er zich blijkbaar gewoon toe verplicht zich niets wijs te laten maken wat bijvoorbeeld waar zou kunnen zijn. Zij konden eenvoudig niet geloven dat ‘zuiden’ een onveranderlijk bepaalde windrichting en het middaguur een onveranderlijk bepaalde tijd is – voor een bepaalde plaats (of veeleer voor alle plaatsen op een lijn rond de aardbol, de middaglijn, de meridiaan). Want zij geloofden geleerd te hebben: objectieve waarheid bestaat niet, in ieder geval is ze volledig ontoegankelijk en kan ze niet wetenschappelijk worden onderzocht.

In zekere zin hadden deze goede lui natuurlijk niet zo'n ongelijk, namelijk op het punt dat zij niet begrepen, waarom ik er me zo erg voor interesseerde na te gaan wanneer het nu werkelijk middag was aan de Vlaamse kust. Interessant is voor ons toch enkel, wanneer we afspreken voor het middageten (dat is in België bijna altijd en overal tamelijk precies om 1 uur, dus wanneer het in de zomer in werkelijkheid pas kwart over elf is), wanneer we onze voormiddag aanvatten, wanneer we een punt zetten achter onze namiddag of wanneer de treinen vertrekken, de winkels sluiten of het nieuws uitgezonden wordt, met welk cijfer (zo laat) dat dan ook allemaal aangeduid mag worden, om het even hoe laat het (zogenaamd) ‘in werkelijkheid’ is (of niet is). In het beste geval, en dat is toch al wat, zou men er, als het al ‘waar’ zou zijn dat zonnebaden in de middagzon niet goed is, op kunnen letten dat men in de zomer het zonnebaden tussen kwart voor 1 en kwart voor 3 vermijdt (middag is in werkelijkheid pas om kwart voor twee). Die mensen hebben wel degelijk iets geleerd wat juist is, namelijk: wat interessant is, is veel interessanter dan wat (‘alleen maar’) waar is (of zou zijn).

Interessanter dan mijn experiment en de resultaten ervan vond ik de reacties van mijn bezoekers erop, hoewel ze het toch volledig bij het verkeerde eind hadden. Want ze lieten er zich merkwaardig genoeg toe verleiden om uit het feit dat iets objectief waars volledig oninteressant kan zijn, ten onrechte de conclusie te trekken dat het daarom ook niet objectief waar zou zijn; terwijl het punt net is dat iets objectief volkomen waar en toch oninteressant kan zijn.

Daarmee zijn we er echter nog niet. Objectieve waarheid is objectieve waarheid, maar daarom nog niet zonder meer waarheid ('absolute waarheid'). Inderdaad, zonder de vraag van de interesse erbij te betrekken is de vraag van de waarheid gewoonweg niet te beslechten. Zo beweerde Aristoteles ooit dat zware lichamen sneller vallen dan lichte. Galilei, de grondlegger van onze moderne natuurwetenschap, stelde daarentegen een valwet op ($s = 1/2 gt^2$), die bepaalde dat het verschillende gewicht van twee verschillende lichamen voor de valsnelheid niet doorweegt. Wie had gelijk, Aristoteles of Galilei? Wanneer men tegelijk en vanop dezelfde hoogte een boek en een blad papier laat vallen, zal men zonder veel moeite vaststellen dat Aristoteles natuurlijk gelijk had. Maar Galilei postuleerde de geldigheid van zijn wet enkel voor een 'vrije' valbeweging, dat wil zeggen in een luchtledige ruimte (of in een ruimte die een dergelijke toestand simuleert). Zodoende hadden dus ofwel beiden gelijk ofwel de ene of de andere, al naargelang waarover de 'wetenschap' gehouden is uitspraken te doen: over valbewegingen zoals ze nu eenmaal op de door ons bewoonde en voor ons bewoonbare aarde (met haar luchtlaag) voorkomen, of over valbewegingen onder omstandigheden, die een mathematisch formuleerbare wetmatigheid laten (of tenminste zouden laten) herkennen. De eerste noodzakelijke vraag in het belang van de waarheid zelf is dan ook: wat is interessanter? Deze vraag gaat in rangorde aan de waarheidsvraag vooraf. De beslechting van de waarheidsvraag hangt af van de vraag welk onderwerp voor het onderzoek en voor de kennis interessanter is. Zo een onderwerp noemen we ook een thema, en een thema is – in ons taalgebruik – niet 'waar' of 'vals', maar interessant of oninteressant, respectievelijk van hoger of lager belang.

Wij leven, zo lijkt me, werkelijk in een interessante, hoewel om dezelfde reden, beangstigende tijd, die echter misschien ook voor een nieuw vertrouwen plaatsmaakt; namelijk voor een nieuw tijdperk van de kennis, het tijdperk van een nieuwe kennis. De nieuwe vraag, de vraag waarop ik hier in een eerste toenadering geprobeerd heb te antwoorden, zou ongeveer kunnen luiden: kan met de vaststelling van een objectieve waarheid de vraag van de waarheid zonder meer beslecht worden? Het is een vraag die de meest gerenommeerde filosofen van onze tijd, uit de meest verschillende scholen, gemeenschappelijk stellen, een vraag die ze met 'neen' beantwoorden: de in Amerika werkende 'post-neopositivistische' wetenschapsfilosofen Thomas S. Kuhn en Paul Feyerabend, de 'neomarxist' Jürgen Habermas, de late Franse volgelingen van de fenomenologische school Michel Foucault en Jacques Derrida; in waarheid gaat die vraag nog verder terug, over Maurice Merleau-Ponty, Husserl en Nietzsche tot bij Kant en Fichte. Het wordt langzaam tijd dat de geleerden (of die het graag zouden zijn) beginnen zich hiervan rekenschap te geven zonder daaruit het te snelle besluit te trekken dat een ogenblik van de kortste schaduw slechts in het tekstbeeld van ministeriële ordonnanties zou voorkomen.

Voor de derde keer in haar geschiedenis bevindt onze cultuur zich in een zelfde situatie, een situatie waarin het, een eerste keer, Socrates toescheen dat de meest wijze man in zijn tijd diegene was die wist dat hij niets wist: hij had begrepen dat er wel degelijk een verschil bestaat tussen een nog zo ware mening en een weten dat die mening kan funderen. (Natuurlijk hebben al te velen dat tot op vandaag niet begrepen.) Op precies dezelfde manier sprak Descartes in het begin van onze nieuwe tijd over zijn grondige twijfel: hij had begrepen dat zelfs door het zekerste weten niet reeds gegarandeerd wordt dat dit weten weten van datgene is, wat werkelijk is. (Natuurlijk hebben ook dat al te velen tot op vandaag niet begrepen.) En dus moeten we vandaag begrijpen dat, wat wij zonder meer waar kunnen noemen, afhangt van een vraag naar de interesse.

Wanneer het hier behandelde thema bij menig lezer dan toch op weinig of niet de geringste interesse zou stoten, of wanneer zijn interesse, op dit punt aangekomen, al lang verslapt is, dan wil ik dat 'au sérieux' nemen; want ook dat hebben we begrepen: de sterkste tegenwerping tegen een argument is niet een tegenargument, maar een geeuwen, de verveling, de desinteresse. Ik weet ook al waarom:

men wil deze waarheid snel afhandelen. De ondermijning van de autoriteit van de objectieve waarheid heeft heel snel veel weerklank gevonden, aangezien ze bevrijdend werkte, op een moment dat men toch al lang begonnen was die autoriteit als een dwangbuis te ervaren. Objectieve waarheid was immers (ooit) de autoriteit in persoon, waarvoor iemand met recht leek uit te komen, zelfs als hij als enkeling – bijvoorbeeld met de autoriteit van een professor – tegenover een schijnbaar overweldigende meerderheid stond. Het is natuurlijk waar dat de doorzetting en erkenning van deze autoriteit niet gerechtvaardigd was. Intussen was in de plaats ervan echter een teugelloos relativisme getreden, dat zichzelf de titel van ‘pluralisme’ gaf en onder de vlag van ‘tolerantie’ naar sympathie zocht. Het is zover kunnen komen omdat men aan de ene kant wel de aanspraak bestreed die de objectieve waarheid op heel onze belangstelling maakte, terwijl men aan de andere kant nog altijd waarheid zonder meer met objectieve waarheid gelijkstelde, zodat met het verval van de idee van objectieve waarheid elke idee van waarheid überhaupt verdween. Zo ontstond de leuze: ‘Niets is waar, alles is veroorloofd’ (volgens Nietzsche de leuze van de Assassijnen, een hasjiesj-etende islamitische sekte, die het de kruisvaarders ooit moeilijk maakte). Men merkte gewoonweg niet dat men daardoor aan mensen, die niet wilden geloven dat helemaal niets waar is, de volledig vrije keuze liet over wat zij als toelaatbaar of niet toelaatbaar wilden beschouwen; bijvoorbeeld of islamitische meisjes in Parijs een sluier moesten of mochten dragen. Maar zelf voelde men zich verlost en vrij van elke verantwoording en eis tot stellingname.

Maar men voelt het wel aan: wanneer de interesse, die een onderwerp toekomt, een hogere rang inneemt dan datgene wat tot nu toe waarheid (namelijk objectieve waarheid) heette, wanneer echter ook de waarheidsvraag opnieuw gesteld wordt doordat de interessevraag erin betrokken wordt, dan zal op dat ogenblik ook iets van de vroegere autoritaire aanspraak van de objectieve waarheid op de interessevraag overgaan. Het zal niet langer zo zijn dat iedereen zich kan interesseren voor wat hij maar wil en naar believen zijn desinteresse kan tonen voor alles, waar hij geen plezier aan beleeft. De eis zal gesteld worden dat men zich voor ‘bepaalde dingen’ móét interesseren. De daarvan uitgaande dwang zal weliswaar niet harder zijn dan het vroeger de ‘dwingende waarheid’ der ‘feiten’ was. De dwang om de objectieve waarheid te erkennen bestond er ook niet in dat men tot dwangarbeid veroordeeld werd als men weigerde ze te erkennen. Men gaf enkel te verstaan: wees dan maar zot op eigen houtje! Zo ook zal de noodzakelijkheid om zich voor ‘bepaalde dingen’ te interesseren niet meteen tot strafmaatregelen leiden, wanneer men er niet aan wil toegeven, maar wel zal men in die zin besluiten dat iemand die dat soort interesses weigert te hebben, ontoerekeningsvatbaar is en men zal hem bijvoorbeeld van alle politieke verantwoordelijkheid uitsluiten. Laten we bij wijze van voorbeeld slechts twee toepassingen bekijken van de zin: waar is, wat met een onderwerp overeenstemt dat interessant is. Ten eerste wordt daardoor al de interesse voor welke informatie dan ook als dusdanig opgeheven. Dit leidt niet tot een beperking van de ‘vrijheid van informatie’ – de vrijheid zich over alle mogelijke dingen te informeren – maar wel tot de verplichting ‘bepaalde’ informatie over ‘wezenlijke dingen’ ter harte te nemen en ernaar te handelen.

Ten tweede wordt daardoor elke interesse aan objectieve waarheid als dusdanig opgeheven. Dit leidt niet tot een verbod op objectief wetenschappelijk onderzoek, maar wel tot de verplichting het gebruik van maatschappelijke middelen, die zulk onderzoek mogelijk maken en ondersteunen, te verantwoorden door te verwijzen naar het maatschappelijk nut van dat onderzoek. Het noodzaakt tot een verzaking aan het geloof in de absoluut ‘op vooruitgang gerichte’ betekenis van elke objectief-wetenschappelijke ontwikkeling.

Ik weet het, zulke dingen hebben op menigeen een ‘terroriserende’ (terror – de schrik) werking, niet enkel op onmiddellijk persoonlijk geïnteresseerden (zoals mensen die aangesteld zijn om aan objectief-wetenschappelijk onderzoek te doen): verantwoordelijkheid heeft altijd iets schrikwekkends. Daarom wil ik in een wat mildere toon eindigen. De vraag zal me immers gesteld worden: hoe en in de naam van welke autoriteit zal worden vastgesteld wat ‘in waarheid’ interessant is en waarvoor iedereen zich zogenaamd moet interesseren? Welnu, onze interesses komen niet uit de hemel gevallen. Wij kunnen ze begrijpen, met name hoe ze uit de noden voortkomen, die wij voelen: op de eerste plaats als ons aangewezen-zijn op de aarde om onze materiële behoeften te kunnen bevredigen, behoeften die wij moeten bevredigen om – al was het maar voor een tijd, onze levenstijd – te

overleven. Bestaat ons eerste en oorspronkelijkste ‘Weltverhältnis’ immers niet in deze innerlijk aangevoelde verhouding van ons tot de aarde, veeleer dan in een ‘Weltanschauung’, een beschouwing van deze wereld als een theatraal voor onze ‘ogen’ (en zijn dat niet steeds alleen maar de ogen van de geest) zich uitbreidend tegenover? De voorrang van onze interesses inzien, betekent verder op de eerste plaats ons weer te bezinnen op ons werkelijk aanvoelen en voelen. Nu zijn onze gevoelens weliswaar zonder meer onbetwistbaar. Wat omwille van de aangevoelde behoeften deel uitmaakt van onze interesse – werkelijk of slechts vermeend – is discutabel. Dat wil zeggen het is als bewering aanvechtbaar, maar ook, het is toegankelijk voor rationele overwegingen. Eigenlijk is het slechts deze afweging van onze ware interesses ten aanzien van onze werkelijk gevoelde behoeften waarop we onze interesse moeten richten.

De mensen hebben echter nog andere dan ‘alleen maar’ materiële behoeften. Wie zich interesseert voor wat ik hierover denk, kan dat elders lezen. Hier wil ik enkel dit nog kwijt. Een thema, zo zei ik, is niet ‘waar’ of ‘vals’, maar interessant of oninteressant, of min of meer interessant. Maar kunstwerken, literaire werken, muziek – zijn zij misschien ‘waar’ of ‘onwaar’, en niet ook ‘alleen maar’ interessant of oninteressant of min of meer interessant? Verbindt het inzicht in de samenhang tussen de waarheidsvraag en de interessevraag zich niet met een nieuwe interesse voor de kunst vanwege diegene die naar kennis streeft? Dit opstel zelf zal men niet zo waar of vals vinden, wel interessant of oninteressant; een beetje los van de waarheid of onwaarheid van beschrijvingen en beweringen, die een groot gedeelte van zijn inhoud vormen. Sommige daarvan zijn zelfs verzonnen, hoewel niet volledig vrij – zoals in een roman. Interessant?

Vertaald uit het Duits
door Marianne Boone

8. OVER TWEE WETENSCHAPPELIJKE REVOLUTIES

Naar aanleiding van het werk van Thomas Kuhn

(1997)

Stilaan geraken steeds meer mensen verontrust door de nefaste gevolgen van onze aanwending van de moderne technologie en de moderne natuurwetenschap waarop ze gebaseerd is: massale werkloosheid op wereldschaal (of is het enkel gebrek aan middelen om werk dat hoogstnodig zou moeten gedaan worden, te bekostigen?), dreigende uitputting van grondstoffen, vooral energiebronnen, en toenemende besmetting van grond, water en atmosfeer door een massale afvalproductie die vooral het gevolg is van het energieverbruik. Vooralsnog weet men er echter weinig anders tegenover te plaatsen dan een oproep tot een 'nieuwe' *moraal*, en dan nog enkel een moraal van de *goede wil*. Men ziet aan het feit voorbij dat niemand geholpen, en aan geen probleem verholpen wordt, door alleen maar een 'goede wil', dat er ook nog de nodige *kennis* en *macht* (niet enkel 'zeggenschap', maar ook technisch vermogen) bij moet te pas komen om de intenties van een goede wil waar te maken: zeg maar – wetenschap en techniek. Men valt echter terug op niet meer dan een kwestie van goede wil, en weet niet om te kijken naar een wetenschap en een techniek die geschikt zouden kunnen zijn om te verhelpen aan de groeiende noodtoestand van mens en aarde, omdat men stilzwijgend, en vaak genoeg ook uitgesproken, de overtuiging is toegedaan dat onze huidige natuurwetenschap nu eens dé wetenschap is, en onze huidige op deze wetenschap gebaseerde technologie dé techniek en dat de vooruitgang van die wetenschap en die technologie nu eens niet tegen te houden is. Ondertussen is dit vooruitgangsgeloof dat zich vooral blijft vastklampen aan de ontwikkeling van wetenschap en technologie, niet enkel de uitdrukking van een naïef optimisme (steeds vaker ook reeds van een niet minder naïef pessimisme), het getuigt vooral van een jammerlijke teloorgang van het historisch bewustzijn. Want de geschiedenis van wetenschap en techniek is niet enkel voortdurende ontwikkeling (of evolutie) en min of meer bestendige vooruitgang (in dezelfde richting) maar is gekenmerkt door geregeld optredende wetenschappelijke en technische *revoluties* die ook niet te herleiden zijn tot loutere gebeurlijke 'stroomversnellingen' van ontwikkeling en vooruitgang. Zo'n revolutie bestaat er niet enkel in dat het plots tot een 'doorbraak' komt waarmee een oplossing gevonden wordt voor een eeuwenlang aanslepend onopgelost probleem maar dat een eeuwenlang vastgehouden *vraagstelling*, *thematiek* of *onderzoeksrichting* – meestal niet plots, maar geleidelijk aan – opzij geschoven wordt, 'gewoon' niet langer interesseert, verdrongen en vervangen wordt door een *andere*. Toen b.v. *Galileo Galilei* zijn 'wet van de vrije val' formuleerde, toch wel de eerste wiskundig geformuleerde 'natuurwet' in de moderne betekenis van het woord, had hij noch 'uiteindelijk' een oplossing gevonden voor een sinds lang gesteld en onopgelost probleem, noch een of ander vroeger voorgestelde verkeerde oplossing voor dat probleem tegengesproken en rechtgezet. Hij heeft veeleer een (correct) antwoord gegeven op een nieuwe vraag die in de natuurwetenschap van de oudheid en Middeleeuwen nooit gesteld werd. (Ik zal verder nog terugkomen op dit cruciaal voorbeeld.) De door Galilei bewerkstelligde wetenschappelijke revolutie, die aan de basis lag van onze moderne natuurwetenschap, berustte op de doorzetting van die nieuwe vraagstelling.

Ons naïef vooruitgangsgeloof mist elk bewustzijn van het plaatsvinden van dergelijke revoluties. Nochtans heeft reeds in 1962 *Thomas S. Kuhn* (1922-1996) een baanbrekende studie voorgelegd over het wezen, of zoals hij het noemt, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, en hij heeft er zelfs een soort wereldfaam mee verworven, wat weliswaar niet zoveel meer betekent dan dat in een aantal landen professoren (in de wijsbegeerte) en betere intellectuelen zich niet kunnen permitteren zijn (enig) werk niet in huis te hebben of zelfs zijn naam niet te kennen. (Bedoelt u *Thomas S. Kuhn*, vroeg me een Duitse vrouwelijke professor toen ik naar hem verwees.) En toch: één woord dat inderdaad een sleutelwoord is bij Kuhn, heeft tot en met de maandbladen, de weekbladen en zelfs de kranten gehaald: het '*paradigma*'. Vreemd genoeg echter – of moet ik integendeel omgekeerd zeggen: 'natuurlijk'? – wordt het alom 'begrepen' en gebruikt, en dit zelfs door professoren in de wijsbegeerte, alsof het slechts een nieuwe naam was voor wetenschappelijke vooronderstellingen die men vroeger 'hypothesen', 'theorieën' of 'modellen' placht te noemen. Tevergeefs heeft Kuhn van een (betrekkelijk) ongebruikelijk woord ge-

bruik willen maken om een *nieuw* inzicht, of althans idee, kenbaar te maken. Want dit was zijn kernidee: tot nog toe was het meest gangbaar idee over de gang van zaken bij het wetenschappelijk onderzoek dit: ‘er zijn’, of ‘er stellen zich’, allerhande soorten problemen (b.v. waarom hebben zebra's een zwart-wit-gestreept vel?), ‘er zijn’ algemeen aanvaarde wetenschappelijke methodes om problemen op te lossen (b.v. experimentele methodes), en ‘er zijn’ bepaalde ‘standards’ waaraan probleemoplossingen moeten beantwoorden om als wetenschappelijke oplossingen voor gestelde problemen te kunnen gelden (b.v. te formuleren in de vorm van wiskundige vergelijkingen). Dan komen er allerhande soorten hypothesen, theorieën of modellen op die zich als oplossingen willen laten gelden voor de gestelde problemen en die met elkaar in wedstrijd treden; een wedstrijd die wordt beslist op basis van het aantal gestelde problemen dat door een bepaalde hypothese kan opgelost worden, van de wetenschappelijkheid van de aangevande methodes en van de overeenstemming van de voorgestelde oplossingen met de geijkte standards voor wat als een wetenschappelijke probleemoplossing kan beschouwd worden. Daarentegen Kuhn: voor *welke* problemen een oplossing moet gezocht worden, *welke* methodes als echt wetenschappelijke mogen aanvaard worden en aan *welke* standards een vooropgestelde probleemoplossing moet beantwoorden, wordt steeds op voorhand bepaald door één of ander dominerend paradigma: “Paradigms ... are the source of the methods, problemfield, and standards of solution accepted by any mature scientific community at any given time.” De werkelijke beslissing over de wetenschappelijke waarde van één of andere theorie of hypothese valt dan ook op het vlak van de keuze voor één of ander paradigma, want met zo'n keuze valt dan ook reeds een beslissing over de belangrijkheid van de gestelde en desgevallend opgeloste problemen, de aanvaardbare methodes om problemen op te lossen (en theorieën of hypothesen te staven) en de standards waaraan vooropgestelde probleemoplossingen moeten beantwoorden. Nu is volgens Kuhn ‘normal science’ gekenmerkt door de onbetwiste (en zelfs onbewuste) dominantie van één bepaald paradigma; waar echter een gevestigd paradigma niet langer onbetwist domineert en delen van de ‘scientific community’ beginnen te kiezen voor een ander paradigma, ontstaat een revolutionaire situatie, volgens Kuhn absoluut vergelijkbaar met een revolutionaire situatie op sociaal of politiek vlak, die kan leiden tot een wetenschappelijke revolutie, d.w.z. tot de min of meer gewelddadige verdringing van een oud paradigma door een ander.

En wat is dat, zo'n paradigma? Een paradigma (Grieks: *parádeigma*) is gewoon een ‘voorbeeld’, in de betekenis van het ‘voorbeeldige’, het ‘na te leven’ voorbeeld (niet in de betekenis van ‘b.v.’). Door de beslissende rol van ‘paradigma’s’ bij de aanvaarding of afwijzing van wetenschappelijke theorieën of hypothesen te bevestigen, heeft Kuhn in feite attent gemaakt voor een ander soort *principes* (meer bepaald: kennisprincipes) dan tot nog toe onderkend. Een principe, in 't algemeen, is volgens Aristoteles: “het eerste waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt”. Kennelijk is voor Kuhn een paradigma een principe: het eerste waarvandaan iets gekend wordt. Aristoteles zelf onderscheidt drie soorten kennisprincipes: axioma's, definities en hypothesen. Daar is het ook in de moderne wetenschapsbeoefening en wetenschapstheorie bij gebleven (met een weliswaar niet onbelangrijke verschuiving: men heeft ‘axioma’s’ steeds meer gelijk gesteld met ‘postulaten’ terwijl voor Aristoteles enkel ‘hypothesen’ niets anders waren dan ‘postulaten’, Grieks: *aitema's*). Axioma's, definities en hypothesen werden en worden beschouwd als vooronderstellingen waarvandaan men logisch-deductief redeneerde (tot men tot conclusies kwam die men kon ‘verifiëren’, waarmee ook de vooronderstellingen als ‘geverifieerd’ konden beschouwd worden). De werking van een ‘voorbeeld’ (en ‘paradigma’) is van andere aard; ik zal dat verder nog toelichten.

Thomas Kuhn geeft nogal véél voorbeelden ter toelichting van zijn stelling over de beslissende rol van dominerende oude of opkomende nieuwe paradigma's; voorbeelden dus van ‘wetenschappelijke revoluties’; té veel, volgens mij (en ook volgens andere critici van zijn stelling). Ik denk dat zijn stelling het best wordt bevestigd door één voorbeeld dat hij nauwelijks bespreekt, terwijl het net draagt over dé grote wetenschappelijke revolutie waar onze moderne tijden mee werden ingeluid: het boven reeds aangehaalde voorbeeld van Galilei's ‘wet van de vrije val’.

Aristoteles had gesteld: zware lichamen vallen vlugger dan lichte. Die stelling is blijven ‘gelden’ tot op Galilei. Daarentegen heeft Galilei de wet geformuleerd, en experimenteel bewezen:

$$s = g \frac{t^2}{2}$$

Daarbij betekent *s* de bij de valbeweging doorlopen afstanden, *t* de telkens afgelopen tijd, en *g* de constante van de 'aardattractie'. M.a.w., de zwaarte van het vallend lichaam heeft op die wetmatigheid geen invloed. Op de eerste kijk hebben we dus te doen met twee duidelijk tegenovergestelde beweringen: volgens Aristoteles is de zwaarte doorslaggevend bij een valbeweging, volgens Galilei helemaal niet. Nu kan iedereen een eenvoudig experiment doen. Je neemt in je ene hand een licht voorwerp, b.v. een blad papier, in je andere hand een zwaardere voorwerp, b.v. een boekje, je houdt ze allebei op gelijke hoogte en laat ze tegelijkertijd vallen; het zwaardere boek zal natuurlijk vlugger op de grond belanden dan het blad papier. Aristoteles had dus gelijk. Galilei zou echter doen opmerken: mijn wet is een wet van de *vrije val*, de wiskundig nauwkeurige aanduiding van een wetmatige verhouding tussen tijden en afstanden bij een valbeweging in een *luchtledige ruimte*. Mij goed, zou Aristoteles repliceren; maar ik dacht dat we enig begrip zouden moeten opdoen betreffende valbewegingen zoals die zich daadwerkelijk voordoen in de wereld waarin we leven, waar ze afhankelijk zijn van de weerstand van de lucht die we ademen, en wellicht ook nog van een opkomende wind. Dan weer Galilei: mij goed, maar over zo'n valbeweging in de gegeven aardse omstandigheden zal je nooit méér kunnen zeggen dan hooguit, in je vage aanduiding, dat je 'zware' voorwerpen 'vlugger' zullen vallen dan 'lichte'; ik daarentegen geef je een nauwkeurig wiskundige verhouding tussen tijden en afstanden die we kunnen vaststellen daar waar de valbeweging niet gehinderd wordt door onze toevallige aardse omstandigheden. Prachtig zo'n wet, repliceert Aristoteles; maar wat beginnen met een 'wet' die in feite door geen enkele valbeweging die we kunnen observeren nageleefd en ingevuld wordt? En Galilei: dat weet ik ook wel. Laten we echter beginnen met na te gaan of een valbeweging niet beantwoordt aan een nauwkeurige wetmatigheid, zoals ik heb gedaan, als we uiterlijke invloeden zoals luchtweerstand en weersomstandigheden uitschakelen. Onze volgende stap zal dan moeten zijn na te gaan volgens welke wetmatigheden de weerstand van lucht, water of wat dan ook de uitwerking van onze eerste wet zal wijzigen; en verder zullen we dan de wetmatigheden van de meteorologie moeten trachten te achterhalen die dan ook nog de uitwerking van de wetten van de aërodynamica zullen wijzigen. Doe maar, zegt Aristoteles; in afwachting kunnen we zoveel vaststellen: zware lichamen vallen vlugger dan lichte.

De stellingen van Aristoteles en Galilei over de valbeweging zijn dus eigenlijk 'incommensurabel', 'onvergelijkbaar', zoals Kuhn het verwoordt m.b.t. van elkaar afwijkende paradigma's en op basis daarvan aanvaarde of afgewezen theorieën of hypothesen; wie van hen 'gelijk' heeft, is naar het schijnt uiteindelijk 'onbeslisbaar' (volgens de in andere verbanden steeds weerkerende uitspraak van de 'postmodernist' Jacques Derrida). In mijn uiteenzetting van de aangeduide tegenstelling tussen Aristoteles en Galilei heb ik wel geen enkel gebruik gemaakt van het woord, of begrip 'paradigma'. Want het is moeilijk, indien niet onmogelijk, alsnog vast te stellen door welk paradigma Aristoteles zich zou hebben laten leiden bij zijn stelling over de valbeweging; tenzij door de overtuiging dat een natuurwetenschap moest trachten te achterhalen welke de oorzaken waren van wat zich onmiskenbaar, in de alledaagse ervaring, 'natuurlijk', 'feitelijk' voordeed; wat echter niet zonder meer beantwoordt aan Kuhns begrip van een welbepaald paradigma. En Galilei's formulering van een 'wet van de vrije val' is enkel *uitgegroeid tot* een paradigma, hét paradigma van de moderne natuurwetenschap; waardoor we een begrip kunnen opdoen van de werkzaamheid van zo'n paradigma: onze gehele moderne natuurwetenschap 'gaat terug op Galilei', maar natuurlijk niet in die zin dat haar theorieën deductief zouden *afgeleid* zijn uit zijn – enigszins onbenullige – 'wet van de vrije val'. Die wet werd echter tot *voorbeeld*, 'paradigma', voor het soort problemen dat men moest trachten op te lossen, voor de methodes die men moest aanwenden om ze op te lossen (experimentele methodes waarbij natuurlijk zich voordoende verschijnselen vervangen werden door kunstmatig voortgebrachte aflopen), en voor het soort oplossingen van problemen dat men moest trachten te vinden (wiskundig te formuleren wetmatigheden).

Daar heeft Thomas Kuhn veel van begrepen. Toch heb ikzelf een ietwat ander en wellicht eenvoudiger zicht (en had het al onafhankelijk van zijn inzichten) op de door hem onderkende problematiek: 'wetenschappelijke revoluties' worden 'gewoon' teweeg gebracht door een verandering van *thematiek*. Uitspraken (stellingen, hypothesen, theorieën) die over verschillende *onderwerpen* (of *thema's*) dragen, zijn uiteraard incommensurabel, niet met elkaar te vergelijken of tegen elkaar af te wegen. (Slechts in een heel ruime of heel vage zin hadden het Aristoteles en Galilei met hun aangehaalde uitspraken over 'hetzelfde': een valbeweging. Dat kon de schijn verwekken dat beider uitspraken met elkaar konden en moesten vergeleken worden en dat beslisbaar moest zijn welke juist en welke onjuist was. In feite waren

het onderwerp van Aristoteles' uitspraak valbewegingen die zich feitelijk in ons leefmilieu plegen voor te doen, en was Galilei op zoek naar valbewegingen onder zodanige voorwaarden dat erin een wiskundige wetmatigheid kon onderkend worden. Dat was dus niet 'hetzelfde' onderwerp of thema.) Gezien overigens *definities* niet enkel wezens- en begripsbepalingen inhouden, maar steeds ook een bepaald onderwerp of thema 'oproepen', heeft wat Kuhn 'paradigma' noemt dan toch ook een zekere verwantschap met dat reeds door Aristoteles aangeduide soort 'principes'. Door die 'vertaling' van Kuhns stelling wordt nu echter zijn fundamenteel inzicht geenszins, zoals het zou kunnen schijnen, 'getrivialiseerd'. Wel integendeel: ze kan door haar 'eenvoud' duidelijk maken dat Kuhn met zijn werk niet enkel een bijdrage heeft geleverd tot een beter begrip van de gang van zaken in de geschiedenis van de wetenschap(pen), maar tot een heuse herziening van ons traditioneel *waarheidsbegrip*. Dit nog steeds 'officieel' gehandhaafd en gehanteerd waarheidsbegrip, dat teruggaat op Platoon en Aristoteles, luidt als volgt: waarheid is de overeenstemming van een voorstelling, een begrip of een uitspraak met 'de zaak', 'de feiten', 'de realiteit'; waarheid is 'objectieve' waarheid, of kortweg: 'objectiviteit'. De vraag is echter: overeenstemming – met welke zaak, welke 'feiten', welke realiteit? In elk gegeven geval (zoals in het geval van Aristoteles' en Galileis uitspraken over 'de valbeweging') is de vraag naar 'objectieve waarheid' gewoon onbeslisbaar als niet tevoren 'beslist' is met welke zaak, feiten of realiteit de desbetreffende uitspraak moet overeenstemmen; of iets anders uitgedrukt, '*objectief*' is het geval 'Aristoteles versus Galilei' onbeslisbaar; de beslissing kan enkel vallen, en moet vallen, op het vlak van de thematiek of een bepaling van het onderwerp. In een zekere zin is men zich daarvan ook steeds bewust geweest. Dáárvandaan de gekende eis dat bij elke uitspraak die aanspraak wil maken op 'waarheid' duidelijk moet 'gedefinieerd' worden waarover men het wilde hebben (b.v. over valbewegingen in een luchtledige ruimte, of beter in een volledige leegte, of nog beter over valbewegingen die volledig beantwoorden aan een wiskundige wetmatigheid). Men stelde zich echter tevreden met een *willekeurige* aanduiding van dat onderwerp – zonder in het minste te beseffen dat men daarmee het idee van 'waarheid' zelf (als 'objectieve waarheid') volledig overleverde aan een ('subjectieve') willekeur. *De waarheidsvraag is echter deze: waarover moeten we het hebben?*

Thomas Kuhn, zei ik, heeft een belangrijke bijdrage geleverd tot een wijziging van ons waarheidsbegrip in die richting (elders heb ik dat genoemd: van een loutere 'logische' naar een 'topische waarheid'). Enkel een 'bijdrage': want in feite is zo'n wijziging van het waarheidsbegrip reeds sinds lang aan de gang: namelijk sinds Kant en Fichte, langs Feuerbach en Nietzsche om, tot Husserl, de bij ons onbekend gebleven Aron Gurwitsch en Merleau-Ponty. Ook dit is zelf een 'wetenschappelijke revolutie' (die zich vooralsnog, zoals alle vroegere wetenschappelijke revoluties, 'enkel' op een 'filosofisch' vlak aan het voltrekken is) die dus Kuhn niet (enkel) beschreven maar zelf mede doen opschieten heeft. (Onder meer heeft die omwenteling ook aanleiding gegeven tot de opkomst van een nieuw scepticisme, genoemd 'postmodernisme': denkers zoals Michel Foucault en Jacques Derrida blijven gewoon hameren op de instorting van het idee van 'objectieve waarheid', maar omdat hun enig idee van 'waarheid' die van 'objectieve waarheid' is gebleven, vinden ze gewoon – zoals Derrida – alles en nog iets 'onbeslisbaar', of menen ze – zoals Foucault – dat ook de vraag van 'waarheid' enkel een vraag van 'macht' is.)

Om tot slot nog eens een stap terug te zetten: als de inschatting van een wetenschappelijke vooruitgang afhankelijk is van een 'voorgesteld' paradigma, stelt zich uiteraard ook nog de vraag op welke manier een nieuw paradigma gebeurlijk 'gevonden wordt', en de vraag op welke manier een nieuw paradigma gebeurlijk in staat is zich algemeen door te zetten, en uiteraard heeft Kuhn zich ingespannen om ook op die vragen een antwoord te geven. Ik vind zijn antwoorden op die vragen niet erg bevredigend en zal er hier niet nader op ingaan. De eerste vraag, hoe het komt tot de 'vondst' van een nieuw paradigma, strookt al als vraagstelling niet met Kuhns eigen bevindingen: een of andere 'vondst' verkrijgt maar, volgens Kuhn zelf, het statuut van een 'paradigma' dankzij haar aanvaarding, eerst door een minderheid, geleidelijk aan door een meerderheid en uiteindelijk door alle leden van de 'wetenschappelijke gemeenschap' als *hét* 'na te leven' grote voorbeeld. En wát zich op die manier gebeurlijk doorzet als een alom aanvaard nieuw paradigma, is niet noodzakelijk, of zelfs nooit, een of andere geniale en spectaculaire absoluut nieuwe ontdekking, maar een bevinding, of zelfs gewoon een opmerking, die reeds sinds lang algemeen gekend en bekend was, waar echter tevoren niemand al te veel belang aan hechtte, en die nú 'plots' een principiële betekenis, de betekenis van een paradigma verkrijgt. Ik heb boven reeds één voorbeeld aangehaald: men heeft 'altijd' al geweten dat de vraag betreffende de 'objectieve waarheid' van

een of andere stelling steeds afhankelijk is van een definitie van het ‘onderwerp’ waarover die stelling zich wilde uitspreken. Dat vond men echter ‘vanzelfsprekend’, zonder in het minst te beseffen dat dat het gehele begrip van ‘objectieve waarheid’ op de helling zette. Een ander, weliswaar imaginair voorbeeld: het zou best kunnen dat reeds vóór Galilei anderen op het idee waren gekomen eens bollen van gelijke afmetingen, maar van verschillend gewicht, een schuine vlakke te laten afbollen, en tot de bevinding kwamen dat de zware bollen niet vlugger afdaalden dan de lichtere, tegen de stelling van Aristoteles in. Men zou er niet noodzakelijk veel aandacht aan hebben besteed, maar dit als een curieus feit hebben beschouwd waar men eens een verklaring voor zou moeten zoeken (en zeker ook zou hebben gevonden) gezien toch vaststond dat zware lichamen vlugger vallen dan lichte. Of om nog een ander voorbeeld te geven uit een heel andere sfeer: natuurlijk was het reeds lang voor Marx iedereen duidelijk dat geen werkgever winst kon halen uit de verkoop van ‘zijn’ producten indien hij de volledige opbrengst van die verkoop uitdeelde onder zijn werknemers die die producten hadden voortgebracht. Voor het eerst echter heeft Marx (weliswaar in aansluiting bij Ricardo) de stelling geopperd dat de enige bron van de winst van een kapitalist berustte op het feit dat hij zijn arbeiders niet beloofde in overeenstemming met de door hen voortgebrachte ‘meerwaarde’ (vermoedelijk, terloops gezegd, een verkeerde stelling). ‘Nieuwe principes’ worden niet (enkel) aanvaard op basis van ‘nieuwe feiten’, maar op basis van een (terechte of misvatelijke) onderkenning van de principiële betekenis van (meestal) reeds sinds lang bekende, maar tevoren als bijkomstig verwaarloosde feiten.

Zo gezien herleidt zich de eerste van de boven gestelde vragen, betreffende de ‘vondst’ van een ‘nieuw paradigma’, bijna volledig tot de tweede, de vraag hoe een nieuw paradigma zich kan doorzetten, of hoe een of andere ‘vondst’ het statuut kan verwerven van een ‘nieuw paradigma’. Ik denk dat het antwoord op die vraag toch niet anders dan *economisch* van aard kan zijn. Wetenschappelijk onderzoek vraagt inspanningen, vraagt om bevordering en om middelen. Die inspanningen (die meestal onmiddellijk niet zoveel opleveren) zullen enkel beloond worden, die bevordering zal enkel plaatsvinden en die middelen zullen enkel toegekend worden als de doelstellingen van het onderzoek interessant schijnen voor een maatschappij die die beloningen, die bevordering en die middelen moet opbrengen. Welnu, het ‘paradigma’, de *thematiek* van een onderzoek is inderdaad, althans volgens ons traditioneel begrip van ‘waarheid’ niet ‘waar’ of ‘fout’, maar *interessant* of *oninteressant*. En als wetenschappelijk onderzoek, geleid door een bepaald paradigma, of betrokken op een bepaalde thematiek, niet langer veel oplevert van maatschappelijk ‘nut’, of althans belooft iets van maatschappelijk ‘nut’ op te leveren, wordt het uiteraard ook niet langer beloond, bevordert en van maatschappelijke middelen voorzien. ‘Men’ begint uit te kijken naar een ander paradigma, naar een andere thematiek die meer de moeite lijkt van nu af aan van naderbij te worden bekeken, een meer interessante thematiek. Die vraag van *interesse* is geen afwijking van de ‘waarheidsvraag’. Waarheid *is* een vraag van interesse.

En waarop berusten onze interesses? Op onze ‘aan den lijve’ gevoelde behoeften: onze materiële behoeften die we moeten bevredigen om ook maar te overleven, en ons verlangen naar een zinvol leven dat we niet kunnen vervullen door enkel onze materiële behoeften te bevredigen. Dit te stellen, betekent niet de ‘waarheid’ opzij zetten ten voordele van ‘louter subjectief’ gevoelde behoeften en daarmee verbonden interesses; het betekent enkel het idee of de fetisj van ‘objectieve waarheid’ in twijfel trekken. Want onze eerste en meest ‘authentieke’ betrokkenheid op ‘de wereld’ is toch niet die van afstandelijke beschouwers en toeschouwers van allerhande soorten natuurprocessen die zich afspelen in hun volstrekte objectiviteit maar ons aanvoelen van wat ‘zijn’ betekent als aanvoelen van ons *eigen* zijn (in gevoelige lichamen zoals andere lichamen dat op hun manier eveneens zijn, namelijk gevoelig) en onder de vorm van onze behoeften en verlangens, die we aanvoelen, als het gevoelen van onze afhankelijkheid van wat er buiten ons nog is in deze wereld.

9. HET WERELDTHEATER VAN DE THEORIE EN DE GEVOELIGHEID VAN DE BETROKKENEN

(1992)

Bovenstaande titel klinkt wellicht nogal politiek en kan de associatie opwekken dat we op zoveel manieren begaan zijn met *wereldbeschouwelijke* kwesties, dat we ons zelfs dagdagelijks oefenen in het bedrijf van *verreijken* (Nederlands voor ‘televisie’), terwijl ondertussen (soms ook door ons bekeken) mensen en dieren, bossen en zeeën en zoveel andere dingen *lijden*.

Dat treft me uiteraard óók, maar voor het moment ben ik bezig met het feit dat we ons niettemin eerlijk – of tenminste vermeend – inspannen om de dingen ‘te zien zoals ze zijn’, en met de welgekende zijnsvraag: kunnen we eigenlijk de dingen zoals ze zijn – zien? Kan het zien van de wereld zoals ze zich vóór ons uitbreidt, een ware betrokkenheid inhouden bij het zijn van de dingen: de aarde, de planten, de dieren, de mensen zelf, onszelf, en wellicht goden? Met het oog op deze vraag zal ik me achtereenvolgens inlaten met, ten eerste, een beschouwing over een maan in ons planetensysteem; ten tweede, een beschouwing over een film en het verschil tussen schijn en werkelijkheid; ten derde, een herinnering aan de leerstelling over het verschil tussen primaire en secundaire kwaliteiten; ten vierde, een opmerking over theorie, theater en ascese in het antieke Athene; ten vijfde, een opmerking over Schopenhauers voorstelling van ‘De wereld als wil en als voorstelling’; en ten zesde, drie lijnen uit een gedicht van Gottfried Benn.

1. Titaan

Kunnen we de dingen zien zoals ze zijn? Dat zijn is veeleer onvoorstelbaar. We leven op een planeet die samen met andere draait rond een zon, een planeet waarrond dan ook nog een maan draait. Dergelijke manen draaien ook nog rond andere planeten, b.v. Saturnus. De grootste van de manen van Saturnus wordt ‘Titaan’ genoemd. Ik ben ongeveer zeker dat niemand van mijn lezers haar ooit heeft gezien, niet eens op televisie of met een verreijker (de meesten zullen er zelfs nog nooit van gehoord hebben), want zij is niet eens zichtbaar, enkel met de hulp van radartelescopen heeft men haar kunnen onderkennen. Het is er erg koud, nooit boven de 180 graden beneden het vriespunt. Het is er ook altijd, zelfs op de dagkant, tamelijk donker, want er is altijd een dichte bewolking die nauwelijks enig licht van de verre zon of zelfs van Saturnus zelf laat doordringen. Enkel is er van tijd tot tijd een bliksem. Het regent er bijna steeds en overal. Het grootste gedeelte van de oppervlakte van dit hemellichaam is bedekt door een oceaan die weliswaar bestaat uit vloeibaar ‘aardgas’ dat overigens, naast stikstof, ook de ‘lucht’ en de wolken vormt. Het vasteland daarentegen bestaat vooral uit water, natuurlijk keihard bevroren, gemengd met stenen. Een astronaut die op deze maan zou willen landen, zou best een boot gebruiken; de brandstof om zijn boot aan te drijven zou hij gemakkelijk uit de zee halen, maar de zuurstof om die brandstof te kunnen verbranden, zou hij, onder de vorm van ijs, van het vasteland moeten halen. Maar niets en niemand is er ooit geweest of zal er ooit komen. We zien dat ding niet (ik bedoel: deze maan, Titaan), we horen er nauwelijks over spreken, bijna niemand weet er ook maar iets van, bijna niemand moet er ook iets van weten. Ben ik je niet aan het vervelen? En toch: dat ding is er (‘naar het schijnt’?). Maar wat heet in dit geval, in zo’n geval: *zijn*? – Ik beken, toen ik een jaar of wat geleden een artikel las (van de hand van Gerard Bodifée) waarvan ik hier gebruik heb gemaakt, werd ik sinds lang voor het eerst nog eens getroffen door het duizelingwekkende van de zijnsvraag van Martin Heidegger, zelfs gewoon als de vraag naar het zijn van een zijnde, b.v. van dit zijnde, een maan in de verre omtrek van onze lieve zon.

2. *Il dottore Gonella*

Een tegenovergesteld voorbeeld: iets wat we werkelijk goed kunnen zien, bekijken en natuurlijk ook aanhoren, is vooral wat reeds uit zichzelf theater, een toneelstuk of een film is; b.v. een film van Federico Fellini zoals *La voce della luna* zoals die toevallig (of wellicht ook niet zo toevallig) heet. Die film handelt over allerlei soorten halve of volledige gekken (in het Engels ‘lunatics’, in het Italiaans heet ‘lunatico’ wel enkel ‘humeurig’). Eén van hen is de dottore Gonella, voormalig arrondissementscommissaris of provinciegouverneur, op rust gesteld wegens ‘seniliteit’. Deze man ‘verdedigt de theorie’: “zie je die man die bezig is met een hoogdringend telefoontje? Zie je deze die zo nodig met zijn auto ergens naar toe moet? Zie je deze twee die met elkaar een ernstige discussie voeren? Zie je deze jongeman die zogezegd mijn zoon is? Allemaal namaak, allemaal enkel gespeeld, perfect geïmiteerd, geacteerd, maar allemaal niet echt, niet waar”. Deze Gonella is natuurlijk gek, of veeleer, de acteur die hem speelt, speelt een gekke. Maar wat hij beweert, klopt natuurlijk helemaal voor al hetgeen waarop hij wijst, nl. al hetgeen in de film wordt voorgesteld. Heel vlug wordt de toeschouwer van de film dat bewust. Tegelijk echter beginnen we ons af te vragen of wat deze Gonella beweert niet daadwerkelijk opgaat voor een groot stuk ook van het zogenaamde werkelijke leven waarop hij (althans in de film) betrekking neemt? Plichtsbewust spelen de mensen hun rol, ze spelen hun rollen overtuigend echt, maar net daarmee zijn ze allemaal komedianten, ‘hypocrieten’ (‘hypokritès’ heet in het Grieks gewoon de toneelspeler, en enkel bijkomstig ook de huichelaar): ze rijden met hun auto als moesten ze hoogdringend ergens naar toe, ze spelen de minnaar of de echtgenoot, de hoogleraar, de staatsman, enz. – allemaal enkel gewetensvol voorgespiegeld (zie Stendhal, *Le rouge et le noir*).

Welnu, zó erg zal het er dan toch niet aan toegaan. Maar waar ligt nu eigenlijk het verschil tussen schijn en zijn, theater (‘komedie’) en werkelijkheid? Dat lijkt duidelijk: de toneelspeler, de hypocriet, de komediant geeft uitdrukking aan allerlei soorten dingen die hij eigenlijk niet *voelt*, in werkelijkheid is hij bij het drama dat hij voorstelt niet betrokken, wordt hij er niet door geraakt, is hij er niet in geïnteresseerd. En evenzo de toeschouwer: ook hij is eigenlijk bij het drama dat ten tonele gevoerd wordt niet betrokken, wordt er in werkelijkheid niet door geraakt en vertoont bijgevolg ook niet de minste neiging om er zelf bij in te grijpen. Waar zich daarentegen een drama afspeelt in het werkelijke leven zijn de ‘betrokkenen’ zoals ze gewoonlijk genoemd worden, inderdaad echt *betrokken*, en dat zijn ze niet enkel objectief gezien maar zijzelf voelen het aan, hartstochtelijk, met passie. En de getuigen van zo'n drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven? Zijn ze eveneens erbij betrokken, erdoor geraakt, erin geïnteresseerd, hartstochtelijk en met passie – zoals de toeschouwer in het theater eigenlijk even *onbetrokken* bij, *ongeraakt* door en *ongeïnteresseerd* is in het voorgestelde als de toneelspeler?

Dit is het keerpunt van mijn betoog: hebben we niet integendeel allemaal geleerd dat we ook ten aanzien van een drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven best onverschillig, onbetrokken, ongeïnteresseerde toeschouwers blijven (alsof het enkel over een toneelstuk ging) – *om* de dingen te kunnen *zien zoals ze zijn*? Maar als we een drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven inderdaad zo onverschillig, onbetrokken, zonder passie en ongevoelig – sine ira et studio – bekijken: wordt ons dan niet de ‘werkelijkheid’ waarvan sprake was helemaal onttrokken, gezien die werkelijkheid net als dusdanig gekenmerkt is door de betrokkenheid, de gevoeligheid en de hartstochten van hen die in zo'n drama handelen en lijden? Kúnnen we vanuit onze afstandelijkheid en onbetrokkenheid de dingen nog ‘zien’ – zoals ze in werkelijkheid *zijn*?

(Eerder nog wordt ons, paradoxaal genoeg, toegestaan dat we ons overlaten aan onze gevoelens en aan een zekere betrokkenheid wanneer we een toneelstuk of een film bekijken, net omdat het toch allemaal enkel theater, komedie, en niet ‘echt’ en serieus is. Zoals de toneelspeler zich zal inspannen om de meest nadrukkelijke uitdrukking te geven aan zijn voorgespiegelde gevoelens, net omdat hij deze gevoelens in werkelijkheid helemaal niet koestert; terwijl mensen die echt betrokken zijn bij een werkelijk drama vaak opvallen door hun schijnbare onverschilligheid – wat zelfs het criterium oplevert aan de hand waarvan eenieder kan onderscheiden of een televisieprogramma enkel een film of echt een reportage is.)

3. *Blindheid en dood*

Dat we ons t.o.v. de ‘dingen’ best onverschillig, onbetrokken en ongevoelig opstellen om ze te *zien* zoals ze *zijn*, dat hebben we niet noodzakelijk van onze ouders en leraars geleerd; het is gewoon een alom werkzame culturele traditie, afkomstig van de grondleggers of eerste woordvoerders van onze moderne tijden, het tijdperk van onze moderne wetenschap: Galilei, Descartes, Boyle en Locke. De laatste heeft aan deze leer haar klassieke of beter scholastieke uitdrukking gegeven, onder de vorm van de leerstelling over het verschil tussen ‘primaire kwaliteiten’ (die men de dingen zelf mag toeschrijven) en ‘secundaire’ (kwaliteiten die men wel gewoonlijk ook de dingen zelf wil toeschrijven, die echter in feite enkel optreden ten gevolge van de eigen zintuiglijke gevoeligheid van ons lichaam). Zelfs het zien en het horen bereiken, volgens dit onderscheid, niet de eigenschappen van de dingen zelf, hoewel zien en horen in tegenstelling met de andere zintuigen de dingen afstandelijk lijken te benaderen.

Dit was in feite het basisargument voor de zogenaamde ‘mathematisering van de natuur’. Galilei verantwoordt dit met een zeer merkwaardig experiment. Leg eens naast elkaar, zegt hij, een marmeren beeld en een levend mens, en ga dan zachtjes met je hand eroverheen. De handbeweging moge in beide gevallen precies dezelfde zijn, de reactie zal echter zeer verschillend zijn: het beeld zal niet verroeren, de mens echter zal onvermijdelijk de kitteling gewaarworden. Daarmede is bewezen dat zo'n kitteling enkel het gevolg is van de gevoeligheid van een ‘levend en gevoelig lichaam’: verwijder dit (“il corpo animato e sensitivo rimosso”) en, objectief beschouwd, blijft er niets over dan de louter mechanische en voor wiskundige beschrijving vatbare beweging (van de hand).

Ook Boyle vindt dat men enkel kan achterhalen welke kwaliteiten aan de dingen zelf toekomen als men ze beschouwt zoals ze zouden zijn “als er helemaal geen gevoelige wezens bestonden” (“were there no sensitive beings ...”), en hij verduidelijkt dit met een nog meer macaber experiment. Steek een mens met een naald in zijn vinger, en dit achtereenvolgens een tijdje vóór zijn dood en een tijdje daarna. Opnieuw, precies dezelfde beweging van hetzelfde object (de naald), en hoe verschillend de reacties! Maar de mensen hebben helaas de neiging, gaat hij voort, zelfs dingen tot ‘realiteiten’ op te blazen, die niets dan loutere privaties (afwezigheden) zijn, zoals blindheid en dood.

En Locke die nog gewerkt heeft als assistent bij Boyle, sprak dan de mooie woorden: “laat de ogen noch licht noch kleuren zien, noch de oren geluiden horen; laat het gehemelte niets smaken, de neus niets ruiken, en alle kleuren, smaken, geuren en geluiden houden op en verdwijnen en worden herleid tot hun oorzaken, nl. uitbreiding, figuur en de beweging van deeltjes”.

Het meest erbarmelijk vergaat het in deze beschouwingen een gevoel van *pijn*: dit wordt enkel nog vermeld om te bewijzen dat ook andere lichamelijke of ‘zinnelijke’ gevoelens die een zekere verwantschap hebben met pijngevoelens (zien, horen, tasten, ruiken en smaken) geen aanleiding zijn om aan de dingen zelf toe te schrijven hetgeen ze ons laten gewaarworden.

Om de dingen te ‘zien’ (?) zoals ze werkelijk *zijn*, moeten we ons volgens deze leer van al dergelijke gevoelige betrokkenheid erop zo zorgvuldig mogelijk onthouden.

4. *Theorie, theater en ascese*

Toch zijn dit niet enkel opvattingen van bekrompen fanatici van onze moderne wetenschap. We vinden ze ook terug, of reeds, bij onze grootste klassieke voorbeelden van Griekse filosofie, bij Socrates of Platoon en Aristoteles, hoewel Galilei zijn leer ontleende aan Democritos, Socrates’ grote rivaal, van wie hij (Galilei) waarschijnlijk wist langs Sextus Empiricus om, de scepticus; want de eerste scepticus, Pyrrhoon, waar Sextus bij aansloot, was een leerling van Democritos. Ik moet hier niet terugkomen op Socrates’ vertoog op de laatste dag van zijn leven, volgens Platoons verslag in zijn *Phaidoon*?

Socrates, Platoon en Aristoteles, de uitvinders van de theoria, waren burgers van een theaterland, Griekenland. De uitvinding van het theater was immers, wellicht, de grootste culturele verworvenheid van de oude Grieken, vooral dan van de Atheners; het was de uitvinding een handeling voor te stellen en te ‘simuleren’ zoals ze zich zou kunnen voordoen, zonder dat ze zich al voorgedaan had; of zoals ze zich mogelijks heeft afgespeeld; een heel belangrijke kunst die gelukkig nog steeds voortleeft in de hedendaagse film.

Uit de theatertaal van de Grieken is ook het woord ‘ascese’ afkomstig dat voor ons sinds Nietzsche (*Wat betekenen ascetische idealen?*) één van onze meest diepgewortelde ‘problemen’ aanduidt. Ascese, eigenlijk a-skeensis, betekent in het Grieks wat zich nog niet op de ‘scene’, op het ‘toneel’ afspeelt, het instuderen van een rol door een toneelspeler, ook de ‘training’ van een atleet vóór de wedstrijd. Een ‘ascese’ is dan echter in feite ook het theater waar zich ook nog niet (of niet meer) het werkelijke leven afspeelt. De voorstanders van de theoria waren theatrale asceten.

5. *Het genie en zijn lijf*

Dit verlangen – of die bereidheid? – de dingen te ‘zien’ (zelfs dit tussen aanhalingstekens!) zoals ze zagezegd ‘zijn’, deze voorstelling dat men de dingen zoals ze zijn, enkel kan en moet ‘zien’, eigenlijk de voorstelling dat al wat er is en zich afspeelt niets anders is dan een *toneel* – daar heeft in onze tijd Arthur Schopenhauer de vermoedelijk definitieve uitdrukking aan gegeven: in zijn voorstelling van ‘De wereld als voorstelling’, hoewel enkel zoals deze zich, volgens hem, voltooit in de ‘aanschouwing van de Platonische idee’. Tegelijk was echter dezelfde Schopenhauer mijns wetens de eerste die heeft getracht het eenvoudig inzicht filosofisch te verwoorden dat onze eerste en oorspronkelijke verhouding tot de ‘wereld’, toch niet deze van of tot een *voorstelling* is, hoe ruim men dit woord ook moge invullen; maar veeleer, zoals Merleau-Ponty zal zeggen, ons ‘ter-wereld-zijn’, ons eigen toebehoren tot die wereld, ons *eigen* zijn, een zijn dat we ondervinden aan ons eigen lijf, en niet pas ‘zien’ waar het zich tegenover ons, om zo te zeggen *aan de overkant*, uitbreidt en vertoont.

Schopenhauer zegt het als volgt: “Een navorsing naar de betekenis van de wereld die enkel als mijn voorstelling tegenover mij staat, of een overgang van haar als loutere voorstelling van een kennissubject tot hetgeen ze daarbuiten nog moge zijn, zou in feite nooit doenbaar zijn indien de navorser zelf niets anders ware dan een louter kennis-subject (een gevleugeld engelenhoofdje zonder lichaam). Ondertussen is hij echter zelf verworteld in deze wereld, want hij vindt zichzelf erin als een individu, d.w.z. dat al zijn kennis een en al bemiddeld is door zijn lichaam waarvan de affecties voor het verstand het uitgangspunt vormen voor zijn aanschouwing van deze wereld ... Dit lichaam is ons op twee helemaal verschillende manieren gegeven: eenmaal als een voorstelling in een verstandelijke aanschouwing, als een object onder andere objecten; ten tweede echter, en tegelijk, ook nog op een heel andere manier, nl. als dit eenieder onmiddellijk bekende dat aangeduid wordt door het woord ‘wil’ ...; want iedere inwerking op ons lichaam is tegelijk en onmiddellijk ook een inwerking op de wil, genoemd ‘pijn’ wanneer ze tegen onze wil in gebeurt, ‘welbehagen’ of ‘lust’ wanneer ze met de wil overeenstemt” (*De wereld als wil en als voorstelling*, I, par. 18). Schopenhauer noemt het ‘wil’, steeds opnieuw noemt hij het echter een ‘blinde wil’; wat hij bedoelt is dus niet een ‘werking volgens een voorstelling’ (zoals Kant de wil definieerde) maar eerder een drift of wat men, zelfs volgens Freud, nog ‘beter een behoefte’ kan noemen; in ieder geval wordt bedoeld: een *gevoelen*.

Schopenhauer weet dan eigenlijk ook heel goed dat zijn geliefkoosde ‘aanschouwing van de Platonische idee’ niet veel meer is dan zijn eigen droom van het hoogste geluk. Zijn eigen beschrijving van deze ‘aanschouwing’ vertoont bijna komische trekken: enerzijds is er volgens hem eigenlijk enkel een genie toe in staat (I, par.36), anderzijds kan men zich er best op voorbereiden enkel door ‘een rustig uitgeslapen nacht of een koud bad’ (II, hoofdstuk 30). En uiteindelijk weet Schopenhauer deze aanschouwing van een idee niet anders aanschouwelijk te maken dan als de ingesteldheid van een toeschouwer bij de ‘commedia dell’ arte’ en de beschouwing van de gehele wereld als zo’n ‘commedia dell’ arte’ (I, par.35). Schopenhauers genie neemt bijna de gestalte aan van Fellini’s dottore Gonella.

6. *Tu sais*

De dingen zoals ze *zijn*, denk ik, kunnen we niet ‘zien’, nl. niet afstandelijk, onbetrokken en ongevoelig; maar dit *niet* (zoals men altijd gevreesd heeft) omdat we eigenlijk *niet in staat* zouden zijn tot zo’n afstandelijkheid, onbetrokkenheid en ongevoeligheid – we zijn het maar al te zeer, of tenminste, we hebben het over de eeuwen heen goed geleerd; maar omdat de dingen, zo ‘gezien’, niets anders meer voorstellen dan vlakke en holle toonbeelden, idolen, idyllen (‘eidolon’ en ‘eidyllion’ zijn allebei, in het

Grieks, verkleiningsvormen van ‘eidos’, Platoons meest gebruikelijk woord voor ‘idea’); terwijl de dingen in werkelijkheid dan toch nog iets anders *zijn*.

We *kunnen* de dingen zoals ze werkelijk zijn en in werkelijkheid zijn, niet ‘zien’, maar we *moeten* het ook niet, we zijn niet aangewezen op idolen en idyllen (beeldjes) zoals op televisie. Want alvorens de wereld – voor een stuk zintuiglijk, voor de rest denkbeeldig – zich vóór ons, tegenover ons uitbreidt en ons haar uitzicht ter beschouwing aanbiedt, *zijn* we er zelf al een stuk van, en voelen we aan ons eigen lijf aan wat het in werkelijkheid heet, te *zijn*: gevoelig en zonder afstand zelf bij dit zijn betrokken. Indien dat zo is, zouden we ons ook, om kennis te verwerven, veel minder moeten toeleggen op *navorsing*, het uitzoeken van allerlei soorten dingen waar we nog niets of weinig van weten, maar veeleer op de *toeëigening* van wat we ‘in de grond’ eigenlijk heel goed weten, wellicht veel meer dan we denken. En is dat niet in feite van meet af aan het inzicht van de fenomenologie geweest? Ik sluit met drie lijnen uit een gedicht van Gottfried Benn:

Es ist ein Spruch, dem viel ich hab gesonnen,
Der alles sagt, weil er dir nichts verheißt ...
Er stand auf einem Grab: Tu sais, Du weißt.

DEEL 2:
OVER HET MENSELIJK-ZIJN

1. OVER HET MENSELIJK-ZIJN

(1997)

1. De onzinnigheid van het geloof

Laten we eens beginnen met een sociaal-psychologisch gegeven: door een meerderheid van leden van onze samenleving worden wij, vrijzinnig humanisten, niet beschouwd en bestempeld als humanisten, niet eens als vrijzinnigen, maar gewoon als ‘ongelovigen’. Het grootste deel van deze meerderheid evenwel kan toch nog moeilijk als ‘gelovig’ worden beschouwd. Indien men dit taalgebruik letterlijk opvat, zou dit de indruk kunnen wekken dat er een meerderheid van mensen – de gelovigen – bestaat die in eender wat gelooft, en dat er een minderheid is – de ongelovigen – die aan hoegenaamd niets ook maar het minste geloof hecht. De vraag in wat die meerderheid dan eigenlijk gelooft en de minderheid niet, wordt, als men van gelovigen en ongelovigen spreekt, zelfs niet meer gesteld.

Welnu, het is voldoende geweten dat de gelovigen in de eerste plaats geloven in ‘god’. In ons cultuurgebied, meer bepaald de cultuur van joden, christenen en moslims, betekent dit: geloven in één god. Hoewel, de strenge monotheïstische joden en moslims hebben het moeilijk met de drie personen die de christenen als goddelijk beschouwen. En dan zwijgen we nog van een vierde persoon, de moeder gods, die door de christenen eigenlijk ook als een goddelijke persoon moet worden beschouwd, indien men Christus niet enkel wil aanzien als een halfgod, zoals Herakles of Dionysos bij de Grieken. Maar dit terzijde.

Gelovigen geloven in god, dat wil zeggen in zijn bestaan. Als men evenwel het wezen van god, dat wil zeggen wie of wat hij is, als iets volstrekt onbegrijpelijks voorstelt, als iets wat in zijn verhevenheid elk menselijk begrip overstijgt, wat betekent de bevestiging van zijn bestaan dan nog? Is het dan niet de bevestiging van het bestaan van ‘ik weet niet wat’? En zo herleidt zich de vermeende vraag van het geloof of de gelovigheid of ongelovigheid nagenoeg volledig tot een vraag van begrip, de vraag om een begrip van wie of wat die vermeende ‘god’ eigenlijk is, of beter gezegd, zou zijn.

Deze vraag naar het begrip heeft ook betrekking op de vraag wat we onder ‘bestaan’ moeten verstaan. Er bestaan op deze aarde drie bergen die hoger zijn dan 8.000 m; er bestaat nu een directe treinverbinding van Brussel naar Londen; van sommige diersoorten bestaan nog maar enkele exemplaren; er bestaan, naar het schijnt, honderdduizenden soorten insecten; voor die en die vergelijking bestaat een oplossing; er bestaat zoiets als schoonheid; er bestaan feiten, bijvoorbeeld dat Keizer Karel geboren werd te Gent. In elk van die gevallen betekent ‘bestaan’ blijkbaar iets anders. Indien nu god een absoluut enig wezen zou zijn, oneindig verheven boven elk ander ding of wezen, dan zou toch ook het bestaan van deze god een met geen andere bestaansvorm vergelijkbare vorm van bestaan moeten zijn. Waarover hebben we het dan eigenlijk als we ons vragen stellen omtrent zijn bestaan?

Waar ik naartoe wil, kan ik aan de hand van nog een ander geloofsartikel toelichten. In zijn dialoog *Phaidoon* oppert Platoon, of Socrates, niet minder dan vijf bewijzen voor de onsterfelijkheid van de ziel. Ik denk dat ik zou kunnen aantonen dat tenminste een van die bewijzen inderdaad klopt. Het probleem hierbij is evenwel dat de ‘ziel’, waarvan de onsterfelijkheid wordt bewezen, volgens datzelfde bewijs eigenlijk zo goed als niets is. In haar ‘substantie’ wordt ze namelijk noch door het leven noch door de dood geraakt. Wat is die ‘ziel’ dan nog als haar ‘eigenlijk’ bestaan noch leven noch dood is? Als dat onsterfelijkheidsbewijs klopt, bewijst het enkel maar dat niets onsterfelijk is, wat dan inderdaad wel waar schijnt te zijn.

Tot slot nog een tegenvoorbeeld. In de polytheïstische godsdiensten, bijvoorbeeld die van de Oude Grieken of Romeinen, heeft men zich nooit de moeite getroost om godsbewijzen te leveren, ondanks het feit dat die Oude Grieken en Romeinen toch veel geloviger waren dan nogal wat huidige christenen. Die Oude Grieken en Romeinen geloofden immers niet enkel in één god, maar in tientallen, zo

niet in honderdtallen goden, halfgoden en demonen allerhande. Hoe komt dat toch? Ik zal me beperken tot hun eigenlijke goden. Enerzijds zijn dat allemaal natuurkrachten waarvan niemand het bestaan kan betwijfelen: de zon, de aarde, de zee, de onderwereld, de vulkanen.... en anderzijds ‘dingen’ waardoor de mensen gedreven worden, zoals liefde, oorlog, wijsheid, doeltreffendheid, winstbejag, en waaraan ook niemand kan twijfelen. De enige vraag is dan niet of al die ‘dingen’ bestaan, maar wel of ze inderdaad goddelijk van aard zijn, en wat ermee kan bedoeld zijn wanneer ze als goden of godinnen worden aangezien. Dit lijkt overigens steeds in te houden dat ze gepersonifieerd worden.

De christenen hebben enkel Jezus van Nazareth van wie nauwelijks iemand zal betwijfelen dat hij zo'n tweeduizend jaar geleden heeft geleefd. Maar het feit dat u dat niet betwijfelt, impliceert niet dat u een gelovige, een christen bent. Dé vraag is hier opnieuw: wie of wat was deze man? Hij werd omschreven als Christus, dat wil zeggen de gezalfde, dat wil zeggen de door de joden verwachte Messias. Maar is hij hierdoor een god, een halfgod of één van de goddelijke personen? En dan opnieuw: wie of wat wordt bedoeld met zo'n god?

2. Fenomenologie en godsdienstkritiek

In feite bestaat er natuurlijk wél een ‘begrip’ of althans een ‘idee’ van wie en wat god is. Het is niet eens zo moeilijk dit te achterhalen. Met het voorgaande beoogde ik voornamelijk het volgende: als vrijzinnigen moeten we ons op de eerste plaats confronteren met dit idee of begrip van ‘god’ (of zelfs goden). Van bijkomend belang is de vraag naar het bestaan van god, of de vraag of het geloof in dit bestaan wel degelijk op iets is gegrond. Ik durf zelfs vermoeden dat die vraag betreffende het bestaan van god, ook voor de gelovigen eigenlijk van weinig (hoewel toch van enig) belang is. Om de eenvoudige reden dat ook zij zich niet bijster veel kunnen voorstellen bij zo'n ‘bestaan’ (is hij ‘ergens’? ‘in de hemel’? of overal aanwezig? allicht ‘voelbaar’, althans voor sommigen). ‘God’ is voor de gelovigen van monotheïstische godsdiensten, op de eerste plaats niets meer dan een naam, die ze daarom ook met een hoofdletter schrijven (om die reden doe ik dit hier soms ook). God is hiermee een naam voor een ‘wezen’ dat wordt gekenmerkt door een aantal hoedanigheden, eigenschappen en ‘predikaten’ zoals eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, alwetendheid, almachtigheid, onraakbaarheid (‘heiligheid’). In dit opzicht is die naam toch méér dan louter een naam, veeleer is hij zelf een begrip of toch zeker een bijkomend predikaat dat de uitdrukking is van de overtuiging, zeg maar het geloof, dat een wezen met die eigenschappen, indien het zou bestaan, moet worden vereerd, aanbeden, verheerlijkt en verafgood.

Onze vraag, als vrijzinnigen, moet zijn: wat verafgoden de gelovigen, de christenen eigenlijk? Om maar direct de toon te zetten: Nietzsche, die zichzelf een ‘vrije geest’ noemde, zegt ergens: “Wat wij betwisten, is god als god”, dat wil zeggen niet enkel zijn ‘bestaan’, maar de verheerlijking van wat de godsdiensten verafgoden. Of met een letterlijk citaat van hem: “Wat ik beweer, is dat al die waarden waar de mensheid tegenwoordig haar hoogste wenselijkheden in samenvat, decadentiewaarden zijn” (*Der Antichrist*, § 6) Wij allen kennen vermeende vrijzinnigen die verklaren: “datgene waarin de gelovigen, de christenen, geloven, is inderdaad een heerlijke droom; helaas kan ik in die droom niet geloven.” Is zo'n ‘vrijzinnige’ eigenlijk niet een ware gelovige en christen? Want een ware christelijke gelovige mag zich ook nooit van het eeuwige heil van zijn ziel verzekerd wanen. Nemen we ter vergelijking iemand die Platoons *Staat* heeft gelezen en verklaart: “De ideale staat, zoals Platoon die heeft voorgesteld, dát ware inderdaad dé ideale staat. Ik vrees enkel dat men die nooit zou kunnen verwezenlijken”. Hoe anders wil je die man noemen dan een platonicus?

We kunnen het bovenstaande nog op een andere manier ter sprake brengen. Stel dat je geen enkele reden hebt om enig geloof te hechten aan de christelijke bevestiging van het bestaan van de christelijke god, en dat je zelfs dwingende redenen meent te hebben om de mogelijkheid van het bestaan van zo'n god te ontkennen. Zelfs in dit uiterste geval kun je onmogelijk het feit, of het fenomeen, ontkennen dat godsdiensten, waaronder de christelijke, en godsdienstige gelovigen hebben bestaan en nog steeds bestaan. Is het feit dat godsdiensten en godsdienstige gelovigen (hebben) bestaan gewoon een vergissing, een dwaling? Is dit gegeven gewoon te weerleggen, en daarmee uit? De Italiaanse Renaissance wilde de idealen en de stijl van de Klassieke Oudheid doen herleven. Wat zij voor Klassieke Oudheid

aanzag, was veeleer, laten we zeggen, laatmiddeleeuws, en dus fout. Haar ideeën waren fout, ze werden weerlegd, en is het daarmee gedaan?

We zouden kunnen stellen dat onze godsdienst, het christendom, niet gegrond was en is op het objectief aanwijsbaar bestaan en de aanwijsbare werkzaamheid van zo'n god waaraan de godsdienstigen geloof hechten. Vraag daarbij is: waarop was die godsdienst in dit geval dan wél gegrond? Het kernidee van de fenomenologische filosofie was en is dat de werkelijkheid niet enkel is wat de dingen 'op zich' zijn (dit is de 'objectieve realiteit'), maar dat de werkelijkheid ook is hoe de dingen zich 'fenomenaal' voordoen, overkomen, 'schijnen' te zijn. Schijn, verschijningen, illusies, zelfs vergissingen, zijn niet op de eerste plaats gewoon niet in overeenstemming met de objectieve realiteit, maar zijn op de eerste plaats toch zelf ook werkelijkheid, en zelfs het meest omvangrijke en meest werkzame 'gedeelte' van de werkelijkheid. De zon, als ze ondergaat, schijnt rood. Ze is niet rood, objectief 'gezien'. En toch kun je niet voorbijzien aan de ondergaande rode zon.

Laten we het zo stellen: doorheen de eeuwen is de wereld steeds door een godsdienstige bril bekeken geworden. Wellicht is dat ook nu nog het geval, en mogelijk in veel grotere omvang dan de leeggelopen kerken laten vermoeden (zie hiervoor mijn opmerking over de vermeende vrijzinnige die eigenlijk niet beter vraagt dan te kunnen of te mogen geloven; voor dit godsdienstig wereldbeeld vraagt hij dan wel, tegen zijn meest innerlijke verlangen in, om bewijzen). Ook een godsdienstkritiek, die er evenwel niet in lukt dat feit, dat fenomeen in rekening te brengen en te verklaren, levert maar weinig op. 'Neen' zeggen, hoe goed dat 'neen' ook objectief mag verantwoord zijn, is nog geen kritiek. Een kritiek moet duidelijk maken, niet enkel dát een vergissing een vergissing is, maar waarvandaan een illusie, een bedrog en een vergissing komen. Een kritiek moet die schijn verklaren en op die manier begrijpelijk maken. Tegelijk impliceert dit de mogelijkheid om ook een vergissing te respecteren en ... te vergeven.

3. *Godsdienst als verafgoding van de Natuur*

De school van fenomenologische filosofie – die teruggaat op Edmund Husserl (1859-1938) – heeft weliswaar nauwelijks noemenswaardige (hoewel toch enkele boeiende, bijvoorbeeld die van Rudolf Bultmann) bijdragen tot een fenomenologie van de godsdienst voortgebracht.

Toch werd reeds een halve eeuw voor Husserl een echte fenomenologie van christendom en religie met uitzonderlijke diepgang uitgewerkt door een van de grootste en minst bekende denkers van de negentiende eeuw, namelijk Ludwig Feuerbach (1804-1872). (Ook Leo Apostel heeft er in zijn lezing maar enkele lijnen aan besteed, en dit duidelijk enkel op basis van een secundaire en weinig betrouwbare bron). Zijn twee belangrijkste werken over dit onderwerp zijn *Das Wesen des Christentums* (1841) en *Das Wesen der Religion* (1846). Het eerste, dat een diepgaande invloed op Marx heeft uitgeoefend en dat nog betrekkelijk beter bekend is dan *Das Wesen der Religion*, zal ik hier onbesproken laten omdat het, hoewel erg boeiend, uiteindelijk erg onbevredigend blijft. Aan Feuerbachs *Wezen van de religie* echter mag geen vrijzinnig humanist voorbijgaan.

Ziehier de eerste en meest fundamentele stelling van Feuerbach in dat werk (het bevat nog geen zeventig pagina's; Feuerbach was allesbehalve praatziek): "De grond van de religie is het menselijk gevoelen van afhankelijkheid; het object van dit gevoelen van afhankelijkheid, dus dat waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur. Het eerste, oorspronkelijke object van de religie is de natuur, zoals voldoende bewezen wordt door de geschiedenis van alle religies en volken." Volgens Feuerbach ligt er dus toch iets onbetwifelbaar werkelijks (althans op het eerste gezicht) aan de basis van elke godsdienst. En opnieuw stelt zich dan vooral de vraag op basis waarvan, of met welke bedoeling en met welke betekenis 'de natuur' als goddelijk wordt aangezien. Ziehier Feuerbachs tweede fundamentele stelling: "De grond van de religie is inderdaad het gevoelen van afhankelijkheid van de natuur, maar het doel van de religie is de opheffing van die afhankelijkheid, de vrijheid ten opzichte van de natuur." Hoe kan dat? Onder 'afhankelijkheid van de natuur' verstaat Feuerbach het feit dat de mensen niet kunnen bestaan zonder de natuur. Deze afhankelijkheid lijkt volledig eenzijdig te zijn, want is het niet zo dat de natuur best zonder mensen kan

bestaan, en zelfs zonder dieren en planten, zonder enig leven, zoals ze dat op talloze sterren van het heelal, en reeds in de nabijheid van ons eigen planetensysteem duidelijk genoeg bewijst?

De godsdiensten verbeelden zich die eenzijdige afhankelijkheid van de mensen ten opzichte van de natuur te kunnen ontkennen. Aanvankelijk trachtte men deze afhankelijkheid op te heffen in de gestalte van het polytheïsme: de natuurmachten werden gepersonifieerd en zodoende verafgood. Hun onbetwistbare oppermacht vertoont zich dan als de macht van grote dames en heren die dan toch, zoals aardse heersers, openstaan voor nederige smeekbeden (gebeden), voor omkoperij (offers) en voor voorbeeldig aan hun wensen aangepast gedrag (fatsoen en moraal). Hetzelfde vindt zijn tweede uitdrukking in de associatie van de gepersonifieerde natuurmachten met andere goden die op zich reeds vrij menselijke drijfveren (liefde, haat, wijsheid, enzovoort) personifiëren.

In wezen echter blijft het godsbegrip, of het gods-idee van het monotheïsme (dat – om redenen die ik hier niet wil uiteenzetten – het polytheïsme heeft kunnen voorbijstreven) volgens Feuerbach nog steeds hetzelfde. Die enige god wordt door de gelovigen van jodendom, christendom en islam wel *achter* de natuur geplaatst, als haar schepper. In feite komt dat volgens Feuerbach enkel neer op het volgende: de ontzagwekkende eigenschappen van de natuur worden oorspronkelijk aan haar veronderstelde schepper toegeschreven. De natuur zelf kan deze eigenschappen enkel aan die schepper ontleenen; zodanig dat die god, uniek zoals ook de natuur zelf uniek is, op de eerste plaats nog steeds gekenmerkt is door net die eigenschappen van de natuur: eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onkreukbaarheid enzovoort. (Natuurlijk moet men in dit geval die eigenschappen bij de ‘natuur’, óf bij wat van die natuur overblijft, enigszins afzwakken. De natuur mag niet langer helemaal oneindig in tijd en ruimte en volstrekt onkreukbaar – maar wel door mirakels doorbreekbaar – heten). Opnieuw echter worden die aan de enige god toegeschreven eigenschappen van de natuur aangevuld met menselijke eigenschappen, met de beste eigenschappen of vermogens van de mens: wijsheid, wilsvrijheid, aanspreekbaarheid, rechtvaardigheid (vooral in het jodendom), barmhartigheid (vooral in de islam), liefde (vooral in het christendom) en zelfs offervaardigheid (vooral van Christus zelf). Net op die ‘synthese’ of samenvatting van eigenschappen berust de verafgoding van de natuur, net daarop komt ze neer.

Laten we hier even het volgende opmerken: de huidige tendensen binnen een zogenaamde ‘diepe ecologie’ gaan net niet zó ver, maar toch heel ver, in de hierboven geschetste richting. Voorlopig althans komen ze slechts neer op de religieuze stroming die in het begin van de negentiende eeuw bekend stond onder de benaming: ‘piëtisme’. Benjamin Constant (1767-1830), nog zo’n groot denker en schrijver uit de vorige eeuw waar nog maar weinigen iets van weten, heeft de preek van zo’n piëtist als volgt weergegeven: “Je kunt niet ontkennen dat er buiten jezelf een macht is die sterker is dan jij. Welnu, laat je zeggen dat het enige middel om gelukkig te zijn op deze aarde erin bestaat in harmonie te leven met deze macht, welke ze ook moge zijn; en er zijn maar twee dingen nodig om dat te bereiken: bidden, en afstand doen van je eigen wil ... Maar verhoord worden zal je niet als je om bepaalde dingen vraagt, maar enkel als je erom vraagt te willen wat is.” (*Cécile*) Dat voorstel is wellicht halfslachtig, maar het maakt heel goed de verleidelijkheid van religieuze preken voelbaar. Ook Hegel was in die zin een ‘piëtist’. Overigens heeft hij op Marx uiteindelijk een nog veel diepere invloed uitgeoefend dan Feuerbach, wiens kritiek op Hegel bij Marx niet echt is doorgedrongen.

Maar terug naar god, naar het idee van god, naar datgene wat onder de naam van ‘god’ door godsdiensten wordt verheerlijkt. Ware het inderdaad niet heerlijk, indien de meest indrukwekkende eigenschappen van de natuur en deze van de mens met elkaar verenigbaar zouden zijn? In een of ander kort verhaal van Louis Couperus komt een man voor die blijft stilstaan voor de etalage van een juwelierswinkel en er een prachtige briljant bewondert. En hij zegt tegen zichzelf: zo’n ziel moest men hebben, maar dan een ziel! Je begrijpt hem toch? Maar zijn die twee reeksen eigenschappen inderdaad verenigbaar?

4. De grondslag van het vrijzinnig humanisme

Het godsdienstig antwoord op die vraag luidt: de verenigbaarheid van de meest verheven eigenschappen van de natuur met de meest verheven eigenschappen van de mens wordt bewezen door haar feite-

lijke verwezenlijking in één wezen, precies in god. Ex actualitate sequitur possibilitas – uit de werkelijkheid volgt de mogelijkheid. Allicht is dit dan ook de belangrijkste rol die de bevestiging van het bestaan van één god speelt voor de gelovigen: het zou de consistentie (het kunnen samen bestaan) van het godsbegrip, het godsideaal staven.

Het antwoord van Feuerbach ligt vervat in de volgende uitspraak, die volgens mij de grondslag van het vrijzinnig humanisme zonder meer inhoudt: “Het hogere stelt het lagere voorop, niet omgekeerd,* om de eenvoudige reden dat het hogere, om hoger te staan, iets onder zich moet hebben. En hoe hoger een wezen staat, hoe meer het inhoudt, hoe meer het ook vooropstelt. Bijgevolg is het hoogste wezen niet het eerste, maar het laatstkomende, het laatste, het meest afhankelijke, het meest behoeftige, het meest samengestelde.” (* Voetnota van Feuerbach: “Logisch gezien wel óók, maar nimmer volgens een reële genesis.”) Bijgevolg is voor Feuerbach kennelijk het ‘hoogste wezen’ noch de natuur noch een god wiens bestaan niets anders meer vooropstelt, respectievelijk zou vooropstellen, maar de mens, net omdat de mogelijkheid van zijn bestaan meer vooropstelt dan gelijk welk ander wezen. De mens is afhankelijk van de natuur, van de voorwaarden voor het levensverschijnsel, van een gehele evolutie en bovendien ook nog van een cultuur. Of omgekeerd: net die bijna alomvattende afhankelijkheid van het bestaan van de mens bewijst en betekent dat hij het hoogste wezen is. Die redenering van Feuerbach en het daaruit voortvloeiende begrip is de grondslag van de vrijzinnigheid; ze weerlegt niet enkel het bestaan, maar zelfs de mogelijkheid van het begrip van een god door de onmogelijke vereniging van de meest verheven eigenschappen van de natuur met deze van de mens aan te tonen. Want juist voor zijn meest uitzonderlijke vermogens – vermogens tot wijsheid, wilsvrijheid en liefde – is de mens, meer dan welk ander wezen ook, afhankelijk van zeer ingewikkelde bestaansvoorwaarden, en zeker op de eerste plaats van de natuur. Precies dit maakt hem dan ook tot het meest afhankelijke, het meest behoeftige en het meest kwetsbare wezen dat onmogelijk kan deelhebben aan de fundamentele eigenschappen van de natuur, met name haar eeuwigheid, alomtegenwoordigheid en onaantastbaarheid.

Vermogens zoals die tot wijsheid, wilsvrijheid en liefde – wat net door het verschijnsel mens wordt aangetoond – zijn slechts te verkrijgen ten koste van gevoeligheid, onzekerheid en kwetsbaarheid. En een deelneming in de verheven eigenschappen van de natuur, die ongevoelig, onstuitbaar en onkreukbaar is, is enkel te verkrijgen ten koste van blindheid, loutere wetmatigheid en onverschilligheid. (Dat is vermoedelijk de reden waarom de christelijke god zich dan maar heeft opgesplitst in twee personages, een nogal menselijke en een nogal onpersoonlijke, waar dan weer een derde persoon moest bijkomen om te bemiddelen.)

Die stelling van Feuerbach vormt evenwel meteen ook dé grondslag van ons humanisme, namelijk door het ‘mensbeeld’ dat hij oproept, of beter gezegd, het inzicht dat hij opdringt in het eindig wezen van de mens. Een ‘eindig’ wezen is echter niet een wezen dat spijtig genoeg behept is met nogal wat onvolmaaktheden en tekorten, maar een wezen tot wiens ‘positieve’ mogelijkheidsvoorwaarden ‘essentiële’ beperkingen behoren. Een mooi beeld van zo’n ‘positieve beperking’ werd voor het eerst door Kant opgeroepen, als toelichting bij zijn theorie van een in wezen eindige kennis: een duif, zegt hij, die bij haar vlucht de weerstand aanvoelt van de lucht, zou zich ten onrechte kunnen verbeelden nog veel beter te kunnen vliegen indien er niet die remmende luchtweerstand zou zijn. Dat (ook) de mens als dusdanig een eindig wezen is, en allicht het ‘meest’ eindige wezen, betekent dat we hem, als humanisten, niet als het meest hoogstaande wezen moeten of mogen begrijpen zonder te beseffen dat net zijn meest hoogstaande eigenschappen of vermogens onafscheidelijk verbonden zijn met zijn afhankelijkheid, behoeftigheid, gevoeligheid, kwetsbaarheid en zijn uitzonderlijke vatbaarheid voor het lijden; om nog te zwijgen van zijn geboortigheid en sterfelijkheid die bij de mens niet enkel begin- en eindpunt van zijn leven markeren, maar waarvoor hij op elk moment van zijn leven (hoewel meestal ‘onbewust’) gevoelig is.

Hierbij twee opmerkingen die te maken hebben met de huidige tijdsgeest.

Ten eerste, nogal wat mensen zullen raar hebben opgekeken wanneer ze me hoorden spreken over ‘de’ grondslag van het vrijzinnig humanisme. ‘De’ grondslag: hoe kan dat nu? Spreekt zelfs de titel van dit boek niet over de ‘grondslagen’ van het vrijzinnig humanisme, in het meervoud? En als het

werkelijk zou gaan over één grondslag van dat humanisme, zouden erover dan tenminste niet een heleboel verschillende opvattingen mogen of zelfs moeten bestaan? Welnu, wat die verschillende opvattingen betreft, zullen er niet een paar verkeerde, oppervlakkige of onvoldoende bij zijn? Mogen we die dan niet even opzijzetten? En als er dan bijvoorbeeld slechts twee of drie ernstige voorstellen overblijven, mogen we die dan niet met elkaar confronteren om na te gaan in welke zienswijze de kern van de zaak het best is getroffen? – En wat een mogelijke veelvoud van grondslagen van dat humanisme betreft, moeten we het dan bij zo'n opsomming laten en mogen we ons niet afvragen of een aantal van die opgegeven of vermelde grondslagen niet eerder bijkomstig zijn en wellicht maar één grondslag van doorslaggevend en echt fundamenteel belang is? Indien niet, waarom dan eigenlijk nog discussiëren?

En ten tweede, het is tegenwoordig de mode (in feite is die mode reeds een halve eeuw oud, ze gaat terug tot 1938 met een uitlating van Heidegger) om het humanisme van 'antropocentrisme' te betichten, of althans het 'antropocentrisme' van de moderne mens aan te klagen en bijgevolg het humanisme een beetje achterdochtig te bekijken. Antropocentrisme betekent: de mens in het middelpunt (het centrum) plaatsen. In het middelpunt waarvan? Toch niet van het heelal, wanneer volgens Copernicus zelfs de aarde niet eens in het middelpunt van ons planetensysteem staat? In het middelpunt van de (menselijke) belangstelling dus: de mens als het belangrijkste wezen beschouwen. Is het niet precies dat wat de humanist niet doet, meer bepaald wanneer hij de mens, met Feuerbach, weliswaar als het hoogste wezen beschouwt, maar als hoogste wezen net omdat er zoveel andere 'dingen' voor zijn bestaan van fundamenteel belang zijn? Zal hij deze andere 'dingen' dan niet vaak als belangrijker beschouwen dan de mens zelf, en zelfs vóór de mens plaatsen? Een humanist die het met Feuerbach eens is, plaatst de mens niet in het 'centrum', maar integendeel net aan de rand, weliswaar aan de bovenste rand, maar tegelijk daar waar hij echter steeds aan de rand van een afgrond staat. Sommigen willen dan, in tegenstelling tot het 'antropocentrisme', opkomen voor het 'ecocentrisme': alsjeblieft!, l'environnement au centre, of 'het huis' (oikos) in het middelpunt!? Wie dat taaltje hanteert, weet gewoon niet waarover hij het heeft.

Bovendien heb ik me in het voorgaande neergelegd bij de gebruikelijke manier van spreken over 'de' mens. Louter logisch gezien, heb ik er ook niets op tegen (zie mijn voorgaande opmerking over 'de' grondslag van het vrijzinnig humanisme). In feite echter zal net een humanist in zeer veel gevallen de mensen belangrijker vinden dan 'de mens'. Want, als we het hebben over de gevoeligheid, de kwetsbaarheid, de geboortigheid en de sterfelijkheid van 'de mens', bedoelen we in feite toch de gevoeligheid, kwetsbaarheid, geboortigheid en sterfelijkheid van de *mensen*. Eigenlijk is het humanisme toch geen hominisme. Het woord 'humanisme' wordt afgeleid van het bijvoeglijk naamwoord humanus: 'menselijk'. Het belangrijkste voor een humanist is dan ook niet 'de mens', maar de menselijkheid, de humaniteit. De eenvoudige leuze van het humanisme luidt: '*wees menselijk*'. Gemakkelijk is dat natuurlijk niet, net omwille van al die voorwaarden waarvan het bestaan van mensen afhankelijk is: van drinkwater tot en met 'schone kunsten'.

Ook daardoor staan vrijzinnige humanisten op een gespannen voet met godsdienstigen, en meer bepaald met christenen. Christenen kunnen natuurlijk ook heel menselijk zijn en willen dat meestal ook wel zijn, zoals Jezus van Nazareth zelf. Niettemin zou een christen niet eerlijk zijn, of niet langer een christen en enkel nog vasthouden aan die benaming, indien hij zou ontkennen dat menselijk zijn voor hem niet het belangrijkste is. Voor hem moet het belangrijkste zijn: gelovig te zijn, godsdienstig te zijn, en vooral het eeuwige heil van zijn ziel of van die van zijn 'naaste' te betrachten. En daarvoor mag hij soms en moet hij zelfs soms eens onmenselijk zijn. Neem nu het kruisbeeld. Ergens moeten de christenen blij zijn met het feit dat hun Christus gruwelijk dood werd gemarteld en dat een meer menselijke Pontius Pilatus die gerechtelijke moord niet heeft belet. Want anders zou van het vermeend verlossingswerk niets in huis zijn gekomen. Vreemd toch dat een eerlijke christen bijgevolg moet toegeven dat enkel voor een vrijzinnig humanist het kruisbeeld een gruwel is.

5. *Over waarheid en onwaarheid van het nihilisme*

Spijts het voorgaande moet ik toch op één punt – en het lijkt me een punt van grote actualiteit te zijn – het christendom in bescherming nemen tegen de godsdienstkritiek van Feuerbach. Want wat hij na-

genoeg volledig over het hoofd ziet, is de indrukwekkende vooruitgang van het *nihilisme* in het oorspronkelijk christendom die zich zelfs wist te handhaven tot aan het einde van de Middeleeuwen en zich nog eens heeft kunnen herstellen in het protestantisme, althans het Lutherse. In zijn ijver om aan te tonen dat ook het monotheïsme berustte op de verbeelding dat de natuur wel degelijk bereid was om tegemoet te komen aan de menselijke verzuchtingen, en zelfs méér dan dat, heeft hij zijn stelling ook nadrukkelijk toegepast – en dit helemaal terecht – op de scheppingsleer. Over die scheppingsleer doet hij de volgende scherpzinnige opmerking: “Het eigenlijk theïsme of monotheïsme komt op daar waar de mens de natuur, omdat ze niet enkel dienlijk is voor zijn noodzakelijke, organische levensgedragingen maar ook voor zijn willekeurige, bewuste doelstellingen, gedragingen en genietingen, één en al op zich betreft en die betrokkenheid tot haar wezen maakt, en bijgevolg zichzelf tot het einddoel, het centrale punt en eenheidspunt van de natuur. Daar waar de natuur haar doel buiten zichzelf heeft, heeft ze dan ook noodzakelijk haar grond en aanvang buiten zichzelf ... Enkel daar neemt de natuur haar aanvang in god, waar haar einddoel de mens is; de enige grond en zin van de leer dat god de schepper is van de wereld, is de leer dat de mens het doel is van de schepping.” Dat komt goed overeen met de gekende aantijging dat eigenlijk de christelijke godsdienst verantwoordelijk is voor menselijke gedragingen die onze milieuproblemen hebben veroorzaakt, wat er dan zelfs op neerkomt dat het veelal gewraakt ‘humanistisch’ antropocentrisme in feite niet aan de moderne tijden maar net aan het christelijk geloof is toe te schrijven.

Toch heeft Feuerbach op dit punt voor een groot deel ongelijk. De scheppingsleer zoals hij die – m.i. terecht – uitlegt, is allicht kenmerkend voor het jodendom, zeker ook voor wat ik zou noemen: het Vaticaanse Renaissance-katholicisme, maar zeker niet voor het oorspronkelijk christendom. In het gehele Nieuwe Testament speelt de joodse scheppingsleer enkel een volstrekt bijkomstige rol. Tot de kern van de oorspronkelijke christelijke leer hoorde, integendeel, de verkondiging dat voor ons menselijk bestaan op deze aarde geen heil is weggelegd, en dat dit heil enkel te verwachten was van een ander leven, in een andere wereld, in een hiernamaals. In dit verband wil ik hier toch ook eens de letterlijke uitspraak van een ontwijfelachtige christen aanhalen, nl. de heilige Paulus: “Zo we alleen voor dit leven onze hoop stellen op Christus, dan zijn we de meest beklagenswaardige van alle mensen.” (1. Korintiërs, 15, 19) Nog steeds verbeelden zich de christenen dat wie of wat instond voor de natuur der dingen, toegankelijk is voor hun smeekbeden, offers en gepast gedrag; maar toch niet langer voor het ‘hiernamaals’. Dat bedoelde ik met wat ik noemde de ‘vooruitgang van het nihilisme’, als één stap in de goede, de humanistische richting. (Het was Nietzsche die dat voor het eerst goed heeft ingezien.)

Opnieuw dreigt hier de godsdienstkritiek, zoals in het geval van het bestaan van god, te verzeilen in de loutere bevestiging van een ongeloof in het bestaan van een ‘andere wereld’ en een ‘ander leven’ in een ‘hiernamaals’. Op dit punt zou ik er zelfs op willen wijzen dat we toch allemaal in feite geloven in zo’n ‘andere wereld’ dan onze leefwereld, nl. op basis van onze moderne natuurwetenschap. Deze ‘andere wereld’ is precies de op zich zijnde natuur die zich verbergt achter de wereld zoals we die dagdagelijks ‘subjectief’ ervaren en beleven. Inderdaad een ‘hemelrijk’ waar eigenlijk het levensverschijnsel, zoals we dat op aarde kennen, volstrekt onverschillig en vreemd aan is. Toen ik boven vermeldde dat volgens Feuerbach aan de basis van elke godsdienst dan toch iets ‘onbetwifelbaar werkelijk’ ligt, nl. de ‘natuur’, moest ik er reeds aan toevoegen: ‘tenminste naar het op de eerste blik schijnt’. Want wat wij, in overeenstemming met onze moderne natuurwetenschap, de ‘natuur’ noemen, en wat ook reeds de klassieke Griekse wijsbegeerte zo noemde, is dat wel zoiets ‘onbetwifelbaar werkelijk’, zoals de zon, de aarde, de zee, de wind, het onweer, enz. die door het polytheïsme verafgoed werden? In feite is dat begrip van ‘natuur’ het resultaat van een duizelingwekkend abstractieproces. Feuerbach zelf bepaalt die ‘natuur’ als het ‘wezen’ waarvan wij, als mensen, volstrekt afhankelijk zijn, terwijl die ‘natuur’ op geen manier van ons afhankelijk is. Geldt hetzelfde dan niet evenzeer voor de ‘natuur’ en de overige dieren, ook voor de ‘natuur’ en de planten, het gehele levensverschijnsel, en waarom dan niet ook voor de ‘natuur’ en onze landschappen, rivieren en zeeën, en zelfs onze gehele planeet en ons geheel planetensysteem? Kennelijk is het dan ook niet die ‘natuur’ die de ‘Groenen’ (!) willen beschermen. En toch: wie zou beweren dat het voornaamste en meest fundamentele onderdeel van onze moderne ‘natuurwetenschappen’, de nogal abstracte ‘fysica’ (d.w.z.: ‘natuurwetenschap’ zonder meer), zonder enige reële betekenis is?

Hoe dan ook, niet de vraag of zo'n andere wereld wel degelijk bestaat, is het belangrijkste punt i.v.m. een godsdienstige ingesteldheid die al haar hoop enkel nog stelt in een 'andere wereld'. Weliswaar heeft Nietzsche eerder met betrekking tot moderne verschijningsvormen van het nawerken van het Vaticaanse Renaissance-katholicisme dat wel opnieuw zijn godsdienstige hoop stelde in het 'hiernumaals', opgemerkt: "Te bedenken: in hoeverre nog steeds het noodlottig geloof voortbestaat in een goddelijke providentie, dit meest verlamvend geloof voor hand en rede dat ooit heeft bestaan; in hoeverre nog steeds een christelijke vooronderstelling en interpretatie nawerkt in de huidige formules van 'natuur', 'vooruitgang', 'vervolmaking' of 'darwinisme', of het bijgeloof in een zeker verband tussen geluk en deugdzaamheid, ongeluk en schuldigheid. Zo'n absurd vertrouwen in de gang van zaken, in het 'leven', in het 'instinct van het leven', zo'n kleinburgerlijke resignatie die veronderstelt dat alles goed zou gaan indien maar iedereen zijn plicht doet – al dat heeft maar enige zin in de veronderstelling van een leiding der dingen sub specie boni. Zelfs nog het fatalisme, onze tegenwoordige vorm van filosofische sensibiliteit, is een gevolg van dit langdurig geloof in een goddelijke schikking, hoewel een onbewust gevolg: nl. alsof het niet net op ons zou aankomen, hoe alles verder gaat (– alsof we het zouden mogen laten aflopen hoe het nu eens verloopt ...)." (Uit de nagelaten aantekeningen) En inderdaad: op één punt komen het oorspronkelijk christendom, het Vaticaanse Renaissance-katholicisme en het protestantisme, maar ook het jodendom en de islam, dan toch overeen; en wel niet enkel op het punt dat ze er allemaal in geloven dat een heil, 'hét' heil voor de mensen ergens 'weggelegd' is, hoewel voor de énen slechts in een hiernamaals, voor de anderen reeds in het 'hiernumaals'. Zij zijn het vooral eens over het beslissend punt dat ze allemaal hun heil enkel *verwachten*, dat ze begaan zijn met en vragen om een heil dat voor hen *weggelegd*, *gereserveerd* of *voorzien* is, dat men enkel moet zoeken om het ook te vinden of zelfs enkel moet *aanvaarden* om het te verkrijgen.

Hierop heeft dan de opmerking van Nietzsche betrekking: "alsof het niet net op ons zou aankomen, hoe alles verder gaat – alsof we het zouden mogen laten aflopen hoe het nu eens verloopt". Net zoals dit antwoord van Nietzsche, kan het antwoord van een vrijzinnige humanist m.i. geen ander zijn. De leuze van het vrijzinnig humanisme luidt, zoals ik zei: 'wees menselijk'. Menselijkheid betekent echter niet enkel zachtheid, begrip en tolerantie in alle omstandigheden, maar ook hardheid t.o.v. het onaanvaardbare, weigering van begrip voor het onbegrijpelijke, en intolerantie t.o.v. het onduidbare. Maar ook en vooral begrip voor gedragingen van mensen die daadwerkelijk het slachtoffer zijn van bepaalde omstandigheden, naast onverbiddelijk verzet tegen de weigering van de mensen om hun verantwoordelijkheid voor hun eigen lot en dat van hun medemensen en ook dat van de andere dieren, de planten en onze gehele leefwereld op te nemen.

Het oorspronkelijk christendom, of wellicht Jezus van Nazareth zelf, heeft, mogelijk wel voor het eerst, één grote waarheid begrepen: voor ons menselijk bestaan is op deze aarde geen heil weggelegd. Wat het echter niet heeft begrepen, is dat dit op de eerste plaats betekent dat ons heil, zeker niet één en al, maar vooralsnog óók van onszelf, van ons eigen inzicht, van ons eigen vermogen en van ons eigen doen en laten afhangt.

6. *Het humanisme tegen de Heilige Geest*

In aansluiting bij het vorige kan ik dit vertoog niet besluiten zonder een hoogst noodzakelijke aanval op de christelijke moraal die zich met het christelijk nihilisme verbonden heeft. Mijn aanval is 'hoogst noodzakelijk' omdat net op het moreel vlak zelfs nogal wat overtuigde humanisten zich tot op heden niet hebben kunnen losworstelen van een soort christelijk geloof.

Wij allen kennen die christelijke moraal het best (en dat is zelf kenmerkend) in de 'wereldlijke' gestalte die haar de Duitse (protestantse) filosoof Immanuel Kant heeft gegeven: nl. als de moraal van de 'goede wil'. Zo'n moraal laat de beoordeling van een handeling of gedraging uitsluitend afhangen van de al dan niet 'goede' wil, ingesteldheid of bedoeling die aan de basis lag van die handeling of gedraging, en op geen manier van wat erdoor feitelijk, goed of slecht, bewerkstelligd werd, en evenmin van het daadwerkelijk vermogen van iemand om iets goed – dat hij wilde doen – ook feitelijk tot stand te brengen.

Welnu, die Kantiaanse moraal is echt oorspronkelijk-christelijk. (Het protestantisme, zeker het Lutherse, was veel minder een vernieuwing t.o.v. het katholicisme, dan een verdediging van elementen van het oorspronkelijk christendom tegen de omwenteling die het had ondergaan in het Vaticaans Renaissance-katholicisme.) Want de grote, ‘goede boodschap’, het ‘evangelie’ van Jezus Christus of van het oorspronkelijk christendom, was toch geen ander dan deze: alle zonden zijn de mensen vergeven – behalve dan één enkele: de ‘zonde tegen de Heilige Geest’. De heilige Thomas van Aquino (dé grote dertiende-eeuwse kerkleraar die nog zo oorspronkelijk-christelijk dacht dat ook Luther steeds op zijn gezag bleef steunen) heeft dat als volgt uitgelegd. Zelfs de zonden tegen God de Vader moesten de mensen worden vergeven, want God de Vader was de macht (potentia), en de zonden tegen hem waren zonden uit onmacht (impotentia). En zelfs de zonden tegen Christus moesten de mensen worden vergeven, want hij was de wijsheid (sapientia), en de zonden begaan tegen hem waren zonden uit onwetendheid (ignorantia). Onvergeeflijk was enkel de ‘zonde tegen de Heilige Geest’, nl. de afwijzing van de liefde en de genade (de Heilige Geest is Gods liefde, amor) die al die zonden uit onmacht en onwetendheid wilde vergeven.

Met ander woorden, de echte christelijke moraal is helemaal niet ‘streng’. (U ziet het ook nu nog: ‘streng’ is de katholieke moraal tegenwoordig enkel op het gebied van de seksualiteit waar overigens Jezus en zijn apostelen niet bepaald van wakker lagen.) Integendeel, over al zijn ‘zonden’ die konden verklaard worden door onmacht en onwetendheid, moest een mens zich geen zorgen maken. Integendeel zelfs, de enige echte ‘doodzonde’ was net zich er wél zorgen over te maken.

Hoe zit het daarmee? Moeten we ons echt niet ‘schuldig’ voelen voor al ons onvermogen, vaak inderdaad gewoon uit onwetendheid, om daadwerkelijk te verhelpen aan de ellende, de nood en het lijden van onze medemensen, zelfs van onze ‘naasten’ en nog veel meer van de ‘versten’? Moeten we ons óók niet schuldig voelen voor onze eigen onmacht en onwetendheid zelf, want die te overwinnen zou toch ook voor de anderen belangrijk kunnen zijn?

Is het moreel aanvaardbaar dat we ons steeds maar gerust stellen met het bewustzijn van onze ‘goede wil’ en de zelfvoldane bevestiging dat we aan alles en nog wat ‘met de beste wil toch niets kunnen doen’?

Inmiddels blijft de gemakkelijke christelijke moraal – ze zou beter het christelijk immoralisme heten – voortbestaan in het verschil dat we allemaal maken tussen ‘morele’ kwesties waar macht en wijsheid van geen tel zijn, maar enkel de ‘goede wil’, en problemen van ‘efficiëntie’ waar geen ‘morele’ beschouwingen bij te pas komen. Efficiëntie bestaat er immers in met weinig inspanning veel te bewerkstelligen – wat dat dan ook mag inhouden.

Daartegen zou de opdracht van de humanisten moeten zijn: volbewust op zich te nemen wat de christenen de ‘zonde tegen de Heilige Geest’ hebben genoemd. Vastberaden weigeren steeds maar onszelf – en soms ook anderen – te verontschuldigen ter wille van onze onmacht en onwetendheid. Zeker moeten we niet streven naar weten om het weten, en naar macht om de macht; dat ware maar eens te meer de zogezegd ‘moreel onverschillige’ efficiëntie. Maar er is geen menselijkheid, geen humanisme, zonder wil tot macht en, op de eerste plaats, wil tot weten.

2. ZIJN ONRECHT, WANHOOP EN DOOD REEDS DEFINITIEF WEGGENOMEN?

(1987)

Ik ben niet gelovig, dat wil zeggen: ik deel niet het christelijk geloof of het geloof van hen die zich christenen noemen. Maar wellicht heb ik reeds daarmee teveel gezegd. Want spijs elementen van een protestantse opvoeding, spijs een langdurig verblijf in Leuven, spijs ijverige bijbel- en aanverwante lectuur enz. is me na vijftig jaar nog steeds absoluut niet duidelijk wat het eigenlijk is wat zij die zich christenen noemen, ernstig geloven.

Ik heb in mijn Leuvense tijd (1952-1967) Albert Dondeyne tamelijk goed gekend en had hem graag, als een eerlijke, oprechte, moedige, intelligente, onpretentieuze man. (Ik vrees dat hij van zijn kant me minder graag had.) Verleden jaar is hij gestorven en ik was op zijn begrafenis. Een aantal mensen uit zijn omgeving hebben dit jaar een gedenkbundel uitgebracht, onder de titel *In dienst van geloof en wereld. A. Dondeyne 1901-1985* (bij Acco, Leuven). Ik heb het me laten toesturen. Want het bevat ook een honderdtwintigtal bladzijden ‘Van Professor Dondeyne’, uit zijn laatste jaren. En ik ben nog eens in die bladzijden op zoek gegaan naar het christelijk geloof, nu meer bepaald naar wat iemand als Dondeyne als christen eigenlijk geloofde. Opnieuw bijna helemaal tevergeefs. Ziehier het betrekkelijk meest duidelijke wat ik heb gevonden. In de tekst van een lezing over ‘De hedendaagse malaise in de christologie’ (van 1979) las ik het volgende:

“Indien het door God in Jezus Christus bewerkte heil in de ogen van de eerste apostelen de glans heeft kunnen hebben van een in het hart van de geschiedenis aanwezig *eschaton*, dan kon dat alleen om veel diepere redenen (dan de aankondiging van ‘het tijdelijke einde van onze wereld’ of ‘een of andere fantastische metamorfose van de aarde in een paradijs’). Het is omdat dat heil werd aangevoeld als een kracht, die diep, definitief en beslissend bevrijdde door het wegnemen van de diepe, uiterste, decisieve aliënaties, die zijn: de zonde, de boosheid, de leugen, het onrecht, de duisternis van de wanhoop en uiteindelijk de dood, begrepen – in het kader van de bijbelse antropologie – als de scheiding van de levende en eeuwige God” (blz. 143).

Dus geloof in een door God, in Jezus Christus, bewerkt heil. Dit aangevoeld als een kracht. Een kracht die bevrijdt, en wel diep (bijna tot aan de grond), definitief (onherroepelijk) en beslissend (nl. in de kern van de zaak). Waarvan bevrijdt? Van de diepe (bijna tot aan de grond reikende), uiterste (meest verregaande), decisieve (beslissende, de kern van de zaak, hier het wezen van de mens rakende) aliënaties (bestaanswijzen waarin de mens zijn eigen wezen verliest). Die zijn: de zonde, de boosheid, de leugen, het onrecht – waarbij vermoedelijk ‘zonde’ de verzamelnaam van deze drie is; en de duisternis van de wanhoop en uiteindelijk de dood (of wellicht: en de duisternis van de dood?). *Waardoor* is nu het heil een kracht om van boosheid, leugen en onrecht, van de wanhoop en van de dood te bevrijden? Door het *wegnemen* ervan.

Dus: de christen gelooft dat een god (de noodzakelijke en voldoende grond van al wat er bestaat) door Jezus Christus alle boosheid, leugen en onrecht, alle wanhoop en de dood heeft laten ‘wegnemen’, en dit bijna tot aan de grond (diep), onherroepelijk (definitief) en op beslissende wijze. Maar krijg ik ook nog een antwoord als ik in alle eenvoud vraag: wat is bedoeld met ‘wegnemen’?

Hebben boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en de dood gewoon opgehouden te bestaan, en dit reeds sinds de tijden van de eerste apostelen? Dat zal bezwaarlijk wie dan ook beweren.

Zijn boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en de dood bij hen die het christelijk geloof beleden en belijden, verdwenen? Toch wel niet, zeker niet ‘letterlijk’. Men weet wel, volgens christelijk geloof worden de gelovige zijn zonden vergeven. Maar als me iemand mijn boosheid, mijn leugen, mijn onrecht vergeeft, dan is dat wel erg vriendelijk van hem, maar daardoor zijn mijn boosheid, mijn leugen, mijn onrecht toch niet ‘wegggenomen’. Men weet verder dat volgens het christelijk geloof een

gelovige ook ná zijn dood nog eeuwig zou kunnen verder leven, maar ten eerste is daarmee ook zijn dood niet ‘weggenomen’, en ten tweede is die verzekering van een eeuwig leven *op zich* niet bepaald geloofwaardig, er moeten ándere redenen zijn om erin te geloven, precies in een (volgens Dondeyne) aangevoelde kracht van het heil – en nog steeds blijft duister wat een christen meent aan te voelen. Wat de wanhoop betreft, die heeft op zijn beurt precies alles te maken met de ervaring dat de boosheid, de leugen, het onrecht evenmin van de aarde te verbannen zijn als de dood.

Of wordt door de christelijke gelovige dan toch maar *verhoopt* dat boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en dood *zullen worden* ‘weggenomen’ aan ‘het tijdelijke einde van onze wereld’ of in ‘een of andere fantastische metamorfose van de aarde in een paradijs’? Dat wijst Dondeyne uitdrukkelijk af, en het zal ook niet stroken met de voorstelling van een ‘diepe, *definitieve*, beslissende’ bevrijding als een ‘door God in Jezus Christus (*reeds*) *bewerkt* (*en reeds aangevoeld*) heil’.

Ik kan nog maar één ander mogelijk antwoord bedenken op mijn vraag naar de betekenis van dat ‘wegnemen’: de boosheid, de leugen en het onrecht, de wanhoop en de dood bestáán wel (nog steeds en zullen blijven bestaan), maar ze hebben voor de gelovige niets (meer) te *betekenen*, men moet er zich geen zorgen (meer) over maken, ze zich niet (langer) aantrekken (waarmede dan wel de wanhoop tenminste ook zou ophouden te bestáán, de reden tot wanhoop). Geen boosheid, geen leugen, geen onrecht kan iemand anders (tenminste als het over een gelovige gaat) ernstig raken, ook over mijn eigen boosheid, leugen en onrecht moet ik me geen te ernstige zorgen maken, zelfs de dood kan ‘in de grond’ niemand (tenminste geen gelovige) raken. Het spijt me, maar wie zal het loochenen: de ingesteldheid en de opstelling van maar al te vele christenen door de eeuwen heen en zeker vandaag geeft aanleiding genoeg tot het vermoeden dat dit inderdaad hun eigenlijke diepste overtuiging is: het kan hen allemaal niet schelen (behalve dan nog de eigen dood).

Welnu, dit ware in ieder geval een *begrijpelijke* mening, terwijl de drie andere mogelijke antwoorden op mijn vraag die ik tevoren besprak gewoon onbegrijpelijk waren. Maar voor dit begrijpelijk antwoord stelt zich dan ook de verdergaande vraag naar de *reden* van het geloof dat de *betekenis* van boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en dood zo ‘diep, definitief en beslissend’ zou weggenomen zijn (ik heb die vraag wel even reeds moeten aanraken m.b.t. de verzekering van een eeuwig leven).

Ook op die vraag krijgt men zelfs van iemand als Dondeyne geen duidelijk antwoord, en natuurlijk mochten we zo’n antwoord van hem enkel verwachten in de veronderstelling dat hij inderdaad onder het ‘wegnemen’ van zijn ‘aliënaties’ niets anders zou verstaan dan het wegnemen van hun betekenis. Ikzelf zou op die vraag wel een mogelijk antwoord kunnen bedenken – een beetje in tegenstelling met wat ik in de eerste lijnen van deze notitie beweerde of ‘toegaf’. Wat al die mensen ‘aanvoelden’ die zich het christelijk geloof over de eeuwen heen hebben eigen gemaakt, zou wel eens op de eerste plaats hun eigen mateloos *verlangen naar liefde* geweest kunnen zijn: niet liefde, maar verlangen náár liefde, naar de liefde ván een andere *vóór* hen: het verlangen voor een andere absoluut onmisbaar te zijn, een onvervangbaar en noodzakelijk bestaan *vóór* een ander te hebben. (Het enige wat het leven een zin lijkt te kunnen geven, en over die vraag naar de zin van het leven heeft Dondeyne het dan toch ook in deze context, nl. in een ‘filosofische’ voetnota bij zijn boven aangehaalde tekst.) En op de vraag van dit verlangen werd dan ook ergens in de christelijke ‘openbaring’ een ‘diep, definitief en beslissend’ antwoord gegeven: wij allen zijn vanuit de grond van het zijn zelf (die net om het volgende persoonlijk moet voorgesteld worden, als God) omvangen door een oneindige liefde, voor hem zijn we onmisbaar, onvervangbaar, is ons bestaan oneindig waardevol – en die liefde is (bijgevolg) zo machtig, dat we gewoon niet kúnnen vergaan. (En bijgevolg kan geen dood en geen zonde ons ernstig raken, de eigene zomin als die van anderen.) De aangevoelde kracht des heils was dan geen andere dan die van de volstreckte vervulling van dit mateloos liefdesverlangen door de christelijke boodschap. Gelovig werden zij die zich door dit ‘woord’ ten diepste begrepen voelden, begrepen in hún diepste verlangen, hun mateloos verlangen geliefd te worden of te zijn.

Maar niet enkel dat. Zij voelden zich bovendien in dit mateloos liefdesverlangen *gerechtvaardigd* door de christelijke boodschap. Want er dreigt wel ook de verdoemenis (wel óók nog een soort eeuwig voortbestaan, en men weet wel hoezeer de mensen veelal aan het louter overleven gehecht

zijn, zelfs nog onder de meest afschuwelijke levensomstandigheden). Maar die dreigt uiteindelijk enkel (als ik iets begrijp van de christelijke boodschap) als men Gods liefde afwijst, m.a.w. als men dat mateloos liefdesverlangen niet koestert. En op die manier verschijnt dit mateloos (ijdel) verlangen zelfs als een *plicht*.

(Weliswaar worden de gelovigen uitgenodigd ook van hún kant God zowel als de andere mensen lief te hebben. Maar ten eerste is dat niet bepaald origineel christelijk. Ten tweede gaat het hierbij niet over een ‘openbaring’, maar enkel over een uitnodiging. Ten derde is de vraag waarover ik het hier heb die wát eigenlijk de christelijke boodschap voor zovelen zo aantrekkelijk gemaakt heeft, niet wat er nóg allemaal in te vinden valt. Uiteindelijk weet men ook hoe gemakkelijk reeds jonge mensen hun louter liefdesverlangen verwisselen met hun vermeende liefde tot een ander.)

Ik wil hier afbreken. Want de beste en eenvoudigste manier om te weten te komen wát de christenen nu eigenlijk geloven is toch, zou men denken, het henzelf te vragen (op voorwaarde natuurlijk dat zij het zelf weten). Ik zal dus de zoveelste poging doen. Ik zal deze notitie opsturen naar ‘Streven’. En ik zal zien of me iemand antwoordt(*). Zullen gelovigen bevestigen dat ze het eens zijn met de mening van Dondeyne dat door Jezus Christus boosheid, leugen, onrecht, wanhoop en dood definitief weggenomen zijn? Bedoelen ze daarmee dat ze van de aarde verdwenen zijn, dat ze bij of onder gelovigen verdwenen zijn, dat ze ooit in de toekomst zullen verdwijnen, of dat ze voor christenen hun betekenis hebben verloren? Wellicht kunnen christenen me ook zeggen of ze inderdaad, zoals ik stel, zo’n mateloos liefdesverlangen koesteren en of ze dat verlangen normaal, aanvaardbaar of bedenkelijk vinden.

Graag had ik b.v. een antwoord van mensen die ik ken: Frans Van Bladel en Louis Van Bladel, Antoon Vergote, André Wylleman, Louis Dupré, Jan Van der Veken, Libert Vander Kerken e.a.

(*) De tekst werd ondertussen reeds opgestuurd naar de redactie van *Streven*, hetgeen geleid heeft tot een open en vriendelijke samenspraak met Antwerpse jezuïeten, maar het is daarbij nog niet gekomen tot een werkelijk antwoord.

3. SCHAAMTELOZE MORAAAL

(1986)

1. Aanhef

Ik observeer dat velen menen dat wat in het Westen traditioneel ‘moraal’ heeft geheten aan het verdwijnen is. Die ‘velen’ vallen wel uit elkaar in twee groepen. De enen menen die verdwijning van de moraal te mógen vaststellen, en ze verheugen zich erover. Volgens mij hebben ze ongelijk en verheugen ze zich te vroeg: wij allen zijn nog steeds in de greep van die moraal. De anderen menen de verdwijning van de traditionele moraal te móeten vaststellen, en ze betreuren die teloorgang. Zij hebben volgens mij dubbel ongelijk: wij allen zijn nog steeds in de greep van die moraal, en dát is het wat te betreuren valt. Kortom, ik meen dat onze samenleving nog steeds beheerst wordt door een ‘moraal’ die er geen is, door een traditionele moraal die een valse moraal is.

Mijn doelstelling bij het schrijven van dit opstel is bijgevolg drievoudig. Ten eerste wil ik trachten aan te tonen dat wat in het Westen traditioneel ‘moraal’ heeft geheten nog steeds een overmachtige invloed uitoefent op ons aller gedragingen. Ten tweede wil ik trachten mijn lezers het gevoel mede te delen dat dit een echte schande is. En ten derde wil ik hen daardoor trachten gevoelig te maken voor onze behoefte aan een andere moraal. en ook hen een eerste begrip te geven van wat de strekking van die andere moraal zou moeten zijn indien schandalig is wat tot op deze dag ‘moraal’ genoemd wordt.

2. De zwemmer

Aan zee, in Mariakerke, op een stralende dag in augustus, in 1982, gaf Christiane me een verhaal te lezen: 'De zwemmer. Een vakantieverhaal', van Anna Blaman (voor het eerst verschenen in 1957, in de bundel *Overdag en andere verhalen*). Het was het eerste wat ik van Blaman mocht lezen, want Christiane had (met zovelen) haar werk maar enkele weken tevoren ontdekt en ze had me gevraagd het nog voor een tijd aan haar alléén over te laten.

De eerste woorden die Christiane in het verhaal had onderlijnd waren de volgende: "hier ben je precies tussen de wereld en de zee in, in een soort niemandsland". Christiane en ik waren verzeild in een soort niemandsland tussen leven en dood. Het was net één jaar geleden dat zich haar ziekte had verklaard, kanker. Het was de laatste keer dat we nog samen aan zee waren. Iets meer dan één jaar later zou ze sterven. Ze wist het. Het verhaal gaat als volgt.

Aan zee, blijkbaar aan de Bretoense kust, op een koude en stormachtige dag, zijn twee vrouwen toch op zoek gegaan naar een plaatsje tussen de rotsen waar ze een weinig beschut waren tegen de wind en met elkaar konden praten. Ondertussen zien ze een eenzame man die, zonder hén op te merken zich waarachtig gaat uitkleden om te gaan zwemmen. Ziehier het onderwerp van hun gesprek. Anna (de vertelster) zegt: "Ik heb het niet over liefde ... ik denk alleen nog maar aan een klein beetje redelijke aandacht, niet uit liefde voor elkaar (dat is te veel gevraagd, véél te veel), maar alleen om elkaar het leven mogelijk te maken ...". De andere vrouw (die naamloos blijft) antwoordt: "Maar weet je dat het nooit, nooit zo zou kunnen worden? Ongelukkige, hoogmoedige...". (Het gaat eigenlijk toch om een liefdesgesprek; want die andere vrouw voelt zich blijkbaar tekort gedaan doordat Anna teveel aandacht besteedt aan ándere mensen.) Uiteindelijk begeven ze zich terug op weg naar het dorp. Plots liggen aan hun voeten de kleren van de zwemmer. "Hij was nergens meer te zien".

3. *Kwaad, niet slecht.*

Volgens de H. Consensus ligt het gebied van de moraal in de dimensie die zich uitstrekt tussen de uitersten van goed en *kwaad*, in verschil met de dimensie die zich uitstrekt tussen de uitersten van goed en *slecht*. Waar zit hem dan het verschil tussen de tegenstellingen van ‘goed en kwaad’ en van ‘goed en slecht’? De oude talen van het Westen – het Hebreeuws, het Grieks, het Latijn – beschikten nauwelijks over handzame woorden om te onderscheiden tussen ‘goed’ en ‘goed’, ‘kwaad’ en ‘slecht’. In de levende talen staat het er nog steeds niet zoveel beter mee: meestal hebben ze wel een min of meer duidelijk woord voor ‘kwaad’ t.o.v. ‘slecht’, maar slechts één woord voor ‘goed’, in zijn twee betekenissen. Om het verschil op te helderen blijft niets anders over dan terug te grijpen naar een filosofische idee, namelijk Platoons ‘Idee van het Goede’. Daarmede is iets bedoeld wat ‘absoluut’, zonder meer, ‘op zichzelf’ goed is, in tegenstelling tot ‘dingen’ die enkel ‘relatief’ goed zijn, namelijk enkel goed vóór iets anders. ‘Kwaad’ is dan iets wat ‘absoluut’, zonder meer, ‘op zichzelf’ slecht is, in tegenstelling tot ‘dingen’ die enkel ‘relatief’ slecht zijn, namelijk slecht vóór iets anders.

Vraag is nu: als men het gebied van de moraal vastlegt op de dimensie tussen goed en kwaad, verruimt men daarmede het toepassingsgebied van de moraal en stelt men strenge morele eisen – of vernauwt men haar toepassingsgebied en hanteert men enkel bescheiden morele eisen? Want is het kwade of het kwaad, gesteld dat het bestaat, niet enkel één onder de talloze slechte ‘dingen’ waarmee we af te rekenen hebben? Komen er niet overal veel meer betrekkelijk slechte dingen voor dan ‘absoluut’ slechte: kwade?

De H. Consensus geeft op die vraag geen al te duidelijk antwoord. Hij zegt wel dat morele vragen zich enkel stellen m.b.t. ‘goed en kwaad’; maar hij zegt óók dat wat voor de rest ‘goed of slecht’ is enkel een kwestie is van techniek, economie en politiek of hun kleinschalige tegenhangers: handigheid, huishouden en omgangsvormen, gebaseerd op mensenkennis.

4. *Met de beste wil!*

Als men meent het in de moraal enkel te moeten (of te mogen?) hebben over ‘goed en kwaad’ (of enkel over het ‘Sollen’ in tegenstelling tot het ‘Sein’, of enkel over ‘waarden’ in tegenstelling tot het ‘waardenvrije’), blijft, voor zover ik kan zien, werkelijk niets anders over dan met Kant te stellen: “Er valt niets in de wereld, en zelfs buiten de wereld, te bedenken wat men zonder voorbehoud als goed zou kunnen beschouwen, behalve dan een *goede wil*”. (Zo luidt, in vertaling, de eerste zin uit Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* van 1785, ná de ‘Vorrede’; p. 1 in de eerste druk.) Want: “Een goede wil is goed, niet door wat hij bewerkstelligt of tot stand brengt, niet doordat hij geschikt is om een of ander vooropgesteld doel te bereiken, hij is goed op zichzelf” (p. 4). En ook, het ‘wezenlijk goede’ van een ‘handeling’ bestaat dan, volgens de opvatting over moraal die Kant tot uitdrukking brengt, enkel “in haar bedoeling (‘Gesinnung’), wat ook het resultaat (van de handeling) moge zijn” (p. 43). De moraal van goed en kwaad is enkel een moraal van de goede wil, d.w.z. van ‘goede bedoelingen’ die géén uitstaans hebben met enig uiterlijk (‘vooropgesteld’) doel van een handeling, laat staan met het resultaat ervan.

Reeds Marx zou daarbij opmerken: “Kant *stelde zich tevreden* met de loutere ‘goede wil’, zelfs indien die zonder enig resultaat blijft” (*Die deutsche Ideologie*, MEW III, p. 177; mijn onderlijning) – m.a.w.: Kants morele eisen zijn eerder zacht van aard. Eigenaardig genoeg hebben niettemin anderen sinds Schiller, het ‘rigorisme’ (de overmatige strengheid) van Kants moraal aangeklaagd. Hoe is het mogelijk!

De ‘imperatief’ van Kants moraal heet ‘categorisch’, in tegenstelling tot ‘louter’ ‘hypothetische imperatieven’ – dat klinkt wel streng. Maar Kants definities luiden als volgt: “Een imperatief is *hypothetisch* indien de (door hem bevolen) handeling enkel goed zou zijn als middel *vóór iets anders*; een imperatief is *categorisch* indien (daardoor) een handeling als goed *op zichzelf* wordt voorgesteld” (p. 40). Wellicht wilde Kant zichzelf graag als ‘streng’ voorstellen: let op de plaats waar hij gebruik maakt van het woordje ‘enkel’. Maar hij vindt het géén morele eis dat “een handeling goed zou (moeten) zijn als middel *vóór iets anders*”: dát ware blijkbaar volgens hem teveel gevraagd.

In feite gaat Kant zelfs nog een stap verder. Hij ‘beschouwt’ niet enkel de kwestie of een handeling, en voornamelijk haar resultaat, “goed zou zijn als middel *vóór iets anders*”, als moreel onverschillig; hij maakt die onverschilligheid tot criterium, tot het ‘*wezen*’ van echte moraliteit. Hypothetische imperatieven bestempelt hij als deels ‘*technisch* (horende bij de kunst, het kunnen)’ en deels ‘*pragmatisch* (horende bij de welvaart)’, en als dusdanig onderscheiden van ‘*morele* imperatieven (horende bij een vrije gedraging überhaupt, d.w.z. bij de zeden)’ (p. 44). Kant is de woordvoerder van een zeer eigenaardige vorm van ‘morele onverschilligheid’: niet in de zin van een onverschilligheid t.o.v. wat men doorgaans als morele kwesties beschouwt, maar in de zin van een onverschilligheid *van* een zogeheten ‘moraal’ t.o.v. techniek, economie en politiek, en dit zelfs in naam van een ‘hogerstaande’ moraliteit die zich die onverschilligheid niet enkel ‘aanmatig’ maar zelfs oplegt als een verplichting.

Kennelijk heeft Kant een hekel aan wat ruikt naar ‘macht’ of ‘wil tot macht’; ‘macht’ begrepen als het vermogen om iets te bewerkstelligen of tot stand te brengen, of iets tegen te houden of teniet te doen, kortom als het vermogen ‘om een of ander vooropgesteld doel te bereiken’ (wat inderdaad op zich nog niet zo goed is, enkel indien het goed zou zijn het ‘vooropgesteld doel’ te bereiken, te bewerkstelligen wat men kan bewerkstelligen, en teniet te doen wat men kan teniet doen). Daarentegen valt het opkomen van Nietzsche *vóór* de ‘wil tot macht’ best te begrijpen uit zijn weerwil (die hij deelt met Marx) tegen een loutere ‘goede wil’ en ‘goede bedoelingen’, en meer nog tegen de pretentie die ook nog als ‘moreel verheven’ te beschouwen boven elke kwestie van macht. (Door zijn gepassioneerde weerwil tegen dat soort sinds eeuwen heersende moraal heeft Nietzsche zich wel voor een ogenblik laten verleiden om *vóór* de wil tot macht *om de macht* op te komen. Hij heeft er duur genoeg voor moeten betalen met de mislukking van zijn gepland hoofdwerk, over *De wil tot macht*, en met de vervorming van zijn *Antichrist* tot een bijna christelijk vertoog.)

In onze dagen echter valt het meer dan ooit in de smaak om alle macht en alle wil tot macht als ‘uit den boze’ aan te klagen, als hét ‘kwaad’; en tegelijk in ieder opzicht zijn eigen ‘goede wil’ te betuigen, maar zijn onmacht aan te halen als een onverbreekbaar alibi. Dit zie ik als een eerste bewijs voor mijn bewering dat de door Kant verwoorde moraal nog steeds de alom heersende is.

5. *Vrijblijvendheid*

Grondslag van de door Kant verwoorde moraal is de vrijheid. ‘Vrijheid’ betekent voor Kant: niet bepaald worden door ‘neigingen’, d.w.z. door ‘behoefte’ en (daarmede verbonden) ‘belangen’ of ‘interessen’. Een ‘neiging’ definieert hij als een ‘afhankelijkheid, in zijn vermogen om iets te verlangen, van gevoelens’; een neiging verwijst dus steeds naar een *behoefte*; waarbij dan ook een ‘interesse’ van de ‘rede’ te pas komt die Kant een ‘*pathologisch* belang’ noemt “vermits de rede (in dit geval) enkel een praktische regel aanduidt betreffende de manier waarop aan de behoeften van de neiging kan verholpen worden”. Wanneer Kant zo’n belangstelling ‘pathologisch’ noemt, bedoelt hij daarmee natuurlijk niet dat ze ‘ziekelijk’ zou zijn, maar enkel dat ze één en al voortvloeit uit het ‘lijdzame’ (‘*pathos*’) van ons behoeftig, lichamelijk bestaan; toch verschilt voor hem deze ‘*pathologische* interesse’ grondig van wat hij de enige echte ‘*praktische* interesse’ noemt, namelijk het louter ‘belang stellen in een handeling’, terwijl de ‘*pathologische* interesse’ steeds geïnteresseerd is in een ‘object’. (Al dit volgens een voetnota op p. 39 van de *Grundlegung*.)

Welnu, velen van ons in de geïndustrialiseerde landen van het noordelijk halfrond bezitten, in min of meer grote mate, die door Kants moraal vooronderstelde vrijheid. Wij staan in onze gedragingen niet onder de onophoudelijke druk van onvervulde (‘materiële’) behoeften en van daaruit voortvloeiende ‘*pathologische*’ belangen. Wij zijn er ook trots op: we hebben die vrijheid met veel moeite verworven en bevochten. Willen en moeten we ze dan ook niet ‘met alle middelen’ (zoals men heel gemakkelijk zegt) verdedigen?

Maar *hoe* hebben we die vrijheid verworven en bevochten? En wat met hen die het er ‘nog’ niet toe hebben gebracht en veelal erg weinig hoop hebben om het ooit zo ver te brengen, voornamelijk de honderden miljoenen mensen in Zuid-Azië, in Afrika en in Latijns-Amerika?

Kant schreef het boven aangehaalde in 1785. Nog – of reeds – in 1800 (nog tijdens het leven van Kant) stelde Fichte vast “dat Europa in de handel een groot voordeel heeft t.o.v. de overige werelddelen en, veruit zonder voldoende equivalent van zijn krachten en producten, hún krachten en producten naar zich toe trekt; zodanig dat elk Europees land zijn voordeel haalt uit deze gemeenschappelijke uitbuiting (door geheel Europa) van de overige wereld, hoe ongunstig het ook voor de rest moge staan met zijn handelsbalans t.o.v. de overige Europese landen” (*Der geschlossene Handelsstaat*, ‘Zueignung’). Hébben we dan werkelijk zoveel redenen om trots te zijn op onze ‘westerse’ vrijheid, en neer te kijken op hén die ‘nog’ niet eens deze grondslag van alle moraal (van Kantiaans allooi) hebben verworven?

Nergens heeft Kant het in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* over de ‘neigingen’, de ‘behoefte’ en de ‘*pathologische* belangen’ van (die) *anderen*, behalve dan één enkele keer op de volgende manier, even tussen haakjes: “De morele waarde van een handeling ligt hem dus niet in de werking die ervan verwacht wordt ... Want al die werkingen (voordeligheid van zijn eigen toestand, en *zelfs de bevordering van de gelukzaligheid van anderen*) konden ook door andere oorzaken teweeggebracht worden” (p. 14, mijn onderlijning). Inderdaad: als ik mijn vrijheid moet handhaven zelfs t.o.v. mijn eigen neigingen, behoeften en belangen, waarom zou ik haar in het gedrang moeten brengen ter wille van de behoeften en ‘*pathologische*’ belangen van anderen?

Beste lezer, wellicht heb je gehoord of gelezen van Emmanuel Levinas; en wellicht is het je dan ook niet ontgaan dat die de *vrijheid* die de grondslag vormt van de ‘moraal’ waarover ik het heb, ronduit schandalig, schandelijk vindt? Terecht, naar ik meen. Over wat hij onder moraal verstaat, schreef hij het volgende: “La conscience morale accueille autrui. C’est la révélation d’une résistance á mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit

naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente ... Elle s'accomplit comme *honte* où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même" (*Totalité et Infini*, 1961, p. 56).

Ik kan elk woord van die uitspraak onderschrijven. Enkel vind ik niet op de eerste plaats onze vrijheid zelf schandelijk, eens dat we die verworven hebben (op hoe schandelijke manier dat ook moge gebeurd zijn). Schandelijk vind ik vooral dat we weigeren van die vrijheid gebruik te maken ter 'bevordering van de gelukzaligheid van anderen' dóór ons hún 'pathologische interessen' eigen te maken. Dát zou dan wel moeten neerkomen op een 'afbraak' van onze vrijheid en van onze 'glorieuse spontanéité de vivant'. Maar dié is het precies die men boven alles op prijs stelt. Die 'stralende spontaneiteit van het leven' vinden we overal rondom ons uitgebeeld, in het open-lucht-museum van onze steden en in de prenten-boekjes die hogere oplagen halen dan zelfs onze meest vulgaire romans. In het feit dat onze managers blijkbaar stellig mogen rekenen op een 'spontane' ontvankelijkheid van 'het publiek' voor die 'publiciteit' (want de 'publiciteitskosten' moeten natuurlijk doorgerekend worden op de verbruikersprijzen van de aangeprezen producten) zie ik een tweede bewijs voor mijn bewering over de heersende moraal. Want let wel, ik heb in het vorige willen aantonen dat de fascinatie die uitstraalt van die beelden volstrekt overeenkomt met de traditionele, door Kant verwoorde en nog steeds heersende schandelijke 'moraal'.)

Feit is dat de vrijheid in haar door Kant aangegeven betekenis niet enkel de grondslag vormt van zijn moraal, maar zelfs haar enig doel. En dit laatste houdt dan zelfs het gebod in om van de (eens verworven) vrijheid geen enkel gebruik te maken dat haar zou kunnen 'afbreuk doen', maar haar enkel te gebruiken óm haar te handhaven, te bevestigen, nog te verhogen en te 'overstijgen'. M.a.w., het vrijheidsideaal van die moraal is, letterlijk, de *vrij-blijvendheid*. Terwijl reeds elk gebruik dat ik van mijn vrijheid zou maken om een beslissing te nemen en volgens die beslissing te handelen, aan mijn vrijheid, onder dit opzicht, een einde stelt. Wie zich tot iets of met iemand, *verbindt*, is niet meer 'vrij'.

Ik vraag: wáárvoor anders zou onze vrijheid (in de mate dat we haar bezitten) eigenlijk kunnen dienen, tenzij om zich tot iets of met iemand te verbinden? Of moet ze dan werkelijk – tot niets dienen?

6. Uitvlucht

Om aan te duiden wat me de heersende 'moraal' lijkt te zijn, heb ik in het voorgaande gebruik gemaakt van enkele uitspraken van Kant. Dat zou de indruk kunnen wekken dat ik wil beweren dat die moraal een uitwerking zou zijn van het werk van Kant. Dat meen ik geenszins. Niet alleen ben ik er zeker van dat die moraal veel oudere en diepere wortels heeft, ik geloof ook helemaal niet dat de publicatie van filosofisch en aanverwant werk zó'n publieke uitwerking heeft. Alle ervaring wijst uit dat het hem net omgekeerd zit. Uit publicaties van dien aard neemt het publiek, als het er kennis van neemt, bijna uitsluitend op wat het erin terugvindt – of meent terug te vinden – van zijn eigen reeds op voorhand erop na gehouden overtuigingen. Dit is net één van de feiten die de 'geschiedenis van de wijsbegeerte' zo interessant maken.

Niettemin zullen sommige van mijn lezers de vraag willen opperen of ik dan Kants ware mening wel adequaat heb weergegeven, of ik hem 'juist' heb 'geïnterpreteerd'. Daarop moet ik antwoorden: Kants eigen 'ware mening' interesseert me weinig. Want het is niet mijn rol de moraal van wijlen professor Kant te Koningsbergen te beoordelen en eventueel te veroordelen. Bovendien is die 'ware mening' van Kant toch niet achterhaalbaar, buiten zijn gezegden of geschriften. (Heeft Schiller niet vermoed dat *Il Principe* van Machiavelli eigenlijk een satire was?) Wat me wél interesseert zijn die gezegden en geschriften en wat ze *betekenen* (zelfs onafhankelijk ervan of die betekenis al dan niet overeenkomt met Kants bedoelingen). Maar ook dit niet omdat die gezegden nu eenmaal gezegd en die geschriften nu eenmaal geschreven werden, maar juist omdat ze getuigen van een grote denker, wat blijkt uit het feit dat hij een grote schrijver was. Die grootheid ligt hem één en al in de duidelijkheid van wat hij zegt; niet in zijn eigen 'persoonlijke' stellingname (in ons geval, t.o.v. het

‘probleem’ van de moraal) maar in het feit dat hij in alle duidelijkheid al de implicaties van zo’n stellingname uitspelt, en die duidelijkheid voltooit door even duidelijk aan te duiden waar die stellingname tegenover staat, wat ze uitsluit. (Met het gevolg dat ik in Kants eigen gezegden steunpunten kon vinden voor een andere moraal dan de door hém verdedigde.) Hetzelfde geldt natuurlijk ook voor Marx, Nietzsche en Levinas. En al dit in tegenstelling tot de wazige onduidelijkheid van het denken van kleinere geesten die nauwelijks beseffen wat hun (soms uitgesproken) overtuigingen eigenlijk impliceren, nóch wat ze, als ze die overtuigingen erop na houden, eigenlijk moeten afkeuren. (En dat is niet eens op de eerste plaats een kwestie van ‘intelligentie’ maar van moed.)

Door de duidelijkheid van zijn taal stelt ons een grote denker voor duidelijke beslissingsvragen. Dáárom is het interessant (o.m. in verband met ons onderwerp) bij Kant aan te sluiten, van zijn uitspraken gebruik te maken, om die beslissingsvragen aan bod te brengen.

Wat mij uiteindelijk interesseert is niet Kant, maar juist een soort ‘moraal’ die me alom lijkt te heersen en die ik (met Levinas) schandalig vind. Voor de dubbele bewering die dat inhoudt heb ik reeds in het voorgaande een aantal ‘bewijzen’ en ‘argumenten’ aangehaald en in wat volgt zal ik er nog enkele andere aandragen. Maar m.b.t. die kwestie van ‘bewijzen’ moet ook nog het volgende gezegd worden.

Uiteraard kan ik enkel hun die dit opstel lezen, iets bewijzen. (Dat zijn, maximaal, de drie- of vierhonderd mensen die dit tijdschrift ontvangen.) En eigenlijk kan ik slechts hún de dubbele vraag voorleggen: herken je in wat ik beschrijf een alom heersende moraal die je wellicht ook zelf nog aankleeft? en ben je het al dan niet eens met mij om die moraal schandalig te vinden?

Nu kun je die beslissingsvraag natuurlijk uit de weg gaan, en dit zelfs mits de schijn te verwekken die vraag bijzonder ernstig op te nemen; namelijk door uit te wijken naar de heel andere vraag of ik wel een ‘juist’ beeld heb opgehangen van de moraal van Kant. Dat is één van de meest gangbare uitvluchten die de ‘cultuur’ ons aan de hand doet: beslissingsvragen betreffende onze eigen opstellingen en gedragingen uit de weg te gaan door ze terug te brengen tot ‘voorafgaandelijke’ vragen betreffende de pure mening van één of ander geïdoliseerd personage (wat in feite erop neerkomt de ‘grote denker’ te degraderen tot iemand die óók zijn mening erop nahield zoals ‘iedereen zijn mening’ heeft.) In mijn ogen is ook dit een uitdrukking van de vrij-blijvendheid waartoe de alom heersende moraal ons aanzet; en zodoende één bewijs temeer voor mijn beweringen.

7. *Uitvlucht op grote schaal*

Ik was daarnet zo onvoorzichtig om terloops te vermelden dat ik er zeker van ben dat onze heersende moraal nog veel oudere en diepere wortels heeft dan wat men ervan bij Kant kan terugvinden. Als men mij vraagt wat ik ermee bedoel, zal ik, naast Platoon (die ik reeds heb vernoemd), moeten verwijzen naar de christelijke moraal. En daarmee zou ik dan een bijna oneindig perspectief van uitvluchten openen. Want over het ‘ware wezen van het christendom’ kan men letterlijk eindeloos discussiëren, omdat het in de loop van zijn lange geschiedenis in een bijna oneindige onduidelijkheid verzeild is (wat overigens niet het resultaat van zo’n lange geschiedenis móét zijn). Dat is dan ook één hoofdreden van mijn ergernis over het, voornamelijk hedendaagse, christendom: de christelijke vlag lijkt eender welke lading te kunnen dekken.

Neem bijvoorbeeld, in ons verband, het welgekend christelijk gebod van de naastenliefde. Ik zou erop kunnen wijzen dat zo’n gebod niet bepaald als een goddelijke openbaring kan beschouwd worden. Of op het feit dat de joden er steeds over geërgerd waren dat het christendom dit gebod als zĳn originele bijdrage tot de moraal heeft willen opeisen. Ik zou verder uitspraken van de H. Thomas van Aquino kunnen aanhalen (*S. th.*, II^a II^{ae}, q. 25, a.6) die die naastenliefde in een zeer vreemd daglicht plaatsen; ze zijn namelijk van dien aard dat de dominicaanse inquisitie helemaal geen last moest ondervinden van dit gebod van de naastenliefde bij het toepassen van haar gekende folterpraktijken. Steeds zal men mij kunnen antwoorden dat dit en dat of deze en gene toch niet het ‘ware wezen van het christendom’ tot uitdrukking brengt.

M.a.w., wie heden nog zijn toevlucht tot het christendom neemt, zoekt zijn toevlucht in een volstrekte onduidelijkheid; een verschijnsel dat wellicht óók nog deel uitmaakt van de heersende moraal, gezien het feit dat onduidelijkheid onbeslistheid en vrij-blijvendheid met zich meebrengt. (Eén punt lijkt me wel duidelijk te zijn in de christelijke ‘blijde boodschap’; ik zal het in het volgende moeten vermelden.)

8. *Onbeschaamde eerlijkheid*

Op één punt is Kant, of de door hem verwoorde moraal, werkelijk onverbiddelijk streng: op het punt van de waarachtigheid, de eerlijkheid, tegen de ‘leugen’. Onze eerste plicht (volgens Kant: onze eerste plicht t.o.v. *onzelf*) is volgens die moraal steeds en onvoorwaardelijk de ‘waarheid’ te zeggen. Kant heeft dit vooral beklemtoond in zijn *Metaphysik der Sitten* van 1797 (te onderscheiden van de tot nog toe aangehaalde *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Nog in hetzelfde jaar repliceerde daarop Benjamin Constant met de stelling: een plicht is niets anders dan het recht van een ander. Bijgevolg is men, volgens Constant, enkel verplicht de waarheid te zeggen t.a.v. iemand die een recht heeft op die waarheid. Nog steeds in hetzelfde jaar (– toen werd alles nog niet eindeloos vertraagd door de ‘tussenkost’ van allerhande soorten ‘media’ –) antwoordde Kant daarop op zijn beurt in een kort artikel, getiteld: *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*. Daarin betoogde hij dat je zelfs de waarheid moet zeggen tegen een moordenaar als die je vraagt of je vriend, die hij achtervolgt, bij jou in huis een toevlucht heeft gezocht.

Let op de titel van Kants opstel: op het punt van de waarachtigheid lijkt zelfs Kant zich niet tevreden te stellen met louter ‘goede bedoelingen’ (hier het motief de achtervolgde te beschermen), hoewel nog steeds de morele regel geldt niet te mogen omkijken naar de gevolgen van zijn handelwijze. Hier, in die onvoorwaardelijke waarachtigheid, zou wel eens de laatste vluchtheuvel van de door Kant verwoorde moraal te vinden kunnen zijn.

Die ‘eerlijkheid’ lijkt ook hét alibi te zijn voor alle wangedragingen in onze samenleving. Spijts onmacht is men van de beste wil; men kijkt niet om naar de gevolgen van zijn ‘vrije handelingen’, maar men is ‘eerlijk’: men ‘komt er openlijk voor op’. En lieve medemensen zijn bereid een ander voor alles en nog wat te verontschuldigen – ‘indien hij er tenminste openlijk en eerlijk voor uitkomt’.

T.o.v. iemand die zich tegen een of ander verwijt verdedigde door te verklaren dat hij er toch ‘openlijk voor opkwam’, heb ik Günther Grass eens horen opmerken: “Dat maakt het er toch niet zoveel beter op?” Bestaat er inderdaad niet een soort *onbeschaamde eerlijkheid* die zich verbeeldt alles en nog wat ‘goed te praten’, gewoon door het ‘dan maar te vertellen zoals het is’? Men maakt zich ook van de vraag van ‘waarheid’ en ‘onwaarheid’ te gemakkelijk af door zo maar te besluiten om in elk geval en steeds de (zo geheten) ‘waarheid’ te zeggen; te gemakkelijk, omdat het uitspreken van de ‘waarheid’ op zich al de situatie, en bijgevolg ook de ‘waarheid’ *verandert*.

Constant had gelijk wanneer hij stelde dat niet iedereen steeds en overal het ‘recht op waarheid’ bezit (b.v. de folteraar die je wil dwingen je vrienden te verklikken), terwijl in andere gevallen zo’n recht van een ander me wel degelijk tot waarachtigheid verplicht. Eigenlijk houdt dat zelfs in dat men zelfs niet steeds en overal het *recht* heeft ‘de’ waarheid te zeggen. Want over *iets* spreken, hoe ‘eerlijk’ ook, is steeds ook: over *iets anders* zwijgen. En soms is het gewoon onbeschaamd niet helemaal zijn mond te houden.

Maar niet in de zin van Wittgenstein die meende dat “waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen”, nà eerst handig de ‘taal’ gereguleerd te hebben op een manier die hem (of de ‘wetenschap’) aanstond. Eerder in de zin van Nietzsche, die stelde: “Men moet maar spreken waar men niet mag zwijgen”.

9. *Honger*

Levinas heeft gelijk, hij is *moreel* gezien in zijn gelijk, tegen de alom heersende westerse vermeende ‘moraal’. Hij heeft gelijk wanneer hij schrijft: “L’être qui s’exprime s’impose, mais précisément en appelant à moi *de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel*” (*Totalité et Infini*, p.175; mijn onderlijning). Hij heeft gelijk wanneer hij de moraal als volgt herdefinieert: “on appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d’Autrui, éthique” (p.13). Hij heeft gelijk met Rabbi Yochanan te stellen: “Laisser des hommes sans nourriture – est une faute qu’aucune circonstance n’atténue; à elle ne s’applique pas la distinction du volontaire et de l’involontaire” (uit de *Talmoed*, Synhedrin 104 b, aangehaald op p. 175).

Maar er valt uit Levinas’ gezegden een consequentie te trekken die hijzelf niet getrokken heeft, omdat hij al te zeer begaan was, niet enkel met ethica, maar met de metafysica van ‘dé’ Ander die géén miserie, géén honger en géén koude kent. Vraag: indien de maatstaf van een werkelijke moraal de ander is – met zijn miserie, in zijn naaktheid en met zijn honger –: is dan moraliteit het hoogste? Antwoord: indien haar maatstaf de ander is, dan is die maatstaf niet diens moraliteit (behalve dan in een heel bepaalde, zelf niet morele zin), maar op de eerste plaats diens ‘ellende, naaktheid en honger’. En als dat zo is, kan werkelijke moraal enkel erin bestaan zichzelf – en de moraal zelf – ondergeschikt te achten en te maken aan de *behoefden* (en op de eerste plaats de ‘materiële’ behoeften) van alle anderen; zijn vrijheid op te offeren aan hún bevrediging; en van zichzelf de macht te eisen of de ‘wil tot macht’ te ontplooiën om aan de behoeften van die anderen te verhelpen. Het wezen van alle moraal bestaat in een nederigheid t.o.v. de ‘materiële’ behoeften van de ander.

M.a.w.: een werkelijke moraal moet het hoger belang van de economie erkennen. Op een morele manier spreken heet van economie spreken; op een morele manier handelen heet economisch handelen.

Ontbreekt het ‘de mens’ op dit ‘gebied’ aan het vereiste inzicht, aan de nodige kennis en competentie? Dan is dat, bij hen die vrij zijn, een schande; zoals het elders als een schande doorgaat niet te kunnen lezen, schrijven en rekenen, de naam van Sjeekspier niet correct te kunnen spellen en het laatste boek van De Ridder niet gelezen te hebben. Heeft men op school geen ‘economie’ gekregen? Dan is dat een schande van het onderwijssysteem. Heeft men de macht niet? Maar indien men ze had, zou men nog niet weten wat ermee te beginnen. Maar het is evenzeer een schande dát men ze niet heeft, of veeleer dat ze niet in de handen ligt van de mensen die wél iets van economie verstaan; dat in plaats ervan ‘christen-democraten’ e.a. verkozen worden die ‘eerlijk’ en schaamteloos opkomen voor de versterking van het concurrentievermogen van het eigen land en/of Europa t.o.v. de rest van de mensheid; d.w.z. voor ‘loonmatiging’ bij de ‘eigen’ mensen om élders voor meer werkloosheid te zorgen.

10. Liefdesverlangen

De mensen hebben ‘materiële’ behoeften die ze moeten bevredigen, gewoon om te overleven (ze hebben alles te maken met hun sterfelijkheid). Ze hebben ongetwijfeld ook nog andere behoeften (die wellicht alles te maken hebben met hun geboortigheid): naar men zegt, ‘geestelijke’ behoeften, de behoefte aan een zin van hun leven, ‘emotionele’ behoeften, een behoefte aan liefde, volgens een oude traditie ook religieuze behoeften. Wat men ‘geestelijke’ behoeften noemt, zijn in feite, voor een groot stuk, wat Kant een ‘pathologische interesse’ noemt, die op zijn beurt voortvloeit uit de louter ‘materiële’ behoeften (voornamelijk de kennis-interesse). Daarentegen is de behoefte aan een zin van zijn leven duidelijk een behoefte aan ‘nog iets anders’ dan de dagdagelijkse rompslomp van het bezorgen van het materieel noodzakelijke (waarbij ‘rompslomp’ een ietwat zachte benaming is voor wat voor vele mensen een vreselijke nood is); het is de behoefte om aan te voelen dat dit allemaal nodig of tenminste nuttig is, dat men zelf en het eigen bestaan nodig of tenminste nuttig zijn vóór iets, voor anderen of tenminste voor één ander. Die behoefte aan een zin van zijn leven komt dus eigenlijk neer op een sociale behoefte (in feite dé sociale *behoefte*, in verschil met het louter ‘pathologisch’ *geïnteresseerd* zijn in anderen, ter wille van behoeften die op iets anders gericht zijn, b.v. op iets ‘materiëls’). Op zo’n sociale behoefte komt ook een religieuze behoefte neer, als men haar bestaan wil veronderstellen: ze is de behoefte aan anderen, genoemd goden, of één ander, ‘God’, voor wie ons

leven nodig zou zijn. Het duidelijkst aangevoeld wordt de behoefte aan een zin van zijn leven dan ook als een *verlangen naar liefde*, namelijk het verlangen liefgehad te worden door een ander die ‘zonder mij niet kan leven’, die mij niet kan missen, of die zonder mij tenminste niet wil leven.

Indien nu het wezen van alle moraal erin bestaat zichzelf – en de moraal zelf – ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander, horen daar ook de wil en het vermogen bij om die ‘niët-materiële’ behoefte van een ander tegemoet te komen. Alvorens nader erop in te gaan waarin dat kan bestaan als het om de behoefte *van een ander* gaat, blijven we beter nog even staan bij de vraag wat we eraan kunnen doen om die behoefte, zoals we die *zelf* aanvoelen, voor onszelf te bevredigen. (De vraag wat we er zelf aan kunnen doen om onze eigen ‘materiële’ behoeften te bevredigen, mocht ik boven wel terzijde laten.)

Die beschouwing zal ons vlug tot het volgende merkwaardige resultaat leiden: voor onszelf kunnen we die behoefte aan een zin van ons leven, of ons liefdesverlangen, enkel bevredigen dóór ons ondergeschikt te maken aan de ‘materiële’ behoeften van een ander (en de daarmee verbonden ‘pathologische’ interesse van de ander), m.a.w. dóór te beantwoorden aan de net tevoren uitgesproken oproep. Die oproep was dus geenszins enkel de uitdrukking van één of andere abstracte ‘morele norm’, hij beantwoordt van zijn kant aan onze eigen behoefte aan een zin van ons leven en aan het liefdesverlangen waarin die behoefte wordt aangevoeld. (Hij duidt “een praktische regel aan betreffende de manier waarop aan een behoefte van de neiging kan verholpen worden”, volgens de formule van Kant.)

Want liefgehad te willen worden ‘enkel ter wille van zichzelf’, enkel ter wille van het feit dat men er nu eenmaal is, zoals men is, is kinderlijk, en het is ‘infantiel’ zich aan zo’n verlangen te blijven vastklampen. Enkel een kind, vooral een klein kind en een pas geboren kind, heeft er een recht op, op de eerste plaats tegenover hén die het in leven hebben geroepen. (En het is heel erg voor een jonge mens zo’n onvoorwaardelijke liefde van onverantwoordelijke ouders nooit gekregen te hebben.) Maar opgroeien, volwassen worden, betekent dat men de liefde waarnaar men verlangt, moet *verdienen*. En liefde kan men slechts verdienen door gebruik te maken van een verworven daadwerkelijk vermogen (‘deugd’, ‘vertu’) óm een ander bij het vervullen van diens ‘materiële’ behoeften behulpzaam, dienlijk, nuttig te zijn. Dit is de enige manier om zichzelf voor anderen ‘onmisbaar’, onontbeerlijk, onvervangbaar te maken – hetgeen waarnaar men verlangt. (Vraag is nog of de ander dat ‘in dank afneemt’.)

(Hier valt wel nog het volgende op te merken. In de meest strikte betekenis van het woord is niemand voor niemand ‘onmisbaar’. ‘In principe’ is iedereen voor iedereen vervangbaar door een derde; zelfs indien men verdwijnt zonder door zo’n derde vervangen te worden, móét dat niet het einde van het leven betekenen van de mens voor wie men meende onmisbaar te zijn. Enkel wat iemand, en niemand anders, in feite voor een ander daadwerkelijk hééft gedaan is voor geen vervanging meer vatbaar (hoewel een derde het wellicht ‘ook had kúnnen doen’).)

Feit is nu echter dat bij de meeste mensen, in onze tijd en ook reeds vroeger, een mateloos, ongegrond, infantiel verlangen om liefgehad te worden enkel ter wille van zichzelf een overheersende rol speelt. Omdat dit verlangen ‘op aarde’ onvervulbaar is, verzeilt het geregeld in een religieus bijgeloof. De christelijke ‘blijde boodschap’ (indien tenminste dáárover duidelijkheid kan bestaan) was voornamelijk dat elke mens vanuit de grond van het zijn zelf, voorgesteld als een persoon (= ‘God’), oneindig liefgehad wordt, dat elke ‘ziel’ voor die goddelijke persoon volstrekt onmisbaar en onvervangbaar is, zodanig zelfs dat ‘God’ hem of haar eeuwig in leven wil houden (en dat ook kán, want hij is de grond van alle zijn). De brede en aanhoudende weerklank die de christelijke verkondiging (wat dit kernpunt betreft, spijs al haar eindeloze vervormingen) heeft gevonden, kan bezwaarlijk berusten op enige geloofwaardigheid van die metafysische bewering; in feite wordt ze door de alledaagse aardse ervaring van de mensen onophoudelijk tegengesproken. Het succes van het christendom kan enkel verklaard worden door een bijna stilzwijgende implicatie van bedoelde bewering: dat namelijk het mateloos liefdesverlangen van de mensen (die ‘Gods kinderen’ willen zijn) erdoor gerechtvaardigd, en zelfs geprezen, en zelfs tot een plicht gemaakt wordt; het tekortschieten in dit verlangen wordt voorgesteld als de enige onvergeeflijke zonde (de ‘zonde tegen de heilige geest’).

Opvallend is overigens ook dat dit christelijk liefdesverlangen zich richt tot een persoon, een god, die van zijn kant géén ‘materiële’ behoeften en ‘pathologische’ belangen kent.

Feit is ook dat zo’n mateloos, ongegrond, infantiel liefdesverlangen, of het zich nu richt tot een god of tot andere mensen, alle menselijke gemeenschap dreigt te vernietigen, althans wanneer dit liefdesverlangen ook nog verwisseld wordt – wat onophoudelijk gebeurt – met *liefde*. Want in dat geval zal eenieder van de ander enkel liefde verlangen, en niemand een ander liefde geven; eenieder zal maar zelf ‘onmisbaar’ willen zijn voor een ander, en het helemaal niet ‘in dank afnemen’ als een ander erin slaagt zich voor hém ‘onmisbaar’ te maken.

De op zich staande ‘goede wil’ is nauw verwant met dat onzinnig liefdesverlangen. Want zo’n goede wil (wat ál is wat men van kinderen mag verwachten) wil ‘goed’ gevonden worden, “niet door wat hij bewerkstelligt of tot stand brengt, niet doordat hij geschikt is om één of ander vooropgesteld doel te bereiken, maar enkel door zijn bestaan” (zie Kant). Ook een mens van goede wil beschouwt blijkbaar de ander als een wezen zonder behoeften en daarmee verbonden ‘pathologische’ interesses. (Hij verafgoodt zelfs de ander, maar enkel om van hem of haar een volstrekt ongeïnteresseerde liefde te kunnen verlangen.) En zo’n goede wil staat op zijn vrijheid en vrij-blijvendheid, d.w.z. op zijn schaamteloze ‘glorieuse spontanéité de vivant’ (zie Levinas). De mens van goede wil blijft niet enkel eeuwig jong (zoals de reclame-plakaten aantonen waarin hij zich herkent), hij blijft eeuwig een kind; hoewel hij mettertijd ook ouder wordt en zijn ijdel liefdesverlangen zal moeten opbergen in zijn dromen of in fantasieën van een hiernamaals.

11. Moraal, economie en politiek

Moraliteit bestaat erin zichzelf ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander: enerzijds de ‘materiële’ behoeften van de ander, anderzijds ook zijn behoefte aan een zin van zijn leven die hij het sterkst aanvoelt als zijn verlangen naar liefde. Het eerste houdt in dat de moraal, ter wille van de ‘materiële’ behoeften van de mensen, de hogere orde van de economie erkent, het tweede, dat de moraal, ter wille van de behoefte van de mensen aan een zin van hun leven, de hogere orde van de *politiek* erkent. (Met dit laatste bedoel ik dan wel bijna het tegenovergestelde van de idee de zin van zijn eigen leven in een ‘politiek engagement’ te zoeken; kennelijk getuigt dit nog steeds van de eigen behoefte om zich voor anderen onmisbaar te maken.)

We hebben geen beter woord dan ‘politiek’ voor dit tegemoetkomen aan het verlangen van de mensen naar een zin van hun leven. Dit blijkt precies uit het feit dat men onder ‘politiek’ eigenlijk de kunst van de gemeenschapsvorming moet verstaan. Want als dusdanig is politiek de rechtstreekse tegenstander van het ongegrond verlangen om liefgehad te worden ter wille van zichzelf dat, verwisseld met liefde, alle gemeenschap vernietigt. Een politieke opstelling t.o.v. anderen moet erin slagen zo’n ongegrond liefdesverlangen bij de ander terug te dringen door hem de ervaring te doen opdoen dat zijn liefdesverlangen en zijn behoefte aan een zin van zijn leven (enkel) kan bevredigd worden doordat hij zich verdienstelijk maakt om de bevrediging van de ‘materiële’ behoeften (en de daarmee verbonden belangen) van anderen. Je politiek opstellen t.o.v. een ander betekent dan inspelen op wat die ander (naast de vervulling van *zijn* ‘materiële’ behoeften) eigenlijk verlangt: door *hém* te vragen, op te eisen, op te roepen, op hem *een beroep te doen* om van *zijn* kant op te komen voor *jouw* behoeften en belangen, om op die manier ertoe te komen zijn leven als zinvol, zijn bestaan als nuttig en zelfs als onontbeerlijk en onvervangbaar aan te voelen (hoewel die ‘onvervangbaarheid’, strikt genomen, enkel geldt voor het daadwerkelijk gedane werk, voor verworven verdiensten).

Meestal spreekt men enkel over zo’n politiek handelen wanneer zo’n oproep gedaan wordt, niet in eigen naam, maar in naam van (nog) anderen. Maar alles begint ermee dat iemand op een ander een beroep doet om zich in *zijn* dienst te stellen. (De eerste politieke handeling is niet die van een ‘politicus’ die in naam van derden optreedt, maar die, b.v. van een werkloze, die op iemand een beroep doet om hem werk te verschaffen.) En dan blijkt ook dat zo’n politieke opstelling t.o.v. een ander, ter wille van *diens* behoefte aan een *zin* van *zijn* leven, bijlange niet steeds gemakkelijk is. Want op een ander een beroep doen ter wille van zijn noden, houdt in dat men zodoende zichzelf van de ander afhankelijk maakt, dat men zichzelf in die mate overbodig maakt, dat men op die manier zijn *eigen* verlangen onmisbaar te zijn (zeker zijn eigen ongegrond liefdesverlangen, maar óók zijn ‘redelijk’ liefdesverlangen) terugdringt; want dit verlangen wil onafhankelijkheid, en wil afhankelijkheid van de anderen t.o.v. zichzelf. (De werkloze die om hulp vraagt voelt zich – ten onrechte! – ‘vernederd’.) Wel wordt zo’n politiek handelen, of de bereidheid om een beroep te doen op een ander en anderen, steeds ondersteund door de eigen ‘materiële’ behoeften en belangen; want om dáárvoor op te komen, doet men een beroep – politiek – op de anderen.

Het zal wel vreemd klinken wanneer ik van de noodzaak van zo’n ‘politieke’ opstelling meen te moeten spreken zelfs i.v.m. de *liefde* in de meest eigenlijke betekenis van dit woord, als uitdrukking van een ‘materiële’ behoefte die we mooier een ‘zinnelijke’ behoefte noemen, de behoefte aan het lichaam van een ander. (Hoewel ook de behoefte aan andere ‘dingen’, b.v. voeding en drank, ‘zinnelijk’ van aard zijn; een eenvoudige opmerking die aanleiding zou kunnen geven tot meer diepgaande beschouwingen over de feitelijke verstrengeling van ‘materiële’ en ‘sociale’ behoeften. De benaming van ‘materiële’ behoeften is hard, en wordt enkel verantwoord door de vorm waarin ze optreden in de hardste levensomstandigheden, b.v. waar de smaak moet wijken voor de nood aan ‘iets’ om te eten.) Liefde wordt waargemaakt door een wederkerige ‘politieke’ opstelling van twee mensen t.o.v. elkaar waarbij beiden bereid zijn om zich voor de vervulling van hun zinnelijke behoeften (ook hun ‘materiële’ behoeften) afhankelijk te stellen van de ander.

12. Valse schaamte

Tot besluit: we doen er goed aan vast te houden enerzijds aan het verschil dat ook door Kant gemaakt wordt tussen een behoefte (volgens Feuerbach: een aangevoelde afhankelijkheid) en een ('pathologisch') belang, namelijk het 'redelijk' (begrepen) interesse in een 'praktische regel' die aanduidt 'op welke manier aan de behoefte van de neiging kan verholpen worden'; en anderzijds aan het verschil tussen 'materiële' behoeften (die voortvloeien uit onze sterfelijkheid en betrokken zijn op 'dingen') en 'sociale' behoeften (gegrond op onze behoefte aan een zin van ons leven, die voortvloeit uit onze geboortigheid en betrokken is op andere mensen).

Het verschil tussen behoeften (of verlangens) en belangen (of interessen) is voor iedereen duidelijk daar waar het gaat om 'materiële' dingen: ik *voel* de *behoefte* aan om te drinken, ik *begrijp* (enkel) dat het daarvoor in mijn *belang* is om over een waterleiding te beschikken. – In mijn 'materiële' behoeften is ook mijn belangstelling voor andere mensen gegrond: ik ben in hen geïnteresseerd om mijn 'materiële' behoeften te helpen bevredigen; ofwel door me de 'dingen' aan te reiken waaraan ik een behoefte heb, ofwel door me te helpen begrijpen hoe ik (of men) het best aan die dingen zou kunnen geraken (door me een 'regel' aan te duiden die daarvoor van toepassing is, door me (ervan) 'kennis' te geven; per slot van rekening is bijna alle kennis economisch van aard). – Maar dit geïnteresseerd zijn in anderen is nog niet de behoefte aan anderen die we aanvoelen: wat we in het eerste geval aanvoelen is in feite de behoefte aan 'materiële' dingen (in één geval de zinnelijke behoefte aan dit vreemdste der dingen: het lichaam van de ander); de ander is dan enkel een middel om me te helpen aan die dingen te geraken (en ware het zijn eigen lichaam: het bestaan van een mens is een lichamelijk bestaan, maar er is nog steeds een verschil tussen zijn bestaan en zijn lichaam; mensen zijn aanwezig ook daar waar ze niet lichamelijk aanwezig zijn, b.v. in een roman). De behoefte aan een ander is de behoefte aan een zin van zijn eigen leven, aangevoeld (ook lichamelijk, zinnelijk aangevoeld) als een verlangen naar liefde, en mijn dáármee verbonden belang bestaat erin de ánder te helpen zijn 'materiële' en zinnelijke behoeften te bevredigen.

Als de eerste grondregels van een 'nieuwe moraal' beschouw ik bijgevolg deze: *niet* beschaamd te zijn als wijzelf in ons eigen belang (om onze eigen 'materiële' en zinnelijke behoeften te bevredigen) een beroep doen op een ander: hij of zij heeft net dit nodig, ter wille van zijn of haar behoefte aan een zin van zijn of haar leven; en *niet* wantrouwig of ontgoocheld te zijn wanneer de ander blijkbaar niet enkel van ons houdt 'ter wille van onszelf' maar op zijn beurt 'enkel' geïnteresseerd is in wat wij hem of haar kunnen geven (dingen, inzichten, ons lichaam); wijzelf hebben net dit nodig.

Wie werkelijk van een ander houdt wil wel óók door die ander liefgehad worden, maar niet liefgehad worden ter wille van zichzelf, maar ter wille van hémzelf of háárzelf. (Wie werkelijk van een ander houdt, wil het zogeheten 'egoïsme' van die ander in zijn of haar verhouding tot hem of haar.) In een erotische verhouding wens ik dat de vrouw waarvan ik hou háár bevrediging vindt, en ben ik teleurgesteld als ze enkel, zonder zelf te genieten, mijn bevrediging zoekt.

4. HET MENSELIJK CONFLICT EN HET ONMENSELIJK GEWELD

(1993)

Het woord ‘conflict’ duidt twee verschillende, hoewel natuurlijk samenhangende verschijnselen aan: ofwel een *geschil*, dit wil zeggen een conflictuele *situatie*, ofwel een *geding*, dit wil zeggen het feit dat een conflict (in de eerste betekenis) wordt *uitgevochten*, uitgesproken of op nog andere manier naar een oplossing toe wordt gebracht.

Men moet die twee betekenissen van het woord, of beter gezegd de twee erdoor aangeduide verschijnselen, kunnen onderscheiden om niet in de illusie te vervallen dat er geen conflict *is* waar niet gevochten wordt of een andere vorm van confrontatie plaatsvindt. Er kan bijvoorbeeld een geschil bestaan in een eigendomsvraag ook daar waar het (tot nog toe) geen aanleiding heeft gegeven tot een uitdrukkelijke betwisting, zelfs niet onder de vorm van een rechtsgeding. Wanneer twee hetzelfde willen, terwijl dit maar aan één van de twee kan toekomen, *is* er een conflictsituatie die kan leiden tot een openlijke strijd maar er niet toe moet leiden. Evenzo ook in het geval dat van tweeën de éne iets wil wat de andere niet wil terwijl de invulling van de wil van de éne een overwinning van de onwil van de andere vergt. (Dit laatste moet niet zo zijn, namelijk daar waar de vervulling van de wens van de éne de andere, die er niet in geïnteresseerd is, niet raakt.)

Een tweede noodzakelijk aandachtspunt inzake conflicten is dat conflictuele situaties (en de daaruit gebeurlijk voortvloeiende confrontaties) enkel kunnen ontstaan daar waar de ‘betrokkenen’ (zoals we ze terecht noemen) iets gemeenschappelijk hebben, op één of andere manier (inderdaad) op elkaar betrokken zijn of waar, op zijn minst, de éne betrokken is bij, of op de andere, waardoor die andere dan ook weer, of hij wil of niet, een bij de eerste betrokkene is. Scherp uitgedrukt, betekent dat dat er eigenlijk geen conflicten kunnen bestaan of ontstaan tussen voor elkaar volstrekt vreemden, of onverschilligen. Als ik na een gemeenschappelijke bedoening naar buiten kom en iemand die ik als een vriend beschouwde beslist een andere richting inslaat dan ik, ontstaat er een conflictuele situatie; niet met betrekking tot de honderden anderen die ieder hun weg gaan zonder zich om mij te bekommeren. Het tegenovergestelde van onverschilligheid, voorwaarde voor het ontstaan van een conflictuele situatie, is dat het bestaan en de gedragingen van een andere voor mij een *verschil* uitmaken (waardoor ik op die andere betrokken ben), hetzij dat ik mijn eigen gedragingen heb bepaald ter wille van die andere (dat hij er de oorzaak van was), hetzij dat ik me niet zou gedragen hebben zoals ik deed zonder zijn bestaan en gedragingen in rekening te stellen (dat hij er de voorwaarde voor was). Het meest duidelijke voorbeeld van zo’n conflictgeladen niet-onverschillige verhouding is de liefde, en zeker voornamelijk daar waar ik meer ‘geef om’ de andere waarvan ik hou dan hij of zij ‘geeft om’ mij. Boven werd gezegd dat conflictuele situaties enkel kunnen ontstaan daar waar ‘op zijn minst’ de éne betrokken is op (of bij) de andere, terwijl die andere niet of in veel mindere mate betrokken is op de eerste. In feite is net zo’n onevenredige verhouding de meest conflictuele.

Conflictuele situaties of conflictgeladen verhoudingen kunnen beter beschreven worden in termen van *afhankelijkheid* (daar waar mijn eigen bestaan en gedragingen niet zou of zouden kunnen zijn wat het is of wat ze zijn zonder het bestaan en de gedragingen van de ander). Het ‘prototype’ van een conflictuele verhouding is (logisch bekeken: ‘bij gevolg’) de verhouding van de mens tot de *natuur*: de mens is voor zijn overleven volstrekt afhankelijk van de natuur, terwijl de natuur ten overstaan van de mens volstrekt onverschillig is (tenzij dat men gelooft dat de natuur één en al geschapen is om de mens dienstbaar te zijn, zoals, naar het schijnt, ooit de joden en opnieuw het christendom van de Renaissance geloofden; allebei in tegenstelling tot het oorspronkelijk christendom dat berustte op het inzicht dat in deze wereld voor de mensen geen heil was weggelegd). Ook minder éenzijdige afhankelijkheidsverhoudingen blijven echter conflictgeladen omdat wederzijdse afhankelijkheden zich doorgaans situeren op verschillende plannen (de éne is van de andere afhankelijk op één plan, de andere van de eerste op een ander plan), wat de conflicten evengoed kan aanscherpen als ‘relativeren’.

Een geval analoog met de afhankelijkheid van de mensen t.o.v. de natuur is de afhankelijkheid van *kinderen* t.a.v. hun ouders. De kinderen zijn afhankelijk van hun ouders ter wille van hun louter overleven, niet de ouders t.a.v. hun kinderen. Toch is die verhouding een heel andere. Niet enkel ontgroeien de kinderen op termijn die afhankelijkheidsverhouding. De kinderen kunnen er in hun afhankelijkheid van hun ouders ook op tellen dat de ouders op hun beurt zich afhankelijk voelen van het afhankelijk zijn van hun kinderen *van* henzelf, wat dan weer ertoe kan leiden dat die ouders trachten die afhankelijkheidsverhouding van hun kinderen t.o.v. henzelf eindeloos te bestendigen. Dit is een zeer speciaal, en tegelijk bijna universeel geval van wederzijdse en toch uiterst conflict-geladen afhankelijkheidsverhoudingen. In zeer vele verhoudingen, niet alleen t.o.v. hun kinderen, zijn de mensen, of voelen ze zich, afhankelijk van het afhankelijk zijn van anderen t.o.v. henzelf, ter wille van een zinvol leven. Want de zin van eenieders leven hangt ervan af dat het voor iets of voor iemand anders goed is, of liefst *nodig*, met andere woorden van het afhankelijk zijn van dit of die andere van het eigen bestaan en de eigen gedragingen. Het streven naar een zinvol leven schept dus niet minder conflictgeladen verhoudingen dan onze afhankelijkheid, ter wille van ons louter overleven, op de eerste plaats van de natuur, maar eveneens van andere mensen.

Uit het voorgaande moge blijken dat conflictuele situaties, of beter gezegd een fundamenteel conflictuele situatie, onafscheidelijk hoort bij het menselijk bestaan (en dit, ter wille van het menselijk verlangen naar een *zinvol* leven, nog meer dan bij andere dieren). Dat wil zeggen dat weliswaar niet alle conflicten onoplosbaar zijn, maar dat het conflictuele van het menselijk bestaan zelf onoverwinnelijk is. Men kan zich er maar bij neerleggen en mee verzoenen. Het zich *niet* willen neerleggen bij een wezenlijk onoverwinnelijke conflictsituatie is daarentegen wellicht de diepste oorsprong van alle *geweld*. Want een wezenlijk onoverwinnelijk conflict kan slechts met geweld ‘uitgevochten’ worden, namelijk door een vernietiging of uitschakeling van één van de betrokkenen (of allebei). De ‘oplossing’ van het conflict bestaat er dan in dat het teniet gedaan wordt, dit echter samen met het bestaan zelf, tenminste van één van de betrokkenen; en als iemand geweld pleegt tegen een ander waarvan hij werkelijk voor zijn overleven of ter wille van een zinvol leven volstrekt afhankelijk is, komt die geweldpleging ook vanzelf neer op een zelfvernietiging.

Natuurlijk zijn er ook conflicten – in de twee betekenissen van het woord – die best kunnen beslecht worden; in aantal zijn dat ongetwijfeld zelfs de meeste. Als twee één en hetzelfde willen wat maar aan één kan toekomen, kan het aan één toegewezen worden en een tegenprestatie worden voorzien voor de andere. Als één van tweeën iets wil doen samen met de ander die dat eigenlijk niet wil doen, kan deze laatste voor één keer toegeven en de eerste aanvaarden dat hij zal plooiën bij een volgende gelegenheid; ofwel omgekeerd. Vaak is wel het conflict – of de conflictuele situatie – daarmee nog niet echt en voor goed van de baan. Want opvallend genoeg zijn de gevonden oplossingen tijdelijk van aard; niet noodzakelijkerwijs ‘tijdelijk’ in die zin dat de gesloten overeenkomst weldra opnieuw zal opgezegd worden, naar in die zin dat het ‘probleem’ in de tijd wordt uitgesmeerd: de éne doet *nu* dit of geeft dat toe, bij een volgende gelegenheid zal de andere toegeven of zijn wil mogen opleggen. Ergens blijft het een – in de tijd – gespannen verhouding.

Van het louter ‘*uitpraten*’ van een conflictuele situatie moet men niet al te veel verwachten, tenzij dat een conflict enkel berust op een misverstand dat door een uitleg kan opgehelderd en opzij gezet worden. In de meeste andere gevallen is het uitpraten van een conflict wel goed, maar kan het enkel helpen, ofwel om naar een oplossing te zoeken (het uitpraten zelf is nog geen oplossing), ofwel om in te zien dat het gaat om een onoverwinnelijk conflict (dat enkel met geweld zou kunnen uitgevochten worden) waarbij men zich moet neerleggen (iets wat ook bijna niet tot stand komt gewoon door het uitpraten).

Gewoonlijk heerst de neiging, niet enkel conflicten gelijk te stellen met strijd, ruzie, vechtpartijen en geweldpleging, maar het conflict als dusdanig te beschouwen als een euvel en ‘uit den boze’. Als ideaal beschouwt men een leven en een samenleving zonder conflicten. Een fundamenteel conflictuele situatie zou echter wel eens de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde kunnen vormen voor een bestaan op het menselijk peil. Volgens de negentiende-eeuwse Duitse filosoof Ludwig Feuerbach (over ’t algemeen ten hoogste gekend als een ‘voorloper van Marx’, wat hij niet was) moet het *hoogste* wezen

(dat is voor Feuerbach de mens) er één zijn dat veel 'onder zich' heeft, dit wil zeggen één wiens bestaan bijzonder afhankelijk is van bijzonder veel voorwaarden of vooronderstellingen (wat ook reeds, hoewel in mindere mate, voor het levensverschijnsel überhaupt geldt), en wiens bestaan bijgevolg ook bijzonder broos en kwetsbaar is. Meer bepaald is ook zijn intelligentie onlosmakelijk aangewezen op zijn gevoeligheid. Dezelfde idee heeft reeds Kant tot uitdrukking gebracht in een heel mooi beeld: een vliegende duif, zegt hij, die onder haar vleugels de weerstand van de lucht aanvoelt, zou het idee kunnen opvatten dat haar vlucht nog veel beter zou lukken, moest er niet deze weerstand zijn. Er zijn echter beperkingen die, zonder daarmee op te houden beperkingen te zijn, hetgeen ze beperken tegelijk pas mogelijk maken. Het zijn net de geweldenaars die geen conflicten kunnen verdragen, en daardoor onmenselijk worden.

Literatuur

R. Boehm, G. Quintelier (red.), *Conflict Geweld, deel 1: Menselijke conflicten*, Kritiek, Gent, 1989.
Id., *Conflict Geweld, deel 2: De omslag van conflict in geweld*, Kritiek, Gent, 1990.

5. OORLOG, MORAAAL EN CONFLICT

(1990)

1.

“Hoe meer een oorlog wordt aan gevoeld als een vreemde uitzonderingstoestand en hoe meer de volkeren innerlijk en in hun driften gepacificeerd zijn, hoe meer lagen van een op vrede ingestelde bevolking niettemin bij een oorlog betrokken geraken, hoe lager moet in een oorlog en gedurende zijn afloop het peil van moraal en recht, van een innerlijke zedelijke regel bij het voeren van een oorlog, te staan komen. Hoe meer de oorlog als dusdanig als strijdig met de *heersende* moraal beschouwd wordt, hoe meer zullen oorlogen gevoerd worden op een chaotische, irrationele en, vanuit het standpunt van een militaire moraal, immorele manier. Hoe meer reeds de oorlog als dusdanig bestempeld wordt als misdaad, zonde en ‘massamoord’, hoe minder zal men bereid gevonden worden om aangaande het zedelijk wezen van de uiterlijke en innerlijke *vormen* waarin een oorlog uitgevochten wordt nog een verschil te laten gelden. Een oorlog tussen pacifisten ware in wezen de meest onridderlijke, de vreselijkste, de hatelijkste en de wreedste oorlog die men zich kan indenken ... Het pacifisme bestempelt de oorlog als massamoord; waar een pacifistische ingesteldheid overweegt, zal de oorlog in feite tot massamoord *worden*.” Dit schreef de moraalfilosoof Max Scheler in een opstel ‘Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus – Eine Studie zur Psychologie des Militarismus’, gepubliceerd in 1916 in een bundel getiteld *Krieg und Aufbau* (geciteerd volgens *Gesammelte Werke*, VI, 198).

Men zou zich te gemakkelijk afmaken van dit schrikwekkend argument door zich eenvoudig en nadrukkelijk de stelling eigen te maken die Scheler aan het pacifisme toeschrijft: ‘oorlog *is* massamoord’. Wie zal willen ontkennen dat oorlogen zowel op (min of meer) ‘humane’ alsook op volstrekt onmenselijke wijze kunnen gevoerd worden? Wie zal willen ontkennen dat in onze tijd door de mogelijkheid van een kernoorlog die als totale massamoord de gehele mensheid zou kunnen uitroeien, een ‘volstrekt nieuwe situatie’ is ontstaan in vergelijking met wat oorlogen tot nog toe betekenden? Wie is niet verontrust over militaire plannen die, als het dan toch tot een oorlog zou komen, de aanwending van massa-moordwapens als onontkoombaar beschouwen? En wie zou de bevrijdingsoorlog van een onderdrukt volk zonder meer als massamoord willen bestempelen?

Het blijft ook voor onze tijd belangrijk te onderscheiden tussen oorlog en oorlog, volgens de manier waarop en, onder meer, de wapens waarmee een oorlog gevoerd wordt. Daarmee was Scheler begaan. Onthutsend is wel dat hij voor een ontaarding van de oorlog ronduit, uitgerekend, het pacifisme verantwoordelijk stelt. Nochtans is wellicht de belangrijkste opwerping die men tegen Scheler kan inbrengen dat hij zelfs niet radicaal genoeg was. Want de oorlog, ‘het vervolg van de politiek met andere middelen’, nl. met gewelddadige middelen, is blijkbaar op zich al de ontaarding van een conflict. Als volgens Scheler de oorlog de meest vreselijke vormen kan aannemen net ten gevolge van het feit dat men ‘de oorlog als dusdanig als strijdig met de heersende moraal beschouwt’, moet men zich dan niet afvragen of niet volgens dezelfde logica elk conflict de vreselijke vorm van een oorlog kan aannemen, ten gevolge van het feit dat men reeds het conflict als dusdanig als strijdig met de heersende moraal beschouwt? of wellicht: dat het conflict als dusdanig met de heersende moraal strijdig *is*? Scheler heeft het over een ‘heersende moraal’ die de oorlog als dusdanig als immoreel, als een verschijnsel beschouwt, dat voor geen morele normen vatbaar is. Is de ‘heersende moraal’ echter niet van dien aard dat zelfs elk conflict als dusdanig aanzien wordt als immoreel, als een verschijnsel dat voor geen morele normen vatbaar is? Door de gebeurlijke ontaarding van een conflict tot oorlog eigenlijk als ‘normaal’ te beschouwen, zou Scheler zelf nog voor een stuk vastzitten in die ‘heersende moraal’.

Scheler had een voorganger, nl. Nietzsche. Bij hem kan men uitspraken als de volgende vinden: “Het is voor ons een triomf dat we de *vijandschap* hebben vergeestelijkt. Dit gebeurt wanneer men leert het feit vijanden te hebben ten diepste te waarderen en dat men bijgevolg net omgekeerd redeneert en handelt dan men tot nog toe redeneerde en handelde. De kerk wilde ten allen tijde haar vijanden vernietigen: wij immoralisten en antichristen zien ons voordeel in het feit dat de kerk bestaat... Ook op het terrein van de politiek is de vijandschap tegenwoordig geestelijker aan ’t worden, veel slimmer, veel bedachtzamer, veel *zachtmoediger*. Bijna elke partij begrijpt dat ze ter wille van haar zelfbehoud er belang bij heeft dat de tegenpartij haar kracht niet verliest; hetzelfde geldt ook voor de grote politiek. Voornamelijk een nieuwe schepping zoals b.v. het nieuwe (Duitse) rijk heeft meer behoefte aan vijanden dan aan vrienden: enkel in zo’n tegenstelling kan het zijn eigen bestaan als noodzakelijk aanvoelen, de noodzakelijkheid van zijn bestaan *waarmaken* ... Op dezelfde manier gedragen wij ons t.o.v. onze ‘innerlijke vijand’: ook hier hebben we de vijandschap vergeestelijkt, ook hier hebben we haar *waarde* begrepen. *Vruchtbaar* is men enkel om de prijs rijk te zijn aan tegenstellingen; *jong* blijft men enkel op voorwaarde dat de ziel zich niet te rusten legt, geen vrede begeert ... Niets is ons vreemder geworden dan wat voor vroegere tijden wenselijk leek, de ‘vrede van de ziel’, de wens van de *christenen*; op niets zijn we minder jaloers dan op de moraal-koe en het vette geluk van een goed geweten. Men heeft afstand gedaan van een *groot* leven, als men afstand doet van de oorlog ...” (*Götzendämmerung*, 1888; ‘Moral als Widernatur’, 3) Vijandschap wordt volgens Nietzsche vergeestelijkt en verzacht daar waar men de waarde van een leven in tegenstellingen, een leven met oorlog heeft begrepen, terwijl net daar waar men enkel nog ‘de vrede begeert’ de vijandigheid ontaardt tot een streven de tegenstander te vernietigen. Het idee is blijkbaar nagenoeg hetzelfde als bij Scheler. Onthutsend is opnieuw dat Nietzsche eigenlijk het streven naar vrede verantwoordelijk stelt voor de wens zijn vijanden te vernietigen. En toch is ook hier de opwerping die men tegen Nietzsche kan inbrengen dat hij zelfs nog niet radicaal genoeg was, tenzij Nietzsche, wat men moet mogelijk achten, onder ‘oorlog’ in feite elke vorm van conflict verstond (in verschil met vijandelijkheden die de dood van de tegenstander beogen: ‘oorlog’ in de gebruikelijke zin van het woord). Gevaarlijk is een moraal die ter wille van de ‘vrede’ (de ‘vrede van de ziel’) elke vorm van conflict, van tegenstelling, als dusdanig reeds uit den boze acht, ze gelijkstelt met vijandschap, en alle vijandigheid wil overwinnen door ‘haar’ vijanden, desnoods met geweld, te vernietigen.

Onze vraag is of niet net dát de ‘heersende moraal’ is, waarover het Scheler heeft, de christelijke moraal, waar Nietzsche het over heeft, een moraal, die alle conflicten wil overwinnen, die het conflict als dusdanig als een verschijnsel beschouwt waar alle moraal ophoudt, en die we bijgevolg ervan moeten verdenken zelf verantwoordelijk te zijn voor de ontaarding van menselijke conflicten in vijandschap, geweld en oorlog van de wreedste aard.

2.

Men ziet dat ik weinig zin heb om Nietzsche en Scheler als voorlopers van het Duits fascisme te beschouwen. Maar het vraagt maar heel weinig slechte wil om hun opvattingen als verheerlijking van de oorlog te bestempelen, ook al verrechtvaardigen ze dan de oorlog of een oorlogsmoraal, net doordat het pacifisme de ontaarding van de oorlog in de hand zou werken. Overigens bevat de aangehaalde tekst van Nietzsche een enigszins positieve uitspraak over het ‘nieuwe (Duitse) rijk’, opgericht door Bismarck in 1871 en op het ogenblik dat Nietzsche het voorwoord van zijn *Götzendämmerung* ondertekende, reeds bestuurd door Willem II. (Het is één van de uiterst zeldzame ‘positieve’ uitlatingen van Nietzsche over dat rijk.) En Schelers boek *Krieg und Aufbau* verscheen midden in de Eerste Wereldoorlog, terwijl hij in het aangehaalde stuk uitdrukkelijk het Duits ‘militarisme’ (‘Gesinnungsmilitarismus’, een militarisme van geestesgesteldheid) verdedigde dat tot de wrede ontaarding van die oorlog ongetwijfeld niet weinig heeft bijgedragen. (In feite heeft Scheler wellicht op Engelsen, Fransen en Belgen een ingesteldheid geprojecteerd die, in mijn ervaring, integendeel kenmerkend was voor de Duitsers: nl. de overtuiging dat, als er dan toch eens oorlog was, geen enkele morele regel meer van toepassing was; wat dan zou betekenen dat eerder de Duitsers het soort ‘pacifisme’ vertegenwoordigden dat Scheler heeft aangevallen.) Het zal toch nuttig blijken de vraag *in hoeverre* Nietzsche en Scheler als voorlopers van het Duits fascisme kunnen beschouwd worden, iets nader te onderzoeken.

Stel dat men enerzijds geen andere moraal kent dan één die ál wat conflictueel is, beschouwt als uit den boze, die het enig goede zoekt in een overwinning van alle conflicten, en het conflict als dusdanig niet vatbaar acht voor morele normen. Stel dat men anderzijds ervan overtuigd geraakt dat ons aards menselijk leven op onontkoombare wijze gekenmerkt is door steeds nieuwe conflicten. Dan kan men daaruit geen ander besluit trekken dan dat morele normen niet enkel op het uitvechten van die conflicten maar op het aards leven van de mensen überhaupt niet toepasselijk zijn. Dat betekent dan het einde van alle moraal, en het is meteen de kern van de fascistische ‘levensbeschouwing’, zoals die b.v. duidelijk genoeg tot uitdrukking komt in Hitlers boek *Mein Kampf*. Ergens in dat boek (ik heb geen zin om het op te zoeken) moet die uitspraak van Hitler staan die men in de tijd van het ‘Derde Rijk’ in Duitsland overal ingelijst aan de muren geplakt vond: “Wie wil leven moet vechten, en wie niet wil vechten in deze wereld van eeuwige strijd verdient het leven niet”. Ook het ‘sociaal-darwinisme’ waarop het fascisme steunde, komt erop neer de Darwinse ‘struggle for life’, als motor van alle ontwikkeling, zonder meer over te dragen op het vlak van de humane ontwikkeling of, beter gezegd, net daarmee elk specifiek principe van humaniteit af te zweren.

Nietzsche en Scheler hebben dus de opkomst van het fascisme in de hand kunnen werken door hun bijdrage tot de verspreiding van het inzicht dat het aards leven van de mensen op onontkoombare wijze gekenmerkt is door conflicten. Ze hebben het nog méér in de hand gewerkt door de onontkoombaarheid van conflicten gelijk te stellen met de onvermijdelijkheid van oorlogen. Net voor die stelling hebben ‘intellectuele’ fascistten graag een beroep gedaan op de filosofie van Nietzsche. (Scheler bleef dit lot bespaard ter wille van zijn joodse afkomst.) Ze hebben dus de verspreiding van een fascistische mentaliteit bevorderd door wat hierboven hun gemis aan radicaliteit genoemd werd, door namelijk niet het feit te onderkennen dat ‘reeds de oorlog als dusdanig’ een ontaarding van het uitvechten van conflicten betekent die op haar beurt best het gevolg zou kunnen zijn van de ‘heersende moraal’ die ‘reeds het conflict als dusdanig’ als immoreel beschouwt. Maar let wel, tot de vooronderstellingen van de fascistische levensbeschouwing hoort óók de aanvaarding van die ‘heersende moraal’, zelfs indien die aanvaarding tegelijk een verwerping inhoudt ter wille van de onmogelijkheid die moraal toe te passen op de feitelijke bestaansvoorwaarden van de mensen. Daarentegen trachtten Nietzsche en Scheler zich de mogelijkheid van een andere dan de ‘heersende’, de ‘christelijke’ moraal in te denken, nl. een moraal die zou moeten gelden voor de manier waarop conflicten die de mensen aangaan, op een humane wijze kunnen uitgevochten worden. Zo gezien, zijn hun standpunten sterker antifascistisch dan sommige pacifistische strekkingen.

In bepaalde fascistische stellingnamen kan men echter ook een rechtstreekse bevestiging vinden voor de juistheid van de stellingen van Nietzsche en Scheler. Naar het schijnt heeft Himmler, het opperhoofd van de SS, tegen zijn Finse lijfarts eens het volgende gezegd: “Zolang als er joden zijn, zal er geen vrede op aarde komen. Om die vrede te waarborgen moet dus iemand de taak op zich nemen om de joden te vernietigen. Dat hebben wij gedaan.” Himmler werd dus, in de naam van de vrede, tot aanstoker van “de meest onridderlijke, de vreselijkste, de hatelijkste en de wreedste oorlog die men zich kan indenken, ... de oorlog als massamoord” (Scheler): de bestrijding van ongewapende vijanden die niet eens tot vijanden verklaard werden, tot aan de vernietiging, de uitmoording toe.

3.

De sinds christelijke tijden in Europa ‘heersende moraal’ aanvaardt wel het bestaan van menselijke conflicten, zowel tussen de mensen onderling als van ieder mens met zichzelf. Ze wil echter ertoe bijdragen al die conflicten te overwinnen. Meer in ’t bijzonder het conflict tussen ‘goed’ en ‘kwaad’ (natuurlijk door de volstreekte overwinning van het ‘goede’ en een volstreekte uitroeiing van het ‘kwade’), dat wel een conflict is dat net die moraal aan de onafhankelijk van haar bestaande menselijke conflicten heeft toegevoegd als een bijkomend conflict. En het ‘kwaad’ dat die moraal heeft willen bestrijden was eigenlijk zelf niets anders dan het bestaan van conflicten, en haar ‘hoogste goed’ niets anders dan de opheffing van alle conflicten in een volstreekte vrede en gewetenrust van de ziel en ‘op aarde’.

Kenmerkend voor die heersende moraal is de door haar geponeerde (om niet te zeggen: uitgevonden) tegenstelling tussen ‘goed’ en ‘kwaad’ (in verschil met de tegenstelling tussen ‘goed’ en gewoon ‘slecht’), die meteen het idee inhoudt van een conflict dat enkel kan uitgevochten worden door een volstreekte overwinning van het één op het andere en een volstreekte vernietiging van het andere. Die ‘nieuwe’ tegenstelling, tussen ‘goed’ en ‘kwaad’, heeft wel nog oudere wortels dan het christendom, nl. in de filosofie van Platoon. ‘Goed’ in tegenstelling met ‘slecht’ is enkel iets dat vóór iets of iemand goed is, terwijl het vóór iets of iemand anders ook slecht kan zijn, het is dus enkel iets betrekkelijk goeds; zoals ook wat slecht is enkel vóór iets of iemand slecht is, dus enkel betrekkelijk slecht. Voor de heersende moraal is die tegenstelling tussen ‘goed’ en ‘slecht’ op de eerste plaats moreel onverschillig. Daarentegen is ‘goed’ in tegenstelling met ‘kwaad’ absoluut en op zichzelf goed, en het ‘kwaad’ absoluut en op zichzelf slecht. Dit is het domein van de heersende moraal. Als het eigenlijk ‘kwaad’ beschouwt ze echter niets anders dan precies de ontkenning van die ‘morele dimensie’, nl. het uitsluitend staan op de verschillen tussen het betrekkelijk goede en slechte in het leven, en de ontkenning van de ‘hogere orde’ van het ‘moreel goede’. Nu valt gemakkelijk te ontwaren dat het domein van het ‘goede’ en ‘slechte’, als het betrekkelijk goede en slechte, ter wille van hun betrekkelijkheid, een domein van onoverkomelijke conflicten is: tussen de mensen onderling (wat goed is voor de één kan slecht zijn voor de ander) of bij één en dezelfde mens (nl. met betrekking tot het één of het ander, tot de éne of de andere andere, al dan niet gespreid in een tijdelijke afloop). Daartegenover, zoals de heersende moraal doet, een verschil poneren tussen het ‘moreel goede’ als het ‘absoluut goede’ en het ‘kwade’ als iets ‘absoluut slechts’, betekent dus een absolute overwinning over het ‘betrekkelijk’ conflictuele van het menselijk bestaan stellen als enig moreel streefdoel. De morele ingesteldheid berust dan op de aanvaarding van dit enig streefdoel en de ‘absolute’ minachting voor al wat enkel betrekkelijk goed en slecht is en wat bijgevolg steeds zal ‘omstreden’ blijven.

4.

Kant b.v. aanvaardt in zijn moraalfilosofie een conflict, bij de mens, tussen ‘plicht’ en ‘neiging’ – of hij voegt dit conflict toe aan de conflicten die de mensen gewoonlijk aangaan. Plichtsvervulling is het goede, zijn neigingen volgen kan op zich nog geen kwaad, is op de eerste plaats moreel onverschillig. Kant begint zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* met de woorden: “Er valt niets in de wereld, en zelfs buiten de wereld, te bedenken wat men zonder voorbehoud als goed zou kunnen beschouwen, behalve dan een *goede wil*” (p. 1 in de eerste druk van 1785). Want: “Een goede wil is goed, niet door wat hij bewerkstelligt of tot stand brengt, niet doordat hij geschikt is om een of ander vooropgesteld doel te bereiken, hij is goed op zichzelf” (p. 4). Kant is begaan met het ‘absoluut’, het ‘op zichzelf’ en ‘zonder voorbehoud goede’ – dát lijkt hem enkel een ‘goede wil’ te zijn. Daartegenover staat een willen en doen dat enkel betrekkelijk goed zijn kan, nl. enkel ‘door wat (het) bewerkstelligt of tot stand brengt’ of doordat het ‘geschikt is om een of ander vooropgesteld doel te bereiken’. Het betrekkelijk goede ervan houdt verband met wat Kant een louter ‘*pathologische* interesse’ noemt ‘vermits de rede (in dit geval) enkel een praktische regel aanduidt betreffende de manier waarop aan de behoeften van de neiging kan verholpen worden’; de ‘neiging’ zelf definieert hij als een ‘afhankelijkheid, in zijn vermogen om iets te verlangen, van gevoelens; een neiging verwijst dus steeds naar een *behoefte*’ (p. 39, voetnota; Kant noemt de met dergelijke behoeften verbondene interesse ‘*pathologisch*’, niet omdat zij ‘ziekelijk’ ware, maar’ omdat zij voortvloeit uit het ‘lijdzame’

van ons lichamelijk bestaan). In dit verband is iets goed of slecht naargelang het al dan niet beantwoordt aan iemands neiging, d.w.z. aan zijn lichamelijk aan gevoelde behoeften en de daarmee verbonden belangen, die begrepen worden door de rede. Het is duidelijk dat dit een domein van conflicten is: de neigingen en behoeften van een mens, laat staan van meerdere mensen, kunnen met elkaar strijdig zijn, en bijgevolg ook hun belangen of interesses, zelfs de aan gevoelde behoeften en de daarmee verbonden belangen kunnen met elkaar conflicteren.

Kant heeft het menselijk streven om zijn neigingen te volgen, zijn behoeften te bevredigen en zijn daarmee verbonden belangen te behartigen, zeker niet als immoreel veroordeeld, hij heeft het enkel als moreel onverschillig beschouwd. Welk enorm belang hij aan dit streven voor het menselijk leven heeft toegekend blijkt uit zijn *Kritik der reinen Vernunft*; want het vraagstuk van redelijkheid dat hier aan bod komt kan enkel geplaatst worden onder de hoofding van bedoeld ‘*pathologische interesse*’ van de rede zoals hij het heeft bepaald in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Toch bestaat alle moraliteit erin al die behoefteigheid en de daarmee verbonden redelijkheid ondergeschikt te maken aan de eis van de ‘plicht’, van het ‘op zichzelf goede’, en van de daarvoor vereiste ‘goede wil’. Immoraliteit, en het eigenlijk ‘kwaad’, bestaat (enkel) in de omkering van deze rangorde. “Een mens is enkel kwaad (ook de beste mens) doordat hij de zedelijke ordening van de motieven waardoor hij zijn manier van handelen laat bepalen, op de kop stelt: doordat hij de morele wet, naast zijn eigenbelang, mede laat gelden voor de bepaling van zijn manier van handelen, maar, als hij opmerkt dat niet gewoon het één naast het andere kan staan, maar dat het één aan het ander, als de hoogste eis, moet ondergeschikt worden, de motieven van zijn eigenbelang en zijn neigingen tot voorwaarde van zijn naleven van de morele wet maakt, terwijl veeleer die morele wet tot de *hoogste voorwaarde* ook voor de bevrediging van zijn behoeften moet gemaakt en als dusdanig tot enig motief voor de bepaling van zijn manier van handelen moet verheven worden” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, p. 30 van deze eerste druk).

Als een beloning voor het hoger plaatsen van de ‘morele wet’ boven al zijn lichamelijke behoeften, en als het ‘hoogste goed’ dat de mens in zijn aards bestaan kan bereiken, prijst Kant de ‘zielsrust’ van de ‘*zelfvoldaanheid*’ (*Selbstzufriedenheit*) aan (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, p. 209, p. 212 van de eerste druk). Om die na te streven moet men wel volgens Kant reeds moreel gemotiveerd zijn; als iemand dat niet is, “kan men hem in dat geval de zielsrust aanprijzen die uit het bewustzijn van zijn rechtvaardigheid zou voortvloeien, als hij voor deze toch niets voelt?” (p. 209) Als Kant geen enkele andere vorm van zielsrust en zelfvoldaanheid kent, komt alle morele ingesteldheid wel degelijk neer op het verlangen naar deze ‘rust’ en ‘vrede’.

5.

Verwoordt Kant, met zijn ‘zelfvoldaanheid’, de (nog steeds) ‘heersende moraal’? Misschien wel, in ’t geheim. Zoals het zich openlijk uitsprekt, vereenzelvigd het algemeen bewustzijn echter moraliteit met ‘altruïsme’, – in tegenstelling met ‘egoïsme’ (en ‘zelfvoldaanheid’ komt bijna over als een soort ‘hoger’ egoïsme). Als de meest gekende uitdrukking van een moreel altruïsme gaat nog steeds het christelijk gebod van de naastenliefde door.

Dit gebod luidt echter als volgt: hou van je naaste zoals van jezelf. En op welke manier mag een christen van zichzelf houden? Boven alles moet hij het eeuwig heil van zijn ziel plaatsen. De H. Thomas van Aquino verwoordt dit, in eerder filosofische termen, als volgt: “zij die van zichzelf houden worden gelaakt voorzover ze van zichzelf houden volgens hun zinnelijke natuur, en daaraan gehoorzamen: wat echter iets anders is dan echt van zichzelf houden volgens zijn redelijke natuur, zodanig dat men enkel die goederen nastreeft die strekken tot de vervolmaking van de rede: en op die manier hoort het houden van zichzelf volstrekt bij de *caritas*” (*Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 25, a. 4, ad tertium). Wat de naastenliefde tot de anderen inhoudt wordt het best duidelijk uit Thomas’ antwoord op de vraag ‘of men ter wille van de *caritas* de zondaars moet liefhebben’: “Zoals de filosoof (Aristoteles) zegt moet men vrienden die zondigen de weldaden van de vriendschap niet onttrekken zolang als er hoop is dat ze zullen beteren; toch moet men hun eerder raad geven hoe ze

hun deugdigheid kunnen terugwinnen dan hoe ze hun geld kunnen terugkrijgen, als ze geld verloren hebben, omdat er meer verband is tussen vriendschap en deugd dan tussen vriendschap en geld; als ze echter in de uiterste boosheid vervallen en onverbeterlijk worden, moet men hen niet langer de vertrouwelijkheid van de vriendschap tonen; en bijgevolg wordt voor hen die zodanig zondigen dat eerder te verwachten staat dat ze anderen (nog meer) schade berokkenen dan dat ze zelf beteren, volgens de goddelijke zowel als de menselijke wet de doodstraf voorzien; de rechter doet dat echter niet uit haat tegen hen, maar uit de liefde van de caritas die het algemeen goed verkiest boven het leven van een enkelvoudige persoon; en de door de rechter opgelegde doodstraf is zelfs van voordeel voor de zondaar: namelijk om voor zijn schuld boete te doen, als hij zich bekeert, of, als hij zich niet bekeert, om aan zijn schuldig gedrag een einde te stellen; want door zijn dood wordt hem het vermogen onttrokken om nog verder te zondigen” (ib., a. 6, ad secundum).

De moraal van Kant vertolkt zeer goed de christelijke. Het ‘altruïsme’ van die moraal heeft niet veel uitstaans met een hoger plaatsen van de behoeften van een ander t.o.v. van zijn eigen behoeften, maar met het ophemelen van een ‘ander’ wezen dan de mens van vlees en bloed die ikzelf ben zo goed als mijn medemens dat is. Het doodsvonnissen en/of de verlossing moeten volgens die moraal een einde stellen aan het conflict tussen ons vleeselijk en ons zogeheten geestelijk bestaan, ten voordele van ons berusten in dit laatste.

6.

Over het veelgeprezen altruïsme heeft Arthur Koestler iets zeer merkwaardigs doen opmerken. “Geen historicus zal ontkennen dat misdaden begaan om persoonlijke motieven (in de geschiedenis) een zeer geringe rol hebben gespeeld vergeleken met het afslachten van hele bevolkingen op basis van een onbaatzuchtige (‘unselfish’) loyaliteit t.a.v. een jalouse god, koning, land of politiek systeem ... Het aantal mensen die werden vermoord door rovers, bendes, gangsters en andere asociale elementen is niets in vergelijking met de massa’s die vrolijk afgeslacht werden in de naam van een ware godsdienst of een rechtvaardige zaak. Kettens werden gemarteld en in levende lijve verbrand, niet in woede maar met droefheid, voor het heil van hun onsterfelijke ziel ... De gaskamers en de crematoria werkten om de toekomst voor te bereiden van een duizendjarig rijk van een andere soort. Om het eens te meer te zeggen: door de gehele menselijke geschiedenis heen zijn de verwoestingen veroorzaakt door uitwassen van individuele zelfbevestiging onbeduidend in kwantiteit, vergeleken met het aantal mensen dat afgeslacht werd *ad majorem gloriam*, ten gevolge van een zichzelf overstijgende overgave van mensen aan een vlag, een leider, een godsdienstig geloof of een politieke overtuiging. Ten allen tijde waren de mensen niet enkel bereid om te doden, maar ook om te sterven voor een of andere goede, slechte of volstrekt krankzinnige zaak” (*Janus – A Summing Up*, uitgave in Pan Books, 1979, p. 77-78).

Door die onbetwistbare observatie van Koestler wordt op de eerste plaats bevestigd dat altruïsme, in onze morele traditie, al te vaak neerkomt op het hoger plaatsen van *iets* ‘anders’ dan het lichamenlijk bestaan van ‘vleselijke’ mensen, van anderen zowel als van mezelf. Meer in ’t bijzonder dient iemands eigen bereidheid om ook zichzelf, om ook zijn eigen leven op het spel te zetten, al te vaak ter verrechtvaardiging van zijn eis dat ook zijn medestrijders dat zouden doen én van zijn inspanning om zijn tegenstrever te vernietigen.

Dát soort altruïsme dat best terug te vinden valt zowel in de christelijke moraal van de naastenliefde alsook in de Kantiaanse van de ‘zelfvoldaanheid’, zou wel eens de door Scheler bedoelde ‘heersende moraal’ kunnen zijn.

Ik meen dat Koestler terecht opmerkt dat uit de bereidheid van de mensen tot zelfverloochening zowel het beste van wat ze ooit hebben kunnen verwezenlijken alsook het vreselijkste wat ze ooit uitgevoerd hebben te begrijpen valt: “Zowel de roemrijkste verwezenlijkingen van wetenschap en kunst alsook de massamoorden uit de geschiedenis, veroorzaakt door misleide overgave, werden gevoed door het zichzelf overstijgend type van gevoeligheid” (p. 60). Koestler onderzoekt echter niet verder wélk soort ‘zaken’ waaraan mensen zich overgeven, leidt tot oorlog en massamoord. Dat blijkt niettemin uit

zijn eigen beschrijvingen. Steeds gaat het over ‘een zichzelf overstijgende overgave van mensen aan een vlag, een leider, een godsdienstig geloof of een politieke overtuiging’, kortom aan een *vereniging* voor een bepaald doel waaraan niemand verondersteld wordt zich te kunnen onttrekken, spijs alle tegenstellingen die de mensen voor de rest zouden verdelen, en die zich over het geheel van de mensheid zou moeten uitbreiden. Het gaat dus om een overstijging van alle menselijke conflicten ten dienste van één absolute harmonie.

Om nog eens even terug te keren naar het vraagstuk ‘egoïsme-altruïsme’: we kennen de leuzes ‘Duitsland, Duitsland boven alles, boven alles in de wereld’, ‘Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Christus’, ‘Het heil van het vaderland is de hoogste wet’ (‘*Salus patriae suprema lex*’, zoals geschreven staat op het monument opgericht op het plein vóór het Justitiepaleis te Brussel). Het ware onrechtvaardig om niet te begrijpen dat al die leuzes op de eerste plaats *bedoeld* waren als uitnodigingen om zichzelf op te offeren voor het hoger belang van de vooronderstelde (vaderlandse) eenheid. Steeds echter dreigden ze de (zoals men zegt, ‘onbedoelde’, in feite enkel onbegrepen) *betekenis* te krijgen, in naam van de eigen offervaardigheid niet terug te deinzen voor een opoffering van anderen voor dit hoogste doel.

7.

Er is echter nog een ander soort altruïsme mogelijk, dat in onze dagen verwoord werd door Emmanuel Levinas. Maar dit soort altruïsme doet de traditionele moraal instorten, en het kan ook zelf niet bij een louter altruïsme blijven staan.

De wortel van alle moraal is volgens Levinas dit feit: “Een wezen dat zich uitdrukt dringt zich aan mij op, maar net door een beroep te doen op mij voor zijn ellende, zijn naaktheid, zijn honger ... ‘Mensen zonder voedsel laten, is een fout waar geen enkele verzachtende omstandigheid voor bestaat; op zo’n fout is de onderscheiding tussen het gewilde en het ongewilde niet van toepassing’, zegt Rabbi Yochanan”. (*Totalité et infini*, 1961, p. 175, met een citaat uit de *Talmoed*). Als dat echter waar is heeft het tot gevolg dat zich alle moraliteit moet ondergeschikt achten en opstellen t.o.v. politiek, economie en zelfs techniek. Met zo’n ondergeschikte rol is echter onze traditionele en ‘heersende moraal’ niet verenigbaar.

Natuurlijk ontstaat er in het aangehaalde geval onmiddellijk een conflict tussen de behoefte van de anderen en mijn eigen behoeften, belangen en levensgewoonten. Ik moet er iets van opofferen om aan de noden van de anderen te kunnen verhelpen. Voor dit conflict is er geen oplossing, ik moet het op mij nemen. Maar er is eveneens een conflict tussen mijn verplichting om me voor de anderen op te offeren en het belang van mijn eigen zelfbehoud. Immers, ik moet ook nog in staat zijn om de anderen te helpen, ik moet ook voor mijn eigen noden blijven zorg dragen, anders zou ik de anderen ook niet kunnen op werkzame manier helpen. Ook dit conflict is onoplosbaar, ik moet het op mij nemen. Het is bovendien tegelijk een conflict tussen mijn eigen zelfbehoud, ter wille van de nood van de anderen, en hun behoefte aan ondersteuning: ik kan hen slechts voor zoveel helpen als ik er niet mijn eigen vermogen om hen te helpen door in ’t gedrang breng. Ook dit conflict is onoplosbaar, ook de anderen die om mijn hulp vragen moeten het aanvaarden. (En op die manier verliest dit soort altruïsme meteen zijn zuiver altruïstisch karakter.) De conflicten stapelen zich verder op. Ik kan de één niet helpen zonder een ander tekort te doen. Ik kan niet de één éérs helpen zonder de ander enkel op de tweede plaats te ondersteunen. Ik kan een ander niet met iets helpen zonder hulp met iets anders achterwege te laten. Dezelfde vragen stellen zich m.b.t. wát ik kan of moet opofferen, en zelfs m.b.t. offers die ik zelfs van hén mag of moet vragen die willen geholpen worden; op zijn minst moet ik hen geregeld om geduld vragen. Géén van die conflicten is vatbaar voor een oplossing, tenzij door een – liefst verstandige, redelijke – beslissing en keus, ten voordele van het één en ten nadele van het ander, zodanig dat het conflict geenszins verdwijnt, maar integendeel reëel wordt. En soms is er ook zelfs geen keus, zoals in het onafscheidelijk verband tussen mijn zelfbehoud en mijn vermogen om een ander terzijde te staan. Bovendien valt aan de noden van de mensen nooit eens en voorgoed te verhelpen. Alle mensen zullen sterven. Ondertussen treden er met de geboorte van elk menskind nieuwe noden op.

Een ernstig opgevatte moraal verzeilt onontkoombaar in dit labyrint van onoverwinnelijke conflicten. Zo'n ernstige moraliteit hebben we nochtans nodig om aan de dreiging en de verleiding van geweld en oorlog te ontsnappen.

6. WAT HEET NATIONALISME?

(1995)

In zijn ‘geschriftje’, zoals hij het zelf noemt, over *Nationalisme en Socialisme* van 1931 (verschenen pas in 1932) onderscheidt Hendrik De Man drie vormen van nationalisme: wat hij noemt wedstrijdnationalisme, gezagsnationalisme en vrijheidsnationalisme. Inderdaad moet vooral tussen gezagsnationalisme en vrijheidsnationalisme hoogstnodig een duidelijk verschil gemaakt worden, net omdat beide heel nauw met elkaar verband houden, namelijk het verband van een uiterste tegenstelling. Want: volgens De Man “kan men verder onderscheiden tussen een binnenlandse vorm van het gezagsnationalisme, het onderdrukkingsnationalisme, en een buitenlandse, het uitbuitingsnationalisme of koloniaalimperialisme. Indien de volken die aan één van die vormen van nationalisme onderworpen zijn, zich daartegen verzetten, kan men hun nationalisme vrijheidsnationalisme noemen” (p. 12 in de herdruk van 1991). Men kan dus ook, van het gezagsnationalisme en het vrijheidsnationalisme, het ene niet goedkeuren zonder het andere af te keuren en het ene niet afkeuren zonder het andere goed te keuren. Zeker is het gevaar niet denkbeeldig dat een vrijheidsnationalisme op zijn beurt kan omslaan in een nieuw gezagsnationalisme (of beter onderdrukkingsnationalisme), met het doel de voormalige onderdrukkers op hun beurt te onderdrukken net zoals men (tevorens) door hén onderdrukt werd. Onvermijdelijk is zo’n ontarding van een vrijheidsnationalisme echter zeker niet. En het feit dat zo’n omslag zich daadwerkelijk kan voordoen is maar een reden te meer om scherp te blijven onderscheiden tussen beide ‘vormen’ van nationalisme, net om duidelijk te kunnen stellen tot op welk punt een bevrijdingsnationalisme gerechtvaardigd is en vanaf wanneer het die naam niet langer verdient. Wat het wedstrijdnationalisme betreft waar De Man ook nog gewag van maakt, zie ik niet goed in in hoeverre er sprake kan zijn van een eigen vorm van nationalisme; wat De Man zo noemt, kan mijns inziens enkel als een nationalisme optreden, indien het zelf de vorm aanneemt van ofwel een gezags- ofwel een vrijheidsnationalisme.

Een opmerking over het taalgebruik: de door De Man gekozen benaming ‘gezagsnationalisme’ voor wat hijzelf ook als onderdrukkings- en uitbuitingsnationalisme bestempelt, lijkt mij niet erg treffend. Ik zou het maar houden bij ‘onderdrukkingsnationalisme’. Want het lijkt me ook niet houdbaar een verschil te maken tussen onderdrukking in het binnenland en uitbuiting in het buitenland die zo’n nationalisme in de hand zou werken; onderdrukking en uitbuiting gaan in binnen- en buitenland onafscheidelijk nauw samen. Vooral echter staan onderdrukkings- en vrijheidsnationalisme zo duidelijk lijnrecht tegenover elkaar dat het eigenlijk al misleidend is allebei (‘vormen van’) ‘nationalisme’ te noemen. Bij mijn weten is het ook enkel in België gebruikelijk geworden om ook het verzet tegen een onderdrukkingsnationalisme ‘nationalisme’ te noemen. Ik zal niettemin in de volgende bladzijden met dit hier en nu eenmaal gevestigde taalgebruik rekening moeten houden.

In een zekere zin, namelijk louter logisch gezien, is het verschijnsel nationalisme zelfs ‘geen thema’. Want in zijn beide verschijningsvormen, als onderdrukkings- of verzetsnationalisme, kan het eigenlijk enkel beschreven en beoordeeld worden in het ruimere kader van meer algemene begrippen.

Ziehier deze meer algemene begrippen: er bestaat zoiets, er moet zoiets bestaan als de rechten van de mens. Het moge wel moeilijk zijn positief in te vullen welke dat zijn. Negatief echter mag men toch wel stellen: geen mens mag door anderen negatief gediscrimineerd worden vanwege zijn (of haar) – ongewild of zelfs gewild – toebehoren tot een bepaalde groep mensen: de jongeren of de ouderen, de gelovigen (van een of ander bepaald geloof) of de ongelovigen, de Franstaligen of de Arabischsprekenden, enz. enz. Even ontoelaatbaar is dan ook een positieve zelfdiscriminatie van mensen die aanspraak maken op bijzondere waardering, voorrechten en voordelen vanwege hun eigen toebehoren tot een bepaalde (andere) groep: wanneer bijvoorbeeld jongeren voorrechten opeisen omdat ze jong zijn, mannen omdat ze man zijn, Franstaligen of Arabieren omdat ze respectievelijk Frans of Arabisch spreken. Het is meer dan legitiem zich tegen de aanmatiging van zo’n positieve

zelfdiscriminatie van anderen te verzetten, en zeker tegen de eigen achteruitstelling vanwege het toebehoren tot een negatief gediscrimineerde groep.

De tegenstelling tussen onderdrukkings- en verzetsnationalisme is dus in feite niet meer dan één van de verschijningsvormen van een veel algemener probleem. Soms wordt beweerd dat het probleem van het nationalisme dan toch *feitelijk* in onze geschiedenis de belangrijkste rol heeft gespeeld. Dat zou moeilijk bewezen kunnen worden, al was het maar om de eenvoudige reden dat bij de bepaling van de positief gediscrimineerde eigen nationaliteit en de negatief gediscrimineerde andere nationaliteiten doorgaans andere criteria hebben meegespeeld: racistische, godsdienstige, historische en zelfs aardrijkskundige.

Ik wil hier ook speciaal nog de nadruk leggen op het feit dat het van weinig belang is (behalve dan, uiteraard, voor de betrokkenen) welke groep mensen onderworpen wordt aan een negatieve discriminatie, een nationaliteit, een deelgroep, een ras, een geslacht, een generatie, een beroepsgroep of wat het ook moge wezen; en evenmin, op welke basis het toebehoren tot zo'n groep in het bijzonder wordt gedefinieerd (was het Duitse, fascistische en moordende antisemitisme nationalistisch van aard? En weet men hoe een mens in het nazi-rijk zijn 'Arische afkomst' moest bewijzen? Door aan te tonen dat zijn voorouders kerkelijk waren gedoopt, getrouwd en begraven!) Waar het om gaat, is dat *heel algemeen* een mens niet negatief gediscrimineerd mag worden door anderen vanwege zijn toebehoren tot een bepaalde groep mensen, hoe men die ook – in feite altijd willekeurig – zou definiëren.

Het meest inzichtelijke dat ik ooit ben te weten gekomen inzake de oorsprong en het wezen van het nationalisme – en niet enkel het nationalisme –, is geschreven door Sigmund Freud in zijn verhandeling over *Die Zukunft einer Illusion* (bedoeld wordt de godsdienst) van 1927. Freud heeft het hier (hoewel enkel terloops) over de culturele idealen van bepaalde mensengroepen (volken of ruimere cultuurgemeenschappen). Meestal wordt zonder meer verondersteld dat dergelijke idealen nu eens op een bepaalde plaats van de hemel zijn gevallen, en dat de desbetreffende volken of cultuurgemeenschappen zich dan inspannen net die idealen na te leven en waar te maken. Daarentegen oppert Freud het zeer redelijke vermoeden dat dergelijke idealen eerder omgekeerd afkomstig zijn van een idealisering, het tot voorbeeld stellen van iets wat zo'n bepaalde mensengroep, om min of meer toevallige redenen, ooit eens feitelijk heeft kunnen tot stand brengen en verwezenlijken. De op die manier opgerichte culturele idealen dienen dan als maatstaf waaraan het eigen culturele peil en dat van andere mensengroepen wordt gemeten. Dat zal dan bijna vanzelf uitkomen ten nadele van de andere groepen omdat deze laatste andere idealen zullen koesteren, afgeleid uit hun eigen feitelijke verwezenlijkingen. (Ik vul even aan: hetzelfde verschijnsel doet zich ook voor in de verhoudingen tussen individuen. Iedereen kent de neiging om datgene waartoe men zelf in staat was en nog steeds is, op zijn eigen terrein en volgens zijn eigen talenten, hoe dan ook belangrijker te achten dan de prestaties van anderen op andere terreinen). Freud: "Krachtens deze verschillen matigt zich elke cultuur het recht aan de andere te minachten. Op die manier geven de culturele idealen aanleiding tot vervreemding en vijandigheid tussen verschillende culturele eenheden, wat het duidelijkst naar voren treedt in de verhoudingen tussen verschillende naties" (l.c., hoofdstuk 2). Ik meen hieraan te mogen toevoegen dat het zo niet móét zijn: de laatmiddeleeuwse denker Nicolaus Cusanus was zelfs de mening toegedaan dat God de verschillen tussen de naties en hun talen heeft gewild om paal en perk te stellen aan de rivaliteiten en jaloersheden tussen de mensen onderling (aldus in zijn *De docta ignorantia* van 1440, derde boek, hoofdstuk 1). Ook dit kent iedereen, denk ik, uit zijn persoonlijke ervaring: welke kleermaker zal nu jaloers zijn op de kunsten van zijn haarkapper, en welke Fransman op de taalvaardigheid van een Chinees schrijver?

Freud van zijn kant merkt dan verder nog op dat, eigenaardig genoeg, net degenen die binnen een bepaalde culturele gemeenschap onderdrukt en uitgebuit worden, een 'narcistische voldoening' putten uit hun toebehoren tot deze cultuurgemeenschap, evenals een soort compensatie voor hun veeleer ellendige situatie: "Men is weliswaar een ellendige proletariër, geplaagd door schulden en militaire dienstplicht, maar toch is men een Romein en deelt men in de opdracht andere naties te beheersen en hun wetten op te leggen". Juist zij die zo'n compensatie het meest nodig hebben in het licht van hun

eigen nadelige bestaansvoorwaarden, zijn vaak het meest vatbaar voor nationalistische, racistische, sexistische en aanverwante verleidingen.

Het boeiendste aan Freuds stelling is echter dat ze ook en vooral toegepast kan worden op de 'narcistische voldoening' die de moderne (westerse, of althans westers beschaafde) mens puurt uit de nog steeds verder gaande verwezenlijking van zijn culturele ideaal dat op zijn beurt ongetwijfeld is voortgekomen uit een idealisering van wat de moderne westerse beschaving feitelijk heeft kunnen realiseren sinds ongeveer de zeventiende eeuw: onze vooruitgang op het gebied van de moderne natuurwetenschap, technologie en economie (het kapitalisme). Ook hier weer geldt dat wij enkel die verwezenlijkingen belangrijk achten die beantwoorden aan dit modern-westerse ideaal, dat we ons veroorloven andere culturen veeleer te minachten die zich niet overeenkomstig hetzelfde ideaal hebben kunnen noch willen waarmaken, en dat we zelfs de meest evidente tekortkomingen van onze eigen beschaving eigenlijk niet als erg belangrijk beschouwen (bij voorbeeld dat onze eigen verrijking dankzij de bedoelde vooruitgang in feite gebaseerd is op een roekeloze verwoesting van ons planetaire leefmilieu en de beroving van een nog steeds aangroeiende meerderheid van de mensheid van elk toekomstperspectief). Daarmee vergeleken is 'het nationalisme dat opnieuw zijn kop opsteekt', en waar het bij sommigen op dit moment zoveel om te doen is, enkel een even ergerlijk als bijkomstig nevenverschijnsel.

7. MIJN VRIJHEID TEGEN DE ANDER Het radicaal altruïsme van Emmanuel Levinas

(1997)

Toen Emmanuel Levinas (geboren in 1906 te Kaunas in Litouwen, en overleden in 1995 te Parijs) tegen het einde van de jaren vijftig zijn hoofdwerk (*Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*) had voltooid, zocht hij maandenlang of zelfs jarenlang naar een Franse of Franstalige uitgever – tevergeefs. Hij was overigens toen al de vijftig voorbij, maar bekleedde geen enkele academische positie (hij was directeur van de Israëlitische Normaalschool te Parijs); voor de rest genoot hij een beperkte bekendheid als één van de auteurs die de Franse filosofen hadden vertrouwd gemaakt met de nieuwe fenomenologische filosofie in Duitsland, met Husserl en Heidegger. Ten einde raad bezorgde hij zijn manuscript aan het Husserl-Archief te Leuven dat net, vanaf 1958, naast de uitgave van het verzameld werk van Husserl, de reeks 'Phaenomenologica' had opgestart. In die reeks is bedoeld werk dan in 1961 (als deel 8) voor het eerst verschenen, hoewel het ook daar niet onmiddellijk aanvaard werd. De Nederlandse uitgever, toen Martinus Nijhoff in Den Haag, voelde er niet voor omdat het enige Franstalige werk dat tot dan toe in de reeks verschenen was nauwelijks verkocht geraakte, en de directeur van het Leuvens Husserl-Archief, H.L. Van Breda vond Levinas' werk ook erg moeilijk leesbaar. Het belandde dan toch bij het lectoraat van mijn vriend Jacques Taminiaux, redactie-secretaris van 'Phaenomenologica', en van mezelf, toen hoofdmedewerker van het Husserl-Archief. Hij en ik waren diep onder de indruk, en samen hebben we eerst Van Breda en dan met zijn steun ook de uitgever kunnen overhalen om het dan toch uit te geven. Eerlijk als Van Breda was, heeft hij Levinas laten weten dat hij de publicatie van zijn boek in hoofdzaak aan Taminiaux en mij te danken had, en sindsdien beschouwde en behandelde Levinas ons allebei steeds als heel goede vrienden. Ik zou dat met trots kunnen aantonen aan de hand van een aantal brieven die ik van hem bezit en de opdrachten die hij voor mij in zijn latere boeken heeft geschreven. En kijk, het boek werd een succes, eerst in België, bij de Vlamingen zowel als bij de Franstaligen, weldra in Nederland en dan ook in Frankrijk, ten gevolge van de gekende gevoeligheid van de Fransen voor al wat zich als een uitstraling van Franse cultuur voordoet. (Iets analoogs heeft zich trouwens ook met het werk van Jacques Lacan afgespeeld die eveneens zijn Franse roem langs Leuven en Brussel om heeft verworven.)

In de loop van de laatste vijftien jaren van zijn leven heeft Levinas zelfs een soort wereldfaam verworven; wat dan wel in het geval van schrijvers zoals hij niet veel meer betekent dan dat professoren in de wijsbegeerte in een aantal landen (in West-Europa, in Amerika, in Japan en wellicht Taiwan) het zich niet langer kunnen veroorloven nog nooit van hem te hebben gehoord. Maar toch, tenminste naar aanleiding van Levinas' overlijden hebben zelfs dagbladen uitvoerige artikels aan een bespreking van zijn gedachten besteed, en dit zeker niet enkel in België, Nederland en Frankrijk (ik heb er b.v. toevallig één in een Spaanse krant gelezen). Daar werd hem dan als zijn grote verdienste toegeschreven een *nieuwe fundering aan de ethica* te hebben gegeven door het moreel gedrag te bepalen als één dat zich volledig laat leiden door *de ander* en diens kwetsbaar '*gelaat*'. En in feite is het ook niet veel meer, enkele uitzonderingen niet te na gesproken, wat de ethische vakliteratuur van Levinas onthoudt en in zijn werk waardeert.

Van dat soort wereldfaam zou ik, in de plaats van Levinas, niet veel moeten hebben. Waar in Gods naam (hoewel ik het verder niet veel meer over God zal hebben) zou de *nieuwigheid* liggen van een fundering van de ethica in de betrokkenheid op de *ander*?

Is dan niet het '*altruïsme*' (van 'alter', 'de ander'), in tegenstelling met het 'egoïsme', of in de meer recente slogantaal de 'solidariteit' met de andere(n), de meest populaire invulling van ons aller begrip van moraal, en dit reeds sinds de tijden van de christelijke naastenliefde? Levinas heeft inderdaad, als men wil, niets anders gedaan dan opnieuw alle nadruk leggen op dat altruïsme (een woord dat hij weinig of allicht nooit gebruikt) als de kern van de moraal. Vooral echter was het hem om

duidelijkheid te doen, nl. om de vraag of niet dit alom geprezen *altruïsme* met ons even alom gekoesterd ideaal van *vrijheid* te verenigen valt dat tegelijk niet minder of zelfs nog meer als een *moreel* ideaal wordt voorgesteld? Vrijheid zelfs in een dubbele betekenis: vrijheid in de zin van *autonomie*, aan niemand anders onderworpen, aan niemand anders dienstbaar te moeten zijn, en in de zin van *autarkie*, van niemand anders afhankelijk, op hem noodzakelijk aangewezen te zijn. Daarop Levinas:

“C’est l’accueil d’Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté... Elle s’accomplit comme honte où la liberté se découvre comme meurtrière dans son exercice même... Le discours et le Désir où autrui se présente comme interlocuteur, comme celui sur qui *je ne peux* pas pouvoir, que je ne peux pas tuer, conditionnent cette honte où, en tant que moi, je ne suis pas innocente spontanéité, mais usurpateur et meurtrier...”

La conscience morale accueille autrui. C’est la révélation d’une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente.” (*Totalité et Infini*, p. 56)

Ik vertaal:

“Het onthaal van de Ander, het begin van een moreel bewustzijn, stelt mijn vrijheid in vraag. Het werkt zich uit in een gevoel van schaamte waar de vrijheid beseft dat ze in haar uitwerking moorddadig is. De manier van spreken en het verlangen die de ander tot mijn gesprekspartner maken, tot iemand waarover ik niets vermag, die ik niet mag doden, zijn de voorwaarden voor die schaamte waarmee ik mezelf niet langer aanvoel als onschuldige spontaneïteit, maar als geweldpleger en moordenaar.

Het moreel bewustzijn onthaalt de ander. Dit onthaal openbaart een weerstand tegen mijn vermogens die deze niet tegenwerkt door een sterkere kracht, maar het naïeve recht van mijn vermogens in vraag stelt, en mijn glorieus spontaneïteit van leven. De moraal begint daar waar de vrijheid, in plaats van zich te verrechtvaardigen door zichzelf, zichzelf aanvoelt als willekeurig en gewelddadig.”

Moraal of vrijheid: dit is de vraag waarmee Levinas ons heeft willen confronteren. Ik zie niet dat wie dan ook, ook onder de bewonderaars van Levinas, zich er ernstig mee geconfronteerd heeft. In feite heeft Levinas ook helemaal geen nieuwe fundering aan de ethica willen geven. Hij ging integendeel veel verder: hij stelde omgekeerd dat enkel een moraal, dé moraal die ik daarnet even heb trachten te verduidelijken, de grondslag van alles kon zijn, tot en met het gehele kennisbedrijf:

“La morale n’est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première.” (*T. et I.*, p. 281)
 “De moraal is niet een tak van de wijsbegeerte, maar de Eerste filosofie.”

(‘Eerste filosofie’ was de naam die Aristoteles gaf aan de basisdiscipline van de wijsbegeerte die men later – in de Middeleeuwen – ‘metafysica’ en nog later – vanaf de 17de eeuw – ‘ontologie’ ging noemen.) Want een fundering van de gehele filosofie (met inbegrip van de moraal) in een *ontologie* is volgens Levinas zelf al het gevolg van een *ethische* – of beter gezegd: *onethische* – beslissing:

“L’ontologie qui ramène l’Autre au Même, promeut la liberté qui est l’identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l’Autre.”

(*T. et I.*, p. 13)

“De ontologie die het Andere herleidt tot Hetzelfde, bevordert de vrijheid die de identificatie is van Hetzelfde dat zich door geen Ander laat aliëneren.”

Die uitspraak klinkt enigszins raadselachtig omdat ze gewild dubbelzinnig is door gebruik te maken van het feit dat in het Frans ‘le même’ zowel ‘hetzelfde’ alsook ‘dezelfde’ kan betekenen, en ‘autre’ zowel ‘het andere’ alsook ‘de ander’. Bedoeld is: een ontologie (als ‘zijnsleer’) herleidt alles tot hetzelfde, nl. ‘het Zijn’; en wie ontologie bedrijft, trekt alles naar zichzelf toe en laat geen plaats meer voor een ander. Wellicht duidelijker:

“Affirmer la priorité de *l'être* par rapport à *l'étant*, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec *l'être de l'étant* (à une relation de savoir) qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant, subordonne la justice à la liberté.”

(*T. et I.*, pp. 15-16)

“De prioriteit van het *zijn* bevestigen t.o.v. het *zijnde* betekent al zich uitspreken over het wezen van de filosofie; het betekent de relatie met *iemand* (de ethische relatie), die toch een zijnde is, ondergeschikt maken aan een relatie met het *Zijn van het zijnde* (een kennisrelatie) die, als een onpersoonlijke, toelaat het zijnde te pakken en te domineren en die de rechtvaardigheid ondergeschikt maakt aan de vrijheid.”

(Levinas spreekt hier een beetje de taal van Heidegger, maar kennelijk om hem tégen te spreken). Levinas beticht de ontologie – en daarmee ongeveer onze gehele traditionele westerse filosofie en wetenschap – zelfs van een soort ‘totalitarisme’ en een soort ‘oorlogspolitiek’. Ook met deze stellingen heeft men zich tot nog toe nauwelijks geconfronteerd.

Er is echter nog een derde punt waar iedereen liefst gemakkelijk aan voorbijgaat: Levinas' ethische opvattingen zijn opvallend *materialistisch* (overigens is ook dit een woord waar hij geen gebruik van maakt). Vele lezers van Levinas zijn bijzonder onder de indruk gekomen van de (in hun ogen) bijna ‘mystieke’ betekenis die hij lijkt toe te schrijven aan de verschijning van het ‘gelaat’ (‘le visage’) van een ander. Maar hem is het vooral te doen om wát zo'n gelaat tot *uitdrukking* kan brengen, en daarmee om wat hij beschouwt als de enige oorsprong van een authentieke moraal:

“L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en appellant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel.” (*T. et I.*, p. 175)

“Het wezen dat zich uitdrukt [in zijn gelaat], dringt zich aan mij op, maar precies door op mij een beroep te doen ter wille van zijn ellende en zijn naaktheid – zijn honger – zonder dat ik aan zijn oproep geen gehoor zou kunnen schenken.”

Hoe letterlijk en hoe ernstig en streng dat bedoeld is, blijkt uit een Talmoed-citaat waarmee Levinas uitgerekend in dit verband zijn mening nader toelicht:

“Laisser des hommes sans nourriture – est une faute qu'aucune circonstance n'atténue; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire”, dit Rabbi Yochanan.” (ib.)

“Mensen zonder voedsel laten is een fout waar geen verzachtende omstandigheden voor bestaan; op zo'n fout is het verschil dat we gewoonlijk maken tussen gewild en ongewild niet van toepassing”, zegt Rabbi Yochanan.”

Dat is de grondslag van alle moraal: zich *verantwoordelijk* voelen voor de *materiële ellende* van anderen en, meen ik in de geest van Levinas eraan toe te mogen voegen, zelfs nog voor een eigen *onmacht*, om hen die nood lijden te helpen, en eigen *onwetendheid* hoe men zou kunnen helpen; in plaats van zich te beroepen op zijn ‘beste wil’ en zich verontschuldigd te voelen door zijn onmacht en onwetendheid. Dat is Levinas' ‘streng’ (‘sévère’) moraal.

Op elk van de drie punten die ik hier ter sprake heb gebracht, ben ik het met Levinas verregaand, of beter gezegd fundamenteel, eens. Hierbij toch enkele opmerkingen.

Wat het eerste punt betreft: zoals Levinas ben ik ook de overtuiging toegedaan dat ons alom heersend *vrijheidsideaal* net *moreel* gezien uiterst problematisch is. Toch maakt Levinas het zich op dit punt een beetje te gemakkelijk. Het *soort* vrijheid dat Levinas terecht in twijfel trekt (zie hoger), heeft Rousseau ‘de natuurlijke vrijheid’ genoemd, in tegenstelling met de ‘burgerlijke vrijheid’ die hij definieert als een *bepijking* van de ‘natuurlijke vrijheid’, en met de ‘morele vrijheid’ die net op een overwinning van de loutere spontaneïteit van de ‘natuurlijke vrijheid’ berust. Zoals bekend, heeft vooral Kant dat idee van Rousseau uitgediept, maar Levinas gaat elke confrontatie met de vrijheidsmoraal van Kant uit de weg. Ook m.b.t. het ideaal van ‘altruïsme’ (een woord waarvan

Levinas, zoals gezegd, weliswaar geen gebruik maakt) is er zo'n probleem. Nergens toont hij ook maar de minste aandacht voor, of ook maar bekendheid met, het verschijnsel 'narcisme'. Een narcist, hoewel uiteraard zelfbetrokken, is niettemin een 'altruïst', want hij hecht méér belang aan wat anderen in hem zien dan aan zijn 'egoïstisch' en 'materialistisch' eigenbelang. Zou het moreel vraagstuk dan allicht niet minder neerkomen op de tegenstelling tussen 'egoïsme' en 'altruïsme' dan op die tussen twee vormen van 'altruïsme': een 'narcistische' en een andere die net omdat ze begaan is met de materiële behoeften van de andere ook een zeker egoïsme, het begaan zijn met de eigen materiële behoeften, geenszins uitsluit? Een m.i. zeer menselijke vraag die bij Levinas nauwelijks opkomt.

Wat het tweede punt betreft: het is niet enkel een filosofische speculatie van Levinas, maar een *historisch feit*, dat de idealisering van een louter *theoretische* kennis waar de 'ontologie' haar fundamentele betekenis aan te danken heeft, op haar beurt reeds *gefundeerd* was in een *ethische* – en allicht *onethische* – beschouwing: bij Socrates, Platoon en Aristoteles (en opnieuw bij Descartes). Het beste wat de mens met zijn leven kon beginnen was volgens de ethica van Aristoteles: te filosoferen, d.w.z. zich vooral toe te leggen op de kennis alleen om de kennis (de 'theoretische' kennis). Het is dan wel enigszins komisch dat we inmiddels opnieuw zo'n 'objectieve' kennis ook als de grondslag voor een ethica willen beschouwen, en die nakomende ethica als een soort verrechtvaardiging van het gebruik dat we mogen maken van die kennis. Levinas heeft gelijk wanneer hij dit laatste beklemtoont. Alweer heeft hij zich echter met de *ethische fundering* van de bevoorrechte rol van theorie, ontologie en objectiviteit niet geconfronteerd. Zoiets scheidt onduidelijkheid (een onduidelijkheid waar misschien voor een deel Levinas zijn *valse* wereldfaam aan te 'danken' heeft).

Betreffende het derde punt: het *moreel materialisme* dat ik bij Levinas terugvind, staat duidelijk in tegenstelling met een loutere *intentiemoraal* (een moraal van de 'goede wil') van christelijke oorsprong. Ik heb daarom Levinas één of twee keer gevraagd waarom hij niet eens publiekelijk protesteerde tegen het misverstand en het misbruik van zijn gedachten door nogal wat overtuigde christenen. Hij vond echter dat zo'n protest geen zin had.

Dat brengt me bij een vierde punt. Blijkbaar kan niemand commentaar leveren op Levinas' filosofie zonder zijn joodse inspiratie te beklemtonen. Nu was Levinas inderdaad een 'gelovige' jood. (Ik zet het woord 'gelovig' tussen aanhalingstekens omdat het voor een jood een heel andere lading dekt dan voor een christen.) En hij maakte daar zeker geen geheim van, ook niet in zijn zuiver filosofisch werk. Nooit echter heeft hij in zijn betoog willen *steunen* op geloofs- of openbaringsargumenten. Hij wilde dat zijn werk gelezen en besproken werd als filosofie, en niet als 'joodse filosofie'. Toen hij eens in Brussel een lezing gaf over Franz Rosenzweig en diens boek 'Stern der Erlösung', haalde hij plots in het Duits (te midden van zijn Frans betoog) de uitspraak aan van de jood Rosenzweig over zijn werk: "Dies ist kein jüdisches Buch!" Daarbij keek Levinas uitgerend mij recht in het gezicht. Hij was er namelijk heel blij mee dat ik in een eigen boek Salomon en de Prediker niet anders dan Anaximander of Aristoteles gewoon als grote denkers aanhaalde (terwijl de twee eerstgenoemden in geen enkele westerse filosofiegeschiedenis ook maar vermeld worden).

Sinds een aantal jaren doet zich de belangstelling voor 'ethica en moraal' bijna als een modeverschijnsel voor. Tegelijk lijkt men niet het minste belang te hechten aan het debat dat omtrent het 'ethische' al sinds eeuwen plaatsvindt in de filosofische discipline genoemd 'ethica'. Kenmerkend is dat men het heeft over 'ethica en moraal', alsof niet 'moraal' gewoon de Latijnse vertaling was van 'ethica' in het Grieks. En wát 'moraal' heet, wordt gewoon als vanzelfsprekend vooropgesteld, meer bepaald ook wanneer men begaan is met een zogenaamd 'ethisch socialisme'. Wat men bedoelt is minder 'egoïsme', meer 'altruïsme', meer aandacht voor 'immateriële waarden'. Men beseft niet eens dat in het filosofisch debat over wat ethisch is, dat al een beetje langer duurt dan de plotselinge huidige belangstelling voor 'ethica en moraal', de verwijzing naar 'waarden en normen' ten hoogste een marginale rol speelt (die woorden komen niet eens voor, noch in de ethica van Aristoteles, noch in die van Kant, noch in die van Levinas). Men komt op voor meer 'solidariteit', dus voor meer 'altruïsme', zonder in het minst de consequenties ervan te overwegen voor onze idealen van 'vrijheid'. Men pleit voor een 'sociaal en ecologisch gecorrigeerde markteconomie', zonder in het

minst te bedenken dat zo'n 'markteconomie' berust op beginselen die van meet af aan onethisch zijn en aan de ethica hooguit ruimte laten voor een aantal 'correcties' van bijkomstige aard (om alsnog een levensminimum veilig te stellen voor ouderen, zieken en werklozen). Men stelt dat een ethische ingesteldheid begaan moet zijn met hogere dan louter materiële waarden, zonder te bedenken dat een ethische ingesteldheid vooral oog moet hebben voor de materiële nood van anderen, zelfs los van de vraag of die anderen er allicht zelf aan schuld zijn.

In al die verwarde verbanden zou het nuttig zijn Levinas er eens op na te lezen³⁰.

³⁰ Ik heb hier verkozen mijn Levinas-citaten zelf te vertalen; er bestaat echter een heel goede Nederlandse vertaling, door Th. de Boer, van Levinas' hoofdwerk, onder de titel *De totaliteit en het oneindige*, Ambo, Baarn, 1987.

8. VRIJHEID, DEMOCRATIE EN SOCIALISME

(1990)

1. Het socialistisch ideaal en de vrijheid

‘Vrijheid’ is geen socialistisch ideaal. Of om het iets minder hard uit te drukken: het socialistisch ideaal is niet het vrijheidsideaal. Dat betekent natuurlijk niet dat het socialisme elke vorm van vrijheid zou minachten, misprijzen, bestrijden en trachten te vernietigen, zomin als het humanistisch ideaal een vijandigheid van de humanisten tegen de dieren insluit. Maar de vrijheid – en meer bepaald de individuele of persoonlijke vrijheid – is nu eens niet het *ideaal*, het hoogste streefdoel van het socialisme. Het ideaal van het socialisme is een ander.

Het ideaal van het communisme heeft zijn uitdrukking gevonden in de leuze van Louis Blanc: iedereen volgens zijn vermogen, aan iedereen volgens zijn behoeften. Het ideaal van het socialisme, als overgang naar een communistische samenleving, werd vertolkt door de leuze: iedereen volgens zijn vermogen, aan iedereen volgens zijn werk. Van ‘vrijheid’ is hier geen sprake. Men zou wellicht nog een spoor van het vrijheidsideaal kunnen zoeken in de aanwijzing ‘aan iedereen volgens zijn behoeften’, maar dat gaat zeker niet op als men onder ‘vrijheid’ een soort van zelfgenoegzaamheid verstaat, en het wordt ook teniet gedaan door de bijkomende eis: ‘iedereen volgens zijn vermogen’.

Het socialisme is geen liberalisme en er kan geen liberaal-socialisme bestaan. Het ideaal van het liberalisme berust nog steeds op de overtuiging van Adam Smith: “Ieder individu werkt noodzakelijk, in de mate van zijn mogelijkheden, voor een verhoging van de jaarlijkse inkomsten van de maatschappij. Over het algemeen ligt het inderdaad noch in zijn bedoeling het openbaar belang te bevorderen, noch weet hij in welke mate hij dit belang bevordert. Hij is met niets anders begaan dan zijn eigen winst, maar door een onzichtbare hand wordt hij hierbij, zoals in vele andere gevallen, ertoe gebracht een doel te bevorderen dat geen deel uitmaakte van zijn eigen bedoeling. Dat dit niet het geval was, is ook bijlange niet altijd nadelig voor de maatschappij. Door enkel begaan te zijn met zijn eigenbelang, bevordert hij vaak het belang van de maatschappij op een efficiëntere manier dan wanneer het werkelijk in zijn bedoeling lag dit laatste te bevorderen. Ik heb nooit geweten dat zij die beweerden te handelen voor het openbaar nut er veel goeds van hebben teweeggebracht.” (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776) Men zal de onthutsende actualiteit van die overtuiging van Adam Smith niet ontkennen, vooral gezien de mislukkingen van het tot nog toe ‘reëel bestaand socialisme’. Toch berust het ideaal van het socialisme op een ander beginsel, nl. dat het de gemeenschappelijke taak van een maatschappij moet zijn het overleven en een zinvol leven van al haar leden te waarborgen; of op het inzicht dat het even ondraaglijk als ondoelmatig is, toe te laten dat bepaalde individuen hun persoonlijk voordeel halen uit het feit dat ze gemeenschappelijke taken van de maatschappij waarnemen. (De klassieke socialistische eis om alle privé-eigendom in productiemiddelen af te schaffen, is een duidelijke, hoewel wellicht niet noodzakelijke uitdrukking van dat inzicht.)

Het ‘louter’ overleven van de mensen (natuurlijk enkel tot aan hun hopelijk niet al te pijnlijke of voortijdige dood), dat voor het socialisme op het voorplan staat, is kennelijk gewoon iets anders dan een ontplooiing van hun vrijheid, hoewel dit ‘louter’ overleven natuurlijk de eerste voorwaarde vormt voor welke vrijheid dan ook. Ook een zinvol leven is niet zomaar hetzelfde als een leven in vrijheid; een leven in dienstbaarheid aan anderen kan erg onvrij en toch zeer zinvol zijn; het is opnieuw een andere vraag of een mens niet vrij moet zijn de dienstbaarheid waartoe hij bereid is zelf te kiezen of zelfs van een zinvol leven volledig afstand te doen. Om echter het overleven en een zinvol leven van alle leden van de maatschappij door de gemeenschap te kunnen waarborgen, moet in ieder geval de individuele of persoonlijke vrijheid van haar leden ‘desnoods’, of zeg maar noodzakelijk, worden beperkt. Overigens wijst de ervaring van de geschiedenis uit dat al van oudsher de individuele of

persoonlijke vrijheid van de grote meerderheid van de mensen steeds werd beperkt door de taken die zich voor de gemeenschap stelden, en dit niet enkel feitelijk maar uit noodzaak, hoewel in feite al te vaak boven de mate van het noodzakelijke, of ter wille van vermeende of voorgespiegelde en niet werkelijke en echte taken van de gemeenschap. In dergelijke gevallen is zo'n beperking van de vrijheid natuurlijk niet gerechtvaardigd.

Dat leidt me terug tot wat reeds boven gezegd werd: het socialistisch ideaal is een ander dan het vrijheidsideaal, maar dat betekent hoegenaamd niet dat het in tegenstelling zou staan met elke vorm van vrijheid. Het socialisme kan en moet integendeel elke vorm van individuele of persoonlijke vrijheid tolereren, die niet indruist tegen wat volgens zijn ideaal de gemeenschappelijke taak van de maatschappij moet zijn. En het moet zelfs (en dat in tegenstelling met het liberalisme!) een beroep doen op de morele vrijheid en verantwoordelijkheid van alle leden van de samenleving en op een soort politieke vrijheid en verantwoordelijkheid die er nauw verband mee houdt.

2. Het democratisch ideaal en de vrijheid

In weerwil van een ver verspreid vooroordeel is ook het ideaal van de democratie een ander dan het vrijheidsideaal. Het volstaat hier aan te halen wat twee van de grondleggers van het moderne denken over democratie, Charles-Louis de Montesquieu en Jean-Jacques Rousseau, over de vrijheid hebben gezegd. Montesquieu: "In een democratie schijnt inderdaad het volk te doen wat het wil, maar de politieke vrijheid bestaat er zeker niet in te kunnen doen wat men wil. In een staat, d.w.z. in een maatschappij waar er wetten bestaan, kan de vrijheid er enkel in bestaan te kunnen doen wat men moet willen, en niet gedwongen te worden te doen wat men niet mag willen." (*L'esprit des lois*, 1748) En Rousseau: "Wat de mens verliest door het sociaal contract, is zijn natuurlijke vrijheid en een onbeperkt recht op al wat hem verleidt en wat hij kan bereiken; wat hij wint, is de burgerlijke vrijheid en de eigendom in al wat bij bezit... Men dient een duidelijk onderscheid te maken tussen de natuurlijke vrijheid, die enkel begrensd wordt door de krachten van het individu, en de burgerlijke vrijheid, die beperkt wordt door de de algemene wil." (*Du contrat social*, 1762) Het is duidelijk dat noch Montesquieu noch Rousseau de vrijheid als dusdanig tot ideaal verheffen; ze eisen allebei enkel een *soort* vrijheid: nl. bij Montesquieu 'politieke vrijheid', bij Rousseau 'burgerlijke vrijheid', die net in tegenstelling staat met een onbeperkte 'natuurlijke' vrijheid.

Socialisme is geen liberalisme, en ook democratie betekent niet liberalisme. Democratie betekent letterlijk 'volksmacht', 'heerschappij van het volk'. Dat is eerst en vooral veel meer dan enkel vrijheid (als afwezigheid van onderdrukking). Het heden alom verfoeide begrip 'dictatuur van het proletariaat' staat dichter bij de idee van democratie dan eender welk liberalisme.

Uit de fundamentele eis van heerschappij van het volk vloeit dan wel de noodzaak voort van de zogenaamde democratische vrijheden. Om te kunnen heersen, moet het volk zich 'vrij' kunnen verzamelen en verenigingen kunnen vormen. Het moet in vrije verkiezingen zijn vertegenwoordigers kunnen aanduiden. Om met kennis van zaken beslissingen te kunnen nemen, moet alle beschikbare kennis ('informatie') 'vrij' en openbaar beschikbaar zijn. Ook onderzoek en onderwijs moeten, in dat opzicht, vrij zijn. Om voorgestelde beslissingen kenbaar te maken en ter discussie te stellen, moet ook vrijheid van meningsuiting (en niet enkel van kennisverspreiding) bestaan, verbonden met de beschikbaarheid van de nodige middelen om de geuite meningen te verspreiden (persvrijheid). 'Meningsvrijheid' als dusdanig kan in feite toch nooit onderdrukt worden, enkel de vrijheid van meningsuiting. Toch zijn al die vrijheden in een democratie geen doel op zichzelf, maar enkel middelen om de democratie, als heerschappij van het volk, mogelijk te maken. De democratie is niet bereikt eens die vrijheden gewaarborgd zijn, maar ze kan op dat ogenblik beginnen werkzaam te worden en haar eigenlijke doeleinden, in het belang van het volk zelf, na te streven. Ook zijn al die vrijheden, uit naam van de democratie, enkel noodzakelijk en verantwoord *voor zover* ze vereist zijn voor de goede werking van de democratie. Zo moet bijvoorbeeld niet uit naam van de democratie de vrijheid van vergadering en vereniging, de vrijheid van onderzoek en onderwijs of de persvrijheid gewaarborgd worden daar waar vergaderingen en verenigingen, onderzoek, onderwijs en meningsuiting enkel in dienst staan van particuliere belangen van individuen of bepaalde groepen van mensen. In zo'n geval moeten de desbetreffende vrijheden, indien mogelijk, langs een andere weg om

verantwoord worden. Ze kunnen door de democratie enkel worden getolereerd voor zover ze niet indruisen tegen de doelstelling van de democratie zelf en de wetten waarin ze hun uitdrukking moeten vinden.

3. Natuurlijke en morele vrijheid

Het is tijd om te trachten enige opheldering te verschaffen over de uiterst uiteenlopende betekenissen waarin het woord 'vrijheid' gebruikt wordt. De meest populaire betekenis van 'vrijheid' is ongetwijfeld die van "te kunnen doen wat men wil" (Montesquieu) of van "een onbeperkt recht op al wat iemand verleidt en wat hij kan bereiken", "enkel beperkt door de krachten van het individu" (Rousseau). Dat is het wat men gewoonlijk, een ietsje plechtstatig, 'individuele of persoonlijke vrijheid' noemt, wat echter beter zou aangeduid worden als 'natuurlijke vrijheid', zoals Rousseau voorstelt.

Het is kenmerkend voor die idee van natuurlijke (of individuele of persoonlijke) vrijheid, dat ze eigenlijk geen enkel verband houdt met wat men traditioneel onder 'morele' (soms ook 'metafysische') vrijheid verstaat, indien eronder niet zelfs het tegenovergestelde ervan wordt begrepen. Onder morele vrijheid verstaat men het vermogen van een mens om in volstrekt eigen verantwoording, onafhankelijk van elke uiterlijke of innerlijke bepaling of beïnvloeding, beslissingen te kunnen nemen (en eventueel ze ook te kunnen uitvoeren). Een mens die over zo'n morele vrijheid beschikt (en enkel een mens die over zo'n vrijheid beschikt), is voornamelijk voor zijn handelingen verantwoordelijk en moet zich ervoor desgevraagd verantwoorden. Veelal wordt verondersteld dat het bestaan van zo'n 'metafysische' vrijheid van de mens door hén die het aanvaarden, moet worden bewezen, terwijl de tegenstanders van de aanvaarding van zo'n vrijheid (de zogenaamde 'deterministen') haar moeten weerleggen. In feite berust die veronderstelling op een misvatting. Want volgens een aloude regel ligt de *bewijslast* steeds bij hem die een 'positieve' bewering wil doen gelden ("affirmanti occumbit probatio" = "wie iets *beweert* moet het bewijzen"). Maar wie het bestaan van morele vrijheid aanvaardt, beweert geenszins iets 'positiefs' maar legt zich neer bij het *lastig* feit dat mensen voor hun beslissingen en hun daaruit voortvloeiende handelingen verantwoordelijk zijn en dat ze gevraagd kunnen worden erover rekenschap af te leggen. Wat telkens moet (en soms kan) *bewezen* worden, is integendeel dat een bepaalde mens in een bepaald geval voor bepaalde handelingen (want over echte beslissingen zal het in dit geval niet gaan) *niet* verantwoordelijk kan worden gesteld. Dat kan inderdaad enkel gebeuren van geval tot geval: niemand kan zich voor zijn handelwijze verontschuldigen op basis van de metafysische stelling dat 'alles gedetermineerd' zou zijn, en er bijgevolg geen vrijheid en ook geen verantwoordelijkheid zou bestaan. *Die* stelling van het 'determinisme' is een 'positieve' bewering, die eerst en vooral zou moeten worden bewezen. Want die stelling houdt eigenlijk in dat elke oorzaak van een of ander gebeuren op haar beurt enkel het gevolg is van een verdere oorzaak en dat bijgevolg eigenlijk al wat gebeurt, moet teruggaan op één enkele laatste oorzaak van alles. Zo'n enige laatste oorzaak van alles heeft echter nog nooit iemand kunnen aanduiden. In talloze gevallen kan de 'determinist' dan ook steeds maar verzekeren, dat het gebeurde op één of andere manier vooraf gedetermineerd moet zijn geweest, zonder daadwerkelijk te kunnen uitleggen hoe, waardoor en waarvandaan.

Daarentegen vraagt voor het bestaan van een *natuurlijke* vrijheid van de mens niemand om een bewijs. Ze wordt enkel door de enen, onder de naam van 'individuele' of 'persoonlijke' vrijheid, opgeëist, en door anderen verworpen of onderdrukt. Als er sprake is van het al dan niet bestaan van dat soort vrijheid bedoelt men er enkel mee of ze in een bepaalde maatschappelijke toestand al dan niet onderdrukt wordt. Dat soort vrijheid heeft niets te maken met enige morele verantwoordelijkheid. Integendeel, zij die die vrijheid opeisen, vragen enkel van hen die hun zo begrepen vrijheid ook maar in 't minst beperken, dat *zij* zich *daarvoor* moeten verantwoorden. Het is bijzonder kenmerkend voor dat begrip van 'individuele' of 'persoonlijke' vrijheid, dat het ook absoluut verenigbaar is met het 'determinisme' en met een betwisting van elke morele vrijheid en verantwoordelijkheid. Hun 'individuele' of 'persoonlijke' vrijheid eisen ook mensen op die in een morele vrijheid en verantwoordelijkheid helemaal niet geloven. Inderdaad is voor de mogelijkheid en het recht zich volstrekt 'vrij' te kunnen uitleven en ontplooiën volgens zijn meest eigen aanleg, wil en verlangen helemaal niet vooropgesteld dat men m.b.t. *hetgeen* men wil of *waarnaar* men verlangt in de morele

betekenis vrij is; het volstaat integendeel dat eenieders meest eigen aanleg, wil en verlangen ook voor hemzelf *natuurlijk* voorgegeven is en hij daardoor ‘gedetermineerd’ is. En net indien werkelijk niemand voor zijn eigen aanleg en neigingen verantwoordelijk en niemand wat betreft zijn willen en verlangen (in de morele betekenis) vrij is, zou dat zelfs de beste rechtvaardiging kunnen opleveren voor het opeisen van eenieders natuurlijke vrijheid en de afwijzing van elke vorm van beperking, belemmering of onderdrukking van die natuurlijke vrijheid.

Wellicht verdient die natuurlijke, individuele of persoonlijke ‘vrijheid’ zelfs helemaal niet die naam van ‘vrijheid’. De Duitse filosoof Johann Gottlieb Fichte, gekend als dé filosoof van de vrijheid, deed eens het volgende opmerken: “Van de handelingen van je geest word je je enkel bewust voor zover er een toestand van onbepaaldheid of onbeslistheid aan vooraf gaat waarvan je je eveneens bewust wordt en waaraan die handelingen een einde stellen... Een handeling van de geest waarvan we ons als dusdanig bewust zijn, heet *vrijheid*, een handeling zonder bewustzijn van ons handelen, louter *spontaneïteit*.” (*Die Bestimmung des Menschen*, 1800) Dat is inderdaad de ervaring die we opdoen van onze morele vrijheid: de lastige ervaring dat men “nog niet weet wat men zal of moet doen”, wellicht tegelijk de bemoedigende ervaring dat men “nog even de tijd heeft” om alles nog eens goed te overwegen en zijn beslissing te nemen (een tweeslachtige ervaring, die nooit kan worden weerlegd door de bewering dat ‘op zich’ en buiten zijn eigen weten om steeds al vast staat wat men in feite *zal* doen). Daarentegen is onze natuurlijke of zogeheten individuele of persoonlijke ‘vrijheid’ wellicht enkel wat Fichte loutere ‘spontaneïteit’ noemt. Inderdaad verzetten zich zij die dat soort ‘vrijheid’ opeisen, zelfs tegen elke vorm van *vertraging*, door uiterlijke inwerking, van de uitwerking van dat soort ‘vrijheid’. Fichte merkt verder nog het volgende op: “Men zou de gedachte kunnen opvatten, dat een toestand van onbepaaldheid ook voorafgaat aan de bepaalde toestand van een uiting van een loutere natuurkracht, b.v. van een plant; een onbepaalde toestand waar een rijke menigvuldigheid van bepalingen in gegeven is die die plant, aan zichzelf overgelaten, zou kunnen aannemen. Die menigvuldige mogelijkheden zijn echter weliswaar in haar, *in haar* eigen kracht geworteld. Maar ze bestaan niet *voor haar* omdat ze geen verstand bezit, omdat ze niet kan kiezen, omdat ze niet door zichzelf een einde kan stellen aan haar onbepaalde toestand. Enkel uiterlijke bepalende oorzaken kunnen haar vastleggen op één van al die mogelijkheden waarop ze zich niet zelf kan vastleggen.” (ib.) Welnu, de idee van ‘individuele’ of ‘persoonlijke’ vrijheid wordt vaak aangeduid als de idee van een “volle en vrije ontwikkeling van elk individu”. Het beeld dat men daarbij voor ogen heeft, is wellicht werkelijk geen ander dan dat van de ‘spontane’, volle en vrije ontwikkeling van een plant, in tegenstelling met uiterlijke bepalende oorzaken die haar (of elk individu) vastleggen op één van de vele mogelijkheden die voor haar (of voor dat individu) eigenlijk zouden openstaan.

4. Politieke vrijheid, liberalisme en socialisme

Het liberalisme dat de vrijheid als dusdanig tot ideaal verheft, ziet de politieke vrijheid in het verlengde van de natuurlijke, zogenaamde individuele of persoonlijke vrijheid, in feite de spontaneïteit, en is eigenlijk een naturalisme. Het socialisme daarentegen ziet de politieke vrijheid in het verlengde van de morele vrijheid waarop het een beroep moet doen, en loopt het gevaar om ook op politiek gebied te verzeilen in een puur moralisme. Nemen we nu nog eens de boven aangehaalde fameuze uitspraak van Adam Smith over de ‘onzichtbare hand’. Ze is best geschikt om de eigenlijke tegenstelling tussen liberalisme en socialisme duidelijk te maken. Het liberalisme meent dat men ook in het belang van de samenleving in haar geheel op niets anders kan tellen dan op de natuurlijke achtervolging van zijn eigenbelang door ieder individu, die dus op alle manieren moet worden vrijgesteld; en het denkt dat die achtervolging, door ieder individu van zijn eigenbelang “noodzakelijk werkt voor een verhoging van de jaarlijkse inkomsten van de maatschappij” en zodoende voor het welzijn van allen. Nochtans kan eigenlijk ook het liberalisme zelf niet ontkennen, dat de natuurlijke vrijheid van ieder individu, waar het voor opkomt, op zichzelf weinig sociaal van aard is. Dat blijkt net, bij iets nader toezien, uit de enige ‘sociale’ toegeving die het liberalisme pleegt te doen, nl. dat de natuurlijke vrijheid van ieder individu beperkt wordt door dezelfde natuurlijke vrijheid van ieder ander individu. Maar hoeveel beperking van mijn eigen vrijheid houdt dat beginsel eigenlijk in? En kan het volstaan (moreel gezien dan) mijn eigen natuurlijke vrijheid *enkel* door dezelfde vrijheid van de anderen te beperken? Als ik me b.v. ten koste van een ander verrijk, druist dat in tegen de vrijheid

van die ander? Een liberaal zal dit terecht ontkennen. Want anders zou dat uiteindelijk betekenen dat ik niet eens een appel zou mogen eten (waarmee ik ieder ander van de 'vrijheid' zou beroven diezelfde appel te eten) zolang alle anderen hem niet hebben versmaad. Dus kan iemands vrijheid om zich naar vermogen en willekeur ten koste van anderen te verrijken, zeker niet beperkt worden door de vrijheidsrechten van die anderen. Of zou mijn vrijheid om, als me dat aanstaat, een ander mens te doden beperkt worden door het feit dat ik hem daarmee inderdaad zou beroven van welke vrijheid dan ook? Mag het verbod een ander mens te doden werkelijk enkel gelden omdat die ander samen met zijn leven ook alle vrijheid zou inboeten? Zou men dan een ander mens vrijelijk mogen doden indien hij in ieder geval reeds alle vrijheid zou hebben verloren? Of zou mijn vrijheid om te weigeren een ander, die in een noodtoestand verkeert, hulp te verlenen, beperkt worden doordat de vrijheid van die ander in 't gedrang komt ten gevolge van zo'n noodtoestand? Ik ben het toch niet die zijn vrijheid in 't gedrang brengt door hem geen hulp te verlenen, het is die noodtoestand zelf (waar ik meestal niet zelf voor verantwoordelijk ben) die zijn vrijheid beperkt. Valt me werkelijk niets te gebieden of te verbieden, tenzij in de naam van de individuele vrijheid van anderen? Moet niet de ontplooiing van de natuurlijke vrijheid van ieder individu op zijn minst beperkt worden, niet enkel door dezelfde vrijheid van ieder ander individu, maar met het oog op de behoeften en belangen van de samenleving in haar geheel, en zelfs van de gehele mensheid en met het oog op haar toekomst? De natuurlijke vrijheid van de individuen is zodanig weinig sociaal geaard, zelfs daar waar ze nog beperkt wordt door een gelijke vrijheid van ieder ander individu, dat een 'politieke' vrijheid die enkel in het verlengde – of zelfs enkel als waarborg – van die natuurlijke vrijheid wordt gezien, nauwelijks ook maar de naam van 'politieke' vrijheid verdient. Natuurlijk zullen er zeker 'liberaal' denkende mensen zijn (mensen die zichzelf als liberalen beschouwen) die aan de beperking van de natuurlijke vrijheid van elk individu door diezelfde vrijheid van elk ander individu zo'n ruime betekenis wensen te geven, dat ze in feite op een eis tot grote sociale verantwoordelijkheid van elk individu neerkomt; maar zo'n 'liberalisme' valt dan inderdaad nauwelijks nog te onderscheiden van het socialisme.

“Ik heb nooit geweten dat zij die beweerden te handelen voor het openbaar nut er veel goeds van hebben teweeggebracht”, zei Adam Smith. Net dat heeft, in tegenstelling met het liberalisme in de geest van Adam Smith, het socialisme op zich genomen, nl. de mensen op te roepen om bewust en doelmatig te handelen met het oog op het openbaar nut én er iets goeds van teweeg te brengen. (De uitspraak van Smith valt wel enigszins te relativiseren doordat hij als volgt voortgaat: “Het is inderdaad een voorstelling die niet erg verspreid is onder de kooplui, en er zijn maar weinig woorden nodig om hen van die voorstelling af te brengen.” Ook staat er in plaats van wat ik heb vertaald met 'te handelen' in het Engels 'to trade', d.w.z. 'handel te drijven'.) Het socialisme doet een beroep, niet op de natuurlijke vrijheid, maar op de morele vrijheid van de mensen om zich verantwoordelijk te voelen voor het vormen van een gemeenschap die het als haar gemeenschappelijke taak opvat alles te doen om het overleven en een zinvol leven van ieder lid van die gemeenschap te waarborgen. Het is die 'lastige' vrijheid die het socialisme de mensen wil opleggen, en het kan niet in de bedoeling van het socialisme liggen om aan iedereen de gemakkelijke vrijheid van zijn natuurlijke zelfontplooiing toe te staan. Ook de politieke vrijheid heeft voor het socialisme enkel of voornamelijk de betekenis de nodige voorwaarden te scheppen waaronder de mensen hun verantwoordelijkheid voor het welzijn van alle leden van de maatschappij op zich kunnen nemen. Zoals de natuurlijke (of 'individuele' of 'persoonlijke') vrijheid bijna het tegenovergestelde betekent van morele vrijheid en verantwoordelijkheid, zo betekent ook politieke vrijheid bijna het tegenovergestelde voor het liberalisme en voor het socialisme.

Nu moet over de morele vrijheid van de mensen ook nog het volgende worden gezegd waarop in het bovenstaande maar even gezinspeeld werd en wat ook zijn gevolgen heeft voor de politieke vrijheid zoals het socialisme die opvat. De idee dat zoiets als een morele vrijheid en verantwoordelijkheid van de mensen bestaat, houdt geenszins in dat die vrijheid en verantwoordelijkheid steeds en overal voor iedereen gegeven is. Integendeel zal niemand, en zeker geen socialist, ontkennen dat in talloze gevallen het vermogen van een mens om in volstrekt eigen verantwoording, onafhankelijk van elke uiterlijke of innerlijke bepaling of beïnvloeding, beslissingen te kunnen nemen (laat staan deze ook te kunnen uitvoeren), ten uiterste beperkt of zelfs volledig vernietigd is. Kinderen beschikken nog maar in beperkte mate over dit vermogen. Honger en ziekte, ellende en onwetendheid kunnen ieder mens

van dat vermogen beroven of hem zelfs beletten het ooit te verwerven: onder dergelijke omstandigheden zijn de mensen vaak niet eens in staat om ook maar te overwegen waarover ze een beslissing zouden moeten nemen. In zo'n situatie zijn die mensen zeker niet langer (of nog niet) verantwoordelijk voor hun gedragingen, ze zijn niet vrij. Natuurlijk is het dan, vanuit een socialistisch standpunt gezien, een taak van de gemeenschap om die toestand van belemmering van het vrij beslissingsvermogen van mensen die in een dergelijke situatie verkeren, op te heffen. Maar dit ook niet enkel om hun vrijheid en verantwoordelijkheid te herstellen, maar op de eerste plaats ter wille van een overwinning van hun toestand van honger en ziekte, ellende en onwetendheid zelf. En als die toestand overwonnen is en het vrij beslissingsvermogen van die mensen hersteld wordt, dan is het om de prijs ook van een herwonnen verantwoordelijkheid, of beter gezegd: om de prijs dat die mensen zich ook niet langer aan hun verantwoordelijkheid kunnen onttrekken. Wie 'bevrijd' is of wordt van de last van honger en ziekte, ellende en onwetendheid, moet in plaats ervan de last dragen van de verantwoordelijkheid voor zijn beslissingen en voor zijn daaruit voortvloeiende handelswijze.

Toch vloeit uit deze samenhangen de grootste moeilijkheid voor het socialisme voort. Het socialisme wil een beroep doen op de vrijheid en verantwoordelijkheid van alle leden van de maatschappij om een gemeenschap te vormen die het op zich neemt het overleven en een zinvol leven van alle leden van de maatschappij te waarborgen. Maar hangt die vrijheid en verantwoordelijkheid van alle leden van de maatschappij niet op haar beurt ervan af of het overleven en een zinvol leven van alle leden van de maatschappij gewaarborgd *zijn*?

5. Socialisme, marxisme en democratie

Geen twijfel, op het gebied van de instelling van een politieke vrijheid die onmisbaar is voor een democratie is het tot nog toe reëel bestaande socialisme schromelijk tekort geschoten. Velen, natuurlijk vooral de voorstanders van het liberalisme, menen dat daardoor in feite bewezen wordt, dat socialisme en democratie eigenlijk met elkaar onverenigbaar zijn. Anderen, vooral zij die blijven vasthouden aan de idee van een ‘democratisch socialisme’, willen dat tekort gewoon aan de machtswellust en de corruptie van de opeenvolgende leiders in de verschillende socialistische landen toeschrijven (‘stalinisme’). Persoonlijk geloof ik noch het één noch het ander. Zoals ik boven heb gepoogd aan te tonen zijn de ideeën van socialisme en democratie heel nauw met elkaar verwant. En dat bedoelde leidersfiguren in de socialistische landen aan de macht konden komen, vraagt zelf om een verklaring, in plaats van een voldoende verklaring op te leveren. (Sommigen onder die leiders meenden overigens wellicht ook zelf dat socialisme en democratie met elkaar onverenigbaar waren, met het verschil dat ze dan maar voor het socialisme en tegen de democratie opkwamen.) De oorzaken voor het mislukken van een socialistische democratie (zoals ik liever zeg dan ‘democratisch socialisme’) liggen dieper.

Vanaf de tweede helft van de 19de eeuw is de socialistische beweging heel sterk onder invloed gekomen van de leer van Marx en Engels. Vóór Marx en Engels was het socialisme voornamelijk, indien niet uitsluitend begaan met het vraagstuk van de *eigendom* (zie voornamelijk Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840). Een socialistische invulling van de idee van democratie hing dienvolgens in hoofdzaak af van een wijziging van de bestaande eigendomsverhoudingen. De nieuwe inbreng van Marx en Engels in de socialistische denkwereld bestond erin, dat ze die eigendomsvraag ondergeschikt achtten t.o.v. het vraagstuk van de *ontwikkeling van de productiekrachten*. Friedrich Engels zal die idee als volgt verwoorden: “De opsplitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse, was het noodzakelijk gevolg van de vroegere geringe ontwikkeling van de productie. Zolang als de opbrengst van de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan vereist is voor een armtierig bestaan van allen en zolang bijgevolg alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag wordt genomen door de arbeid, zolang verdeelt zich deze maatschappij noodzakelijk in klassen.” (*Anti-Dühring*, 1874/75, en letterlijk heropgenomen in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1880/82) Nu hebben tot nog toe alle socialistische revoluties (als omwenteling van de eigendomsverhoudingen) plaatsgevonden onder voorwaarden van een ‘geringe ontwikkeling van de productie’. Onder die voorwaarden was het dan, marxistisch gezien, onmogelijk om onmiddellijk de klassenmaatschappij te overwinnen, en zo gezien *utopisch* om in de mogelijkheid van een echte socialistische democratie te geloven. Net indien men op termijn de klassenmaatschappij wilde overwinnen en tot een echte socialistische democratie wilde komen, moest eerst en vooral alle prioriteit verleend worden aan een grootschalige ontwikkeling van de productie. Dáárvan werd dan ook in alle socialistische landen in de eerste plaats werk gemaakt, en dááaraan werd al de rest ondergeschikt gemaakt. (Het voortbestaan van een klassenmaatschappij, óók onder socialistische eigendomsvoorwaarden, werd ook theoretisch en officieel nooit ontkend; het werd integendeel beschouwd als één van de kenmerken van een ‘socialistische’, in verschil met een ‘communistiche’ maatschappij.)

Daarbij komt nog iets anders. De hoge ontwikkeling van de productie, die vereist is om een overwinning van de klassenmaatschappij mogelijk te maken, beschouwden Engels en vooral Marx als de ‘historische taak’ van het *kapitalisme*; want voor zo’n ontwikkeling is nu eens veel kapitaal nodig, dat moet geaccumuleerd worden, en die accumulatie is volgens hun inzicht alleen te realiseren door middel van uitbuiting van de massa van de werkende mensen. Gezien de voorwaarden waaronder tot nog toe alle socialistische omwentelingen (van de eigendomsverhoudingen) hebben plaatsgevonden, moest dan de socialistische maatschappij zelf die taak van het kapitalisme op zich nemen. En bijgevolg moest het, volgens de diepste inzichten van Marx zelf, eveneens een systeem van uitbuiting blijven. “Met andere woorden”, zoals Michael Gorbatsjov nog geschreven heeft in zijn *Pravda*-artikel van november 1989, “[het werd nodig] om hetgeen het kapitalisme en de burgerlijke democratie hadden moeten realiseren, onder de Sovjetmacht te doen”. Heel onrealistisch (en onmarxistisch) heeft

men wel steeds ontkend dat dit ook *uitbuiting* van de massa moest inhouden, omdat men meende dat men onder socialistische eigendomsverhoudingen toch niet langer van uitbuiting kon ‘spreken’. (Het is nog een andere vraag te weten waarom die bevoorrechte ontwikkeling van de productie in de landen van het tot nog toe reëel bestaande socialisme in feite niet zoveel heeft uitgehaald, vergeleken dan met de ontwikkeling in de kapitalistische landen. Ik meen dat er voornamelijk twee oorzaken aan te duiden zijn. Enerzijds is het moderne kapitalisme uitgegroeid tot een *imperialisme* (onder de vorm van kolonialisme en, meer nog, ‘neo-kolonialisme’), waarmee het de rijkdommen van de gehele (‘Derde’) wereld naar zichzelf heeft toetrokken (zie Lenin, *Het imperialisme als hoogste stadium van het kapitalisme*, 1916, een profetisch boek dat tot op heden weinig van zijn actualiteit heeft ingeboet). Anderzijds werden de kapitalistische landen ertoe verplicht rekening te houden met de eisen van de *sociaal-democratie*, die opgekomen is in het kielzog van de democratische revoluties in Noord-Amerika en West-Europa; zodoende werd het kapitalisme verplicht om de absolute bevoorrechting van de productie om de productie enigszins terug te schroeven ten voordele van de productie van levensmiddelen en gebruiksgoederen voor de massa van de mensen. Net dankzij het imperialisme was het kapitalisme daartoe ook in staat. Daarentegen hebben de socialistische landen noch deelgenomen aan de imperialistische opdeling van de aarde, noch hebben ze een sociaal-democratische massabeweging gekend. Maar dat is een ander onderwerp, hoewel het nauw verband houdt met het vorige.)

6. Revisionisme!

Conclusie? Het is hoog tijd dat de socialisten en de communisten de intellectuele moed vinden om hun vermeende zekerheden en meer bepaald ook de leer van Marx en Engels te herzien. Niet omdat de leer van Marx en Engels, naar men zegt, ‘verouderd’ zou zijn. Een juist inzicht wordt niet verkeerd doordat het al lang verworven is, zomin als een verkeerd inzicht door zijn nieuwigheid tot waarheid wordt. Het gaat er ook niet over dat Marx en Engels bepaalde ‘ontwikkelingen’, naar men óók zegt, niet *konden* voorzien. Waarom zouden ze dat dan niet ‘gekund’ hebben, als ze het in andere gevallen wél konden? (Weten, eens verworven, betekent steeds, van nu af aan vooraf weten.) Het gaat er gewoon over dat Marx en Engels (zoals anderen) sommige dingen heel goed hebben gezien, andere dingen minder goed hebben begrepen en nog andere dingen verkeerd hebben gezien. “Dát valt te bezien.” Marx en Engels hebben heel goed gezien dat het socialisme niet enkel een kwestie is van eigendomsverhoudingen maar óók, en zelfs éérst en vooral, van een ‘toereikende’ productie van levensmiddelen en gebruiksgoederen; want voor het opbouwen of de ‘ontwikkeling’ van een productie-apparaat dat zo’n toereikende productie kan waarborgen is steeds kapitaal vereist, en dat kan nu eens niet anders worden vergaard dan door de één of andere vorm van ‘uitbuiting’ (van mensen en/of, zoals we inmiddels bijgeleerd hebben, van de natuur).

Toch heeft Marx uit dit juist inzicht een vreemde conclusie getrokken, die hij onder meer als volgt heeft verwoord in zijn hoofdwerk: “Als een fanaticus van de valorisatie van de waarde verplicht de kapitalist de mensheid meedogenloos tot het produceren om te produceren, en daarmee tot het ontwikkelen van maatschappelijke productiekrachten en tot het scheppen van materiële productievoorwaarden, die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het basisprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu zal zijn.” (*Das Kapital*, I, 1867) Maar hoe in godsnaam zal het loutere ‘produceren om te produceren’, zonder enige andere doelstelling, zonder enige aandacht voor de behoeften van de mensen, ooit een ‘reële basis’ kunnen scheppen voor een daadwerkelijke bevrediging van de materiële behoeften van de mensen? Kennelijk komt in die gedachte van Marx nog steeds de befaamde ‘onzichtbare hand’ van Adam Smith om de hoek kijken: de kapitalisten zouden niets anders bedrijven dan het produceren om te produceren (natuurlijk om steeds meer kapitaal op te hopen), maar een ‘onzichtbare hand’ zal ervoor zorgen dat ze daarmee in feite de enig mogelijke ‘reële basis’ voor een socialistische samenleving zullen scheppen. En de nog steeds aan het liberalisme verknochte denktrant van Marx komt ook tot uitdrukking in zijn mening dat ‘het basisprincipe’ van ‘een hogere maatschappijvorm’ ‘de volle en vrije ontwikkeling van elk individu’ moet zijn. Wellicht heeft net die doelstelling Marx ertoe verplicht te aanvaarden dat “de mensheid meedogenloos moet worden gedwongen tot het produceren om te produceren”.

Engels van zijn kant heeft heel goed gezien dat een “maatschappij zich noodzakelijkerwijs in klassen verdeelt” “zolang als de opbrengst van de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan vereist is voor een armtierig bestaan van allen” (zoals boven aangehaald onder 5.). Want in zo’n situatie moet er een klasse van mensen zijn, die ervoor instaat dat de bevrediging van de onmiddellijk aanvoelde materiële behoeften van de massa voldoende *beperkt* wordt om de nodige middelen te vergaren voor het ‘ontwikkelen’ van een productie-apparaat, dat in de toekomst voor een betere bevrediging van de behoeften van allen kan zorgen; terwijl die mensen zelf, om hun taak te kunnen vervullen, nu al op een voldoende bevrediging van hun eigen behoeften moeten kunnen rekenen. Met de woorden van Engels: “Naast de grote meerderheid die uitsluitend tot arbeid verplicht is, vormt zich een klasse die vrijgesteld is van direct-productieve arbeid en die zorg draagt voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij: de leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschappen, kunsten enz.” (zo gaat Engels op de aangehaalde plaats verder). (Ik heb eerder al vermeld dat het voortbestaan van een klassenmaatschappij ook in het tot nog toe reëel bestaande socialisme in theorie nooit werd ontkend; toch hebben de mensen die in de socialistische landen ‘de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij’ hebben bezorgd nooit willen toegeven, of ook maar willen begrijpen, dat net *zijzelf* zo’n klasse vormden die afgescheiden was van de grote meerderheid van het volk.) Maar wat Engels *niet* heeft gezien, is het feit dat democratie een ‘staatsvorm’ is die precies én zelfs enkel van toepassing is op een klassenmaatschappij; want democratie is een vorm van heerschappij. En onder voorwaarden van een ruim voldoende productie

van levensmiddelen en gebruiksgoederen voor alle leden van de maatschappij én van een overwinning van de klassenmaatschappij zou elke vorm van heerschappij overbodig worden (dát hebben Marx en Engels wél gezien). Net hetgeen de marxisten hebben beschouwd als een hinderpaal voor ‘echte’ democratie, nl. een ontoereikende productie, de voortdurende noodzaak van accumulatie (met de daarmee verbonden uitbuiting) en het daaraan gekoppelde voortbestaan van een klassenmaatschappij vormt in feite het ‘probleem’ dat democratie noodzakelijk maakt. Engels had het over de ‘noodzakelijke’ “opsplitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse”. De idee van democratie is echter eigenlijk die dat net niet de klasse van ‘vrijgestelden’, die het werk van de massa moeten ‘uitbuiten’ in het belang van ‘de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij’, ook de *heersende* klasse mag zijn, maar dat de *heerschappij* moet berusten bij het hoe dan ook uitgebuite *volk*. Enkel dit houdt dan de noodzaak in van politieke vrijheid van het volk en van de zogenaamde democratische vrijheden voor het volk (zie boven onder 2.). De ‘vrijgestelden’ mogen over niet meer vrijheid beschikken dan vereist is om hen in staat te stellen hun taak, in de dienst van het volk, te vervullen.

De idee van het socialisme moet opnieuw aansluiten bij de idee van democratie, waarmee ze in haar oorsprong nauw verbonden was; en dit temeer gezien het feit dat we, wereldwijd, nog voor lange tijd geconfronteerd zullen blijven met de toestand van ontoereikende productie, voortdurende noodzaak van accumulatie en voortbestaande klassenmaatschappij. Daar ligt het eigenlijk verband tussen vrijheid en socialisme.

9. LOF VAN HET MATERIALISME

(1995)

*Wat had me dan kunnen lokken naar dit woeste land, tenzij het
verlangen hier te blijven?*

Franz Kafka, *Het slot*

1.

Altijd weer valt te horen of te lezen: “De mensen zijn egoïsten en materialisten, ze geven meer om het hebben dan om het zijn”. Dat zijn uitspraken die meer zeggen over hen die ze doen dan over de mensen over wie ze gaan. Dat hoeft niet te betekenen dat zij die zo spreken de allergrootste egoïsten zouden zijn, maar die uitspraak maakt vooral duidelijk hoe weinig er bij de mensen doordringt, ondanks het onderwijs, de media of publicaties allerlei, van de waarnemingen en bedenkingen van observatoren en denkers aan wie we toch onze cultuur te danken zouden moeten hebben. Zo noteert Arthur Koestler in het laatste werk dat hij schreef alvorens zelfmoord te begaan: “We worden verplicht tot de vervelende conclusie te komen dat het probleem van onze soort niet een overmate van *agressie* is, maar een overmatig vermogen tot fanatieke *overgave*. Zelfs een oppervlakkige kijk op de geschiedenis moet je ervan overtuigen dat individuele misdaden, begaan om egoïstische motieven, een tamelijk onbeduidende rol spelen in de menselijke tragedie, vergeleken met de massa mensen die werd vermoord in getrouwheid, gebaseerd op zelfverloochening, aan een of andere stam, natie, dynastie, kerk of politieke ideologie, *ad majorem gloriam dei*. De nadruk ligt op die zelfverloochening. Op een kleine minderheid van gevallen van corruptie of sadisme na, worden oorlogen niet uitgevochten voor een persoonlijk voordeel, maar ter wille van loyaleiteit en overgave aan een koning, een vaderland of een goede zaak. Moord die begaan wordt om persoonlijke redenen is in alle culturen, ook in de onze, statistisch een zeldzaamheid. Moord in naam van een zelfverloochening, waarbij men ook zijn eigen leven riskeert, is het overheersende verschijnsel in de geschiedenis.”

Wie zou Koestler durven tegenspreken? Kijk maar eens naar Bosnië, waar op het ogenblik dat ik dit schrijf nog steeds een moordende burgeroorlog woedt. Alle betrokken partijen blijven maar voortvechten, en de mensen blijven dood en verminking, honger en dorst, hitte en koude trotseren. Kun je dat ‘egoïsme’ noemen? Of ‘materialisme’? Hoe langer ze blijven vechten, hoe minder zal overblijven van hun materiële have en goed, van hun steden en dorpen, van hun bruggen en fabrieken en zelfs van hun bossen en landbouw. Maar wil dan niet toch elk een zo groot mogelijk gedeelte van het grondgebied ‘hebben’? ‘Elk’, dat is dan in ieder geval niet elk van die mensen maar enkel elk van de strijdende partijen. En verder: er is op dit ogenblik een vredesplan dat één van de partijen 51 % en de andere 49 % van het grondgebied wil toekennen. Die laatste partij laat nu horen dat ze toch wel 50 % wil hebben, wat voor de eerste partij dan weer onaanvaardbaar lijkt. Vergieten ze allemaal hun bloed voor dat éne percent? Of waarvoor vechten en bloeden ze dan? Kies maar uit wat Koestler opsomt.

Koestlers boek verscheen in 1978, onder de titel *Janus. A Summing Up*, waaruit ik het bovenstaande citeerde. Janus, de Romeinse god met de twee gezichten, verwijst naar Koestlers bevinding dat ieder mens zowel een ‘tendens tot zelfbevestiging’ als een ‘tendens tot integratie’ met zich meedraagt. Het boek werd ook in het Nederlands vertaald, onder de titel *De menselijke tweespalt*; weldra daagde het in grote stapels bij De Slegte op.

2.

Met de aanvaarding van een ‘tendens tot zelfbevestiging’ zal niemand veel moeite hebben; het lijkt gewoon wat men anders ‘instinct tot zelfbehoud’ noemt. De vraag is echter waar de ‘tendens tot integratie’ en ‘zelfverloochening’ vandaan zou komen, die volgens Koestler de bron van zoveel onheil is (hoewel niet enkel daarvan, zoals we nog zullen zien).

Hier worden we een stap verder geholpen door een opmerking uit 1927 van Sigmund Freud in zijn boek *Die Zukunft einer Illusion* (Freud bedoelde met die illusie de godsdienst): “Op het eerste gezicht lijkt het alsof de idealen (van een cultuur) bepalend waren voor wat in een bepaald cultuurgebied werd gerealiseerd; in werkelijkheid is echter eerder te vermoeden dat die idealen zich hebben gevormd volgens de eerste realisaties die voor een cultuur mogelijk werden dankzij een samenwerking van innerlijke talenten en uiterlijke omstandigheden, en dat deze eerste realisaties dan door het ideaal werden vastgehouden om verder te worden gezet. De voldoening die zo’n ideaal aan de deelnemers van een cultuur schenkt, is dus narcistisch van aard, ze berust op de trots op een reeds gelukte realisatie. Ter aanvulling heeft ze dan nog behoefte aan een vergelijking met andere culturen, die zich op andere realisaties hebben toegelegd en andere idealen hebben ontwikkeld. Krachtens deze verschillen matigt elke cultuur zich het recht aan, de anderen te minachten. Op die manier geven de cultuuridealens aanleiding tot vervreemding en vijandigheid tussen verschillende cultuurgebieden, zoals dat bijzonder duidelijk is tussen naties. De narcistische bevrediging geput uit een cultureel ideaal is ook een macht die binnen een cultuurgebied de vijandigheid tegen de cultuur met succes kan tegenwerken. Deelnemen aan een cultuur kunnen niet enkel de bevoorrechte klassen die van haar weldaden genieten, maar ook de onderdrukten, omdat ze voor hun benadeling in eigen kring schadeloos worden gesteld door hun recht de buitenstaanders te minachten.”

Het verband tussen dit betoog van Freud en dat van Koestler is niet alleen dat ze allebei een uitspraak doen over de oorsprong van (onder meer) het nationalisme. Vooral Freud biedt ook een verklaring voor het feit dat mensen zich intens met ‘hun’ natie, of cultuur, kunnen vereenzelvigen (Koestlers ‘tendens tot integratie’) hoewel ze daarvan, en daarbinnen, niets dan nadelen ondervinden.

Het valt inderdaad op dat vaak net de ‘onderdrukten’ vatbaar zijn voor nationalistische ideeën, en trots zijn op ‘hun’ cultuur die ze vaak nauwelijks kennen; of dacht je dat veel fanatieke christenen ook maar de bijbel hebben gelezen, of fundamentalistische moslims de koran, of Duitse nationaal-socialisten een gedicht van Goethe? Freuds verklaring voor dit feit is dat die onderdrukten zich zodanig en met zoveel zelfverloochening vereenzelvigen met ‘hun’ natie en ‘hun’ cultuur, niet *ondanks* het feit dat ze daarbinnen en daarvan vooral nadelen ondervinden, maar *omdat* die ‘integratie’ hen schadeloos stelt voor die nadelige situatie. Freud gaat nog verder als volgt: “Men is weliswaar een ellendige proletariër, geplaagd door schulden en legerdienst, maar men is toch Romein en heeft deel aan de opdracht andere naties te beheersen en hen de wet te stellen.”

Het sleutelwoord bij Freud is niet egoïsme, of Koestlers ‘tendens tot integratie’, maar ‘narcisme’, in dit geval een soort ‘collectief’ narcisme. Dat begrip alleen al zet onze gebruikelijke tegenstelling van ‘egoïsme’ en ‘altruïsme’ op de helling: het duidt een vreemde mengeling aan van zelfbetrokkenheid en zelfverloochening. Wat is dat dan: narcisme?

3.

Het was Freud zelf die het begrip ‘narcisme’ in 1914 voor het eerst heeft geïntroduceerd, in het kleine geschrift *Zur Einführung des Narzißmus*. Naar eigen zeggen vond hij daartoe de belangrijkste aanleiding in de volgende observatie: “Karakteristiek voor de man is eigenlijk de volledig object-gerichte liefde van het aanleuningstype. Ze vertoont een opvallende overschatting van het seksuele die vermoedelijk voortkomt uit het oorspronkelijke narcisme van het kind en daarmee beantwoordt aan een overdracht van dit narcisme op het seksueel object . (...) Bij het meest voorkomende en waarschijnlijk ook het zuiverste en echte type van de vrouw verloopt de ontwikkeling anders. Met de puberteit en met de ontwikkeling van de tevoren latente vrouwelijke seksuele organen lijkt hier een

toename op te treden van het oorspronkelijk narcisme, wat het tot stand komen van een behoorlijk object-gerichte liefde (...) niet bevordert. Vooral wanneer de vrouw zich tot een schoonheid ontwikkelt, verwerft ze een zelfgenoegzaamheid die haar schadeloos stelt voor haar sociaal beperkte vrijheid en object-keuze. Op de keper beschouwd houden dergelijke vrouwen enkel van zichzelf met dezelfde intensiteit waarmee mannen hén beminnen. Ze hebben ook niet de behoefte om te beminnen, maar enkel om bemind te worden, en ze stellen zich tevreden met een man die deze voorwaarde vervult.”

Narcisme moet daardoor begrepen worden als het verlangen om geliefd, gewaardeerd, bewonderd te worden, enkel ter wille van zichzelf, of enkel omdat men ‘is’ wat men is. Het is eigenlijk helemaal geen liefde, maar louter liefdesverlangen, verlangen naar de liefde van een ander of anderen. Als Freud dit narcistische type terecht stelt tegenover een ‘liefde van het aanleuningstype’, zou dat tot de volgende conclusie leiden: de enig ware liefde is die van het ‘aanleuningstype’, waarmee Freud bedoelt: de liefde tot iemand (zoals de moeder) op wiens zorg men kan of hoopt te kunnen steunen – een beetje ‘egoïstisch’, een beetje ‘materialistisch’?

Dat Freud het narcisme voornamelijk toeschrijft aan vrouwen, en de steunzoekende liefde voornamelijk aan mannen, getuigt wel van een vreemde blindheid, zowel voor het mannelijk narcisme alsook voor de vrouw die enkel een steun zoekt (in een man of ook in een andere vrouw).

Hoe moet dan opnieuw het verband worden gelegd met Freuds opmerking over het narcistisch karakter van, of de narcistische voldoening geput uit de identificatie met een bepaald cultureel ideaal, het nationalisme en aanverwante verschijnselen? Toch zeker als volgt: als mensen gedreven worden door een narcistisch verlangen, als dit verlangen erin bestaat geliefd, gewaardeerd en bewonderd te worden enkel ter wille van wat men is, als echter dat wat men echt zelf is niet zoveel voorstelt, bestaat de enige mogelijkheid tot waardering erin aanspraak te maken op waardering ter wille van zijn toebehoren tot een bepaalde groep: omdat men een blanke is, omdat men een Duitser is, omdat men een vrouw is of een man, omdat men jong is of oud, ook omdat men (de) vader of (de) moeder is.

Zo komen we heel dicht bij een (mogelijke) verklaring van wat Koestler aanduidde als een ‘tendens tot integratie’, die bij de mens tenminste even sterk zou zijn als diens ‘tendens tot zelfbevestiging’. Inderdaad, ondanks het feit dat het kennelijk óók een vreemde vorm van zelfbetrokkenheid vertoont, houdt het narcistische verlangen toch een zelfs dubbele verloochening in. Ten eerste stelt het meer belang in de erkenning en waardering door anderen (van het eigen ‘zijn’) dan in het eigen materieel welzijn (het ‘hebben’); ten tweede neemt het graag genoegen met waardering, niet echt van de eigen persoon, maar van de groep mensen waartoe men behoort, meestal zonder de minste eigen verdienste: de nationalist is er fier op om te horen bij het volk van Goethe of van Beethoven, zonder natuurlijk ooit iets gepresteerd te hebben dat met het werk van Goethe of Beethoven vergelijkbaar kan zijn.

Freuds begrip van het narcisme zou dus duidelijk een mogelijke verklaring kunnen opleveren voor wat Koestler – later! – zou beschrijven als de menselijke ‘tendens tot integratie’, met alle noodlottige gevolgen daarvan. Maar is dat de ware verklaring? Daartoe kunnen we niet zonder meer besluiten, ook wanneer we niet kunnen ontkennen dat er in het menselijke gedrag daadwerkelijk iets beantwoordt aan wat Freud narcisme noemt.

4.

Het vermoeden dat mensen tenminste evenzeer gedreven worden door een narcistisch verlangen als door ‘egoïstische’ en ‘materiële’ begeerten, dringt zich nog sterker op wanneer zou blijken dat ook deze materiële verlangens voor een groot stuk onverklaarbaar zijn zonder dat vermoeden. Het scherpst heeft Christopher Lasch dit gesteld, de auteur van *The Culture of Narcissism* (1979), in zijn recente boek, *The Minimal Self* (1984): “Indien de mensen enkel gedreven werden door driften en eigenbelang, zouden ze er net als andere dieren mee tevreden zijn gewoon te overleven. De natuur kent geen wil tot macht, enkel een wil tot leven. Bij mensen groeien behoeften uit tot verlangens; zelfs het streven naar bezit heeft een geestelijke dimensie waardoor mensen méér wensen dan ze nodig hebben. Daarom is het nutteloos de mensen uit te nodigen om afstand te doen van materiële genoegens ten voordele van een meer geestelijk bestaan. Het is net die geestelijke kant van de menselijke ervaring die de mensen ertoe brengt méér te wensen dan voor henzelf goed is.” Valt niet ook deze opmerking, die vergelijkbaar is met de al aangehaalde uitspraak van Koestler, moeilijk tegen te spreken? Moeten we dan ook niet langzamerhand beginnen meer respect op te brengen voor menselijke inspanningen die op niets anders gericht zijn dan op gewoon materieel overleven, zoals de liefde die vooral bij een andere steun zoekt, en zelfs voor de loutere ‘tendens tot zelfbevestiging’, zowel bij mensen als bij andere dieren?

Om zijn zienswijze nog meer kracht bij te zetten, had Lasch ook nog een beroep kunnen doen op de getuigenis van niemand minder dan Adam Smith, de grondlegger van de moderne liberale economie. Volgens hem is de eenvoudige grondslag van alle economie het sparen, in tegenstelling met verspilling en genieting. Daarover zegt hij in zijn hoofdwerk, *The Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776): “Betreffende verspilling: het principe dat ons ertoe aanzet uitgaven te doen, is onze passie voor onmiddellijke genieting (...) Het principe echter dat ons ertoe aanzet te sparen, is onze wens onze toestand te verbeteren.”

In een vroeger werk, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), had hij al de volgende vraag gesteld en beantwoord: “Wat zijn de voordelen die we op het oog hebben bij deze grote doelstelling van het menselijk leven die we ‘zijn toestand verbeteren’ noemen? Opgemerkt worden, aandacht krijgen, bekeken worden met sympathie, instemming en goedkeuring, dat zijn al de voordelen die we daarvan kunnen hopen te verkrijgen. Het is ijdelheid, niet het gemak of het genoeg dat ons bezielt. Ijdelheid is echter altijd gebaseerd op ons geloof dat aandacht en goedkeuring aan ons wordt besteed.” Volgens Smith wordt dus zelfs de economische bedrijvigheid niet op de eerste plaats gedreven door louter materiële belangen, maar door drijfveren die opnieuw lijken te ressorteren onder een narcistisch verlangen.

In de mate dat niet louter materiële motieven de ‘kapitalist’ ertoe aanzetten om te ‘accumuleren’, stemt zelfs Karl Marx met Smith overeen. In wezen, d.w.z. als dusdanig, is volgens Marx ook de kapitalist eerder een asceet dan een genieter (hoewel niet noodzakelijkerwijs, vermits de kapitalist ook nog een gewoon mens is). In *Das Kapital* (1867) stelt hij: “Voor zover zijn doen en laten enkel een functie is van het in zijn persoon met wil en bewustzijn begiftigde kapitaal, beschouwt hij zijn eigen private consumptie als een roof op de accumulatie van zijn kapitaal.” Net dat (en geenszins de genieting van zijn private weelde) maakt de kapitalist volgens Marx ook tot uitbuiters. Wat de kapitalist dan wél bezielt, laat Marx echter in het midden.

5.

Zijn we dan toch al rond? Werden de wortels van de meest voorkomende menselijke gedragingen blootgelegd, en werd de oorsprong ontdekt van het meeste onheil dat de menselijke samenleving teistert: van liefdeloosheid en het onvermogen om te genieten, langs het kapitalisme om tot en met nationalisme, racisme, seksisme en imperialisme? Liggen die wortels in een narcistisch verlangen, en zelfs, met Freud, in een ‘oorspronkelijk narcisme’ van de mensen, zoals anderen die oorsprong hebben gezocht in een ‘mimetische begeerte’? Toch niet. Ik denk wel dat al wat hier aangehaald werd ons op het goede spoor kan zetten, maar dat verdergaande vragen zich toch nog blijven stellen.

Eerst en vooral is er natuurlijk de vraag waar dat zogezegd oorspronkelijk narcistisch verlangen eigenlijk vandaan zou komen. Goed, wellicht moeten we de werkzaamheid van zo'n verlangen eenvoudig vaststellen, hoewel het nog steeds enkel verondersteld werd, omdat het leek dat anders nogal wat menselijke gedragingen niet verklaarbaar waren. Meer concreet echter: ijdelheid, zei Adam Smith (en wat is dat anders dan het woord in onze alledaagse taal voor 'narcisme?'), is altijd gebaseerd op ons geloof dat aandacht en goedkeuring aan ons wordt besteed. Maar waarop is dit geloof op zijn beurt gebaseerd? Op grond waarvan meent iemand, die niet op de eerste plaats begaan is met zijn eigen materieel voordeel, maar met het verkrijgen van aandacht en goedkeuring van anderen, die aandacht en goedkeuring daadwerkelijk te kunnen verwerven?

Adam Smith geeft in *The Theory of Moral Sentiments* ook op die vraag een antwoord: "Wanneer we afstand doen van een onmiddellijk genoeg om een toekomstig groter genoeg veilig te stellen, wanneer we handelen alsof we evenveel belang stellen in een ver verwijderd object als in iets wat onmiddellijk onze zintuigen prikkelt, (...) zal (de toeschouwer) onfeilbaar onze gedraging goedkeuren; en hij zal ze zelfs met niet weinig verwondering en bewondering gadeslaan vermits hij uit ervaring weet hoe weinig mensen in staat zijn om zo'n zelfbeheersing aan de dag te leggen. Vandaar de buitengewone waardering die van nature alle mensen opbrengen voor een standvastige volharding in een praktijk van soberheid, nijverheid en toewijding, en ware het ook met geen ander doel dan het verwerven van rijkdom. (...) Alleen het bewustzijn van deze welverdiende goedkeuring en waardering kan iemand in zo'n handelwijze ondersteunen (...)"

Met de laatste zin van deze tekst (en nog enkele daarop volgende) bevestigt Smith nog eens zijn overtuiging dat zelfs een economische bedrijvigheid met het oog op het verkrijgen van materiële rijkdom uiteindelijk enkel gemotiveerd kan zijn door een streven naar goedkeuring en waardering door anderen. Wat daaraan voorafgaat, bevat zijn antwoord op de daarnet gestelde vraag. Op het eerste gezicht lijkt dit een zeer eenvoudig antwoord: het is niet enkel zo dat mensen (veelal) minder belang stellen in eigen materieel voordeel dan in het verkrijgen van goedkeuring en waardering van anderen, maar net dáárom mogen ze ‘natuurlijk’ rekenen op zo’n goedkeuring, en zelfs ‘buitengewone waardering’ en ‘bewondering’. Bij nader toezien echter neemt het betoog van Smith hier een wending die ons ertoe zal verplichten, bijna al het voorgaande nog eens te herzien: het enige waar je van verzekerd kunt zijn, is “de buitengewone waardering die van nature alle mensen opbrengen voor de standvastige volharding in een *praktijk* van soberheid, nijverheid en toewijding”. Niet door een louter narcistisch verlangen naar goedkeuring, waardering en liefde, enkel ter wille van jezelf en van wat je *bent*, kun je van die goedkeuring, waardering en zelfs liefde verzekerd zijn, maar veeleer door een ‘praktijk’, door iets wat je *doet*, gedaan hebt of althans tracht te doen.

En inderdaad, het pasgeboren kind mag er, zowel moreel als feitelijk gezien, allicht op rekenen dat het gewaardeerd en geliefd zal worden, enkel omdat het er nu eenmaal is (het ‘oorspronkelijk narcisme’). Heel spoedig zal het echter moeten ondervinden dat die liefde niet onvoorwaardelijk is, maar zich steeds meer verbindt met allerhande verwachtingen, wensen en eisen, zelfs bij zijn moeder. Een mooi jong meisje mag er wellicht van verzekerd zijn om goedgekeurd, gewaardeerd en geliefd te worden louter als zo’n mooi jong meisje (tenzij de jongen in kwestie alleen geveleid is door zijn gevoel dat hij op zijn beurt zo’n mooi meisje niet onverschillig laat). Ook dit echter zal niet al te lang blijven duren. En hoe kan nu bijvoorbeeld een Duitser ernstig hopen om door anderen te worden geapprecieerd, enkel en alleen omdat hij een Duitser is? Door zijn volksgenoten niet, omdat het onder hen tenslotte iets heel gewoons is om een Duitser te zijn; en door anderen niet omdat die net het behoren tot hún nationaliteit als een eer en een voorrecht beschouwen. En het is niet anders voor bijvoorbeeld iemand die deel uitmaakt van de Europese culturele gemeenschap.

Als het narcistische verlangen dan echter zodanig naïef is, tot in het absurde toe, hoe zou het dan kunnen dat het werkelijk een zo dominerende rol zou spelen in de menselijke gedragingen? Of, dát het desondanks feitelijk zo’n dominerende rol speelt?

6.

Op dit punt gekomen, is het goed nog een tweede uitspraak van Arthur Koestler aan te halen, die nog verder gaat en nog scherper is dan de eerste (uit hetzelfde werk): “De ironische kant van het menselijke bestaan is dat zijn wrede, destructieve neiging niet afkomstig is van de zelfbevestigende maar van de integratieve tendens van onze soort. Zowel de roemrijke verwezenlijkingen van wetenschap als kunst alsook de holocausten van de geschiedenis, veroorzaakt door een misleide overgave, werden gevoed door een zelfoverstijgend type van gevoelens.” (Men moet de eerste zin van deze uitspraak lezen in het licht van een herlezing van het eerste Koestler-citaat.)

Er zijn inderdaad blijkbaar twee soorten van zelfverloochening of van ‘een zelfoverstijgend type van gevoelens’: een deugdelijke en zinvolle soort van morele aard, en een ondeugende en absurde van narcistische aard. De gebruikelijke tegenstelling tussen enerzijds ‘egoïsme’ en materialisme en anderzijds ‘altruïstische’ zelfverloochening en zelfoverstijging, lijkt op te schuiven naar een andere: deze tussen een zelfverloochening uit narcisme (die wel nog steeds een vreemde vorm van zelfbetrokkenheid inhoudt) en een morele of praktische vorm van zelfverloochening (die inderdaad eveneens, zoals we nog zullen zien, een soort zelfbevestiging insluit).

Laten we hier nog even stilstaan bij de verschillen en verhoudingen tussen deze drie: ‘egoïsme’ en materialisme, narcisme en morele gedragingen. We sluiten daarvoor het best nog eens aan bij de laatst aangehaalde opmerking van Adam Smith. Je kunt verzekerd zijn, zei Smith, van een buitengewone waardering die van nature alle mensen opbrengen voor een standvastige volharding in een praktijk van soberheid, nijverheid en toewijding, ‘en ware het ook maar met geen ander doel dan het verwerven van rijkdom’. Het is inderdaad ook goed om te zien wanneer iemand niet, ter wille van een

of ander onmiddellijk genot, zijn eigen toekomstige materiële beveiliging op het spel zet. Dit is vooral zo wanneer we, bijvoorbeeld als het over onze eigen kinderen gaat, moeten vrezen dat anders wijzelf voor de veiligstelling van hun toekomstig materieel bestaan zullen moeten instaan. Een echt buitengewone waardering zullen we echter, zoals Smith stilzwijgend suggereert, opbrengen voor iemand die zich van zijn eigen onmiddellijke genietingen onthoudt ter wille van het materieel welzijn van *anderen*, en dit vooral wanneer die anderen in feite wijzelf zijn. In beide gevallen houdt dus onze waardering voor dergelijke morele gedragingen verband met ons eigen ‘egoïsme’ en materialisme. Net ons eigen ‘egoïsme’ zal dus de meeste waardering opbrengen voor het morele gedrag van een ander. En omgekeerd: wat anders maakt het gedrag van die ander tot een moreel gedrag dan dat hij aandacht heeft, in het eerste geval, voor zijn eigen toekomstige materiële behoeften en belangen, en in het tweede geval, ook voor de ‘egoïstische’ en materiële behoeften en belangen van anderen, meer bepaald ook van onszelf? Het ‘egoïsme’ moet de moraliteit van anderen op prijs stellen, en de morele mens moet het ‘egoïsme’ en ‘materialisme’ van anderen niet misprijzen. Wie echter alleen gedreven wordt door een narcistisch verlangen, minacht zowel zijn eigen materiële behoeften en belangen als die van de anderen.

Waarvandaan echter, vragen we opnieuw, komt dan dat onzinnige en verderfelijke narcistisch verlangen? Heeft het een gemeenschappelijke wortel met een morele zelfverloochening, bijvoorbeeld in wat Koestler noemt een ‘tendens tot integratie’? Of zijn die twee vormen van zelfverloochening tot elkaar terug te brengen?

7.

De menselijke tweespalt, zoals Koestlers laatste boek in het Nederlands heet, zou ik een beetje anders beschrijven dan Koestler zelf. De mensen, denk ik, hebben twee soorten behoeften, d.w.z. echt aan den lijve gevoelde afhankelijkheden: materiële behoeften, die ze moeten kunnen bevredigen om te overleven (hoewel natuurlijk steeds maar een tijd lang), en het verlangen naar een zinvol leven. Dit verlangen laat zich bijzonder sterk gevoelen, zowel in toestanden van grote materiële nood alsook van materiële overvloed. Zowel in het eerste geval, als het ‘leven’ zichzelf herleidt tot een dagdagelijkse, bittere strijd om het loutere overleven, alsook in het tweede geval, wanneer iemand nauwelijks nog weet wat te doen, stelt een mens zich de vraag waarvoor hij eigenlijk leeft, d.w.z. waarvoor zijn leven dan wel noodzakelijk, goed, of tenminste nuttig is. Hij moet die vraag niet pas op latere leeftijd uitdrukkelijk stellen, ze stelt zich in feite vanzelf vanaf zijn geboorte. Men kan dit verlangen naar een zinvol leven ook de sociale behoefte van de mensen noemen. Want nodig of althans goed of nuttig kan het leven van een mens enkel voor *anderen* zijn, normaal gezien voor andere mensen (of ten hoogste, voor sommigen, voor een dier of een god). In zijn sterkste vorm houdt het verlangen naar een zinvol leven de behoefte in voor de anderen, voor anderen of althans voor één andere onmisbaar te zijn; als liefdesverlangen is het zelfs de behoefte om van een andere te vernemen dat die ‘zonder hem (of haar) niet zou kunnen leven’. Dat is ook de meest oorspronkelijke vorm van dit verlangen: voor een pasgeborene hangt zelfs het overleven af van een liefde die het om geen prijs zou willen missen. Dit, denk ik (ook een beetje afwijkend van Freud), is ons ‘oorspronkelijk narcisme’. We kunnen het, tengevolge van ons verlangen naar een zinvol leven, maar heel moeilijk overwinnen.

In het verdere verloop van ons leven leren we – of moeten we leren – dat we er niet op kunnen blijven rekenen dat we voor anderen onmisbaar zijn gewoon door te zijn wat we zijn. Het zal ons duidelijk worden dat we hun liefde, waardering en goedkeuring moeten verwerven door ze te verdienen. En we kunnen ons voor anderen enkel verdienstelijk maken door hen te steunen in de bevrediging van hun materiële behoeften, en net dáárdoor voor een stuk ook te beantwoorden aan hun liefdesverlangen of verlangen naar goedkeuring en waardering. Dit inzicht is de oorsprong van wat we morele gedragingen noemen, waarmee alléén wij ons oorspronkelijk narcisme kunnen overwinnen.

Daarentegen blijft het narcisme de menselijke gedragingen overheersen daar waar materiële nood aan de ene kant en materiële overvloed aan de andere kant zich uitbreiden, en waar bovendien het inzicht in ons moreel eigenbelang, ter wille van onze behoefte aan een zinvol leven, achterwege blijft. Dit inzicht wordt vooral tegengehouden door een zelf narcistisch vervormde ‘moraal’ die enkel nog

begaan is met onze 'goede bedoelingen' of 'goede wil', en nauwelijks enig 'moreel' belang hecht aan de kwestie of we daadwerkelijk bekwaam zijn om aan de behoeften en de belangen van anderen te beantwoorden.

We weten inmiddels allicht, onder meer dankzij Adam Smith, dat met onze materiële behoeften belangen verbonden zijn die we niet 'aan den lijve aanvoelen', die we toch moeten begrijpen en die hun eigen prioriteit hebben, zelfs tegenover de behoeften die we aan den lijve aanvoelen: het belang van natuurkunde, technologie en economie. Het wordt hoog tijd dat we begrijpen dat ook met ons verlangen naar een zinvol leven een belang verbonden is: het belang van een moreel gedrag. Dat veronderstelt echter dat we een juist begrip hebben van de manier waarop we aan de materiële behoeften van alle mensen kunnen beantwoorden.

**DEEL 3:
OP DE MARKT**

1. MARKT, MANUFACTUUR EN MACHINES ALS SPECIFIEKE KENMERKEN VAN DE MODERNE ECONOMIE

(1992)

“Men blijft er rustig van overtuigd dat de ‘rijkdom’ van het westen de rechtmatige beloning is van geleverde prestaties en meer bepaald te danken is aan de successen van de wetenschap.” (*Kritiek* 17, p. 106). Ik vertrek van deze uitspraak van Johan Moyaert omdat wat volgt niets anders is dan een poging om in zijn voetsporen, uitgaande van zijn baanbrekende overwegingen³¹ een bijkomende en wellicht verdergaande bijdrage te leveren tot het ontzenuwen van die ‘rustige overtuiging’.

1. Specifieke kenmerken van de moderne westerse economie

Men spreekt tegenwoordig zo gemakkelijk over ‘economische wetmatigheden’ en ‘noodzakelijkheden’. Ziet men op die manier niet even gemakkelijk het feit over het hoofd dat de moderne westerse economie heel eigen kenmerken bezit die haar specifiek onderscheiden van wat het idee van economie in het algemeen voorstelt en van wat economie vroeger en ook nog steeds elders betekent? Niemand betwijfelt dat de moderne filosofie, de moderne wetenschap, ook de moderne technologie, en niet minder de moderne staat en de moderne kunst hun heel eigen kenmerken bezitten; hoe dan niet ook de moderne economie?

Kenmerkend voor de moderne westerse economie is ongetwijfeld dat ze de vorm heeft aangenomen van een doorgedreven *markteconomie*, dat ze een geweldige en nog steeds verdergaande verhoging van de *productiviteit* heeft bewerkstelligd, en dat ze op grote schaal steunt op een *machineproductie* of mechanische productie (Grieks *mechané*, Latijn *machina*, Frans *machine*). Algemeen wordt echter stilzwijgend verondersteld dat een vrije markt, hoge productiviteit en mechanische productie reeds altijd deel uitmaakten van de voornaamste economische doelstellingen; de moderne tijden worden dan enkel gezien als het tijdperk waar deze aloude doelstellingen van de economie uiteindelijk konden waargemaakt worden: een vrijemarkteconomie dankzij het geleidelijk terugdringen van het feodalisme, een eerste grote aanzet tot een verhoging van de productiviteit dankzij de opkomst van de manufactuur, de machine-productie (en daarmee een nog verdergaande stijging van de productiviteit) dankzij de ontdekkingen van de moderne natuurwetenschap (die men aanvankelijk in Engeland de ‘mechanical philosophy’ heeft genoemd). Maar is het waar dat markteconomie, het opdrijven van de productiviteit en machineproductie eigenlijk reeds vóór de moderne tijden de voornaamste doelstellingen vormden van de economie?

Freud heeft gesuggereerd dat het niet zo is dat de culturele idealen van bepaalde volkeren of gemeenschappen ooit ergens op geheimzinnige manier uit de lucht zijn gevallen en dat dan die volkeren of gemeenschappen hebben getracht die idealen na te leven, maar dat veeleer omgekeerd die idealen zijn ontstaan uit verwezenlijkingen die bepaalde volkeren of gemeenschappen feitelijk hebben kunnen realiseren en die dán verheven werden tot idealen en normen die men ook verder wilde naleven³². Wellicht staat het niet anders met de culturele idealen van bepaalde tijdperken (al dan niet in bepaalde werelddelen). Bijvoorbeeld was volgens Husserl de voornaamste verwezenlijking van de moderne wetenschap dat ze ons *voorspellingsvermogen* enorm heeft verhoogd. Inmiddels dient dat als één van de argumenten om de superioriteit aan te tonen van die moderne wetenschap t.o.v. oudere en andere inspanningen op het kennisterrein. Men stelt het voorspellingsvermogen als norm voor die

³¹ Zie vooral: ‘Geweld op economisch vlak. Onderzoek naar de oorzaken van de verarming’, *Kritiek* 19, p. 62-99, het reeds tevoren verschenen maar later geschreven ‘Ellende van de wetenschappelijke cultuur’, *Kritiek* 17, p. 102-125, en ook ‘Adam Smiths beschouwingen over het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren’, *Kritiek* 22, p. 87-100.

³² Zie *Die Zukunft einer Illusion*, 1927, hoofdstuk II.

vergelijkingen. In feite was men in vroegere tijden op het kennisterrein nauwelijks begaan met het ideaal ons voorspellingsvermogen te verhogen maar veeleer met de doelstelling wat zich spontaan als natuurverschijnsel voordeed, te kunnen verklaren uit zijn werkelijke oorzaken, om te begrijpen waarom het zo *moest* zijn en niet anders *kon* zijn (aldus Aristoteles). Deze doelstelling heeft de moderne natuurwetenschap dan weer geleidelijk aan laten vallen. (Haar voorspellingen waren ook steeds meer enkel betrokken op de uitkomst van door onszelf ingestelde experimenten.) – Zou niet iets analogoos het geval kunnen zijn in verband met de moderne economie?

2. Markteconomie en manufactuur

Markten hebben, naar men goed genoeg weet, reeds in de oudheid geen onbelangrijke rol gespeeld in de economie. Betekent dat echter dat men toen reeds, of in de Middeleeuwen, een markteconomie bedreef? Toen werden op de markten voornamelijk *overschotten* aangeboden van producten (vooral landbouwproducten) die voortgebracht werden zonder dat wie dan ook erom gevraagd had. Het normale was niet zo'n 'aanbodseconomie' maar een 'vraageconomie': dingen werden op de eerste plaats voortgebracht omdat en nadat mensen die ze nodig hadden, erom gevraagd hadden. Iets op de markt brengen, betekende eigenlijk dat er géén vraag voor was en dat men het bijgevolg moest aanbieden, en goedkoop aanbieden, om het toch maar kwijt te geraken. Zeker waren de boeren nogal blij indien ze, b.v. door bijzonder gunstige weersomstandigheden, een overschot hadden kunnen voortbrengen boven hetgeen zijzelf nodig hadden en wat ze verplicht waren af te leveren aan hun heren of aan de gemeenschap. Toch was het voor hen aangenamer geweest en beter uitgekomen indien men de bijgekomen productie bij hén was komen opzoeken en opvragen (zoals in alle hongerperiodes is gebeurd waarvan ik er nog een heb meegemaakt, aan het einde van de laatste wereldoorlog). De markt ontstond omdat en daar waar dat *niet* plaatsvond en waar bijgevolg de boeren (in ons voorbeeld) zich de extra-inspanning moesten getroosten om naar de stad te trekken, met al de verplaatsings- en verblijfskosten daar vandaan, en bovendien verplicht waren om, tegen concurrentie van het overige marktaanbod in, hun prijzen heel laag te houden. De *verplichting* om naar de markt te trekken met hun producten was voor de producenten eerder een ellende. 'Markteconomie' was voor hen geen doel maar een laatste, soms wanhopige, uitlaatklep. Alle markten waren om zo te zeggen een soort prondelmarkten; zoals b.v. nu nog steeds bloemenmarkten vooral afzetplaatsen zijn voor goedkope, maar meestal niet meer zo verse bloemen die de bloemisten in hun winkels (of de bloemenkwekers) niet tijdig hebben aan de man kunnen brengen bij mensen die erom kwamen vragen.

De 'overgang naar de markteconomie', blijkbaar in het begin van de moderne tijden, moet een werkelijke omwenteling hebben betekend. Men moet ermee begonnen zijn doelbewust 'overschotten' te produceren om ze aan te bieden op de markt, en daar zijn voordeel in te zoeken. Hoe zou het ertoe gekomen zijn? Ofwel heeft men zich aanvankelijk noodgedwongen ingesteld op zo'n markteconomie, ter wille van een feitelijk ontwikkelde (plaatselijke) massale overproductie, en heeft men daarvan een succes kunnen maken dankzij het tegelijk opkomende moderne kredietsysteem (dat er gewoon in bestond de producten weg te geven tegen een beperkt voorschot, mits duurdere betaling op termijn, zoals we dat ook nu nog kennen) en heeft dat dan aanleiding gegeven tot de nieuwe productiewijze van de zogenaamde 'manufactuur' (wat eigenlijk wel niets anders betekent dan 'handwerk'). Ofwel heeft de 'opkomst' van de nieuwe productiewijze van de manufactuur aanleiding gegeven tot de 'overgang naar de markteconomie'. (De beschikbare historische gegevens kunnen dienen om zowel de ene alsook de andere hypothese te staven.) In ieder geval maakte de productiewijze van de manufactuur van haar kant de volbewuste overgang naar een om zo te zeggen planmatige markteconomie volstrekt noodzakelijk, of, vanuit het gezichtspunt van de voormoderne economische denktrant, helaas onvermijdelijk. Want de manufactuur produceerde reeds, met een verregaande arbeidsdeling binnen elk bedrijf, 'aan de lopende band' en dus zonder te wachten, of ook maar te kunnen wachten, op een voorafgaandelijke vraag of uitdrukkelijke bestelling. Ze moest ook ál haar arbeiders bestendig bezig houden, want het wegvallen van één gespecialiseerde arbeider kon de gehele productie doen stilvallen. Al wat de manufactuur voortbracht, was dus van meet af aan, voorafgaandelijk aan de vraag, bestemd voor de markt, als aanbod. De bedoeling was natuurlijk dóór het aanbod van het product op de markt, tegen voordelige prijzen de vraag uit te lokken van lieden die

anders hun geld nooit zouden hebben besteed aan het desbetreffend product, of het hadden opgespaard om gebeurlijk de aanmaak van een dergelijk product in opdracht te geven. Het voordeel bij die laatste handelwijze was natuurlijk dat het stuk kon vervaardigd worden in volkomen overeenstemming met de wensen van de besteller; één van de nadelen was de vereiste wachttijd alvorens het in ontvangst te kunnen nemen. Aan de andere kant kon het manufactuurproduct natuurlijk enkel beantwoorden aan de vermoedelijke doorsnee-ervachtingen van de kopers, maar het was, op de markt, onmiddellijk beschikbaar, en dit tegen een lagere prijs. (We kennen die verschijnselen allemaal ook nú nog. Veel ambachtelijke bedrijvigheid werkt ook nu nog op basis van een vraageconomie: die van kleermakers ('op maat'), van herstelbedrijven van allerlei soort (van de loodgieterij tot de autoreparatuur) en zelfs voor een groot deel de bouw. Daarentegen zijn al onze winkelstraten klaarblijkelijk markten, en wat er aangeboden wordt, werd van meet af aan geproduceerd voor de markt. In de 'grote industrie' is het weliswaar inmiddels zo dat de ondernemingen eerder enkel plannen, modellen of prototypen op de markt brengen om zodoende een vraag uit te lokken en opdrachten in de wacht te kunnen slepen: een kerncentrale wordt enkel op bestelling gebouwd.)

De markteconomie bestond er dus in uitdrukkelijk en volbewust een manier van handelen te verkiezen, met alle risico's vandien, die vroeger enkel de rol speelde van een laatste uitkomst in het geval van toevallige overproductie. Volbewust en planmatig ging men in zo'n markteconomie ook de concurrentie aan, of beter gezegd, bracht men de georganiseerde concurrentiestrijd voor het eerst op gang. Weldra werden bij deze concurrentiestrijd niet enkel de oudere productiewijzen enerzijds en anderzijds de opkomende manufacturen betrokken, maar vooral de verschillende manufactuurproducenten tegenover elkaar. Uit die concurrentiestrijd blijkt ook dat het niet wezenlijk in de bedoeling lag van manufactuurproductie en markteconomie het aanbod van de desbetreffende producten uit te breiden maar integendeel enkel, door uitschakeling van de concurrenten, de gehele aanwezige vraag in beslag te nemen voor het eigen product (nu door één producent voortgebracht in dezelfde omvang als tevoren door een meervoud van verschillende producenten samen).

3. Productiviteitsverhoging

Was een verhoging van de productiviteit, d.w.z. een vermindering van het aantal werkuren vereist om hetzelfde product voort te brengen, een normale doelstelling van elke economie? Normaal gezien zal een economie zich tot doel stellen van de beschikbare middelen (arbeidskracht, grondstoffen, werktuigen) zoveel mogelijk te besteden aan het rechtstreeks voortbrengen van levensmiddelen voor de mensen (in de ruime betekenis van al wat nodig is, of tenminste nuttig is, voor 'het leven': voeding, maar ook kleding, huisvesting, enz.); en *zo weinig mogelijk* ervan, enkel zoveel als *nodig*, aan het aanschaffen van de daarvoor vereiste productiemiddelen. Slechts daar waar een echte schaarste optreedt aan levensmiddelen, of daar waar er een echt tekort is aan arbeidskrachten, zal men zich inspannen om zoveel als nodig middelen te besteden aan het voortbrengen van nieuwe productiemiddelen. 'Nieuwe' productiemiddelen, dat kan betekenen: *bijkomende* productiemiddelen om de productie van levensmiddelen op te drijven; ofwel, ter vervanging van oudere productiemiddelen, nieuwe productiemiddelen met een *hogere productiviteit*; dit ofwel om hetzelfde product als tevoren te kunnen voortbrengen met minder arbeidskrachten (in het geval van een tekort aan arbeidskrachten), ofwel om met dezelfde arbeidsinzet de productie van levensmiddelen te verhogen (in het geval van schaarste aan levensmiddelen, b.v. ten gevolge van een aangroei van de bevolking).

Wat kan de bedoeling zijn wanneer men het opdrijven van de productiviteit als doel op zich vooropstelt ('op zich', d.w.z. ook zonder dat er een tekort is aan arbeidskrachten en zelfs zonder de noodzaak of het voornemen om de omvang van de productie uit te breiden) en bijgevolg *zoveel mogelijk* van de beschikbare middelen besteedt aan de ontwikkeling van de productiemiddelen en liefst enkel zoveel als absoluut *nodig* aan het voortbrengen van levensmiddelen voor mensen? De bedoeling kan geen andere zijn dan deze: bij de ruil, bij de afzet van het eigen product, voor minder eigen arbeidsinspanningen nog steeds dezelfde tegenprestatie (die dan onder minder eigen mensen moet verdeeld worden), ofwel nog beter, voor een onverminderde eigen arbeidsinspanning nu veel meer aan tegenprestaties in beslag te kunnen nemen, dankzij de uitschakeling van elke concurrentie,

ten gevolge van een goedkopere (want meer productieve) productiewijze. Op die manier zal men zich kunnen verrijken door nu zoveel mogelijk middelen te besteden aan de ontwikkeling van nieuwe productiemiddelen met verhoogde productiviteit, en enkel zoveel als nodig aan de rechtstreekse productie van levensmiddelen; de nodige levensmiddelen zullen wel binnenkomen dankzij de voordelige ruil (rechtstreeks of onrechtstreeks, b.v. door graanimporten of door de aanvoer van meststoffen voor de eigen landbouwproductie). M.a.w. de verhoging van de productiviteit als doel op zich kan enkel een middel zijn om zichzelf te verrijken ten koste van anderen; weliswaar niet zoveel ten koste van de kopers van het voortgebrachte product (die het inderdaad, tenminste tijdelijk, goedkoper zullen krijgen), maar ten koste van de concurrerende maar minder productieve producenten van hetzelfde product; en zelfs ten koste van de minder productieve producenten van andere producten (wanneer de kopers in bepaalde van die andere producten niet langer geïnteresseerd zijn, b.v. in openbaar vervoer, omdat een ander product, b.v. de auto, betrekkelijk goedkoop wordt; zelfs in echte regenmantels moeten ze niet langer geïnteresseerd zijn als ze toch over een auto beschikken).

Natuurlijk wordt steeds, ter verdediging van de bevordering van de productiviteit als doel op zich, het argument ingeroepen dat er misschien wel voldoende arbeidskrachten zouden beschikbaar zijn, maar tegen te hoge loonkosten. Wat betekent dat echter anders dan precies dat het goedkoper en winstgevender is zich met minder of toch niet meer arbeidskrachten te verrijken ten koste van anderen, dankzij een verhoogde productiviteit?

Was het niet net dit wat Marx bedoelde toen hij stelde dat in de economie van de moderne tijden (de benaming 'kapitalisme' doet er niet toe) alle producten van meet af aan werden voortgebracht als 'koopwaar', d.w.z. enkel met het oog op hun ruilwaarde? Toch had hij m.i. ongelijk met zijn bepaling van die ruilwaarde, op basis van het vereiste aantal werkuren om die producten voort te brengen. Mocht de ruilwaarde van een product daadwerkelijk dalen ten gevolge van een verminderd aantal werkuren vereist om het voort te brengen, dan zou elke verhoging van de productiviteit tot verlies leiden. In feite leidt ze tot winst. Het is helemaal iets anders dat een (althans tijdelijke) prijsverlaging, ter wille van de concurrentiestrijd *mogelijk* wordt gemaakt dankzij een verhoogde productiviteit.

4. De machineproductie

Wat de machineproductie betreft, kan men zelfs twijfelen of die werkelijk kenmerkend is voor de economie van de moderne tijden. Want enerzijds is wat men de eerste 'industriële revolutie' is gaan noemen, pas op gang gekomen in de tweede helft van de 18de eeuw, twee of drie eeuwen na het begin van de moderne tijden. Anderzijds werden reeds lang tevoren, op de nodige schaal, machines ingeschakeld in de productie: door wind of waterkracht aangedreven molens, ook door mankracht of wind aangedreven boten, en verder allerlei soorten 'primitieve' landbouw- en oorlogsmachines, weefgetouwen, enz. Het spreken van een 'industriële revolutie' is ook een beetje misleidend: 'industrie' betekent eigenlijk niet meer dan 'vlijt' of 'nijverheid', en nog Adam Smith verstaat onder 'industrie' eender welke ambachtelijke bedrijvigheid en zelfs de landbouw; en de stoommachine is eigenlijk niets anders dan een molen, aangedreven door zelfgemaakte wind. Afgezien van de verder opgedreven productiviteit, is het groot verschil van de stoommachine met de vroeger gebruikte molens enkel dat men van nu af aan begon energie te putten uit eindige en niet hernieuwbare grondstofvoorraden van de aarde (om te beginnen kolen).

Natuurlijk is het echter wél kenmerkend voor de moderne productiewijze dat ze op termijn erop *neerkwam* steeds meer te steunen op de aanwending van machinerie, en meer bepaald van machines aangedreven door niet hernieuwbare energiebronnen. Opnieuw moet de vraag gesteld worden of dit beantwoordde aan een normale doelstelling van elke economie die pas in de moderne tijden uiteindelijk op grote schaal kon verwezenlijkt worden. Welnu, alle machinerie (en dit reeds lang vóór het 'stoomtijdperk') dient op de eerste plaats om de productiviteit te verhogen, en in veel mindere mate, indien niet zelfs enkel uitzonderlijk of bijkomstig, om nieuwe producten voort te brengen die op geen andere manier dan machinaal konden vervaardigd worden; met de enige belangrijke uitzondering van de productie van nieuwe vormen van energie zelf (door molens, stoommachines, elektromagnetische dynamo's, enz.). Als dat zo is, kan het antwoord op de daarnet gestelde vraag niet anders luiden dan het tevoren gegeven antwoord op de vraag of de verhoging van de productiviteit zelf een

normale doelstelling van elke economie was of is. Daar waar dit laatste niet het geval was, zal men de gebeurlijke noodzaak om een machinerie te construeren, om een tekort aan arbeidskrachten op te vangen of om aan een schaarste van bepaalde levensmiddelen te verhelpen, op de eerste plaats als *verliespost* hebben aanzien; immers, men kon in dit geval een deel van de beschikbare middelen niet langer gebruiken om rechtstreeks levensmiddelen voort te brengen maar moest het aanwenden voor de aanmaak van de machinerie, wat een aanwezige schaarste, althans om te beginnen, nog meer moest aanscherpen.

Slechts vanaf de opkomst van de markteconomie, verbonden met de productiewijze van de manufactuur, werd de aanwending van steeds meer machinerie economisch echt *interessant*, wat dan ook de ontwikkeling van een gehele ‘mechanical philosophy’ (zo noemde Robert Boyle de ‘moderne wetenschap’ waarvan hij één der grondleggers was) geweldig moest stimuleren. Op termijn werd de aanwending van steeds meer machinerie ook *noodzakelijk*, ter wille van de concurrentiestrijd op de markt die een voortdurende verhoging van de productiviteit noodzakelijk maakte die op haar beurt enkel nog door mechanisering van de productie verder kon opgedreven worden; en op termijn kon die steeds meer uitgebreide machinerie niet langer aangedreven worden zonder een beroep te doen op de aanzienlijke, maar toch eindige en niet hernieuwbare energiereserves van de aarde.

Een ‘normale’ en oorspronkelijke *doelstelling* van de economie kon deze nieuwe manier om, met behulp van de moderne machinerie, gebruik te maken van duidelijk niet onuitputtelijke natuurkrachten, zeker niet zijn (en is het zelfs heden nog niet); want gedurende duizenden jaren bestond de menselijke economie er net in enkel gebruik te maken van onuitputtelijke natuurkrachten (zoals wind- en waterkracht), en enkel natuurproducten op te gebruiken die door inzet van de mensen zelf opnieuw konden voortgebracht worden (zoals oogsten, bossen en vee).

5. De monopolisering

Op één vraag die in het voorgaande wel reeds werd aangeraakt, valt nog speciaal terug te komen. De vermeerdering van de productie van levensmiddelen is natuurlijk wél een normale doelstelling van de economie, zeker daar waar schaarste dreigt ten gevolge van een aangroei van de bevolking. Te dien einde moeten de nodige bijkomende productiemiddelen worden aangeschaft. Kan dat echter niet óók door de ontwikkeling van productiemiddelen met een hogere productiviteit, zodanig dat zo’n ontwikkeling eveneens zou aansluiten bij de normale doelstellingen van een economie? Inderdaad, louter *technisch* gezien kan ook een verhoogde productiviteit bijdragen tot een vermeerderde productie van levensmiddelen, tenminste als van zo’n verhoogde productiviteit niet enkel gebruik gemaakt wordt om dezelfde productie nu voort te brengen met een verminderd aantal arbeidskrachten (of een verminderd aantal werkuren). Er stelt zich echter ook een *economisch* probleem: zal de vermeerderde vraag verbonden zijn met de nodige *koopkracht*? Koopkracht hangt op de eerste plaats af van de werkgelegenheid. Een verhoogde productiviteit schept echter geen nieuwe werkgelegenheid; in het meest gunstig geval wordt de bestaande werkgelegenheid gehandhaafd; áls er bijkomende werkgelegenheid wordt geschapen, betekent dit in feite dat de verhoogde productiviteit wordt verbonden met bijkomende productiemiddelen, het ander middel om de productie zelf te vermeerderen. Bijkomende productiemiddelen dragen niet enkel bij tot een vermeerdering van de productie, maar tegelijk tot meer tewerkstelling en bijgevolg tot de nodige verhoging van de koopkracht.

Nu kán wel de koopkracht ook nog langs een andere weg om verhoogd worden, nl. door de levensmiddelen *goedkoper* te maken, en dat maakt een verhoogde productiviteit inderdaad mogelijk; tenminste eens dat de aangeschafte nieuwe machinerie is betaald, of wanneer de betaling ervan (door kredietopname) wordt uitgesteld. Zo’n prijsverlaging heeft echter tot gevolg dat de concurrerende ondernemingen gedwongen worden hun prijzen eveneens te verlagen, hoewel hún productiekosten niet verminderd zijn, met het daaruit voortvloeiend verlies aan inkomen en koopkracht van hun tewerkgestelden; ofwel dat ze failliet gaan, met het gevolg van nog meer koopkrachtverlies voor hen die er tevoren tewerkgesteld waren; ofwel moeten de concurrerende bedrijven trachten door nieuwe productiemiddelen eveneens hun productiviteit te verhogen, waarmee dan het gehele verhaal opnieuw begint. Kán dit globaal verlies aan koopkracht bij de tewerkgestelden van de concurrentie

gecompenseerd worden door de prijsverlaging aangeboden door het bedrijf dat op de eerste plaats zijn productiviteit kon opdrijven? Dat is op zijn minst gezegd uiterst onwaarschijnlijk; want hoe aanzienlijker die prijsverlagingen uitvallen, hoe meer de competitiviteit van de concurrentie in het gedrang komt, en bijgevolg de werkgelegenheid van haar tewerkgestelden en hun koopkracht.

In het begin van deze paragraaf werd gezegd dat louter *technisch* gezien een verhoogde productiviteit wel ook kan bijdragen tot een vermeerderde productie van levensmiddelen – “tenminste als van zo’n verhoogde productiviteit niet enkel gebruik gemaakt wordt om dezelfde productie voort te brengen met een verminderd aantal werkkrachten”. Die voorwaarde is echter zelf *economisch* van aard. In het kader van een *markteconomie* kan een voortdurende verhoging van de productiviteit in een bepaald bedrijf enkel de moeite lonen wanneer weliswaar géén (of nauwelijks) werkkrachten worden ontslagen in *dit* bedrijf, wel echter massaal in *andere* bedrijven met lagere productiviteit; zoals boven beschreven in par. 3, zullen deze andere gedwongen worden hun productie te beperken en op termijn stop te zetten, zodanig dat de vermeerderde massa-productie van het ene bedrijf met verhoogde productiviteit kan verkocht worden aan zoveel mogelijk voormalige klanten van de vroeger meeconcurrerende bedrijven. In feite kan dus een verhoogde productiviteit (daar waar ze niet beantwoordt aan een tekort aan werkkrachten of aan een tekort aan levensmiddelen spijs aanwezig koopkracht) *niet*, of slechts uitzonderlijk, leiden tot een vergroting van de productie zelf.

Wat zich in feite zal afspelen ten gevolge van aanzienlijke verhogingen van de productiviteit, is veeleer een voortschrijdende *monopolisering* van de productie van de desbetreffende producten: binnen één land door een handvol ondernemingen (of zelfs maar één), op wereldschaal door enkele regio’s of landen, maar soms eveneens door een heel beperkt aantal (al dan niet multinationale) ondernemingen, soms zelfs door een handvol fabrieken voor de hele wereld.

6. De feiten en hun verklaring

De *feiten* die in het bovenstaande eens te meer ter sprake komen, zijn goed genoeg *bekend*: de tegenwoordige economische wereldtoestand is gekenmerkt door een absurde wanverhouding tussen de beschikbare en steeds verder ontwikkelde productiemiddelen enerzijds en een onverminderd, indien niet nog steeds aangroeiend tekort aan levensmiddelen anderzijds (‘levensmiddelen’ in de boven aangeduide ruime betekenis van het woord, waar b.v. ook geneeskundige verzorging en gepast onderwijs bijhoren); door een voortschrijdende uitputting van de energiereserves van de aarde (met de bijhorende vervuiling); door wereldwijde armoede en werkloosheid; en door een ver doorgedreven monopolisering door enkele regio’s van de gehele industriële wereldproductie (en voor een deel zelfs de landbouwproductie).

Hier ging het er niet om die feiten eens te meer aan te halen, maar te trachten ze te *begrijpen*, en dat wil volgens de oude Aristoteles zeggen, ze te *verklaren* uit hun *oorzaken*, oorzaken van dien aard dat de feiten zich *moeten* voordoen zoals ze zich voordoen, en niet anders zouden *kunnen* zijn. (Het Griekse woord voor zo’n *begrijpen* is ‘episteme’, wat we ongelukkig met ‘weten’ of ‘wetenschap’ vertalen, met het noodlottig gevolg dat we niet langer het verschil zien tussen een loutere feitenkennis en een werkelijk *inzicht* in de oorzaken van de feiten.) Gepoogd werd de aangehaalde feiten te verklaren vanuit een drietal specifieke kenmerken van de moderne westerse economie: de markteconomie, de bestendige verhoging van de productiviteit als belangrijke (indien niet zelfs de belangrijkste) economische doelstelling, en de machine-productie op basis van niet hernieuwbare energiereserves van de aarde. Als de voorgestelde verklaring opgaat, en als men ze niet kan weerleggen, moet men begrijpen dat niets te veranderen valt aan de aangehaalde feiten die kenmerkend zijn voor onze economische wereldtoestand, zonder aan onze gehele moderne westerse economie te verzaken. Als het echter ook waar is dat onze moderne westerse economie onderscheiden is door heel specifieke kenmerken, moet men haar ook niet gelijkstellen met eender welke ‘normale’ economie en is er een uitzicht om terug te keren naar, of uiteindelijk toch nog terecht te komen bij, een meer economische soort economie.

2. DE 'MACHINERIE OP ZICHZELF'.

Over liberalisme en marxisme

(1992)

Men kent wellicht de uitspraak van Adam Smith over de 'onzichtbare hand': "every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it ... he intends only his own gain, and he is in this, as in many cases, led by an invisible hand to promote an end which was not part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the publick good." (*The Wealth of Nations*, 1776, Works, Liberty Classics, tome 2, p. 456)

Wie zal durven ontkennen dat de waarheid van die intuïtie meer dan ooit bevestigd lijkt door de instorting van het sociaal-economisch systeem in Oost-Europa? Toch levert het feit dat bepaalde verschijnselen door een bepaalde hypothese kunnen verklaard worden, wetenschapskritisch bekeken nog niet het bewijs dat die verschijnselen vanuit die hypothese *moeten* verklaard worden. De mislukking van het socialisme in Oost-Europa zou b.v. ook vanuit sommige stellingen van Marx en Engels kunnen verklaard worden en schijnbaar de juistheid van die stellingen bevestigen. Men kan zich afvragen of de mislukking van het socialisme wel degelijk gewoon het gevolg was van het feit dat de socialistische leiders zich tot uitdrukkelijk doel hadden gesteld 'het openbaar welzijn' te bevorderen, of niet eerder van de manier waarop ze die doelstelling meenden te moeten invullen.

De grote doelstelling van dat beleid was 'eenheid van economische en sociale politiek' te verwezenlijken (volgens een formule van de communistische SED). In feite hebben de sociale politiek en het economisch beleid in deze landen elkaar voortdurend in de weg gestaan en tot een mislukking op beide terreinen geleid. Want de hoeksteen van hun sociale politiek was het recht op arbeid, waardoor een vrijmarkteconomie werd uitgesloten, terwijl de doelstelling van het economische beleid voor de rest nauwelijks afweek van de doelstelling van een 'kapitalistische' economie, gericht op een bestendige verhoging van de productiviteit door middel van technologische ontwikkeling. Tegelijk heeft die technologische ontwikkeling in de socialistische landen, niet anders en wellicht nog erger dan in de 'kapitalistische' landen, tot steeds ernstiger 'milieuproblemen' geleid. Ondertussen was die idee van 'eenheid van economische en sociale politiek' gefundeerd in de meest fundamentele overtuiging van Marx, namelijk dat "de machinerie op zichzelf beschouwd de werktijd verkort, hoewel ze kapitalistisch toegepast de werkdag verlengt, dat ze op zichzelf beschouwd de arbeid verlicht, hoewel ze kapitalistisch toegepast zijn intensiteit opdrijft, dat ze op zichzelf een overwinning van de mens over de natuurkracht betekent, hoewel ze hem kapitalistisch toegepast aan die natuurkracht onderwerpt, dat ze op zichzelf de rijkdom van de producent vermeerdert, hoewel ze hem kapitalistisch toegepast verpaupert." (*Das Kapital*, I, MEW 23, p. 465) Zo gezien, zouden het dus wellicht die stellingen van Marx (en Engels) kunnen zijn die door de instorting van het socialisme weerlegd werden.

Voorstanders van het sociaal-economisch liberalisme vertonen nu begrijpelijkerwijze de neiging om de instorting van het socialisme te beschouwen als een definitief bewijs voor de juistheid van de opvattingen van Adam Smith en zijn volgelingen. Toch zouden ze wellicht in verlegenheid raken indien ze uitgenodigd werden om duidelijk stelling te nemen t.a.v. de aangehaalde stellingen van Marx die in feite niet zo ver afwijken van de algemene moderne ideeën die ook door Smith reeds werden verwoord, althans waar hij het heeft over de uitwerkingen van 'de machinerie op zichzelf'. Ook hedendaagse liberalen zouden het vermoedelijk eens zijn met Marx' beweringen dat 'de machinerie op zichzelf' (of de 'technologise vooruitgang') 'de werktijd verkort', 'het werk verlicht' en 'de rijkdom van de producent vermeerdert'; ze zouden wel, in tegenstelling met Marx, beweren dat

dit eveneens, en zelfs uitsluitend, het geval is waar zo’n machinerie ‘kapitalistisch’ aangewend wordt.³³ Enkel m.b.t. Marx’ formulering dat de technologie zelf “een overwinning van de mens over de natuurkracht betekent”, zouden ze enige moeilijkheid ondervinden, omdat ook bij hen het ‘ecologische’ denken ingang heeft gevonden, en wellicht zouden ze er niets op tegen hebben dat de “machinerie, kapitalistisch aangewend, de mens aan de natuurkracht onderwerpt”: Zeggen b.v. de technologen van de ‘genetische manipulatie’ niet dat ze eigenlijk niets anders doen dan wat de natuur ook zelf doet? – Wat als nu echter net die stellingen van Marx die, althans gedeeltelijk, ook het liberalisme nog steeds aankleeft, op de helling zouden gezet zijn door de instorting van het Oost-Europese socialisme?

Het is nuttig, ook in het belang van de toekomstige oriëntering van het liberalisme, deze stellingen van Marx nog eens aan een grondig onderzoek te onderwerpen. Ook de mislukking van het socialisme mag ons immers niet doen vergeten dat het ‘succes’ van het liberalisme een erg relatief succes is gebleven; relatief, want beperkt tot een betrekkelijk klein aantal landen van onze aarde en, zelfs in die landen, slechts tot een (weliswaar aanzienlijk) gedeelte van hun bevolking.

Het resultaat van dit onderzoek zal zijn, ten eerste, dat er inderdaad geen noemenswaardig verschil kan zijn tussen een ‘kapitalistische’ aanwending van technologie om de productiviteit van de ‘arbeid’ te verhogen, en eender welke ‘andere aanwending’ waarover Marx het heeft. Ten tweede echter, dat de aanwending ervan ook niet “de rijkdom van de producent (kan) vermeerderen”, tenzij onder de vorm van een verrijking van sommige producenten ten koste van een verpaupering van veel meer andere, en dat ze zelfs niet de werktijd kan verkorten en het werk zelf kan verlichten, tenzij onder de vorm van massale wereldwijde werkloosheid. Ten derde, dat de technologie inderdaad ook geen ‘overwinning van de mens op de natuurkracht’ kan betekenen, maar veeleer ‘een onderwerping van de mens aan de natuurkracht’, omdat ze gewoon de belasting van menselijke arbeidskracht verplaatst naar een toenemende belasting van de natuurkracht, wat de mensen steeds meer afhankelijk maakt van de draagkracht van de natuur die ze tegelijk op die manier steeds meer ondermijnen.

Drie van de vragen waarvoor we ons door Marx’ beweringen geplaatst zien, horen blijkbaar samen in één reeks: nl. of de technologie op zichzelf of volgens de manier waarop ze wordt aangewend, de arbeidstijd verkort of niet (ja zelfs verlengt), of ze de arbeid zelf verlicht of niet (ja zelfs zijn intensiteit verhoogt), en of ze de producenten verrijkt of niet (ja zelfs verpaupert). De vraag of de technologie op zichzelf, of haar aanwending, ‘een overwinning van de mens over de natuurkracht’ betekent of integendeel neerkomt op een ‘onderwerping van de mens aan de natuurkracht’, wordt best in het licht van het antwoord op de drie eerstgenoemde vragen achteraf besproken.

Marx heeft het hier klaarblijkelijk over een technologie die ertoe kan en moet dienen, de productiviteit van de arbeid te verhogen, en dit door te steunen op één of andere ‘natuurkracht’. In plaats van ‘productiviteit’ spreekt Marx wel meestal over ‘productiekracht’. De volgende definitie is echter duidelijk genoeg: “Onder een verhoging van de productiekracht van de arbeid verstaan we hier heel algemeen een wijziging van het arbeidsproces waardoor de maatschappelijk vereiste arbeidstijd voor de productie van een of andere koopwaar wordt verkort en waardoor dus een minder kwantum arbeid het vermogen verkrijgt een groter kwantum gebruikswaarde te produceren.” (*Das Kapital*, I, l.c., p. 333) Nu kan inderdaad van elke verhoging van de productiviteit op twee verschillende manieren gebruik gemaakt worden, ongeacht of die aanwending al dan niet als ‘kapitalistisch’ moet bestempeld worden: (1) de verhoging van de productiviteit dankzij de technologische aanwending kan ofwel gebruikt worden om de omvang van de productie te handhaven met verminderde arbeidstijd (b.v. met minder werkkrachten), (2) ofwel kan die verhoging van de productiviteit dienen om de productie uit te breiden met handhaving van een onveranderde arbeidstijd. (Natuurlijk zijn er

³³ De context van Marx’ aangehaalde beweringen is zelf erg vreemd. Hij lijkt te willen zeggen dat net de voorstanders van het ‘kapitalisme’ de ontplooiing van de technologie trachten te verdedigen door een verschil te maken tussen de uitwerkingen van ‘de machinerie’ op zichzelf, en haar uitwerkingen waar ze ‘kapitalistisch’ aangewend wordt; een onderscheid dat hijzelf, Marx, wenst te onderstrepen. Het volledige citaat zou moeten luiden: “Gezien de machinerie op zichzelf beschouwd de werktijd verkort enz., beweren de burgerlijke economen eenvoudigweg dat een beschouwing van de machinerie op zichzelf afdoende bewijst dat al die ogenschijnlijk tegenspraken ... op zichzelf ... helemaal niet bestaan.”

tussenoplossingen mogelijk.) We zullen de gevolgen moeten overwegen voor de duur, de intensiteit en de beloning van de arbeid in elk van die twee gevallen.

1. Duur, intensiteit en beloning van de arbeid bij verhoogde productiviteit en ongewijzigde omvang van de productie

Van een (door middel van technologie) verhoogde productiviteit kan gebruik gemaakt worden om met verminderde arbeidstijd dezelfde productie voort te brengen.

In een bedrijf waar dat gebeurt, wordt de vereiste arbeidstijd inderdaad verminderd (dus ook de som van alle werkuren besteed in de gehele samenleving vermindert evenredig); en het werk wordt in ieder geval in die mate verlicht waarin iedere arbeid verlicht wordt wanneer zijn duur wordt ingekort. Toch kan die verkorting van de arbeidstijd en die verlichting van de arbeid (in het bewuste geval) op geen andere manier plaatsvinden dan door het ontslaan van tewerkgestelden; of eventueel door een verkorting van de werkdag voor allen, met proportionele loonsvermindering. In het normale geval – ontslagen – zullen bovendien de overblijvende arbeiders even lang moeten werken als tevoren en dus, in dit opzicht, even intens. De aangeschafte machines moeten immers betaald worden, en ter compensatie zullen tenminste evenveel loonkosten moeten uitgespaard worden of nog meer, want ook de energie die de machines verbruiken moet betaald worden; en indien zij aangeschaft werden op krediet is er bovendien nog interest te betalen.

Er is slechts één speciaal geval denkbaar: wanneer de machines zodanig weinig kosten dat de omvang van de productie kan gehandhaafd blijven met nog méér besparing van arbeidstijd en loonkosten dan nodig voor de betaling van de machines. Net in dit geval kunnen de uurlonen van de overblijvende werkkrachten verhoogd worden, dit ten koste dus van ontslagen van andere arbeiders.

Zeker, als de productie in dezelfde omvang gehandhaafd blijft, zal ook de tegenwaarde die (bij verkoop) ervoor verkregen wordt dezelfde blijven (ze zal verminderen als door ons bedrijf prijsverminderingen zouden toegestaan worden). Een deel van die verkregen tegenwaarde komt nu echter terecht in de handen van de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken. Toch kunnen ze samen, in het gunstigste geval, enkel maar evenveel loon krijgen als loonkosten werden uitgespaard in het bedrijf dat de nieuwe machines in gebruik heeft genomen. Want normaal gezien moeten de aanschaffingskosten lager zijn dan de loonkosten die daardoor kunnen uitgespaard worden; anders kwam hun aanwending op een verlies neer.

Opnieuw is er echter één speciaal geval mogelijk, dat zelfs het normale geval zou zijn: hoewel de machineconstructeurs, de energieproducenten en de bankbedienden samen (in het voor hen gunstigste geval) enkel evenveel loon kunnen ontvangen als er loonkosten uitgespaard worden in het bedrijf dat de machines in gebruik neemt, is het toch mogelijk dat ze allemaal samen minder talrijk zijn dan de arbeiders die in zo'n bedrijf ontslagen worden. Dan kan ieder van hen meer verdienen, om de eenvoudige reden dat een gelijke loonsom bij de eerste groep kan verdeeld worden onder een geringer aantal arbeiders en bedienden. Opnieuw gebeurt echter zo'n 'vermeerdering van de rijkdom van de (eerste groep van) producenten' enkel ten koste van de arbeiders in het bedrijf dat de machines invoert, voornamelijk van degenen die hier ontslagen worden maar ook van degenen die tewerkgesteld blijven.

Een extreem voorbeeld: het zou kunnen dat voor de energieproductie bijna helemaal geen arbeidskrachten nodig zijn. Niettemin zou de 'energieproducent', zonder iets te 'produceren', zeer voordelig kunnen deelhebben aan de tegenwaarde verkregen door het bedrijf dat de machines aanwendt voor zijn productie; want die machines kunnen niet werken zonder energie. Schijnbaar zou de 'energieproducent' zich dan verrijken zonder eigenlijk te 'werken', enkel door de uitbuiting van een 'natuurkracht'. In feite echter werd reeds aangetoond dat ook hij zich enkel verrijkt ten koste van anderen: van de arbeiders in het bedrijf dat de machines aanwendt (zowel de ontslagen arbeiders als degenen die nog tewerkgesteld zijn), van de machineconstructeurs en de bankmensen.

Nu zou ‘men’ in de drie gevallen waarin enkele producenten (de niet ontslagen arbeiders in het gemechaniseerd bedrijf, de machineconstructeurs, de energieproducenten, de banken) hun rijkdom kunnen vermeederen ten koste van anderen, dit kunnen beletten uit naam van een gelijkheidsprincipe door b.v. gelijke uurlonen voor iedereen op te leggen of een energieproducent te onteigenen. Dergelijke maatregelen zouden echter tot geen enkele vermeederen van de rijkdom van eender welke producent leiden. Het zou allemaal hetzelfde blijven als vóór de invoering van de nieuwe machines, afgezien van de verpaupering van hen die moeten ontslagen worden om haar aanwending zinvol te maken. Als ‘men’ ook deze ontslagen niet toelaat, moeten, om de machines te kunnen betalen, de lonen verlaagd worden evenredig met de vermindering van de totale arbeidstijd. Want we gingen ervan uit dat het productievolume van het bedrijf (of de bedrijven) met de nieuwe machines niet vermeederd wordt, zodat ook de daarvoor verkregen tegenwaarde niet zal toenemen.

Ons resultaat is dat, althans in het besproken geval, een verrijking van sommige producenten dankzij een verhoogde productiviteit (door middel van machines die gebruik maken van een natuurkracht) enkel mogelijk is ten koste van andere producenten, voornamelijk van hen die een verkorting van hun werktijd en een verlichting van hun werk enkel ondervinden onder de vorm van werkloosheid.

2. Duur, intensiteit en beloning van de arbeid bij verhoogde productiviteit en opvoering van de productie.

Van een (door middel van technologie) verhoogde productiviteit kan gebruik gemaakt worden om met onverminderde arbeidstijd een verhoogde productie voort te brengen.

In een bedrijf waar dat gebeurt wordt de arbeidstijd niet verminderd (en evenmin de som van alle werkuren in de gehele samenleving); en het werk wordt tenminste in dit opzicht ook niet verlicht. (Een verlichting van de nodige handgrepen kan ook leiden tot een opgedreven tempo van de arbeid om ook op die manier de omvang van de productie te vergroten.)

Ook de lonen (evenals de totale loonkosten van het bedrijf, nog steeds verdeeld onder hetzelfde aantal arbeiders) kunnen in dit geval even hoog blijven; ze kunnen, en zullen waarschijnlijk, zelfs stijgen. Want de machines, de energiekosten (die in onderhavig geval fel zullen oplopen) en de interesten moeten weliswaar in dit geval boven de (ongewijzigde) loonkosten betaald worden; toch moeten deze bijkomende kosten in dit geval kunnen betaald worden door de afzet van de vermeederde productie. Op zijn minst moeten dankzij deze afzet de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken kunnen betaald worden; want de gehele operatie zou zinloos zijn indien de vermeederde afzet niet meer zou opbrengen dan deze bijkomende productiekosten. In dit geval kunnen de lonen van de arbeiders in het bedrijf inderdaad verhoogd worden.

Daarbij is echter vooropgesteld dat het bedrijf er daadwerkelijk in slaagt zijn opgevoerde productie te verkopen. En als er niet op wonderbare wijze enige nieuwe koopkracht ontstaat bij de mensen die belang stellen in het soort producten waarover het gaat, zal die afzet van de vermeederde productie enkel mogelijk zijn doordat ons bedrijf zijn ‘marktaandeel’ vergroot, d.w.z. zijn concurrenten uit de markt verdrijft en liefst ruïneert. (Te dien einde zal ons bedrijf ook tijdelijk de prijs van zijn producten moeten verlagen, met als gevolg een tijdelijke loonsverlaging. Tijdelijk kan door dergelijke prijsverlagingen enige bijkomende koopkracht worden geschapen.) Indien het bedrijf dat door nieuwe machines zijn productiviteit verhoogt, het in zo’n concurrentiestrijd haalt, dan komt dit op het volgende neer:

1) Bij de overwonnen concurrentie moeten werkkrachten worden ontslagen, enkele of alle. Op zijn minst moet bij die concurrenten de werktijd – zonder loonsverhoging – worden verlengd, de intensiteit van het werk opgedreven en het loonpeil verlaagd (waardoor die concurrenten zich eventueel nog voor een tijdje kunnen verdedigen). Bij de arbeiders van de concurrentie zal het verlies van loon en werkgelegenheid des te groter zijn naarmate hun productiviteit achterblijft in verhouding tot de productiviteit van het vernieuwde bedrijf. De mogelijke loonsverhogingen bij het bedrijf dat het in de concurrentieslag heeft gehaald, (alook bij de machineconstructeurs, de energieproducenten en

de banken waarvan het afhankelijk is) gaan dus volledig ten koste van een loonverlies bij de arbeiders in de overwonnen bedrijven van de concurrentie. Overigens zou de gehele operatie opnieuw zinloos zijn indien het aantal machineconstructeurs en energieproducenten dat voor de machines en hun aanwending moet betaald worden, bij een gelijk loonpeil, even groot was als het aantal arbeiders dat bij de concurrerende bedrijven zou moeten worden ontslagen.

2) Indien het bedrijf dat door middel van nieuwe machines zijn productiviteit heeft verhoogd, het in de concurrentiestrijd heeft gehaald, zal het nu voor zijn vermeerderde productie een tegenwaarde ontvangen die tevoren verdeeld werd over meerdere – eventueel over alle – bedrijven waarmee het in een concurrentiestrijd stond; ons bedrijf moet die verkregen tegenwaarde enkel delen met de constructeurs van zijn machines, met de producenten van de nodige energie en met de banken. Dit is de enige bron van een vermeerdering van de rijkdom van de producenten – in het bedrijf. (Deze verrijking van de producenten in dit bedrijf zou niet kunnen plaatsvinden indien de ruilvoet zou bepaald worden door de productiekosten, zoals Marx heeft gesteld, niet zonder dit principe onmiddellijk opnieuw af te breken en toch in het vervolg verder aan te wenden.³⁴ Deze schijn dat de ruilvoet zou bepaald blijven door gelijke productiekosten is misschien ontstaan door het feit dat de verhoogde productiviteit van een leverancier inderdaad voor de leverancier van de tegenwaarde geen verschil maakt; de verrijking van het bedrijf dat zijn productiviteit heeft kunnen verhogen, betekent voor hen, de leveranciers van de tegenwaarde, geen verlies, tenminste niet onmiddellijk, hoewel ze nu het product van een onverminderde arbeidstijd moeten inruilen tegen het product van een bedrijf waar de arbeidstijd, vereist om dezelfde omvang van productie voort te brengen, verminderd is.)

Nu werd bij de voorafgaande overwegingen vooropgesteld dat naar aanleiding van de aanwending van technologie voor een verhoging van de productiviteit en een vermeerdering van de omvang van de productie nergens een nieuwe koopkracht zou kunnen ontstaan. Meestal wordt het tegenovergestelde vooropgesteld, nl. dat bij die gelegenheid wel ergens nieuwe koopkracht zou ontstaan, zonder dat dat ooit aangetoond wordt. Niettemin moge onze vooronderstelling hier even op proef gesteld worden.

Men zou eigenlijk enkel kunnen stellen dat een nieuwe koopkracht zou moeten ontstaan bij de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken waarop ‘ons’ bedrijf een beroep moet doen. Die nieuwe koopkracht moest dan echter ontstaan en bekostigd worden door de aankoop van hun producten of ‘diensten’ door het bedrijf dat de nieuwe technologie wil invoeren. Dat zou dan echter neerkomen op de absurditeit dat dit bedrijf zich des te minder zou moeten toeleggen op een concurrentiestrijd om zijn vermeerderde productie af te zetten, naarmate het voor de aanschaf en de aanwending van zijn nieuwe machines meer zou moeten betalen. Eventueel zouden de machinebouwers, de energieproducenten en de banken wel de volledige winst naar zich toe kunnen trekken die bedoeld bedrijf zou realiseren – maar waardoor zou het die winst kunnen realiseren indien niet door een met succes bekroonde concurrentiestrijd?

Enkel op de volgende manier ontstaat er een soort ‘nieuwe’ koopkracht. Als ‘ons’ bedrijf het in de concurrentieslag heeft gehaald zal het nu een aanzienlijk groter gedeelte van de tegenwaarde voor de totale productie (in de desbetreffende sector) kunnen binnenrijven dan tevoren. Voordien werd die tegenwaarde verdeeld onder alle met elkaar concurrerende bedrijven, met hun lagere productiviteit en bijgevolg veel talrijker arbeiders. Weliswaar zal ‘ons’ bedrijf dit groter aandeel in de tegenwaarde op zijn beurt moeten delen met de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken zonder welke het de nieuwe machines niet kon aanschaffen en niet kan aanwenden. Maar die machineconstructeurs, energieproducenten en bankmensen moeten ook minder talrijk zijn dan de arbeiders die moeten ontslagen worden bij de concurrentie van ‘ons’ bedrijf, net zoals het totaal aantal arbeiders benodigd om een even omvangrijke productie voort te brengen lager moet zijn dan

³⁴ In twee bijdragen, nl. ‘Geweld op economisch vlak. Onderzoek naar de oorzaken van de verarming’, *Kritiek* 19, voornamelijk p. 65-69, en nog scherper in ‘Ellende van de wetenschappelijke cultuur’, *Kritiek* 17, voornamelijk p. 107-109, heeft Johan Moyaert de hier uiteengezette ideeën reeds veel concreter ontvouwd, en vooral aangetoond dat Marx’ veronderstelling van een ruil op basis van gelijke productiekosten onmogelijk de historische feiten kan verklaren (zonder zich expliciet in te laten met een polemiek tegen Marx). Eigenlijk dank ik aan deze bijdragen van Johan Moyaert de doorbraak van het inzicht dat ik in geheel dit opstel tracht te verwoorden.

tevoren. Op die manier concentreert zich nu in de handen van een geringer aantal producenten dezelfde totale koopkracht die tevoren onder meer mensen verdeeld was. Eens te meer wordt hierbij de enige mogelijke bron zichtbaar van een ‘vermeerdering van de rijkdom van de producenten’ – van enkelen onder hen ten koste van vele anderen.

Toch komt hierbij nog een ander feit naar voren. Doordat nu sommige arbeiders veel meer, anderen minder en nog anderen helemaal geen loon meer ontvangen, wordt het mogelijk, en zelfs noodzakelijk, één en hetzelfde product – met enige tijdsafstand herhaaldelijk aan één en dezelfde persoon te verkopen. Anders gezegd, terwijl tevoren een aantal stuks van een bepaald product (b.v. een broek) verkocht werd aan een ongeveer even groot aantal verbruikers, wordt nu aan een minder groot aantal verbruikers hetzelfde aantal stuks van dit product verkocht. Door deze laatste wordt het product (b.v. een broek) niet langer gebruikt en verbruikt totdat het onbruikbaar wordt, maar voortijdig vervangen, of het bezit ervan nodeloos vermenigvuldigd. Er ontstaat een zinloze luxe, of het wegwerpproduct. Zo’n toenemende productie van wegwerpproducten is echter één van de belangrijkste oorzaken van onze ‘milieuproblemen’, hoewel niet de belangrijkste, zoals we nog zullen zien.

Ons resultaat is, ook voor het nu besproken geval, letterlijk hetzelfde als in het ander, tevoren besproken geval.

Kan of moet men nu één van de twee verschillende toepassingen van technologie die geschikt is om de productiviteit te verhogen, nl. dezelfde omvang van de productie handhaven met verminderde werkuren, of met een onverminderd aantal werkuren de omvang van de productie opdrijven, al dan niet ‘kapitalistisch’ noemen? Toch maakt het eigenlijk, zoals aangetoond, geen enkel verschil.

3. Mens, machinerie en natuurkracht.

Is het nu waar of niet dat “de machinerie op zichzelf beschouwd” zoals Marx stelde, “een overwinning van de mens over de natuurkracht betekent, hoewel ze, kapitalistisch toegepast, hem aan die natuurkracht onderwerpt?” We hebben gezien dat een technologie die geschikt is en ook aangewend wordt om de productiviteit van de arbeid te verhogen, hoe dan ook de werktijd verkort hoewel dit de vorm kan aannemen van gewone werkloosheid: door de productiviteit op te drijven ontlast de technologie de menselijke arbeidskracht (ze vermindert de som van alle werkuren gepresteerd door alle werkkrachten samen genomen). En dit is enkel mogelijk doordat met behulp van de machines de belasting van de menselijke arbeidskracht (gedeeltelijk) wordt overgedragen op de natuurkracht, of m.a.w. doordat een belasting van menselijke arbeidskracht wordt vervangen door een zwaardere belasting van de natuurkracht. Aldus rechtgezet, bevat Marx’ opmerking een impliciet uitgesproken inzicht van het grootste belang. Hij wilde wel enkel pleiten vóór de aanwending van zoveel mogelijk technologie om de productiviteit van de arbeid te verhogen, omdat dit (althans ‘op zichzelf beschouwd’) ‘een overwinning van de mens over de natuurkracht’ betekende. In feite kunnen we zijn uitspraak enkel begrijpen wanneer we er het inzicht uit puren dat het precies door deze aanwending is van steeds meer technologie om de productiviteit van de arbeid te verhogen, dat we op de eerste plaats en steeds meer de natuurkracht belasten.

Menselijke arbeidskracht wordt vervangen door ‘energie’, verbruikt door onze technologie. En we weten inmiddels, en niemand betwist het nog, dat de energiewinning, het energietransport, de energieomzetting (van één vorm in de andere, b.v. van kernenergie in warmte, van warmte in kinetische energie en van deze in elektrische stroom) en het energieverbruik (met de bijhorende afvalproductie) de hoofdoorzaak vormen van een steeds verdergaande aantasting van ons ‘leefmilieu’. Zonder het zelf op te merken heeft Marx beter begrepen dan vele ‘ecologen’ waar we de eerste en voornaamste oorzaak van onze ‘milieuproblemen’ moeten zoeken. Dit inzicht is weinig ‘spectaculair’: het is van het soort inzichten waarmee iedereen, eens dat ze uitgesproken zijn, onmiddellijk – en soms al te gemakkelijk – instemt.³⁵ Maar in principevragen gaat het er niet om één of ander tot nog toe

³⁵ Ik vind het ook reeds uitgesproken, b.v. door Wilfried De Vlieghe in zijn boek *De aarde bewaren* (Berchem, 1990): “de arbeidsproductiviteit (is) ook afhankelijk van de hoeveelheid ingezette natuur: hoe meer

volstrekt onbekend ‘feit’ of ‘factor’ te ‘ontdekken’, maar na te gaan wélk gegeven “het éérste (is) waarvandaan iets is, ontstaat of begrepen wordt” (Aristoteles’ definitie van een ‘principe’).

Nochtans is de beschrijving van zo’n verplaatsing van de productiekraft van menselijke arbeidskraft naar natuurkraft als een ‘overwinning’ van de mens over de natuurkraft op zijn minst misleidend. Want een toenemende belasting van de natuurkraft, door middel van een technologie die de productiviteit verhoogt, betekent óók, indien niet zelfs op de eerste plaats, dat ‘de mens’ zich steeds meer afhankelijk maakt van de natuurkraft, terwijl hij tegelijk de draagkraft van de natuur waarvan hij zich afhankelijk maakt steeds meer ondermijnt en uitput. Kan men zoiets een ‘overwinning’ noemen? Overigens zijn die toenemende afhankelijkheid van de mens t.a.v. de natuur en die toenemende uitputting van haar draagkraft gevolgen van de aanwending van de technologie, onverschillig of het nu om een ‘kapitalistische’ of een ‘andere’ aanwending ervan zou gaan.

Hierbij valt wel het volgende op te merken. Natuurlijk hebben de mensen steeds, zolang de mensheid bestaat, en niet minder dan pandaberen en andere dieren en zelfs de planten, de natuurkraft belast en waren ze voor hun overleven afhankelijk van de natuur en haar draagkraft. Toch hebben de mensen sinds de agriculturele revolutie, zo’n 8000 jaar geleden, deze situatie beantwoord door ernstig beginnen te werken: door niet langer enkel vruchten in te zamelen, maar zelf landbouw te bedrijven, door niet enkel dieren te jagen, maar zelf veeteelt te bedrijven, enz. Voor de rest gebruikten ze bijna uitsluitend energiebronnen die zich vanzelf herstelden: hun eigen arbeidskraft en die van arbeidsdieren, wind, stromend water en zonnewarmte. (Enkel de mijnbouw vormde er, vanaf zijn opkomst, een zekere uitzondering op.) Sinds de uitvinding en de aanwending van de stoommachine echter, de ‘fire engine’ zoals ze aanvankelijk (b.v. nog door Adam Smith) genoemd werd, vanaf de 18de eeuw dus, bedrijft de mens inderdaad een soort ‘economie van de verschroeiende aarde’. Wellicht waren de mensen er in feite toe gedwongen, gezien hun toegenomen aantal, om hun toevlucht te nemen tot een dergelijke machinerie; toch was het dan in ieder geval geen ‘overwinning’ maar eerder een faillietverklaring, een wanhoopsdaad, een nederlaag.

Marx’ beschrijving van de aanwending van de ‘machinerie op zichzelf’ als een ‘overwinning van de mens over de natuurkraft’ moet echter nog om een tweede belangrijke reden als misleidend beschouwd worden. Marx had bij deze formulering natuurlijk het vermeend feit voor ogen dat de ‘machinerie op zichzelf’ niet enkel de werktijd verkort en de arbeid verlicht, maar voornamelijk ook ‘de rijkdom van de producent vermeerderd’. Dat is ongetwijfeld een voorstelling die tot op heden velen met Marx zullen delen, of ze nu voorstanders of (zoals de ‘ecologen’) tegenstanders van zo’n (vermeende) verrijking van ‘de mens’ ten koste van de natuurkraft zijn. Wij hebben echter gezien dat de aanwending van technologie ‘op zichzelf’ geenszins volstaat om ‘de rijkdom van de producenten te vermeerderen’, en dat slechts enkele producenten, door zich van zo’n technologie te bedienen, zich kunnen verrijken ten koste van (talrijke) anderen. De technologie is enkel een wapen waarmee zij die zich ermee uitrusten een overwinning kunnen behalen in de concurrentieslag, een soms vernietigende overwinning op hun minder goed gewapende concurrenten-producenten. De natuur is enkel het slagveld dat hoe dan ook in deze slag verwoest wordt. Indien men nu de verrijking van enkelen ten koste van vele anderen, d.i. een ‘accumulatie’, ‘kapitalistisch’ noemt, dan moet daaruit worden besloten dat er hoe dan ook geen andere dan een ‘kapitalistische aanwending’ van de technologie denkbaar is waarmee (sommige) producenten zich kunnen verrijken (nl. ten koste van anderen). Geldt dan ook dat de technologie op die manier ‘kapitalistisch toegepast’, niet enkel talrijke producenten ‘verpaupert’, maar bovendien eigenlijk ‘de mens aan de natuurkraft onderwerpt’? Nauwkeuriger vertaald, luiden die woorden van Marx in feite als volgt: dat de machinerie, ‘kapitalistisch toegepast, de mens dóór de natuurkraft onderdrukt’. Daarmee heeft Marx dan wellicht precies hetzelfde willen aanduiden als wat hierboven beschreven werd als een overwinning van mensen over mensen, door middel van hun machinerie, in de concurrentieslag.

energie aanwezig, hoe meer goederen één man kan maken. Maar dat betekent eigenlijk dat een belangrijk deel van wat als arbeidsproductiviteit doorging in feite natuur-productiviteit is...” (p. 47) Wilfried De Vlieghe relateert echter zijn eigen inzicht (let op zijn woorden: ‘ook’ afhankelijk, ‘betekent eigenlijk’, ‘een belangrijk deel’) en maakt er geen principevraag van.

Besluiten voor een herziening van de liberale reactie op de mislukking van het socialisme.

1) De mislukking van het socialisme op sociaal-economisch plan is wellicht niet te wijten aan de onmogelijkheid van een planeconomie, maar aan de onmogelijkheid te realiseren wat er gepland werd: nl. een ‘eenheid van economische en sociale politiek’ te verwezenlijken terwijl de economische politiek, althans op het technologisch vlak, nauwelijks afweek van deze die gevoerd werd in de ‘kapitalistische’ landen. Deels werd het streven om de productiviteit te verhogen door middel van een daarvoor geschikte technologie, afgeremd door het erkende recht op arbeid. Deels kon de verhoogde productiviteit er weinig of niets toe bijdragen om ‘de rijkdom van de producent te vermeerderen’, en niet eens tot een verkorting van de werktijd en een verlichting van het werk (tenzij onder de vorm van een verdoken werkloosheid verbonden met een daling van de reële koopkracht voor iedereen), omdat de socialistische landen niet deelnamen aan de internationale concurrentiestrijd.

2) Het idee van een ‘eenheid van economische en sociale politiek’ waardoor de socialistische landen zich hebben laten leiden, was wel degelijk gefundeerd in de diepste overtuigingen van Marx en Engels, gevolgd door Lenin en zijn opvolgers. De liberalen hebben dus gelijk wanneer ze de mislukking van het socialisme op sociaal-economisch vlak toeschrijven aan het marxisme zelf, en niet aan een of andere ‘stalinistische’ of reeds ‘leninistische’ afwijking (wat tegenwoordig de tendens is bij de opvolgers van de vroegere communistische partijen). Die uitgangspunten van Marx en Engels waren echter in feite niet zo ver verwijderd van de klassieke leerstellingen van het liberalisme zelf, en de liberalen zouden er goed aan doen zich eens duidelijk uit te spreken over hun eigen stellingnamen t.o.v. de hier besproken uitspraken van Marx over de ‘machinerie’, d.w.z. de moderne technologie.

3) De liberalen zouden zich dan ook eens ernstig moeten bezinnen over de pijnlijke vraag of het (betrekkelijke) succes van het liberaal-economische beleid in de ‘kapitalistische’ landen van West-Europa, Noord-Amerika en Zuidoost-Azië toch niet op de eerste plaats te wijten is aan een verrijking van sommigen ten koste van een verpaupering van veel meer anderen, om nog maar te zwijgen van de verwoesting van ons ‘leefmilieu’ dat het slagveld is van de concurrentiestrijd gevoerd met het wapen van de moderne technologie.

Een nabeschuiving over verdedigbare en kapitalistische aanwending van technologie.

Marx beschouwde het als een “stomiteit”, “niet de kapitalistische aanwending van de machinerie te bestrijden maar de machinerie zelf”; een “stomiteit” die iemand (toch wel een ‘Groene’, omdat hij zowel de technologie alsook het kapitalisme ‘bestrijdt’) zou begaan voor wie “een andere dan de kapitalistische uitbating van de machinerie niet mogelijk schijnt” (*Das Kapital*, I, 1.c., p. 465). Ondertussen spreken de feiten – waaronder de economische, sociale en ‘ecologische’ problemen die tot de huidige crisis van het socialisme hebben geleid – een andere taal, en laten eerder omgekeerd de mening van Marx overkomen als een naïef modern vooroordeel. (Van die feiten zelf heb ik hierboven maar heel weinig aangehaald omdat ik me tot taak stelde aan te tonen dat ze – om zo te zeggen ‘achteraf bezien’ – op voorhand, ‘a priori’, voorspelbaar waren.)

Toch dient bovenstaand betoog nog aangevuld te worden met een nabeschuiving om erop te wijzen dat het niet zonder meer neerkomt op een afwijzing van de ‘machinerie op zichzelf’. Want:

1) Er bestaan technieken, en ook een bijhorende technologie die niet louter voor een verhoging van de productiviteit dienen, maar voor het mogelijk maken van iets dat voor het overleven van de mensen nodig, of althans nuttig is. De meeste technieken die ons overgeleverd zijn uit het voorindustriële tijdperk en waarvan we ook nu nog grotendeels gebruik maken, leveren er voorbeelden van (b.v. de aanwending van hernieuwbare energiebronnen als zonne- en windenergie).

2) Er bestaat ook een soort technologie die weliswaar enkel in dienst staat van een productiviteitsverhoging maar er niettemin op de eerste plaats voor dient om eveneens noodzakelijke of althans erg nuttige ‘dingen’ mogelijk te maken die anders onder de gegeven voorwaarden niet zouden kunnen gerealiseerd worden. Daar waar b.v. een nijpende schaarste aan arbeidskrachten heerst, kan de technologie die vervangen zonder voor meer werkloosheid te zorgen (zie Marx’ stelling

dat de ‘machinerie op zichzelf’ de arbeidstijd verkort). Of bij een taak die de draagkracht van elke menselijke arbeidskracht overstijgt kan de technologie de belasting van die arbeidskracht verminderen zonder dat die arbeidsverlichting (zie Marx’ tweede stelling) leidt tot werkloosheid. Weliswaar zal ook in deze beide gevallen de aangewende technologie neerkomen op een grotere belasting van de natuurkracht en een grotere afhankelijkheid van de mensen t.o.v. de draagkracht van de natuur (zie Marx’ derde stelling); toch kan dat in die gevallen onvermijdelijk zijn. Voor bepaalde doeleinden kan uiteindelijk zelfs een concentratie van rijkdom (een ‘accumulatie’) in de handen van sommigen, ten nadele van andere producenten en consumenten, gerechtvaardigd en zelfs noodzakelijk zijn (zie Marx’ vierde stelling), terwijl ook deze verrijking van sommigen eveneens ten laste van de natuurkracht zal gaan.

Nu zou men wellicht als een ‘kapitalistische’ aanwending van de technologie net deze moeten bestempelen die onvoorwaardelijk elke technologie in gebruik zal nemen indien ze er maar voor dient de productiviteit te verhogen; niet enkel in de beschreven noodsituaties, en zonder de onvermijdelijke overbelasting van de natuurkracht en de verrijking van sommigen ten nadele van de meesten hoe dan ook in overweging te nemen. Zó gezien, zou men dan ook, alhoewel in een andere zin, kunnen vasthouden aan Marx’ idee niet ‘de machinerie zelf’ te bestrijden maar ‘de kapitalistische aanwending’ ervan.

3. DE OESO EN DE VOORUITGANG... VAN DE WERKLOOSHEID

(1994)

Nauwelijks is het officieel aantal werklozen zelfs in de beter gestelde landen van deze aarde de laatste 30 jaar opgeklommen van 5 naar 35 miljoen, of ze is er al: *The OECD Jobs Study - Facts Analysis Strategies - Unemployment in the OECD Area 1950-1995*. Onmiddellijk werd dat stuk ook druk besproken, in Vlaanderen bijvoorbeeld door Jan Bohets in *De Standaard* (6 juni '94) en John Vandaele in *De Morgen* (18 juni). Voor Bohets, anders een intelligent en competent iemand, lijkt het bijna evangelie: zo en zo moet het zijn, want de Oeso heeft het gezegd. Is dan de Oeso niet een Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling van alle rijkere landen ter wereld, zelfs Griekenland, Portugal en Turkije niet uitgezonderd? Wie heeft dat opstel van welgeteld 50 pagina's eigenlijk geschreven? De auteur in wiens autoriteit men zo graag wil geloven, is nergens vermeld. Vandaele heeft het geschriftje wel heel kritisch en ironisch besproken. Toch gaat ook hij er veel te zachtjes tegen tekeer. In feite is het een monstervoorbeeld van bekrompen intelligentie en/of zelfingenomen arrogantie.

De eerste helft van het stuk bevat een wat rommelige samenvatting van de beschikbare cijfers betreffende werkloosheid en tewerkstelling in de diverse Oeso-landen. Daarop volgen dan, als tweede gedeelte, *Analysis and considerations for policy* (Analyses en overwegingen voor het beleid). Dit hoofdstuk opent met een inleiding waarin onmiddellijk drie stellingen betreffende de oorzaak van de steeds maar toenemende werkloosheid van de kaart worden geveegd. Men moet eens zien op welke manier dat gebeurt. De eerste stelling die eraan moet geloven luidt: "*Technologie veroorzaakt toenemende werkloosheid*". Daarop geeft de studie drie replieken.

Ten eerste, "zoals aangetoond in het hoofdstuk over technologische verandering en innovatie, levert het feitenmateriaal geen steun op voor deze zienswijze". Maar let wel, het hoofdstuk waar hier naar verwezen wordt, staat helemaal *niet* in dit boekje, het is enkel aangekondigd voor een verdere Oeso-publicatie! Wel staat er ook in dit boekje één paragraaf, eenvoudig *Technology* getiteld. En hier wordt verteld: "Gedetailleerde informatie, vooral van de industriële sector, levert het bewijs dat technologie werkgelegenheid schept. Sinds 1970 is de tewerkstelling toegenomen in hoog-technologische industrieën met ongeveer 1 procent per jaar, in scherp contrast met een stagnatie in middelmatig- of laag-technologische sectoren, en verlies van werkgelegenheid voor laaggeschoolden". Om te beginnen is dat gewoonweg niet waar voor alle betrokken landen, bijvoorbeeld niet voor België. Volgens het Vlaams Economisch Verbond steeg meer bepaald in Vlaanderen de productiviteit van 1981 tot 1990 met 64 procent, tegenover bijvoorbeeld 48 procent in de Verenigde Staten en 40 procent in Frankrijk en Nederland – toch wel een technologisch hoogstandje. "De productiviteitsstijging is gepaard gegaan met een belangrijke arbeidsuitstoot. Daar waar er in de Belgische industrie in 1970 gemiddeld 100 werknemers nodig waren per eenheid product, is dit gedaald tot 35 in 1991." (bespreking van het VEV-document 'Op zoek naar groei' in *Markant* van 23 juni 1994) Dat is een enorme prestatie als je dit vergelijkt met de vooruitgang in de omringende landen: in Nederland is dat cijfer gezakt tot 47, in Frankrijk tot 55 en in Duitsland tot 66. Maar belangrijker nog: het is niettemin best mogelijk dat *binnenin* de hoogtechnologische industrieën de tewerkstelling, globaal genomen, nog met ongeveer 1 procent per jaar is toegenomen. Het is de vraag of niet net de hoog-technologische ontwikkeling in deze sector *verantwoordelijk* is voor de stagnatie en de achteruitgang van de tewerkstelling in industrieën met een 'achterlijke' productiewijze, doordat ze deze uit de markt wegconcurrereert. Die vraag komt bij onze Oeso-opsteller gewoon niet op, indien hij ze niet wijselijk opzij laat.

De tweede repliek op de stelling dat het de technologische vooruitgang zelf is die voor toenemende werkloosheid zorgt, luidt dan: "Natuurlijk zou dat ooit eens kunnen gebeuren, maar de geschiedenis toont aan dat met de versnelling van technologische vooruitgang ook de groei, de levensstandaard en

de tewerkstelling versnellen”. De stelling is niet dat technologische vooruitgang *altijd* al voor toenemende werkloosheid heeft gezorgd, maar dat dat *nu* het geval is. En als dat ook volgens de Oeso “natuurlijk *ooit* zou kunnen gebeuren”, hoe kan dan de geschiedenis bewijzen dat het *niet* zou kunnen?

De derde repliek: “Enkel in een wereld van bevredigde behoeften of voortdurende vraag-beperking zou de technologische vooruitgang leiden tot hoge werkloosheid. Die voorwaarden hebben zich echter in het verleden niet voorgedaan en zullen zich waarschijnlijk ook niet voordoen in de voorzienbare toekomst”. Hier volstaat toch wel het antwoord van John Vandaele in *De Morgen*: “Zeker, de noden in de wereld – vooral dan in het Zuiden – zijn immens, maar wie geen koopkracht heeft, speelt feitelijk amper mee in de markteconomie. De voorwaarde van een onderdrukte vraag is daar alvast vervuld. En zelfs in de rijke landen was er hoogstwaarschijnlijk iets aan de hand met de vraag tijdens de jaren ’80”. (En ’90, onder meer bij ... de werklozen!) Of bedoelt onze Oeso-ghostwriter met *Restriction of demand* enkel dat de wél koopkrachtigen zich ontszeggen van hun koopkracht gebruik te maken? Ook daar is niets zo onwaarschijnlijk als die koopkrachtigen namelijk liever hun centen beleggen in aandelen, om het de desbetreffende ondernemingen mogelijk te maken nog meer technologische vooruitgang te boeken en nog meer tewerkgestelden af te danken, ofwel nog meer marktaandelen te veroveren en zodoende voor ontslagen te zorgen bij failliete concurrenten.

De tweede stelling die door de Oeso van de kaart wordt geveegd, is de volgende: “*Import uit lage-loonlanden veroorzaakt hogere werkloosheid*”. Wat dat betreft, maakt de Oeso het zich in zijn repliek bijzonder gemakkelijk: “Het belang van export uit lage-loonlanden bedraagt enkel ongeveer 1,5 procent in de totale uitgaven van de Oeso-landen voor goederen en diensten”. Goed gezien, beste Oeso-man, want industrieproducten uit lage-loonlanden, stel je voor, zijn nogal goedkoop. En daarop berust hun concurrentievermogen! Moesten we dezelfde producten blijven kopen bij onze *eigen producenten*, dan zouden we er allicht twee, zes of negen maal meer voor moeten betalen. Met andere woorden, de kost zou niet 1,5 maar 4,5 of 9 of 13,5 procent bedragen “in de totale uitgaven van de Oeso-landen voor goederen en diensten”. Net daarvandaan komt de bedreiging bij ons voor de tewerkstelling in sectoren die aan deze concurrentie blootgesteld zijn. Natuurlijk werd en wordt nog steeds *meer* werkgelegenheid vernietigd in laag-technologische sectoren en landen door de technologische vooruitgang bij ons (en dit zelfs in de landbouw), dan werkgelegenheid bij ons door de prijsvoordelen van lage-loonlanden.

Uiteraard houdt daarmee ook de derde door de Oeso gewraakte stelling verband: “*Verantwoordelijk (voor de toenemende werkloosheid) is de intensiteit van de concurrentie*”. Hier repliceert men zwakjes: “In de praktijk komt de meeste concurrentie voor de Oeso-landen niet van lage-loonlanden maar van de Oeso-landen zelf”. Inderdaad, voor de meeste landen buiten de Oeso (en ook enkele erbinnen) is de concurrentiestrijd reeds verregaande afgelopen omdat ze al voorgoed het onderspit hebben gedolven. Ondertussen raast de concurrentiestrijd met vermeerderde woede voort tussen de Oeso-landen onderling (of ondernemingen gevestigd in één of meerdere van deze landen) met als gevolg dat in steeds meer sectoren de productie zich steeds meer concentreert in steeds minder standplaatsen of (al dan niet in meerdere landen bedrijfzame) ondernemingen. Luister maar naar onze anonieme opsteller zelf: dat betekent dan “economische groei en ontwikkeling die een turbulent proces met zich meebrengen van geboorte en dood van ondernemingen, in feite de opkomst en de afgang van gehele sectoren van activiteit, en een herverdeling van de productie zowel binnen alsook tussen de verschillende gewesten en landen. Deze groei en deze ontwikkeling leidt dan tot de volledige vernietiging van veel werkgelegenheid, elk jaar ongeveer één op tien ...”. Hoezo, Oeso? Wacht, de laatste zin is nog niet af: “... samen met de schepping van nieuwe werkgelegenheid in vergelijkbare omvang” (“*a similar number of new ones*”)! Wacht nog even. Kregen we dan niet boven de “gedetailleerde informatie” dat “sinds 1970 de tewerkstelling in hoog-technologische industrieën is toegenomen met ongeveer 1 procent per jaar”? En hoe is een toename van tewerkstelling met *één* op honderd (1 procent) vergelijkbaar met een verlies van werkgelegenheid in de orde van elk jaar *één* op tien? (Heeft het stuk dan wellicht toch méér dan één auteur, en heeft géén van de diverse auteurs kennis mogen nemen van wat de anderen vertelden?) Of werden door de hoog-technologische vooruitgang nog meer bijkomende banen geschapen in de laag-technologische achterbuurt? Maar

neen, de bijkomende hoog-technologische tewerkstelling van 1 procent jaarlijks stond “in scherp contrast met een stagnatie in middelmatig- of laag-technologische sectoren en verlies van werkgelegenheid voor laaggeschoolden”, zoals we hebben gelezen. En zoals Vandaele zei: “Er is hoogstwaarschijnlijk toch wel *iets* aan de hand”.

Tot zover wat zagezegd het antwoord i.v.m. de oorzaken van de werkloosheid niet is. Wat is het dan wél volgens onze undercover man? “De opkomst van ver verspreide werkloosheid in Europa, Canada en Australië aan de éne kant, en aan de andere kant veel werkgelegenheid van lage kwaliteit alsmede eveneens werkloosheid in de Verenigde Staten, hebben allebei één fundamentele oorzaak: een gebrek aan vermogen tot voldoende aanpassing aan veranderingen” (“*the failure to adapt satisfactorily to change*”). Welke veranderingen? In essentie is dit een “technologisch meer geavanceerde economie” (“*a more technologically advanced economy*”). Met andere woorden: óók volgens de Oeso is het wel degelijk de technologische vooruitgang die aan de basis ligt van de toegenomen werkloosheid; enkel met dien verstande dat daaraan kan verholpen worden door een betere aanpassing aan die technologische vooruitgang.

Hoe kan dat? “Het fundamenteel antwoord op tewerkstellingsproblemen is de schepping van nieuwe werkgelegenheid!” Is dit een lachertje? Toch niet, zoals we zullen zien. En hoe schept men nieuwe banen?: “Inspanningen om het vermogen van de economie om werkgelegenheid te scheppen, te verhogen, moeten geconcentreerd worden op: het vergemakkelijken van de ontwikkeling en aanwending van technologie; arbeidstijd-flexibiliteit; de aanmoediging van ondernemerschap; en een algemene herziening van beleidslijnen die mogelijks de schepping van werkgelegenheid in de weg staan”.

Het eerste van die vier punten sterkt ons niet bepaald in het vermoeden dat onze geheimzinnige opsteller ooit een keuzevak logica gevolgd heeft. Want de vooruitgang van de technologie, zo begrepen we, schept werkloosheid als men er zich niet voldoende aan aanpast. Nu moet die aanpassing, voor een stuk toch, er precies in bestaan die vooruitgang van de technologie te bevorderen. En de andere drie punten komen alle drie neer op flexibiliteit, flexibiliteit en nog eens flexibiliteit. Wonder boven wonder komt die flexibiliteit er nooit op neer bijvoorbeeld loonsverhogingen toe te staan of de rigide voorwaarden voor werkloosheidsuitkeringen te versoepelen of de voorzieningen van de sociale zekerheid aan te passen (!) aan de toegenomen noden, maar steeds weer op één zaak: de kosten van de arbeid (voor de ondernemingen) en van de sociale zekerheid (voor de ondernemingen en voor de staat) te verlichten. Enkel dát is het dan wat de nodige aanpassing aan de technologische vooruitgang heet.

Zonder het in het minst te beseffen, bevestigt onze Organisatie voor dit en voor dat daarmee maar één ding: namelijk dat onze technologische vooruitgang geleidelijk aan niet langer vol te houden is zonder zich neer te leggen bij zijn dalende opbrengst, zelfs voor hén (voor ons) die zich tot nog toe konden verrijken ten koste van de ruïnering van de ‘rest’ (de meerderheid) van de mensheid.

Tot slot een hoogstnodige opmerking over wat in de Oeso-studie en bijgevolg ook in bovenstaande bespreking zonder meer de ‘technologische vooruitgang’ wordt genoemd. Wie zich kritisch uitspreekt over die technologische vooruitgang, wordt gemakkelijk verweten dat hij in feite gekant is tegen de vooruitgang *überhaupt*. De ‘vooruitgang überhaupt’, bestaat die echter? Elke vooruitgang in de ontbossing van Brazilië komt natuurlijk neer op een achteruitgang van het Braziliaans bosbestand. En elke achteruitgang van het autoverkeer zou ongetwijfeld een vooruitgang betekenen bij de oplossing van onze milieuproblemen. En de ‘technologie überhaupt’, bestaat die dan wel? Ongetwijfeld kun je een zodanig ruim begrip van technologie (of techniek) formuleren en definiëren dat er ongeveer alles in kan ondergebracht worden, van de haakploeg tot de kernfusie. Dat is ook niet zonder zin, want nogal wat *moderne* technologieën vertonen nog steeds veel verwantschap met oudere technieken: de stoommachine is eigenlijk enkel een windmolen met zelfgemaakte wind, en ook een kerncentrale brengt nog steeds op dezelfde manier elektrische stroom voort als een stoommachine verbonden met een generator (of dynamo). Niettemin moeten we ons nu niet plots laten aanpraten dat de moderne technologie heel specifieke kenmerken vertoont in vergelijking met andere technologieën. Bijna al sinds het begin van de moderne tijden bevordert de westerse economie vooral de ontwikkeling van

technologieën die op de eerste plaats dienen om menselijke arbeid uit te sparen (verhoging van de productiviteit), door steeds meer een beroep te doen op (niet onuitputtelijke) natuurkrachten. De grote doorbraak, de eerste industriële revolutie, werd dan ook gerealiseerd dankzij het in gebruik nemen van de reeds vermelde stoommachine. Weliswaar heeft de moderne westerse technologie niet enkel voortdurend de productiviteit verhoogt door de ontwikkeling van daarvoor geschikte productiemiddelen en productiemethodes. Zij heeft ook tot de uitvinding en productie van heel nieuwe producten en consumptiegoederen geleid. Maar deze dienen ook voor een groot stuk onrechtstreeks voor arbeidsbesparing: door een aantal industrielanden met betrekkelijk weinig arbeidsinzet voortgebracht, kunnen ze voordelig geruild worden tegen producten van nauwelijks geïndustrialiseerde landen die heel wat meer arbeidsinspanning vergen; of tegen grondstoffen, vooral energiebronnen, die vereist zijn om op de eerste plaats de productiemethodes in de industrielanden te mechaniseren, te automatiseren en te robotiseren.

Dit alles heeft dan tot ons huidig absurd probleem van de tewerkstelling geleid. Het is absurd, omdat *werk* toch wel iets is wat moet *gedaan* worden, en niet iets dat moet *verschafft* worden.

4. HET VERLOREN KAPITAAL. Tien stellingen inzake werkloosheid

(1995)

1. Werkloosheid betekent voor de werkloze op de eerste plaats armoede. Ze betekent bovendien een verlies aan sociale erkenning. Niet terwille van de werkloosheid, maar terwille van de armoede. Wie, ook zonder te werken, over een behoorlijk inkomen beschikt, moet voor zijn sociale erkenning niet bang zijn. En wie werkt, maar tegen een minimale beloning, zal op niet te veel sociale erkenning mogen rekenen.

2. Werkloosheid betekent niet enkel armoede voor de individuele werklozen (en hun gezinnen), maar ook maatschappelijke armoede. Naarmate een samenleving werklozen telt, zal ze in haar geheel gekenmerkt worden door (veel) armoede. De werkloosheid willen bestrijden door een herverdeling van de beschikbare arbeid, gepaard met een evenredige herverdeling van de totale loonmassa, zou erop neerkomen zich bij de maatschappelijke armoede neer te leggen. Alleen zou die dan 'rechtvaardiger' gespreid worden.

3. Armoede is een kwestie van koopkracht, maar koopkracht is niet enkel een kwestie van geld. Wel van de waarde van het omlopend geld. Voor de gewone verbruiker (in tegenstelling tot de belegger) is de waarde van het geld bepaald door de massa loongoederen (in tegenstelling tot kapitaalgoederen, die in eigen land worden voortgebracht of, in ruil voor exportgoederen, geïmporteerd worden, – van voedingswaren tot woningen. Wanneer ten gevolge van een vergroting van de totale loonmassa de totale omlopende geldmassa toeneemt, zonder dat de beschikbare massa loongoederen toeneemt, betekent dat inflatie, of geldontwaarding. De werkloosheid willen bestrijden door een herverdeling van de beschikbare arbeid zonder het loonpeil te verlagen (maar integendeel mits het uurloon te verhogen, plus aanzienlijke bijkomende aanwervingen), kan enkel tot inflatie leiden, als niet tegelijk de massa voortgebrachte of geïmporteerde loongoederen vergroot wordt. Het resultaat van een herverdeling van het beschikbare werk zal dus hetzelfde zijn, ongeacht of ze gepaard gaat met loonverlies of met loonbehoud (of feitelijke vergroting van de totale loonmassa).

4. De maatschappelijke armoede berust op een tekort aan in eigen land voortgebrachte of dankzij de exportopbrengsten geïmporteerde loongoederen voor de gewone verbruiker. Het idee de tewerkstelling te bevorderen door grote infrastructuurwerken (het 'plan Delors') dreigt, ten gevolge van de grote middelen die dergelijke werken zullen opsorpen, het tekort aan beschikbare loongoederen nog meer op te drijven. In het gunstigste geval kan ook dit plan enkel voor bijkomende tewerkstelling zorgen mits de maatschappelijke armoede 'rechtvaardiger' te spreiden.

5. Al te gemakkelijk stelt men zich voor dat we, dankzij de fel gestegen productiviteit, om al het nodige voort te brengen nu steeds minder werkkrachten (of werkuren) nodig hebben. Met het oog op dit feit werd dan voorgesteld om aan iedereen een onvoorwaardelijk basisinkomen toe te kennen, om zodoende de arbeidsmarkt te ontlasten en toch iedereen (ook wie niet werkt) in de gelegenheid te stellen in zijn levensonderhoud te voorzien. Niemand weet echter hoe zo'n basisinkomen, hoe bescheiden ook, zou kunnen bekostigd worden. En zelfs indien men het zou kunnen bekostigen, zou dit opnieuw enkel de inflatie kunnen aanwakkeren. Tenzij de totale kost van de uitgekeerde basisinkomens lager zou uitvallen dan de som van de tegenwoordige sociale uitkeringen. Dat wijst op het feit dat de eigenlijke vraag net die is, of we wel werkelijk voldoende voortbrengen wat we echt nodig hebben. Of anders geformuleerd: de vraag is op welk vlak en onder welke vorm de 'groei' van de voortgebrachte goederen en diensten in feite plaats vindt.

6. De werkloosheid betekent eigenlijk ook helemaal niet dat er 'te weinig werk' zou zijn, nl. werk dat hoogdringend zou moeten gedaan worden, maar enkel dat er te weinig werkgelegenheid is, m.a.w. dat er geen middelen zijn om werk te bekostigen dat hoogdringend zou moeten gedaan worden. Het is wel kenmerkend dat dergelijk werk voor een groot stuk (hoewel geenszins uitsluitend) te zoeken is in de

‘non-profit-sector’. Maar ook dat het veelal betrekking heeft op hoogst nodige loongoederen en diensten. Het idee van een onvoorwaardelijk basisinkomen voor iedereen gaat ook daaraan helemaal voorbij, tenzij het toch opgevat wordt als een kleine beloning of ondersteuning voor hen die bereid zijn iets van dat werk, dat zou moeten gedaan worden, op zich te nemen.

7. Nog steeds treft men bijna overal de vreemde redenering aan: de ondernemingen zijn ertoe bestemd de mensen werkgelegenheid te bezorgen; die werkgelegenheid moet hen koopkracht bezorgen; en die koopkracht moet dan weer de ondernemingen afzet verschaffen. Als de ondernemingen niet langer ‘in staat’ zijn voldoende werkgelegenheid te scheppen, moet bijgevolg de overheid hen daarbij helpen door hun loonkosten, meer bepaald hun sociale bijdragen te verlagen. De daardoor verminderde inkomsten van de sociale zekerheid moeten dan op een andere manier gecompenseerd worden. Hoe anders dan door bijkomende directe of, liefst, indirecte belastingen (verhoging van de BTW)? Dit volstaat om de absurditeit van bovenstaande redenering duidelijk te maken: om de mensen (de werklozen) te helpen, moeten de goederen en diensten die de ondernemingen voortbrengen voor de mensen ontoegankelijker (nl. duurder) gemaakt worden. (Wat dan ook nog, langs de indexering van de lonen om, opnieuw tot verzwaring van de loonkosten van de onderneming kan leiden: met nieuwe afdankingen tot gevolg?) Welnu, in feite bezorgen de ondernemingen een (gelukkig nog steeds groot) aantal mensen werkgelegenheid. Is dat echter de zin van de ‘ondernemingen’. Is de zin niet veeleer, met de nodige inzet van werkkraft, die dingen voort te brengen waar de mensen (niet enkel de tewerkgestelden) behoefte aan hebben? En in feite bezorgt een werkgelegenheid de mensen enige (voor velen lang niet aanzienlijke) koopkracht; maar doen de ondernemingen dat niet best, opnieuw, door in ruime mate voort te brengen wat de mensen zich moeten kunnen aanschaffen? En wanneer in feite de koopkracht van, laten we zeggen, nogal wat mensen, voor een afzet van de producten van de ondernemingen zorgt, is de koopkracht daartoe ook bestemd, en niet veeleer om de mensen in staat te stellen in hun levensonderhoud te voorzien?

8. Nogal wat hedendaagse redeneringen over de werkloosheid en wat eraan te doen zou zijn, berusten wellicht op een fundamentele misvatting die de mening was van John Maynard Keynes: “Wanneer van tien miljoen mensen die bereid en in staat zijn te werken, slechts negen miljoen tewerkgesteld zijn, dan wijst er niets op dat het werk van die negen miljoen verkeerd georiënteerd zou zijn. Het bezwaar tegen het huidige systeem is niet dat die negen miljoen voor andere taken zouden moeten tewerkgesteld worden, maar dat er taken beschikbaar zouden moeten zijn voor het overblijvend miljoen. Niet door de bepaling van het doel, maar van de omvang van de daadwerkelijke tewerkstelling is het huidige systeem ineengestort”. (*The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, herdruk 1970, p. 379)

9. Wat moet bestreden worden, is eigenlijk zelfs niet de werkloosheid, maar de armoede. Het ware zelfs niet nodig de werkloosheid te bestrijden, als ze niet tot armoede zou leiden. We bestrijden toch ook niet het stelsel van de pensioenen, behalve daar waar armzalige pensioenen niets anders betekenen dan armoede? Zo bekeken (enkel zo!) hebben de voorstanders van een onvoorwaardelijk basisinkomen gelijk: we zouden de werkloosheid kunnen aanvaarden als ze niet tot verarming zou leiden.

10. Om de armoede te kunnen bestrijden, zou men haar oorzaken moeten kunnen inzien. Duidelijk is dat het moderne, westers economische systeem, wat men het kapitalisme heeft genoemd, niet langer enkel leidt tot verarming van de ‘rest van de wereld’, maar, meer bepaald onder de vorm van de toenemende werkloosheid en de afbrokkeling van de sociale zekerheid, ook tot steeds meer armoede in de meeste ‘rijke’ kapitalistische landen zelf. Om de werkloosheid te bestrijden, d.w.z. om de armoede te bestrijden, is niets minder nodig dan het kapitalisme te bestrijden. Maar weet je ook wat dat is, het kapitalisme? Hebben Marx en Engels het wel goed genoeg geweten?

5. CONCURRENTIE VOOR BEGINNELINGEN

(1994)

Heeft eigenlijk wie dan ook nog een duidelijk zicht op wat dan ook? Neem nu het concurrentievermogen, of de competitiviteit, van 'onze' economie, waar recent opnieuw zoveel om te doen is (of was): in het 'globaal plan' van Jean-Luc Dehaene voor België, in het 'Witboek' van Jacques Delors, en op de daarvan uitgaande topconferentie van de EU, en ook bij de onderhandelingen over een nieuwe Gatt-overeenkomst. Welnu, het ziet ernaar uit alsof alle landen van de EU tegenwoordig klagen over hun bedreigd of reeds verzwakt concurrentievermogen. Gaat het dan over hun (eventueel ook gezamenlijke) positie t.o.v. de VS en/of Japan? Maar met de competitiviteit van de VS kan het ook al niet te best gesteld zijn, gezien het sinds jaren oplopende tekort op hun handelsbalans; en ook de Japanners maken zich zorgen om hun concurrentievermogen, dat verzwakt is ten gevolge van de steeds duurder wordende yen. Gaat het dan enkel om de concurrentie met ... de voormalige Oostbloklanden of met de 'kleine tijgers' in Zuidoost-Azië?

Nochtans heeft België (volgens Marc Eyskens in *De Standaard* van 21 oktober '93) met de lage-loonlanden geen handelstekort (met als enige uitzondering Zwart Afrika). Hoe kan dat nu, dat zo ongeveer alle landen ter wereld hun concurrentievermogen zien slinken (t.o.v. alle andere landen ter wereld)? Ik heb die vraag eens voorgelegd aan een man uit de praktijk. Zijn antwoord luidde dat men de zaak best niet per land maar per sector kan bekijken. Dan zou het kunnen dat in nogal wat landen enkele sectoren het nog steeds goed doen, terwijl in elk land veel omvangrijkere sectoren de concurrentie niet meer aankunnen.

Begrijp wie kan dat, onder die omstandigheden, de geslaagde afronding van de nieuwe Gatt alom toegejuicht wordt, terwijl die overeenkomst, door de internationale handel verder te liberaliseren, uiteraard de concurrentiestrijd nog zal aanscherpen.

"Het uitgangspunt en de motivatie voor de Uruguay-ronde (van de Gatt-onderhandelingen) is de overtuiging dat de wereldbevolking welvarender wordt als de mogelijkheden uitgebreid worden om handel te drijven", aldus *De Standaard* van 16 december '93. Dat zou dan meer bepaald voor België moeten gelden. België exporteert echter nu reeds (volgens dezelfde krant) "bijna zestig procent van de goederen en diensten die in ons land worden vervaardigd". En dit land lijkt het toch economisch niet zo opperbest te stellen. Hoeveel procent van de goederen en diensten zal België dan moeten exporteren om het geleidelijk aan beter te stellen: tachtig, negentig of honderd procent?

Opvallend is ook dat volgens gegevens van ene Rik Cavis (in *Markant* van 25 november '93) 85 % van die 60 % die België uitvoert op rekening staan van minder dan 5 % van de Belgische ondernemingen, waar nauwelijks meer dan 10 % van de beroepsbevolking bij betrokken is (landbouw inclus). Hoe kan dan een versterking van het Belgische concurrentievermogen noemenswaardig bijdragen tot een herstel van de werkgelegenheid (dat is de vraag van Cavis)?

En dan nog dit. In feite vertoont de Belgische handelsbalans (nog eens volgens Marc Eyskens, zie boven) reeds sedert meer dan 10 jaar ononderbroken een positief overschot. Dit terwijl er een tekort is in de handel "met hoge-loonlanden, als Japan, de VS, Duitsland, Nederland, sommige jaren Frankrijk" en terwijl alleen al "de EG goed is voor driekwart van onze totale handel"! En dat tekort weet België dan goed te maken door zijn handel met "de landen van de Derde Wereld en Zuidoost-Azië" die "slechts luttele procenten" uitmaakt van de totale handel van dit land?

Dezelfde vragen stellen zich dan ook met betrekking tot Europa in zijn geheel, want "slechts 7 % van de handelsuitwisselingen van de landen van de Europese Unie en van de Europese Vrijhandelsassociatie gaat over de grenzen van deze Europese Economische Ruimte", zoals Lode Van Outrive (in *De Morgen* van 10 december) aanhaalt uit het Larsson-rapport over een Europees werkgelegenheidsinitiatief, opgemaakt in opdracht van de Partij van Europese Socialisten (PES).

Allicht dankt dan ook West-Europa in zijn geheel het leeuwendeel van zijn (betrekkelijke) welstand aan deze “luttele procenten”? Dan zou dat wel, in het geval van de Belgische 7 %, een uiterst voordelige handel moeten zijn ... Uiteraard worden deze “luttele procenten” berekend in dollars, in ‘marktprijzen’. Ze vallen dus des te *lutteler* uit naarmate wij, in de ‘ontwikkelde landen’, goedkoper grondstoffen (waarvan we ongeveer 80 % in beslag nemen) naar ons toetrekken. Wat was weer het uitgangspunt en de motivatie voor de Uruguay-ronde? Zie boven. Kort geleden had ik de gelegenheid een Belgische ‘patron’ te vragen of volgens hem werkelijk de mensen hun welstand enkel konden verhogen ten koste van een verarming van anderen. Zijn antwoord luidde: wat is het alternatief?

6. WERKLOOSHEID EN HET SOCIALISTISCH ALTERNATIEF

(1993)

Van alle (linkse) kanten weergalmt opnieuw de kreet om een socialistisch alternatief. *Nieuw Links* bijvoorbeeld (van 2 april '93) titelt: 'Dringend gevraagd: socialistisch alternatief'. Wat moet echter dringend gezocht worden? Is het niet duidelijk genoeg dat er een einde moet gesteld worden aan de internationale concurrentiestrijd? Is het nog niet duidelijk genoeg dat die internationale concurrentiestrijd zowel verantwoordelijk is voor de opnieuw ook bij ons toenemende werkloosheid, als voor de uitstoting van de meerderheid van de gehele mensheid in de zogenaamde derdewereldlanden uit elk toekomstperspectief, en niet minder voor de voortgaande verwoesting van ons planetair leefmilieu? En is het niet eveneens duidelijk dat het recent, van koning Boudewijn tot Norbert De Batselier, zo veel bezworen ideaal van solidariteit op de eerste plaats moet betekenen: afstand doen van de internationale concurrentiestrijd? Of is dat voor velen nog steeds niet duidelijk? Nemen we het geval van de ook bij ons opnieuw toenemende (hoewel sinds tientallen jaren niet meer echt overwonnen) massale werkloosheid.

Arbeidstijdverkorting

Het meest radicale (linkse) voorstel om haar vooralsnog te overwinnen, is het idee om het 'beschikbaar' werk te herverdelen onder alle werkzoekenden: een vermindering van het aantal werkuren voor iedereen, echter mits behoud van het ontvangen loon. Dit voorstel druist onmiddellijk in tegen de realiteit van de internationale concurrentiestrijd. Want het zou erop neerkomen de loonkosten van de ondernemingen aanzienlijk te verhogen (door de noodzakelijke bijkomende aanwervingen) en zodoende hun concurrentievermogen in dezelfde mate te verzwakken. Ofwel zullen hun producten duurder moeten worden, en zal bijgevolg hun afzet slinken, wat tot bijkomende ontslagen zal leiden. Ofwel zullen de ondernemingen winsten moeten inboeten, met het gevolg dat ze weinig kunnen doen aan nieuwe investeringen die vereist zouden zijn om het hoofd te bieden aan de volgende ronde in de internationale concurrentiestrijd. Werktijdverkorting zonder loonverlies kan niets uithalen zolang de internationale concurrentiestrijd blijft voortwoeden.

Basisinkomen

Een ander (links) voorstel om het hoofd te bieden aan de opnieuw toenemende werkloosheid, al dan niet verbonden met het voorgaande, is het idee van het toekennen van een basisinkomen voor iedereen. Feit is echter dat de instelling van zo'n basisinkomen in onze landen (van West-Europa) reeds bestaat. In België namelijk onder de vorm van een minimum werkloosheidsuitkering en/of een levensminimum uitgekeerd door het OCMW. Eigenlijk is het 'idee' enkel die minimumuitkering te verhogen tot op een levensvatbaar peil (voor het eerst, voor zover ik weet, becijferd door Harry Dierckx in zijn bijdrage in *De Morgen* van 23 april '93). Het zal wel de Staat zijn, of de Sociale Zekerheid, die dat zou moeten bekostigen. De Staat heeft echter geen geld, hij zit diep in de schulden, vooral omdat hij reeds in het verleden vergelijkbare uitkeringen, en zelfs veel lagere, aan velen heeft toegekend. En waarom deed hij dat, tenzij om alsnog een minimum sociale zekerheid te waarborgen aan hen die, voornamelijk onder de vorm van werkloosheid, het slachtoffer werden van de landelijke inspanningen in de internationale concurrentiestrijd, en dit om al teveel sociale onrust te voorkomen?

Verlaging loonkost

Een derde voorstel om *iets te doen* aan de opnieuw toenemende werkloosheid bestaat erin, in België overeenkomstig een voorstel van de regering, "de loonkost in sectoren die blootstaan aan hevige internationale concurrentie ... (te) verlagen. Dat zou gebeuren door de patronale RSZ-bijdragen te verminderen en te compenseren door hogere indirecte belastingen, BTW, accijnzen of energietaks. Als vakbeweging zijn we erg bekommerd om een gezonde concurrentiepositie van ons bedrijfsleven"

(aldus Willy Peirens in *Visie* van 23 april '93). Dit betekent dus, de vereisten van de internationale concurrentiestrijd aanvaarden. De vermindering van de patronale bijdragen tot de Sociale Zekerheid betekent echter dat deze zoal bijna failliete sector nog meer in 't gedrang komt (een hoofdaspect van de staatsschuld). En dat moet dan gecompenseerd worden door een verhoging van de indirecte belastingen, d.w.z. door nog meer inflatie en koopkrachtverlies voor iedereen, hoewel vooral voor de mensen met de laagste inkomens. Want dit is het wezen van alle indirecte, niet progressieve belastingen.

Concurrentievermogen

Het vierde voorstel om de werkloosheid te bestrijden, is het voorstel van de liberalen (in VLD en CVP): gewoon alles te doen om het concurrentievermogen van de ondernemingen te versterken, vooral door middel van loonmatiging en vermindering van de sociale uitgaven. Dat zou wel een einde kunnen stellen aan de vermindering van werkgelegenheid in eigen land, maar op voorwaarde dat dit ten koste gaat van de marktaandeelen en bijgevolg van de werkgelegenheid in andere landen – een typisch gevolg van de internationale concurrentiestrijd.

Conclusie: er valt niets te doen aan de opnieuw ook bij ons toenemende werkloosheid – zeker als we ons solidair willen opstellen, óók ten opzichte van de arbeiders in andere landen – zonder de strijd aan te binden met de internationale concurrentiestrijd.

Niettemin is de ook bij ons opnieuw toenemende werkloosheid niet meer dan een *nevenverschijnsel* (ik verontschuldigd me voor die benaming bij hen die er bij ons rechtstreeks door getroffen worden) van de wereldwijde gevolgen van de internationale concurrentiestrijd. Sinds tientallen jaren delft de meerderheid van de mensheid steeds meer het onderspit ten opzichte van een handvol landen in West-Europa, de Verenigde Staten en Japan. Ze heeft die strijd reeds verloren, met uiterst beperkte kansen zich alsnog te kunnen herpakken (zoals de voormalige Britse kolonies Hongkong en Singapore en de voormalige Japanse kolonies Korea en Taiwan, onder nogal hachelijke voorwaarden). Hun industriële productie betekent op wereldschaal niets, en zelfs in eigen binnenland weinig. Ze zijn overstelpt door schulden aan de Eerste Wereld. Hun grondstoffen- en landbouwproductie is ten gevolge van hun schuldenlast op voorhand om zo te zeggen geconfisqueerd door de landen van die Eerste Wereld. Bij hen heerst een werkloosheid die niet eens meer te becijferen valt: de grote massa van hun bevolking is gewoon uitgestoten (niet eens meer uitgebuit) door óns die onze (betrekkelijke) welstand verwerven en verzekeren door hén te plunderen.

Opdrijven van de productiviteit

Hét middel om het in de concurrentiestrijd te halen, is het opdrijven van de productiviteit in de eigen productie. Het opdrijven van de productiviteit zorgt er niet enkel voor dat “de productie van onze (!) maatschappelijke rijkdom steeds minder arbeid vereist” (Harry Dierckx). Het zorgt ook dáárvoor, dat wereldwijd concurrerende productiecapaciteiten met lagere productiviteit uit de markt worden uitgedreven en moeten stilgelegd worden, met al de gevolgen vandien voor de tewerkstelling in deze bedrijven (die wegvalt) en voor de levensstandaard van de betrokkenen. Dát is dan de oorsprong “van onze maatschappelijke rijkdom”!

Hét instrument om ter wille van de concurrentiestrijd de productiviteit op te drijven, is de mechanisering of automatisering van de productie. De functie van de ingevoerde machinerie is op de eerste plaats menselijke – lichamelijke en intellectuele – arbeidskracht te vervangen door natuurlijke energiebronnen. (Daarbij moet men niet uitsluitend aan brandstoffen denken maar eveneens bijvoorbeeld aan de chemische energie van meststoffen.) Dit leidt onvermijdelijk tot een toenemende belasting, uitputting en verwoesting van de natuur of ons leefmilieu. Ook dáárvoor is, langs het opdrijven van de productiviteit en de daarvoor ingezette machinerie om, de internationale concurrentiestrijd verantwoordelijk.

Men moet geen marxist zijn om in te zien dat de volgende uitspraak, gedaan door Friedrich Engels in 1878, nog steeds van toepassing is op de tegenwoordige wereldsituatie en haar verdergaande evolutie: “De grote industrie en de totstandkoming van de wereldmarkt hebben de strijd tot een universele gemaakt en hem tegelijk een ongehoorde hevigheid verleend. Zowel tussen de individuele kapitalisten alsook tussen gehele industrieën en hele landen beslissen gunstige of ongunstige, natuurlijke of zelf voortgebrachte productievoorwaarden over zijn of niet-zijn. Wie het onderspit delft, wordt meedogenloos opzij gezet. Het is de Darwinse strijd om het individueel bestaan, met vermeerderde woede overgedragen van de natuur op de maatschappij. Het natuurstandpunt van het dier verschijnt als het toppunt van de menselijke evolutie”. Engels parafraseert in feite een uitspraak, gedaan door Darwin zelf in 1859: “Gezien er meer individuen worden voortgebracht dan er mogelijks kunnen overleven, moet het in elk geval komen tot een strijd om het bestaan, ofwel tussen één individu en een ander van dezelfde soort, ofwel met individuen van een andere soort, ofwel met de fysische levensvoorwaarden. Het is de leer van Malthus, met vermeerderde kracht uitgebreid tot het gehele dieren- en plantenrijk”.

Kernvraag

Ik haal ook die uitspraak van Darwin aan omdat dit de kernvraag wordt voor een socialistisch alternatief: de mensen gedragen zich tegenwoordig, indien niet individueel dan toch in maatschappelijk verband, alsof er *van nature* geen andere weg zou bestaan om in zijn eigen welzijn te voorzien dan door er voor te strijden ten koste van anderen. Is dat een natuurwet? Dan bestaat er inderdaad geen socialistisch alternatief. Of is het enkel de verdwaalde redenering van mensen (als ze nog redeneren) voor wie inderdaad “het natuurstandpunt van het dier het toppunt van de menselijke evolutie” voorstelt? Dit is het idee van het socialisme: er moet een andere weg zijn om in zijn eigen welzijn te voorzien dan ten koste van andere leden van de menselijke maatschappij.

Als we dit willen proberen aan te tonen, door het waar te maken, moeten we dus aan de internationale concurrentiestrijd een einde maken of er op zijn minst niet langer aan meedoen. Hoe dat kan gerealiseerd worden, is dan een vraag voor socialistische politici, de vraag naar een *links concept* (*Nieuw Links*). In de eerste fase van de socialistische beweging waren de meesten (wellicht) de mening toegedaan dat dit kon, en enkel kon door de private eigendom in de productiemiddelen af te schaffen. In de grond kwam dat neer op de overtuiging dat het enkel een vraag was van een *wilsbesluit*, gegrond op materieel beschikkingsrecht, op macht. Inmiddels kan het duidelijk geworden zijn dat het eerder gaat om een vraag van het vereiste *inzicht*. *Doen*, zoals het blad van de Socialistische Partij in Vlaanderen heet, is goed; maar beter zou zijn, eerst weten wat.

7. NAAR HET EINDE VAN DE CONSUMPTIEMAATSCHAPPIJ

(1995)

1. We moeten afstappen van het idee dat de mensen moeten verbruiken om de ‘economie’ te doen leven. Niet de mensen en hun behoeften zijn een middel om het doel te dienen, de ‘economie’ te doen leven, maar de ‘economie’ is enkel een middel voor het doel de materiële behoeften van de mensen te bevredigen. (Met ‘de economie’ bedoelt men in feite de industrie, een woord dat nog bij Adam Smith ook alle ambachtelijke nijverheid en zelfs de landbouw mede omvat.) Bovendien staat dat idee – dat de mensen moeten verbruiken om de industrie te doen leven – haaks op alle ecologische inzichten.

2. We moeten ervan afstappen alle goederen die ertoe bestemd zijn menselijke behoeften te bevredigen, als consumptiegoederen te bestempelen en te behandelen. Naast consumptiegoederen die inderdaad menselijke behoeften enkel kunnen bevredigen door hun verbruik (zoals voedingsmiddelen of brandstoffen) zijn er gebruiksgoederen die weliswaar ook op termijn onbruikbaar kunnen worden maar die in wezen ertoe bestemd zijn langdurig te kunnen dienen (zoals woningen, meubels, huishoudelijke toestellen, en zelfs kleren en schoenen). Een analoog verschil moet gemaakt worden bij de diensten en eveneens bij de productiemiddelen. Een van de belangrijkste doelstellingen van een economie die in dienst wil staan van de bevrediging van menselijke behoeften, moet zijn in de mate van het mogelijke gebruiksgoederen, dienstvoorzieningen en productie-instrumenten voort te brengen die idealiter de desbetreffende behoeften voorgoed, of althans voor een zo lang mogelijke periode, kunnen bevredigen. Geen duurzame ‘ontwikkeling’ zonder duurzame dingen.

3. We moeten ervan afstappen ‘arbeid’ (men bedoelt: werkgelegenheid met behoorlijke beloning) als iets te beschouwen dat ‘beschikbaar’ is of niet, of wat door de industrie of de staat moet ‘verschafft’ worden. Arbeid moet uiteraard beloond worden. Arbeid dient echter niet op de eerste plaats om de arbeiders een baan en een loon te bezorgen maar om de goederen en diensten voort te brengen die nodig zijn om de menselijke behoeften (van alle leden van de maatschappij) te kunnen bevredigen. Er kan bijgevolg ook geen recht op arbeid bestaan, maar enkel een recht op bestaansmiddelen, ook voor werkonbekwamen. Daarentegen bestaat wel een plicht tot arbeid (behalve voor de werkonbekwamen) overal daar waar werk moet gedaan worden. Trouwens, indien werkelijk in toenemende mate van alles automatisch, zonder arbeidsinzet, zou kunnen voortgebracht worden, zou een recht op arbeid in feite niet langer een recht op arbeid zijn, maar enkel op bezigheid en een levensonderhoud.

4. We moeten afstappen van het idee dat arbeidsbesparing – door menselijke arbeid te vervangen door mechanisering en automatisering – in alle omstandigheden wenselijk en voordelig is; een idee dat overigens haaks staat op het idee dat arbeid moet ‘beschikbaar’ zijn, want arbeidsbesparing leidt, bij een ongewijzigd productievolume, onvermijdelijk tot werkloosheid of (in het geval van werktijdverkorting) loonsvermindering. De mechanisering van onze productiewijze, met het bijhorend energieverbruik, is de hoofdverantwoordelijke voor onze toenemende milieuproblemen die ons op termijn méér werk – en onproductief werk – kan bezorgen dan aanvankelijk ingespaard werd. Tegelijk heeft een gemechaniseerde productiewijze noodlottige gevolgen voor andere productiewijzen. Want een mechanische productie is wel goedkoper, maar meestal enkel op voorwaarde van een opgedreven massaproductie; beide factoren (goedkopere productie en massaproductie) werken samen om elders niet enkel werkgelegenheid, maar productiecapaciteiten te vernietigen en zodoende elders de afhankelijkheid van invoer te verhogen om willekeurig opgelegde tegenprestaties op te eisen (meestal onder de vorm van grondstoffen en een aantal landbouwproducten zoals koffie of veevoeders). Zo’n praktijk is niet enkel onrechtvaardig, maar zelfs dodelijk.

5. We moeten (bijgevolg) ook afstappen van het idee dat het steeds voordeliger is – en dit, op termijn, zelfs voor alle betrokkenen – onder voorwaarden van een vrije markt en vrije concurrentie goederen waaraan we behoefte hebben binnen te rijven door ruilhandel in plaats van ze zelf voort te brengen,

daar waar ons dit meer werk zou vragen dan de productie van andere dingen waartegen we ze kunnen inruilen. Veelal zal dit enkel betekenen dat we beschikbare eigen arbeidskrachten laten braak liggen. En nu al wijst de geschiedenis van de moderne wereldeconomie (sinds de eerste industriële revolutie) uit dat 'op termijn' niet steeds meer, maar integendeel steeds minder grote gedeelten van de wereldbevolking uit die praktijk voordeel halen. Inmiddels wordt zelfs in alle 'rijke' industrielanden klacht gevoerd over een slinkend concurrentievermogen, toenemende werkloosheid, toenemende staatsschulden en het zelfs onbetaalbaar worden van de sociale zekerheid.

8. DE MAATSCHAPPELIJKE RIJKDOM, WAAR HAAL JE DIE?

(1993)

In de teksten van het tijdschrift *Nieuw Links* is er geregeld sprake van de maatschappelijke rijkdom die zou voortgebracht zijn of worden door onze economische activiteiten, en is men voornamelijk begaan met een rechtvaardige verdeling van deze rijkdom. Ik denk echter dat daar nog steeds het inzicht van Marx tegenover staat dat de bestendig voortgaande ontwikkeling van onze productiekrachten een onophoudelijke accumulatie van kapitaal vergt die enkel ten koste kan gaan van de mogelijkheid om te voorzien in de bevrediging van de behoeften van de massa aan levensmiddelen en gebruiksgoederen. Dat vindt zijn uitdrukking in een tendens tot verlaging van de lonen en vooral in de schepping van massale werkloosheid.

Dit was één van de belangrijkste nieuwe inzichten van Marx. In tegenstelling met Adam Smith voor wie de aanschaffing van de nodige grond, gebouwen en werktuigen om een productie-activiteit op gang te brengen een éénmalige aangelegenheid was zonder al te veel verder gevolg. In tegenstelling ook met David Ricardo die weliswaar de aanschaffing van nieuwe machinerie als een kostelijke onderneming beschouwde, maar niettemin als iets waartoe men nu eens moest besluiten, zonder zich af te vragen of men er ook toe in staat was die kosten op te brengen. In tegenstelling ook nog steeds met John Maynard Keynes die de mening toegedaan was dat het er niet zoveel op aankwam wat werd voortgebracht, dan op een volledige tewerkstelling: alsof de koopkracht van de tewerkgestelden niet ervan afhing of wat voortgebracht werd beantwoordde aan hun behoeften aan levensmiddelen en gebruiksgoederen.

Ik wil hier toch even de volgende uitspraak van Keynes letterlijk aanhalen omdat ze me de duidelijkste uitdrukking lijkt te zijn van de meest bekrompen vooronderstellingen van onze tijd: “Als er van tien miljoen mensen die bereid en in staat zijn te werken enkel negen miljoen tewerkgesteld worden, is er geen aanwijzing dat het werk van die negen miljoen verkeerd is aangewend. Het bezwaar tegen het tegenwoordig systeem is niet dat deze negen miljoen moesten tewerkgesteld worden voor andere taken, maar dat er taken beschikbaar moesten zijn voor het overige miljoen mensen. Het tegenwoordig systeem is ingestort tengevolge van de bepaling van de omvang van de tewerkstelling, niet van haar oriëntering”. (*The General Theory*, voor het eerst in 1936, uitgave van 1970, p.379) Nog eens: alsof niet de koopkracht van al die tewerkgestelden er één en al van afhing wat ze als tewerkgestelden voortbrachten: levensmiddelen en gebruiksgoederen, of onverteerbare of voor de gewone mens onbruikbare wapens, productiemiddelen of communicatiesystemen!

Al te veel lijken me de voorstellen van *Nieuw Links* geïnspireerd te zijn door de aloude slogan van wijlen Amada: het geld halen waar het zit. (Ik zal geen moeite doen om dat te bewijzen, want ik zal maar al te blij zijn als men me vanuit *Nieuw Links* zou verzekeren dat men er niet is ingetrapt. Amada zelf en zijn Partij van de Arbeid van nu wil één en al ‘marxistisch’ overkomen, zonder ook maar één inzicht van Marx ooit ter kennis te hebben genomen.) Het ‘geld’ zit hem dan bij de ‘rijken’. Hoe zit het daar? Toch niet onder de vorm van miljoenen stukken van twintig frank. Ook niet onder de vorm van zoveel biljetten van tienduizend. Het zit in ‘portefeuilles’ van aandelen en obligaties, met andere woorden het vertegenwoordigt de ‘activa’ van de staat en van de ondernemingen. Het zijn dus deze ‘activa’ waar je beslag op moet leggen, als je ‘het geld wilt halen waar het zit’, om het te herverdelen. Maar wat wil je dan verdelen? Marx heeft al spottende destijds opgemerkt: “De kapitalist berooft zijn eigen Adam door zijn ‘productie-instrumenten uit te lenen aan de arbeiders’ ... in plaats van stoommachines, katoen, spoorwegen, meststoffen, trekpaarden, enz. op te eten of, zoals de vulgaire economisten zich dat kinderlijk voorstellen, ‘hun waarde’ te verbrassen in de vorm van luxe en andere consumptiemiddelen”. (*Das Kapital*, I, MEW XXIII, p.623-624) En nu stellen jullie zich voor door middel van een ‘herverdeling van de maatschappelijke rijkdom’ al die stoommachines, katoen,

spoorwegen, meststoffen, trekpaarden enz. – of kerncentrales, kunstvezels, luchtlijnen, kunstmeststoffen, bulldozers – eens zelf te kunnen verbrassen in de vorm van luxe en andere consumptiegoederen?

Met andere woorden: de maatschappelijke rijkdom die jullie rechtvaardig willen verdelen (hetzij onder de vorm van een basisinkomen voor iedereen, hetzij onder de vorm van volledige tewerkstelling van iedereen, met verminderde werkuren, maar onverminderde lonen), is er gewoon niet. Of wat er is van rijkdom die vatbaar is voor verdeling, is verworven enkel dankzij een nog steeds voordelige ruil van onze industrieproducten, voortgebracht met een superieure productiviteit, tegen levensmiddelen en grondstoffen voor de productie van levensmiddelen en gebruiksgoederen, afkomstig van de ‘Derde Wereld’; een ruilverhouding, op haar beurt gebaseerd op een ongebreidelde kapitaalaccumulatie die op de eerste plaats enkel kan gebeuren ten koste van onze onmiddellijke behoeftebevrediging. Voor hen die nog steeds niet willen ‘geloven’ dat wij ons, dankzij de ontwikkeling van onze productiviteit, enkel verrijken ten koste van de Derde Wereld, ziehier het argument van een onverdachte getuige, namelijk David Ricardo. Aan het adres van landen die geen gebruik weten te maken van een nieuwe machinerie zegt hij het volgende: “Je zal wellicht een koopwaar moeten weggeven die je twee dagen werk kost, tegen een andere koopwaar die elders maar één dag werk kost, en deze nadelige ruil zal enkel het gevolg zijn van je eigen doen. Want de koopwaar die je exporteert en die je twee dagen werk kost, zou je enkel één dag werk hebben gekost indien je niet het gebruik van de machinerie had afgewezen die je geburen wijs genoeg waren in gebruik te nemen”. (*On the Principles of Political Economy*, ed. P.Sraffa, p. 397; dit is ook één van de passages waaruit blijkt dat Ricardo het in gebruik nemen van een nieuwe machinerie enkel als een kwestie van ‘wijsheid’ beschouwt, en niet ook van beschikbaar kapitaal; zie boven.)

Tegenwoordig moet dit wel nog aangevuld worden door de opmerking dat wij niet alleen producten van weinig werktijd ruilen tegen producten van veel meer werktijd, maar vooral ook producten die ons heel weinig werktijd kosten tegen grondstoffen die ons toelaten heel wat arbeidskrachten in te sparen. Net dit was het grondbeginsel van onze moderne economie en is het nog steeds: bekommer je niet al te veel om het voortbrengen van levensmiddelen en gebruiksgoederen voor de mensen ‘bij ons’, maar werk voor de export, natuurlijk niet terwille van de export maar met het oog op een voordelige import. Ten dien einde moet je op de eerste plaats de productiviteit van je productiemiddelen opdrijven om je zodoende te verzekeren van een voordelige ruil, die ervoor zal zorgen dat de mensen ‘bij ons’ het uiteindelijk beter zullen stellen dan wanneer ze de levensmiddelen en verbruiksgoederen zelf hadden voortgebracht die ze nodig hebben. (Dit laatste gebeurt natuurlijk óók, maar steeds meer op basis van goedkoop geïmporteerde grondstoffen en energiedragers.)

Dit economisch systeem is echter niet enkel onrechtvaardig (terwille van de ongelijke ruil) maar blijkt steeds meer ook gewoon ondoelmatig te zijn. Dit blijkt al uit de volgende beschouwing. Stel dat we aan die onrechtvaardige verdeling een einde stellen; dan zullen het heel wat mensen ‘bij ons’ aanzienlijk minder goed stellen, terwijl het de ‘rest’ van de mensheid toch niet zoveel beter zou vergaan. (Neem het voorbeeld van het verenigde Duitsland: de West-Duitsers moeten inleveren, terwijl de Oost-Duitsers, hoewel meer dan driemaal minder in aantal, het nog steeds niet bepaald veel beter stellen dan tevoren. Of neem het voorbeeld van de Belgische textielarbeider die werkloos wordt, terwijl hij vervangen wordt door zijn makkers in Oost-Azië die voor een hongerloon werken.) Met loutere rechtvaardigheid is niemand veel geholpen, omdat het gehele systeem economisch ondoelmatig is. Want het komt erop neer dat in feite nauwelijks méér geproduceerd wordt aan levensmiddelen en gebruiksgoederen, om gelijke tred te houden met de aangroeiende wereldbevolking, laat staan om tegemoet te komen aan de reeds aanwezige ontzettende noden bij de grote meerderheid van de mensheid.

Met andere woorden, hou je vast, er is absoluut onvoldoende ‘groei’. Er is enkel nog steeds een beetje groei van de bruto nationale producten, maar niet van de netto nationale producten, d.w.z. van wat overblijft van de groei als je ervan aftrekt wat enkel dient voor de vervanging van opgebruikte of op de schroothoop gesmeten levensmiddelen, gebruiksgoederen en productiemiddelen. Dit is meer bepaald het gevolg van het feit dat men zich in ons modern economisch systeem geenszins inspant om

meer aanwezige behoeften beter te bevredigen, maar enkel om al de aanwezige koopkracht, op wereldschaal, zoveel mogelijk naar ons toe te trekken en zoveel mogelijk andere producenten, dankzij onze superieure productiviteit, van de markt te verdringen, zeg maar: kapot te maken. Op die manier worden de levensmiddelen en gebruiksgoederen alsmaar krapper, de concurrentiestrijd alsmaar heviger en geraakt het slagveld van deze strijd (de natuur) alsmaar meer verwoest (het ecologisch vraagstuk). En geleidelijk aan komen steeds meer mensen in opstand, aanvankelijk – tot nog toe onder de vorm van plaatselijke burgeroorlogen, die echter nu reeds de interventie van wereldorganisaties uitlokken en zodoende een soort wereldburgeroorlog beginnen aan te kondigen.

Als je dus ook maar iets wilt doen tegen de tegenwoordige en steeds verder degenererende toestand van de mensheid, zal er niets minder vereist zijn dan een heuse revolutie. Dit wil zeggen dat je in opstand komt tegen het principe van de moderne economie (die, ook volgens Marx, reeds op gang is gekomen in de manufactuurperiode, d.w.z. in de zestiende eeuw). Moeten we dan, ik ken die vraag maar al te goed, terug naar de Middeleeuwen? Middeleeuwen? Marx zei zelfs dat we verkeerden in een “crisis die zal eindigen met de afschaffing van het kapitalisme en met een terugkeer van de moderne maatschappij naar het meest archaïsche type, de collectieve productie en toeëigening”. (1881, twee jaar voor zijn dood; MEW XIX, p.392)

Ik kan echter niet zoveel naar Marx verwijzen zonder ook nog het volgende te vermelden: spijs al het boven aangehaalde was dezelfde Marx kennelijk zelf ervan overtuigd dat net al die “stoommachines, katoen, spoorwegen, meststoffen, trekpaarden, enz.” die geen kat (of kapitalist of socialist) kan opeten, onze eigenlijke ‘maatschappelijke rijkdom’ vormen. Dáárvandaan zijn onthutsende uitspraak: “Als fanaticus van de valorisatie van de waarde dwingt (de kapitalist) de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie, en daarmee tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm ...”. (*Das Kapital*, I, MEW XXIII, p.618, slechts enkele bladzijden vóór zijn uitspraak over de ongenietbare trekpaarden) Daarom ook beschouwde hij het kapitalisme als tijdelijk – voor hoe lang? – noodzakelijk. Hij was dan tenminste ook zo consequent om te aanvaarden dat zolang als het kapitalisme bestond de lonen enkel maar konden dalen en de werkloosheid alsmaar toenemen. Dan weer heeft hij het feit over het hoofd gezien (wat later Lenin wél heeft begrepen) dat aan die miserie toch nog kon verholpen worden dankzij de uitplundering, door ons kapitalisme, van de rest van de wereld (zie boven). En hoe consequent is *Nieuw Links*, om van de SP zelve te zwijgen?

9. VRAAGTEKENS BIJ EEN VOORTDURENDE ONTWIKKELING

(1994)

Eind september 1993 kreeg ik een 'ontwerp-basistekst' toegestuurd over 'Duurzame Ontwikkeling', opgesteld door een werkgroep van de 'Milieu- en Natuurraad van Vlaanderen' (MiNa-raad). In een begeleidende brief (van 29 september 1993) werd ik verzocht om de Raad "eventueel een constructieve reactie daarop te bezorgen". Op 7 oktober 1993 heb ik de gevraagde reactie opgestuurd. Tegelijk vroeg ik de voorzitter van de MiNa-raad of er enig bezwaar zou zijn tegen een publicatie van mijn reactie in EcoGroen. In zijn antwoord vroeg hij mij van zo'n publicatie voorlopig af te zien omdat het bij de 'basistekst' enkel over een ontwerp ging dat eventueel nog aangevuld en door de voltallige MiNa-raad moest goedgekeurd worden. Ik heb me er toen bij neergelegd. Nu, op 14 maart 1994 ontving ik de definitieve, door de MiNa-raad goedgekeurde en gepubliceerde versie van de 'basistekst' met de gewijzigde titel 'Oriëntatienota Duurzame Ontwikkeling'. Afgezien van deze gewijzigde titel is er echter in deze 'nieuwe' tekst bijna geen letter veranderd t.o.v. het 'ontwerp-basistekst' van eind september 1993. Bijgevolg heb ik ertoe besloten ook mijn 'reactie' van 7 oktober 1993 hiernavolgend ongewijzigd te laten verschijnen; niet eens de bladzijden van de tekst waar ik naar verwijs heb ik moeten aanpassen; enkel mag de lezer overal in plaats van 'basistekst' nu 'oriëntatienota' lezen, om heel correct te zijn.

Het zou wel weinig nuttig zijn dat ik hier de zeer talrijke punten opsom waarop ik het grondig eens ben met de standpunten ingenomen in de 'Basistekst Duurzame Ontwikkeling' (zevende versie). Ik zal me dus in het volgende beperken tot een toelichting van mijn *bezwaren* die, desalniettemin, *fundamenteel* van aard zijn.

Om te beginnen, een opmerking over het begrip 'sustainable development' – in het Nederlands doorgaans vertaald met 'duurzame ontwikkeling' – dat gehanteerd wordt in het 'Brundtland-rapport' van 1987. 'Sustainable' kan in het Engels betekenen 'draaglijk', ofwel 'wat men ongehinderd kan volhouden'. In het onderhavig geval gaat het kennelijk om die laatste betekenis van het woord. Het is dan een 'ontwikkeling' ('development') die men ongehinderd zou willen kunnen verderzetten. Nu kan 'ontwikkeling' in het hedendaags taalgebruik bijna alles betekenen, nl. eender welk 'proces' of 'gang van zaken'. In het Brundtland-rapport wordt er echter blijkbaar net dát soort ontwikkeling mee bedoeld dat reeds eeuwenlang kenmerkend is voor onze moderne economie, wat onder meer blijkt uit de herhaaldelijke bevestiging van de hoop om door middel van een 'sustainable development' te komen tot 'a new era of economic growth' (in de betekenis van een groei van BNP's die men tot nog toe heeft zien plaatsvinden). Met het idee van een 'sustainable development' is dan niets anders verbonden dan een zoektocht naar de noodzakelijke voorwaarden die moeten ingevuld worden om met die moderne ontwikkeling ongehinderd verder te kunnen gaan, als een *voortdurende* ontwikkeling (wat dan ook een betere vertaling ware voor 'sustainable development' dan 'duurzame' ontwikkeling). Het gaat om het verderzetten van een moderne ontwikkeling gebaseerd op de idee van "une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature" (Descartes, *Discours de la méthode*, 1637). Ik haal die uitspraak van Descartes geenszins aan om me te verontwaardigen over een modern *antropocentrisme*, zoals anderen dat doen. (Elke *cultuur* is in wezen antropocentrisch en met de *moderne* cultuur is dat wellicht *minder* het geval dan het met elke andere ooit geweest is.) Opvallend en vreemd vind ik veeleer de veronderstelling dat het losmaken van 'al de krachten en werkingen' van de natuur, zoals ook de aanwending van al de vermogens van onze ambachtslui, voor alles waartoe ze in staat zijn, automatisch zou uitkomen in het voordeel van de mensen; in plaats van er enkel een beroep op te doen daar waar ze kunnen dienen voor het bereiken van *vooropgestelde* menselijke doelstellingen.

In de voorstellen van het Brundtland-rapport komt men door dik en dun op voor het verderzetten van die moderne ontwikkeling, in de nog steeds vastgehouden overtuiging dat net *die* ontwikkeling, en geen andere, het best geschikt is “om aan de menselijke behoeften tegemoet te komen” (Basistekst, p. 5; in het Brundtland-rapport iets voorzichtiger: “consistent with future as well present needs”). Net dat is echter de vraag: of dat het geval is. “The Commission believes that widespread poverty is no longer inevitable”, heet het dan toch. “No longer” – dat heet: *tot nog toe* was ver verspreide armoede onvermijdelijk, “no longer inevitable” – dat betekent het *geloof* in de weldaden van de moderne ontwikkeling (waar de Basistekst op andere plaatsen serieus aan twijfelt) die men daarom, hoewel dan weer niet ten elke prijze, wil doen voortduren.

Spijts nogal wat kritische en sceptische geluiden t.a.v. zowel het Brundtland-rapport alsook de moderne ontwikkeling zelf (onder meer m.b.t. het idee van een ‘hernieuwde groei’³⁶), wordt in de basistekst blijkbaar toch nog steeds vastgehouden aan dat geloofsbeginnsel. Dit lijkt te blijken uit de vooropgestelde aanduiding van “enkele grote krachtlijnen voor een duurzame ontwikkeling” (p. 7). Ten eerste wordt gevraagd om een “maximale recyclage van afvalstromen” en een “minimalisatie van de definitieve emissies” in plaats van rechtuit een *stopzetting* te eisen *van de stelselmatige productie van afval* die kenmerkend is voor onze huidige productiewijze. Dat mag naar het schijnt rustig zijn gang gaan, enkel op voorwaarde dat de voortgebrachte afval ‘maximaal’ vatbaar is voor recyclage (waarvan de opstellers niettemin lijken te beseffen dat ze meestal nogal energie-intensief is, zie p. 9 onderaan). Ten tweede wordt gevraagd om een “minimalisatie van het gebruik van eindige grondstoffen” en een “maximalisatie van het gebruik van oneindige hulpbronnen (in eerste instantie zonne-energie)” – naar het schijnt opnieuw met de bedoeling om op die basis (meer bepaald op basis van zonne-energie) onze huidige productiewijze (met haar enorme afvalproductie, óók onder de vorm van allerhande producten die op steeds kortere termijn aan *vervanging* toe zijn) min of meer gewoon te kunnen handhaven.

Om dit doel te bereiken, wordt dan – opnieuw! – vertrouwen gesteld in “de ontwikkeling van de technologie” (p. 9). Op die manier, zo wordt gesteld, “kan de gerealiseerde welstand of behoeftebevrediging op een meer milieu-efficiënte manier tot stand komen. Dit impliceert een technologie die per eenheid hulpbron meer resultaat in termen van behoeftebevrediging beoogt en bereikt ... Daarbij kan gedacht worden aan hergebruik van materialen en dematerialisatie (minder energie en grondstoffen per eenheid product)”. “Hergebruik van materialen”, dat is nóg eens recyclage, die overigens zeker niet in aanmerking komt voor verbruikte energie; en “dematerialisatie” zal bezwaarlijk van toepassing kunnen zijn op gebouwen, transport, machines of gebruiks- en verbruiksgoederen allerhande. Er is echter één weg, die wellicht zelfs de enige is, om “minder energie en grondstoffen per eenheid product” te verspillen: nl. *de duurzaamheid van elke “eenheid product” aanzienlijk te verhogen*, en dit zowel voor *investeringsgoederen* als voor *gebruiksgoederen*³⁷ (gebruiksgoederen in tegenstelling met verbruiksgoederen zoals voedingsmiddelen en brandstoffen) – in plaats van een productiewijze te handhaven die er van meet af aan op *mikt* elk product in afzienbare tijd te kunnen vervangen door de eerstvolgende *innovatie*.

Vreemd genoeg komt dit idee in de technologie-paragraaf (2.2.c) van de Basistekst zelfs niet voor, hoewel het dan toch ter sprake komt in 3.3.: “Zo is een belangrijke consequentie van een streven naar duurzaamheid dat producten een hoge kwaliteit moeten vertonen. Dat vertaalt zich vooral in een langere levensduur, een hoge mate van herstelbaarheid en recyclage van de benutte onderdelen en materialen bij afdanking. Met dergelijke producten is zowel de afvalproductie als het

³⁶ Ik zal hier niet terugkomen op het vraagstuk *Groei of geen groei* dat, onder deze titel, uitvoerig werd bediscussieerd in het nummer 22 (1991) van het tijdschrift *Kritiek*, vreemd genoeg niet eens vermeld in de bibliografie bijgevoegd aan de ‘Basistekst’.

³⁷ Eigenlijk gaat het dan niet langer over “minder energie en grondstoffen per eenheid product” maar over een besparing van energie en grondstoffen dankzij het feit dat een duurzaam product, omdat het duurzaam is, niet onophoudelijk moet vervangen worden door een ‘nieuw’ product. Men moge onderzoeken of niet het aanmaken van een duurzaam product dat b.v. driemaal langer meegaat dan het tegenwoordig gebruikelijke, nog steeds minder energie en grondstoffen vergt dan de drievoudige productie van hetzelfde met een driemaal kortere levensduur. Vermoedelijk vergt het duurzaam product enkel meer handenarbeid, of ambachtelijke tewerkstelling.

afschrijvingsniveau laag ...” (p. 15). Dit inzicht had in het *centrum* moeten staan van de gehele Basistekst want *wat we nodig hebben is geen ‘voortdurende ontwikkeling’, maar een duurzame wereld, d.w.z. duurzame dingen, en dat betekent nu eenmaal, voor zover we die dingen zelf moeten voortbrengen, duurzame producten* (waarbij we niet onmiddellijk al aan recyclage moeten denken, hoewel natuurlijk aan onderhoud en herstel).

De Basistekst *mist* echter elke visie op de *specificiteit van de moderne economie* (die in feite reeds op gang is gekomen in de manufactuurperiode en die later geleid heeft tot de zogenaamde industriële revolutie). Die moderne westerse economie mikt *primair*, niet op de bevrediging van de behoeften van de mensen aan levensmiddelen en gebruiksgoederen, maar op de ontwikkeling van haar productiemiddelen en hun productiviteit, uiteraard met dien verstande dat op die manier de behoeften van de mensen zelfs beter *zouden* kunnen bevredigd worden. Ter toelichting moge hier een citaat volstaan uit het hoofdstuk ‘On Machinery’ dat David Ricardo heeft toegevoegd, bij de derde druk (1821), aan zijn *Principles of Political Economy*. In de slotzin van dit bijkomend hoofdstuk wendt hij zich als volgt tot mensen die zouden aarzelen een nieuwe machinerie in gebruik te nemen: “you might give a commodity which cost two days labour, here, for a commodity which cost one, abroad, and this disadvantageous exchange would be the consequence of your own act, for the commodity which you export, and which cost you two days labour, would have cost you only one if you had not rejected the use of machinery, the services of which your neighbours had more wisely appropriated to themselves”.

Net in dit verband ben ik het grondig eens met wat wellicht de belangrijkste uitspraak is van de Basistekst: “de ene mens heeft niet het recht te leven ten koste van een andere” (p. 10). Nochtans ondervind ik dan weer hetzelfde gemis aan visie (op de specificiteit van de moderne westerse economie, overgenomen door Noord-Amerika en Japan) in de manier waarop in de Basistekst het vraagstuk wordt besproken van de ‘bevolkingsdruk’. Er wordt gezegd: “elke bevolkingsstijging brengt een extra aanspraak op de bestaande hulpbronnen met zich mee” (p. 8). Wat stelt dat echter voor als “de bevolking van de industrielanden (ca. 20% van de wereldbevolking) ... ca. 80 % van het mondiaal energieverbruik en ca. 90 % van het mondiale gebruik van metalen voor haar rekening neemt” (p. 10), waar nogal wat meer percentages zouden moeten aan toegevoegd worden m.b.t andere grondstoffen, meststoffen, voedingsmiddelen en gebruiksgoederen? De “bestaande hulpbronnen” geraken in feite *niet* steeds meer opgebruikt door “de bevolkingsdruk” maar door de productiewijze van een welgekend aantal industrielanden waarvan de bevolking nog nauwelijks toeneemt. Die productiewijze van de industrielanden, of wellicht beter gezegd hun *economie*, is echter niet enkel ‘onrechtvaardig’ maar uiteindelijk gewoon *ondoelmatig*. Want in wezen zorgt ze er *niet* voor meer te produceren aan levensmiddelen en gebruiksgoederen om gelijke tred te houden met de toename van de wereldbevolking, en zelfs niet om te beantwoorden aan de nu reeds aanwezige enorme behoefte van de meerderheid van de mensheid (spijts al het gangbaar gezwets over ‘groei’), maar is ze enkel begaan met het *afromen* van de alsnog *beschikbare koopkracht* op wereldschaal. Dat kan niet anders dan leiden tot een steeds meer toenemende wereldwijde *schaarste* waar ook wij, mensen in de industrielanden, op termijn steeds meer de gevolgen van zullen ondervinden, en in feite ook reeds ondervinden (onder meer onder de vorm van een toenemende werkloosheid, ten gevolge van de toenemende internationale concurrentiestrijd).

Tot mijn spijt vrees ik te moeten vaststellen dat de voorgestelde ‘Basistekst Duurzame Ontwikkeling’ (zoals ook het Brundtland-rapport), ondanks een aantal lichtpunten, *een stap achteruit* betekent t.a.v. het eerste Rapport aan de Club van Rome van 1972 en zijn conclusies (zijn *werkelijke*, niet zijn ge vulgariseerde conclusies). Toen reeds kwamen de onderzoekers van het M.I.T. tot de conclusie dat een gewone *stopzetting van de ‘groei’* van de wereldbevolking en de industriële investeringen noch *voldoende* noch zelfs *noodzakelijk* ware om te komen tot een ‘stabiel wereldmodel’, maar dat er zes ‘beleidslijnen’ zich opdroegen die je kunt opzoeken in de Aula-uitgave, p. 169-171, ofwel in *Kritiek* nr. 22, p. 14-15. In het bovenstaande heb ik enkel getracht die ‘beleidslijnen’ iets bij te schaven.

10. EEN GROEN PERSPECTIEF: HET EINDE VAN DE VERARMING

(1992)

1. *Het groene alternatief: Een recessie?*

Sterk onder de invloed van het eerste Rapport aan de Club van Rome (1972), getiteld *De grenzen aan de groei*, hebben de groene partijen van meet af aan alle schuld voor onze groeiende milieuproblemen toegewezen aan de theorie en de praktijk van een ongebreidelde groei van onze economie, verbonden (hoe?) met een exponentiële groei van de wereldbevolking. En dáaraan zijn de meeste groenen tot op heden blijven vasthouden. Zo bekeken was en is echter het enig alternatief dat de groene partijen konden en kunnen voorstellen een stopzetting van die groei, en liefst een omzetting van de groei in een krimp of een negatieve groei. Indien men een verband wilde blijven leggen tussen dit voorstel en het begrip 'economische groei' gehanteerd door onze officiële economische wetenschap, kon dit niets anders betekenen dan op te komen voor een doelbewust op het getouw gezette economische recessie. In economische termen: een aanhoudende nulgroei of negatieve groei. En op termijn: een economische depressie (en algehele economische crisis). Zo'n recessie en depressie kunnen echter binnen ons economisch stelsel op hun beurt niets anders inhouden dan een algehele verarming van de mensen in de landen waar ze zouden plaatsgrijpen. De groene partijen waren dan ook zo eerlijk dat openlijk te beamen, weliswaar niet zonder in plaats van verarming liever te spreken van 'versobering'. Toch heeft men nooit kunnen verwoorden waarin, op het materiële vlak, zo'n welluidende versobering zou verschillen van een doodgewone verarming.

Stap tegenwoordig maar eens de woning binnen van een arbeidersgezin dat wellicht zijn huisje nog aan het afbetalen is, dat in zijn woonkamer een kleuren-tv en voor de deur een Toyota heeft staan. Vertel die mensen maar dat ze best zouden versoberen (om nog te zwijgen over zo'n onderneming toegepast op een of andere sloppenwijk in de Derde Wereld). Kun je je de reactie voorstellen? Naar dit voorstel om te versoberen zullen ten hoogste diegenen willen luisteren die van zichzelf al overtuigd zijn een heel sober leven te leiden omdat ze tevreden zijn met (in de microgolfoven) opgewarmde hamburgers, soms eens gaan fietsen en liefst van hun auto gebruik maken om ergens in de ongerepte natuur terecht te komen en daar van een plastic-picknick te genieten. Weliswaar hebben de groene partijen nu ook op het materieel economisch vlak iets meer concreets bedacht: ze stellen voor de vrijmarkteconomie om te zetten in een meer ecologisch verantwoorde: door ecotaksen te heffen op energieverbruik en een aantal andere vervuilende praktijken. Maar een belasting op b.v. energieverbruik, hoe je die ook zou willen noemen, betekent eerst en vooral dat olie, kernstroom enz. duurder worden, voor de industrie zowel als voor de individuele verbruikers. Opnieuw kan dit niets anders in de hand werken dan een recessie; het blijft nog steeds binnen dezelfde logica van een afremming van de groei. In feite hebben de groene partijen onvrijwillig iedereen duidelijk gemaakt, en beter dan de traditionele partijen er ooit in geslaagd zijn, dat onze betrekkelijke welstand schijnbaar te danken is aan de groei van onze economie, hoewel die wellicht ten laste gaat van een toenemende aantasting van ons leefmilieu. En dat men die aantasting helaas op de koop toe zal moeten nemen, tenminste als de groei zich niet ook een beetje op het vlak van een milieutechnologie kan doen gelden.

2. *De groeihypothese op losse schroeven*

Bij deze bijna uitzichtloze situatie waarin de groene politieke partijen terechtkomen, zou men zich natuurlijk niettemin moeten neerleggen indien niets in te brengen ware tegen de groeihypothese waarvan ze vertrekken: 'groeihypothese' noem ik hierbij de veronderstelling dat alle schuld voor onze toenemende milieuproblemen moet toegewezen worden aan de (economische) theorie en praktijk van ongebreidelde groei, gekoppeld aan de voortgaande groei van de wereldbevolking. Helaas voor deze groene politieke partijen en gelukkig voor de groene beweging staat deze groeihypothese nogal op

zwakke poten. Men kan dat zonder veel moeite aantonen door terug te grijpen naar het eerste Rapport aan de Club van Rome van 1972.

Ten eerste heeft de groep onderzoekers die, onder leiding van Dennis L. Meadows van het Massachusetts Institute of Technology, dit rapport heeft opgesteld, zich nooit tot taak gesteld de oorzaken op te zoeken van onze toenemende milieuproblemen. Integendeel blijkt uit het nawoord, ondertekend door leden van de Club van Rome, dat die onderzoekers van meet af aan enkel de opdracht hebben gekregen en aanvaard eens na te gaan hoelang het nog zou duren vooraleer de groeiprocessen op hun grenzen zouden stoten. ('De grenzen aan de groei' was dus niet het resultaat van het voorgenomen onderzoek, maar gewoon het onderwerp.) Dat enkel dát het onderwerp van het onderzoek was, en dat dit iets heel anders is dan een onderzoek naar de werkelijke oorzaken van onze milieuproblemen, blijkt onder meer uit het feit dat onder de vijf onderzochte groeitrends óók het groeiend grondstofverbruik en de groeiende vervuiling in beschouwing worden genomen; en dat een aanzienlijke toename van grondstoffenverbruik en vervuiling moeten leiden tot voortschrijdende uitputting van onze grondstoffen en steeds meer milieuhinder, is wat men een tautologie noemt.

Indien men werkelijk een onderzoek had willen instellen naar de oorzaken van onze milieuproblemen, en daarbij de hypothese wilde opperen dat die oorzaken te zoeken zijn in een ongebreidelde groei, dan had men drie dingen moeten aantonen: ten eerste, dat zo'n geweldig groeiproces daadwerkelijk aan de gang is; ten tweede, dat dit een proces is dat onvermijdelijk moet leiden tot onoplosbare milieuproblemen; en ten derde, dat dergelijke milieuproblemen zich niet (of in veel mindere mate) zouden voordoen in afwezigheid van zo'n groeiproces. Dit derde punt werd in het rapport nauwelijks onderzocht maar ook de twee eerste punten werden geenszins ondubbelzinnig duidelijk gemaakt (zie verder).

Men hoort altijd maar roepen: je kunt toch niet ontkennen dat een ongebreidelde groei tot de uitputting van grondstoffen en toenemende milieuproblemen moet leiden! Awel, je kunt ook niet ontkennen dat een reusachtige stortregen zal leiden tot overstromingen; maar daarmee is nog niet gezegd dat elke overstroming te wijten is aan een reusachtige stortregen; en zelfs indien zo'n geweldige stortregen daadwerkelijk plaatsvindt, volgt daaruit nog geenszins dat een overstroming die zich tegelijk voordoet haar (enige) oorzaak heeft in die massale regen (en b.v. niet in een stormvloed komende van de zee).

Ten tweede heerst er in het Rapport een opvallende verwarring van begrippen, vooral i.v.m. het begrip 'groei' (vandaar de dubbelzinnigheid van het resultaat). Slechts drie van de vijf onderzochte groeitrends ressorteren onder het begrip 'groei' zoals gehandhaafd door de economische wetenschap, namelijk de groei van de industriële productie, van het grondstoffenverbruik en van de landbouwproductie. Noch de groei van de wereldbevolking noch de toenemende vervuiling zijn onder te brengen bij dat economisch groeibegrip; noch het één noch het ander maakt deel uit van de doelstelling van een groei-economie; de vervuiling moge er nog een (ongewild) gevolg van zijn, de toename van de bevolking heeft er zelfs (althans op het eerste gezicht) geen enkel uitstaans mee. Een speciale verwarring heerst er nog omtrent de groei van de voedselproductie. Op de inleidende bladzijden wordt eerst nog gewag gemaakt, naast de vier (andere) groeitrends, van een 'wijdverspreide ondervoeding', verderop wordt dan plots óók op het vlak van de landbouwproductie een ongebreidelde ('exponentiële', zie verder) groei verondersteld (hoewel nooit aangetoond!). En uiteindelijk, in de conclusie, wordt dan weer voor de toekomst een aanzienlijke toename van de voedselproductie geëist.

Nu kan men natuurlijk zo ongeveer alles als 'groei' aanduiden indien men maar een voldoende ruim en vaag begrip van 'groei' hanteert: men kan het hebben over de groei van het BNP of het NNP (zie verder), over groeiende hongersnood, over een groeiend tekort aan grondstoffen, over een groeiend gat in de ozonlaag of over een groeiende uitdroging van het Aralmeer. Maar stellingen die gebaseerd zijn op een zodanig vaag en dubbelzinnig begrip gaan dan ook zelf de mist in van de onduidelijkheid (onbewijsbaarheid en onbetwistbaarheid).

Ten derde: de opstellers van het Rapport blazen bijzonder hoog van de toren over hun ontdekking (natuurlijk niet hún ontdekking!) van de verbijsterende gevolgen van een exponentiële groei (b.v. 100 + 10% van 100, plus 10% van 110, plus 10% van 121, plus 10% dáárvan, enz.), in tegenstelling tot een lineaire groei (b.v. 100 + 10%, plus nog eens 10%, nog eens 10%, enz.). Ze vermelden echter enkel dat b.v. een jaarlijkse exponentiële groei van 10% tot een verdubbeling van het begincijfer leidt binnen de 7 jaar, en niet dat een jaarlijkse lineaire groei van 10% ook al binnen de 10 jaar tot zo'n verdubbeling leidt! Hoe belangrijk is dan dat verschil? Of om in economische termen te spreken: stel dat elk jaar, zonder groei, een gelijk aantal nieuwe auto's op de markt komt, b.v. 5% van de reeds in het beginjaar circulerende wagentjes, en dit zonder dat oude auto's uit circulatie worden genomen; dan zou het aantal rondrijdende auto's binnen de 20 jaar verdubbeld zijn, zonder enige economische groei (in de autosector). Of stel dat er jaar in jaar uit 5% van de bestaande eindige voorraad van één of andere grondstof zou opgebruikt worden, zonder groei; dan zal niettemin die grondstoffenvoorraad volledig opgebruikt geraken binnen de 20 jaar. Al deze dingen laten de opstellers van het Rapport volledig buiten beschouwing.

Bovendien is het nog lang niet zeker of er feitelijk een exponentiële groei vast te stellen is in elk van de vijf beschouwde trends. Er is blijkbaar wél nog steeds een exponentiële aangroei van de wereldbevolking (hoewel, opvallend genoeg, nauwelijks in de ontwikkelde industrielanden!), maar dat is zoals gezegd geen economische categorie. Het minste wat men kan zeggen over de voedselproductie is dat ze zeker geen gelijke trek houdt met de groei van de wereldbevolking en dat er bijgevolg moeilijk sprake kan zijn van een exponentiële groei van de voedselproductie per hoofd van de bevolking. Op het gebied van de industriële productie heeft dan weer gedurende vele jaren een exponentiële groei daadwerkelijk plaatsgevonden, maar is die op dit moment niet nagenoeg stilgevallen? Niet enkel in geheel Oost-Europa, maar ook in vele westerse industrielanden (in de VS, Engeland, maar ook Japan en nu ook Duitsland) heerst of dreigt tenminste een hardnekkige recessie. En wanneer er in sommige ontwikkelingslanden (b.v. China) nog steeds indrukwekkende groeipercentages opgetekend worden, dan betekent dat vaak niet zoveel, gezien de heel lage vertrekbasis. (In een land waar maar één autofabriek bestaat, moet men enkel één bijkomende oprichten met dezelfde capaciteit om een groei van 100% in die sector te bereiken.) De groei van het grondstoffenverbruik en van de vervuiling wordt door het Rapport gewoon gekoppeld aan de groei (voornamelijk) van de industriële productie, en dit zeker terecht; maar op geen enkele manier is aangetoond dat ten gevolge van de exponentiële groei van de industriële productie het grondstoffenverbruik en de vervuiling eveneens exponentieel moeten groeien. Wat ik wil zeggen is: groei of geen groei, exponentieel of lineair, het maakt wellicht niet zoveel verschil uit.

Ten vierde zijn blijkbaar de werkelijke conclusies van het eerste Rapport aan de Club van Rome van 1972 nagenoeg aan iedereen ontsnapt; waarschijnlijk omdat conclusies nu eenmaal de vervelende gewoonte hebben pas tegen het einde van een boek op te dagen (in dit geval vanaf p. 169 van de Aula-uitgave), wanneer al iedereen heeft afgehaakt. De verslaggevers zelf kwamen namelijk tot het besluit dat zelfs een "Wereldmodel met een gestabiliseerde bevolking en een gestabiliseerd kapitaal", d.w.z. met een stopzetting van elke (niet enkel de veronderstelde exponentiële) groei in deze twee trends, nog steeds leidt tot een instorting van het systeem – "omdat geen rekening wordt gehouden met grondstoffenbesparende technologieën" (p. 170). Om tot een "Stabiel wereldmodel" te komen (p. 172) is meer vereist, nl. een zestal bijkomende "beleidslijnen" die in essentie neerkomen op het volgende: een herleiding van het grondstoffenverbruik en de vervuiling per eenheid van productie in industrie en landbouw tot één vierde van het niveau van 1970; een aanzienlijk vertraagde vervanging van kapitaalgoederen dankzij een grotere duurzaamheid van de productiemiddelen; en toch óók een aanzienlijke toename van de voedselproductie (zie p. 169-170). En indien deze bijkomende maatregelen worden genomen, is er zelfs nog een "Stabiel wereldmodel II" (p. 174) mogelijk, ook zonder al te "strikte beperkingen van de groei" (p. 173-174)! Volgens dit Rapport is m.a.w. een volledige stopzetting van elke groei noch voldoende noch noodzakelijk om de ecologische wereldproblemen op te lossen.

3. Een andere verklaring

Gelukkig voor de groene beweging, en dan óók voor de groene politieke partijen, is er voor onze milieuproblemen nog een andere verklaring mogelijk dan de groeihypothese. Een betere ook omdat ze meer verklaart, zoals ik zal aantonen. Velen zijn het bedrijf van de moderne economie zodanig gewoon geworden dat ze niet langer in staat zijn de specifieke eigenaardigheid van deze moderne economie te onderkennen en haar zonder meer gelijk stellen met de economie überhaupt. Met het merkwaardig gevolg dat sommigen die het niet eens zijn met de gang van zaken in de moderne economie de neiging vertonen alle economie überhaupt te verwerpen en alle economische doelstellingen te vervangen door immateriële waarden. Men kan zich zelfs afvragen of het enkel getuigt van een eenvoudig gemis aan inzicht en niet van een echte verdringing; want nog niet zolang geleden maakte de radicale omwenteling die de moderne tijden betekenden t.o.v. de Middeleeuwen gewoon deel uit van het algemeen bewustzijn, van conservatieven zowel als van progressieven.

De taak van de economie überhaupt, zou men denken, moet erin bestaan de beschikbare middelen – natuur- en arbeidskrachten, natuur- en arbeidsproducten – zo verstandig mogelijk aan te wenden om de behoeften van de mensen te bevredigen en hun bevrediging voor een afzienbare toekomst veilig te stellen.

Weliswaar zijn die beschikbare middelen van tweeërlei soort. De éne kunnen rechtstreeks dienen voor de bevrediging van menselijke behoeften: een deel van de natuurproducten (b.v. veldgewassen, maar ook brandstoffen voor verwarming) en een deel van de arbeidsproducten (b.v. weefsels, maar ook woonhuizen); we kunnen deze, in een ruime betekenis van het woord, levensmiddelen noemen. De andere kunnen en moeten er enkel toe dienen levensmiddelen voort te brengen: de meeste natuurkrachten, de arbeidskrachten, óók een deel van de natuurproducten die eveneens als levensmiddelen konden dienen (b.v. zaaigoed), en een deel van de arbeidsproducten (de werktuigen); we noemen deze productiemiddelen; ze kunnen óók ertoe dienen nog andere, meer en betere productiemiddelen voort te brengen.

Normaal gezien zal een economie zich inspannen om zoveel mogelijk van de beschikbare middelen als levensmiddelen ter beschikking te stellen aan de mensen, en enkel zoveel als nodig aan te wenden als productiemiddelen. Als het nodig wordt meer levensmiddelen voort te brengen, zullen meer middelen besteed worden aan het vermeerderen en het verbeteren van de productiemiddelen of het vervangen van de beschikbare productiemiddelen door betere. Maar ook dit zal enkel gebeuren zoveel als nodig, want ook daarvoor kan enkel gebruik gemaakt worden van reeds beschikbare middelen, zodanig dat bij zo'n inspanning de massa van de levensmiddelen – althans aanvankelijk – zal verminderen.

Het specifieke van de moderne economie (het 'kapitalisme') bestaat er nu echter in enkel zoveel als nodig van de beschikbare middelen te besteden aan de bevrediging van de behoeften van de mensen, en zoveel mogelijk om alweer productiemiddelen aan te maken, om de beschikbare productiemiddelen te vermeerderen, te verbeteren of door betere te vervangen; wat opnieuw enkel mogelijk is door de massa van de beschikbare levensmiddelen te verminderen – en in dit geval niet enkel aanvankelijk maar, althans verhoudingsgewijs, steeds opnieuw. De prioriteit wordt niet langer gegeven aan het eerste en eigenlijke doel van de economie, nl. de bevrediging van de behoeften van de mensen (en zelfs niet aan de beveiliging van de behoeftebevrediging voor de toekomst); de absolute prioriteit wordt verleend aan de aanwending van de beschikbare productiemiddelen om deze zelf te vermeerderen, te verbeteren of te vervangen door betere, of 'de ontwikkeling van de productiekrachten'. Het éérste en eigenlijke doel van de economie wordt daarbij weliswaar niet zonder meer uit het oog verloren, maar het wordt verondersteld best en om zo te zeggen vanzelf bereikt te worden doordat men zich hoofdzakelijk toelegt op 'de ontwikkeling van de productiekrachten'.

Concreet komt dit op het volgende neer. Er moeten 'met alle middelen' steeds meer en nieuwe natuurkrachten ontgonnen worden (b.v. kernenergie); menselijke arbeidskracht moet vervangen worden door machinerie, aangedreven door natuurkrachten; arbeidsproducten, vooral werktuigen, moeten vervangen worden door deze machinerie en die machinerie zelf door steeds nieuwe en betere,

en ten gevolge van dit alles worden ook allerlei natuurproducten deels aangevuld, voor een groot deel echter ook vervangen, door nieuwe arbeidsproducten, voortgebracht met behulp van natuurkrachten door een nieuwe machinerie. Er wordt voortaan een groot gedeelte van de beschikbare productiemiddelen, namelijk vooral de menselijke arbeidskrachten, alsmede van vroegere arbeidsproducten en eerder gebruikte natuurproducten, onbenut gelaten. Terwijl, zoals gezegd, ook voor de ontwikkeling van de nieuwe productiekrachten niets anders kan gebruikt worden dan de tevoren reeds beschikbare productiemiddelen (of middelen die als levensmiddelen hadden kunnen dienen), en ook de nieuw ontwikkelde productiekrachten op de eerste plaats opnieuw gebruikt worden om nog meer nieuwe productiekrachten te ontwikkelen. Onmiddellijk is duidelijk dat dit alles moest leiden tot een toenemende meerbelasting en uiteindelijk overbelasting van de natuurkrachten; tot massale werkloosheid; tot de verspilling van oudere arbeidsproducten, voornamelijk werktuigen en machinerie, en vroeger gebruikte natuurproducten; en zelfs tot een (op zijn minst betrekkelijke) vermindering van de voortgebrachte massa van levensmiddelen (in de aangeduide ruime betekenis van dit woord).

Mijn bovenstaande beschrijving van het specifieke van de moderne economie is niet zo nieuw. Ze sluit nauw aan bij de analyse van Marx, van wat hij kapitalisme noemde. “De productiemethoden die het kapitaal voor zijn eigen doel moet aanwenden”, zegt Marx, “stevenen af op een onbeperkte vermeerdering van de productie, op de productie als doel op zich, op een onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten van de arbeid”. Dus niet, zoals hij elders ook uitdrukkelijk zegt, op de bevrediging van de menselijke behoeften; hoewel net die verwaarlozing van de menselijke behoeften, ten voordele van de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productiekrachten, op termijn moet leiden tot de mogelijkheid van een veel betere bevrediging van de menselijke behoeften: “Als fanaticus van de valorisatie van de waarde dwingt de kapitalist de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie, en daarmee tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en de schepping van materiële productievoorwaarden die alléén de basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het principe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu zal zijn”. Enkel op twee punten wijkt mijn eigen beschrijving van het wezen van de moderne economie af van deze opvatting van Marx. Ten eerste, ik kan niet vaststellen dat de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productiekrachten heeft geleid, en kón leiden, tot een onbeperkte vermeerdering van de productie zelf, meer bepaald van de productie van levensmiddelen voor de mensen. Ten tweede; ik kan bijgevolg die ontwikkeling van de moderne economie ook niet goedkeuren, wat Marx wel degelijk deed. Nochtans blijf ik Marx’ analyse van het wezen van de moderne economie (het ‘kapitalisme’) juist vinden, hoewel we m.i. de hoop die hij in haar ontwikkeling stelde niet langer kunnen delen. Kom ik dan toch met mijn eigen stellingen in een marxistisch vaarwater terecht, of juist niet?

Marx’ beschrijving van wat hij het kapitalisme noemde is net daarom zo onverdacht omdat hij die ontwikkeling van de moderne economie principieel goedkeurde. Dat is iets wat in het algemeen bewustzijn, óók van de socialisten, veel te weinig doorgedrongen is. In feite herneemt hij de idee van Adam Smith, de aartsvader van het economisch liberalisme, van de werkzaamheid van een ‘onzichtbare hand’. Deze fameuze onzichtbare hand komt voor in de volgende uitspraak van Smith: “Ieder individu werkt noodzakelijkerwijs, in de mate van zijn mogelijkheden, voor een verhoging van de jaarlijkse inkomsten van de maatschappij. Weliswaar ligt het meestal noch in zijn bedoeling het algemeen belang te bevorderen, noch weet hij hoezeer hij ertoe bijdraagt. Hij bedoelt niets anders dan zijn eigen voordeel te bevorderen, maar in dit zoals in zoveel andere gevallen wordt hij door een onzichtbare hand ertoe gebracht een einddoel te bevorderen dat geenszins in zijn bedoeling lag”. Evenzo is Marx ervan overtuigd dat de kapitalist die er enkel mee begaan is zijn eigen winst te verhogen door de productiekracht van zijn eigen onderneming op te drijven, zonder het te weten in feite eraan meewerkt om een andere dan een kapitalistische maatschappij mogelijk te maken. Het gemeenschappelijk idee van Marx, de communist, en Smith, de grondlegger van het economisch liberalisme, is eenvoudig dit: het belang van ieder lid van de maatschappij wordt best bevorderd door er niet te veel naar te kijken, door beter de productiemiddelen te ontwikkelen dan zich al te veel bezig te houden met het bezorgen van levensmiddelen aan iedereen. Dit is het wezen van de moderne economie, bevestigd door twee van haar meest eerlijke en meest scherpzinnige voorstanders: Adam Smith en Karl Marx.

Overigens werd de basisidee van onze moderne economie, of beter technologie, reeds meer dan 150 jaar vóór Adam Smith nog duidelijker uitgesproken door Descartes, de ‘vader van de moderne wijsbegeerte’. Het staat te lezen in de fameuze passage over de mens die zich zou kunnen opwerpen tot ‘meester en bezitter van de natuur’. Descartes meende: “Men zou een praktijk kunnen uitvinden waardoor wij ons zouden kunnen inrichten alsof we meester en bezitter van de natuur waren; door namelijk de kracht en de werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemelen en alle andere lichamen die ons omgeven, even nauwkeurig te leren kennen als we de verschillende bekwaamheden kennen van onze ambachtslui, en zodoende die kracht en die werkingen (van de natuur) op dezelfde manier te kunnen gebruiken voor al de toepassingen waarvoor ze geschikt zijn”. Welnu, normaal gezien zouden we toch ook nu nog enkel een beroep doen op de bekwaamheden van bepaalde ambachtslui om een bepaalde karwei op te knappen, en niet om al de bekwaamheden waarover al die ambachtslui samengenomen beschikken in werking te stellen voor al wat ze wel zouden kunnen uithalen. Hetzelfde geldt m.b.t. de ‘kracht en de werkingen’ van de natuur: we zouden er enkel naar omkijken hoe we ervan zouden kunnen gebruik maken om onze menselijke doelstellingen te bereiken, en niet uitkijken naar alles waartoe ze zouden kunnen aangewend worden. Daarentegen duidt Descartes de ommekeer aan die kenmerkend zal worden voor de moderne economie en, vooral, technologie: natuurkrachten zowel als menselijke bekwaamheden zullen zich niet langer voordoen als middelen om bepaalde menselijke doelstellingen te verwezenlijken, maar als hefboomen voor allerlei zaken die men met hun hulp zou kunnen bewerkstelligen. Dát is het specifiek eigenaardige van de moderne economie en, vooral, wetenschap en technologie. In vroegere uiteenzettingen heb ik deze specifieke eigenaardigheid van de moderne economie, of van haar doelstelling, proberen aan te duiden met het begrip van een ‘technologische productiewijze’, niet zonder de redenen en de bedoeling aan te geven van deze woordkeuze. Men heeft met deze benaming blijkbaar weinig kunnen beginnen, en daar is niets aan gelegen. Ik vermeld het enkel om te bevestigen dat ik nu niets anders beweer dan wat ik met het begrip van een ‘technologische productiewijze’ reeds eerder heb willen zeggen.

Uit ervaring weet ik dat sommigen op mijn stelling zullen reageren met de opmerking: dat is toch óók groei, of zelfs met de verzekering dat ze zelf met ‘groei’ eigenlijk niets anders bedoelen dan wat ik heb getracht te beschrijven. Toch zijn er tussen de groeihypothese en mijn eigen stelling op zijn minst twee belangrijke verschillen.

Ten eerste zijn we, als mijn stelling opgaat, niet zozeer bedreigd door een absolute groei (door het feit dat er ‘altijd maar meer bijkomt van alles’ enz.), maar door een groeiende wanverhouding tussen een geweldige ontwikkeling van onze productiekrachten aan de éne kant en, aan de andere kant een althans in verhouding slinkende omvang van voortgebrachte levensmiddelen (in de boven aangeduide ruime betekenis van dit woord). Dat dát de feitelijke situatie is waarin we verzeild zijn, wordt onmiddellijk duidelijk als we de wereldwijde toestand van de mensheid onder ogen zien. Enerzijds is er een geweldig ontwikkeld productieapparaat geconcentreerd vooral in een handvol betrekkelijk rijke landen. Anderzijds is er een schrikwekkende en nog toenemende schaarste aan levensmiddelen bij de meerderheid van de mensheid. Maar er is meer. Ook bij ons, in de ontwikkelde rijke landen van b.v. West-Europa, zijn er niet voldoende levensmiddelen voor alle leden van de samenleving. Men stelt al te gemakkelijk dat die levensmiddelen er toch wel zijn, en dat ze enkel onbetaalbaar zijn voor een gedeelte van de bevolking (jongeren, ouderen, laaggeschoolden, werklozen). De te hoge prijzen voor deze levensmiddelen zijn nochtans slechts de uitdrukking van hun (voorlopig nog betrekkelijke) schaarste. Mocht er b.v. geen schaarste zijn op de woningmarkt, dan zouden ook fatsoenlijke woningen betaalbaar worden, zelfs voor werklozen of mensen die moeten leven van een minimaal pensioen.

Ten tweede wordt door mijn stelling, in tegenstelling tot de groeihypothese, sterk de nadruk gelegd op het feit dat de ‘groei’ die ons parten speelt niet noodzakelijkerwijze een zichtbare aangroei moet inhouden (in de zin van ‘steeds meer auto’s op de banen’) maar vooral de vorm aanneemt van een onophoudelijke vervanging, in steeds sneller ritme, niet enkel van de verbruiksgoederen (zoals voedsel of brandstof) waar dat normaal is, maar ook van de gebruiksgoederen (zoals b.v. huizen, meubels of kleren) die ten onrechte (ook in het heersend taalgebruik) eveneens aangeduid worden als

‘consumptiemiddelen’ (d.w.z. ‘verbruiksgoederen’). Nog erger is de onophoudelijke vervanging van productiemiddelen (zoals fabrieksuitrustingen, machinerie).

In de terminologie van de economische wetenschap tellen al die vervangingen, die dus geen aangroei betekenen, mee bij de berekening van de ‘groei’ van het BNP. Terwijl ondertussen het NNP (het netto nationaal product) – de som van de voortgebrachte producten die niet enkel bestemd zijn voor de vervanging van oudere – kan stagneren of zelfs teruglopen. En wellicht is dit laatste – bijna een nulgoei van het NNP – de feitelijke tegenwoordige situatie. Wat b.v. de autoproductie betreft, komen er weliswaar nog steeds meer auto’s op onze wegen bij. Toch dient vermoedelijk meer dan de helft van de nieuwe auto’s (ik beschik over geen cijfers) enkel om oudere modellen te vervangen. Maar op het vlak van de industriële uitrustingen die economisch gezien veruit het belangrijkste zijn, dient nu, naar het schijnt bijna iedere nieuwe installatie enkel voor de vervanging van meerdere oudere fabrieken. Die verdwijnen gewoon en belanden op de schroothoop. Op die paradoxale manier wordt dan ‘groei’ gelijk aan ‘nul-groei’, en ‘nul-groei’ gelijk aan groei.

Men kan op basis van mijn stelling ook meer verschijnselen verklaren dan uitgaande van de groeihypothese. Deze laatste geeft geen enkel uitsluitsel voor de toenemende polarisering tussen arme en rijke landen, tussen de ‘derde’ (en de ‘tweede’) en de ‘eerste’ wereld; tenzij men zou verklaren dat groei nu eenmaal rijkdom bezorgt, en géén groei armoede, en dat er nu eenmaal veel landen zijn die op het vlak van de groei (afgezien van de groei van hun bevolking!) achterblijven.

Stel echter eens dat in één of ander land, in één of andere bedrijfstak, één of andere onderneming erin slaagt zijn productie aanzienlijk te vergroten, zonder vermeerderde arbeidsinzet dankzij nieuwe productiemiddelen (of een ‘nieuwe technologie’) met sterk verhoogde productiviteit. (Op termijn zullen deze nieuwe productiemiddelen natuurlijk in de plaats treden van de oudere, en waarschijnlijk zal dit gebeuren in een hoogontwikkeld industrieland.) Vraag is dan aan wie die omvangrijkere productie kan verkocht worden. Dat zou bijkomende koopkracht op de markt vergen. Zo’n bijkomende koopkracht ontstaat echter om te beginnen enkel, mogelijks, bij de eigen arbeiders van onze onderneming, en bij haar eigen leveranciers van kapitaal (banken), machinerie en energie; en ook dit gebeurt enkel op voorwaarde dat de vergrote productie kan verkocht worden, en dit tegen niet al te sterk verminderde prijzen. Daarbuiten (in eigen land of elders) kan er inderdaad enkel bijkomende koopkracht ontstaan doordat de producten geleverd door de nieuwe productiewijze toch goedkoper kunnen aangeboden worden dan die van de oudere productiewijze. Dat moet echter tot gevolg hebben dat ondernemingen met die oudere productiewijze (óók in eigen land, maar zeker in onderontwikkelde landen elders) hun marktaandeelen verliezen en op termijn failliet gaan. Het eindresultaat zal zijn dat globaal gezien niet méér van het desbetreffende product op de markt zal aangeboden worden dan tevoren, hoewel nu afkomstig van veel minder ondernemingen uit veel minder landen, terwijl achterlijke ondernemingen elders gewoon verdwijnen. De tegenwaarde die vroeger geleverd werd voor dezelfde massa producten, gaat nu volledig naar een beperkt aantal gemoderniseerde ondernemingen, in plaats van vele andere die nu verouderd en meestal failliet zijn. Bij de gemoderniseerde ondernemingen en in de landen waar ze gevestigd zijn, groeit de rijkdom, elders groeit de armoede vanwege de toenemende werkloosheid. En dit is nauwelijks anders wanneer (in tegenstelling met het boven veronderstelde) een onderneming die gebruik maakt van verbeterde productiemiddelen zelf in een derdewereldland is gevestigd. Ook dit moet neerkomen op de vernietiging van ondernemingen met oudere productiemiddelen, óók in eigen land, en bijgevolg op een vermindering van de koopkracht in eigen land, zodanig dat de verkoop van de productie van de nieuwe productiewijze voornamelijk zal moeten gebeuren in rijkere landen. Terwijl ook de eigen arbeiders van zo’n modern bedrijf, gevestigd in een ontwikkelingsland, er weinig voordeel uit zullen halen. Waarom? Omdat in dit geval het leeuwenaandeel van de geboekte winst zal gaan naar de leveranciers van kapitaal, van machinerie en energie die men zeker zou moeten zoeken in industrieel ontwikkelde of olierijke landen elders. Dat zijn allemaal ‘ontwikkelingen’ die vanuit de groeihypothese op zich helemaal niet te begrijpen zijn.

Daarvan uitgaande valt op basis van mijn stelling ook nog iets anders te verklaren wat eveneens uitgaande van de groeihypothese nauwelijks kan begrepen worden, namelijk de opkomst van het

wegwerpproduct. Want ten gevolge van de aangetoonde toenemende verarming van de mensen (vermindering van hun koopkracht) in de derdewereldlanden en de toenemende verrijking van (sommigen) bij ons kunnen de producten van de ontwikkelde industrielanden (maar zelfs die van de onderontwikkelde landen) enkel nog kopers vinden in die ontwikkelde industrielanden zelf. Op die manier vermindert het aantal mogelijke kopers aanzienlijk, hoewel de koopkracht van dit verminderd aantal kopers toeneemt. Men zal dus in plaats van aan vele mensen min of meer elk hetzelfde aantal producten te verkopen, aan minder mensen hetzelfde product steeds opnieuw moeten (en kunnen) verkopen; m.a.w. deze laatsten ertoe aanzetten hun gebruiksgoederen (en niet enkel hun verbruiksgoederen, zoals voedsel, waar dat normaal is) onophoudelijk te vervangen door nieuwe, en de vorige gewoon weg te werpen, zelfs indien ze eigenlijk absoluut nog bruikbaar zijn. En dit is kennelijk een derde belangrijke oorzaak van onze groeiende milieuproblemen, naast het enorme energieverbruik van onze moderne productiewijze en de onophoudelijke vernieuwing (vervanging) van onze productiemiddelen.

Uit mijn stelling over de eigenlijke oorzaak van onze milieuproblemen volgt ook een heel andere strategie voor de groene beweging dan uit de groeihypothese. Waar we ons volgens mijn stelling op zouden moeten toelagen, is niet een stompzinnige en louter negatieve stopzetting van de groei, ook niet een heel dubbelzinnige ‘duurzame ontwikkeling’ waar nog niemand een duidelijke betekenis aan heeft kunnen geven. Wat moeten we dan wel doen? Heel eenvoudig het voortbrengen en het uitsluitend gebruiken van duurzame gebruiksgoederen en duurzame productiemiddelen die ook kunnen onderhouden en desnoods hersteld worden.

In feite past dat best bij de werkelijke conclusies van het eerste Rapport aan de Club van Rome waar ik in het begin van dit opstel naar heb verwezen. Toen al werd uitdrukkelijk een aanzienlijk vertraagde vervanging van de kapitaalgoederen (productiemiddelen) nodig geacht. En ook de herleiding van het grondstoffenverbruik en de vervuiling per eenheid van de industriële productie tot één vierde van het niveau van 1970 die toen al geëist werd, zou nauwelijks anders te verwezenlijken zijn dan door de duurzaamheid van de producten (in verhouding tot het niveau van 1970) te verviervoudigen. Dat zou dan ook de enige manier zijn om werkelijk op grote schaal energie en grondstoffen te sparen. In navolging van het monumentale werk van Susan George valt ook te bedenken hoe zelfs de voedselproductie aanzienlijk zou kunnen verhoogd worden (zoals eveneens nodig geacht in het Rapport) terwijl het grondstoffenverbruik en de vervuiling ook op dit vlak zouden kunnen teruggedrongen worden. In haar boek getiteld *How the Other Half Dies* (Pelican Books, London/New York, 1976, reprint 1991, vooral p. 301-312) wijst ze op het feit dat de meeste landbouwgronden in de ‘derde wereld’ het volledig, of bijna volledig, moeten stellen zonder meststoffen; en dat de nog steeds verdergaande bijkomende bemesting van de gronden in Noord-Amerika en West-Europa veelal nauwelijks meer oplevert dan een handhaving van de productie terwijl hetzelfde aantal ton meststoffen per hectare, overgeheveld naar de ‘derde wereld’, aldaar voor een verveelvoudiging van de opbrengst van de gronden zou kunnen zorgen. Op die manier zou de voedselproductie op wereldschaal wel degelijk kunnen vermeerderd worden terwijl de vervuiling en de uitputting van de bodems zou kunnen tegengehouden worden doordat de aanwending van kunstmeststoffen op een veel grotere oppervlakte van de aarde zou verspreid worden. Iets analoogs zou dan wellicht ook kunnen gelden voor de irrigatie en voor de aanwending van mechanische gereedschappen allerhande (niet noodzakelijk energie-verslindende landbouwmachines).

Door afstand te doen van het steeds verder opdrijven van de productiviteit van onze productiewijze, zou ook onze wanverhouding tot de derdewereldlanden geleidelijk aan rechtgetrokken kunnen worden. Een enigszins toenemende welstand van de mensen in die landen zou dan zelfs, wie weet, kunnen helpen om de zorgwekkende groei van hun bevolking op termijn aanzienlijk af te remmen. Zoals dat ook in de zogezegd ontwikkelde landen is gebeurd sinds de tweede helft van de negentiende eeuw.

4. Naar het einde van de verarming

Sommigen vinden de groeihypothese ook niet alles en maken het zich in feite nog een beetje gemakkelijker. Ze duiden als schuldige voor onze milieuproblemen niet enkel ‘de groei’ aan maar zonder meer: de mens, die ze van antropocentrisme, egoïsme en materialisme betichten en van meer te

willen hebben dan te zijn. Hoeveel zin heeft het echter ‘dé mens’ van antropocentrisme, egoïsme en materialisme te beschuldigen wanneer de overgrote meerderheid van de nu levende mensheid gewoon een dagdagelijkse strijd voert om te overleven? En wanneer wat die mensen willen hebben vooral bestaat uit een dak boven het hoofd, voedsel en drank, brandstof voor de haard, onbesmet water en kleren? En om dat allemaal te verkrijgen: werk en de daarbij horende werktuigen? Het heeft geen enkele zin. Maar ook diegenen die wél over al die dingen beschikken en in een handvol landen van de wereld in betrekkelijke welstand leven, zijn zij werkelijk zo antropocentrisch, egoïstisch en materialistisch? Indien ze echt antropocentrisch dachten, zouden ze dan niet méér moeten begaan zijn met de mens, d.w.z. met de mensheid in haar geheel, meer bepaald met de grote meerderheid van de arme mensen waarvan daarnet sprake was en op wiens kosten deze betrekkelijk welstellenden zich inderdaad ‘verrijken’? Indien ze – wij – in feite daarmee niet zo erg begaan zijn, komen ze – wij – daadwerkelijk over als egoïst. Maar is dat ‘egoïsme’ van de mensen bij ons wel echt materialisme, één en al betrokken op het hebben van materiële rijkdommen?

Ik zou bijna integendeel willen uitroepen: waren de mensen, ook bij ons, toch maar meer materialistisch ingesteld! En, in die zin, zelfs meer egoïsten die ook een beetje aan zichzelf denken! Want wie dat doet zal begrijpen: rijk zijn betekent eigenlijk, min of meer alles wat men nodig heeft voor de rest van zijn leven voorgoed in huis hebben (uiteraard met uitzondering van een aantal dingen waarvoor dat niet of slechts in beperkte mate mogelijk is: de eigenlijke verbruiksgoederen). Om in die zin rijk te kunnen worden, moet men duurzame dingen op prijs stellen die ook gemakkelijk te onderhouden en desnoods te herstellen zijn. En men zal, heel materialistisch, aan deze dingen gehecht zijn. Op termijn zal zo iemand dan ook zeer zuinig kunnen leven en steeds minder op geld aangewezen zijn. Maar wat zien we? Niet enkel vinden we, ook in onze ‘rijke’ landen, niet zoveel mensen die in deze zin rijk zijn, maar zijn er zelfs onder hen die het zouden kunnen worden heel weinig die dat willen. Ze willen niets vasthebben, ze willen altijd van alles veranderen, vernieuwen, vervangen, verbruiken en wegslijten. En waarom? Ze willen helemaal niets *hebben*, ze willen vooral iets *zijn*, namelijk moderne mensen die ‘met hun tijd meegaan’, die ‘er’ echt bijhoren, en zodoende zich doen gelden – bij de anderen; hun vermeend egoïsme is ten hoogste een soort narcisme.

Natuurlijk, het zijn deze laatsten die onophoudelijk onze winkelstraten afschuimen, soms zelfs te voet (na driemaal de stad doorkruist te hebben op zoek naar een parkeerplaats), die zorgen voor omzet in de handel en tewerkstelling in de bedrijven. Rijke mensen daarentegen en mensen die rijkdom in de aangeduide zin trachten te verwerven, zij dragen bij tot het behoud en herstel van ons leefmilieu. En de tewerkstelling dan? Hoe duurzamer onze gebruiksgoederen zijn, hoe minder moet gewerkt worden om steeds nieuwe op de markt te brengen. En hoe beter de mensen verzorgd zijn met duurzame gebruiksgoederen, des te minder zijn ze genooddaakt ten alle prijze zoveel mogelijk geld te verdienen, al ware het door een tewerkstelling in dienst van de vernietiging van ons leefmilieu – en de verarming van een steeds groter gedeelte van de mensheid. Werk zal er nog altijd genoeg zijn. Maar dat is een ander onderwerp.

Om de strategie voor een groene beweging, zoals hoger geschetst, door te zetten, is het natuurlijk nodig de steun van een democratische massapartij te zoeken en te vinden. Hoe kan men de mensen daartoe motiveren? Hoewel tegenwoordig velen, zoals gezegd, niet langer begaan schijnen met het verwerven van werkelijke rijkdom, zal men hen zeker niet massaal kunnen motiveren voor deelneming in de groene beweging door hen nauwelijks iets anders in uitzicht te stellen dan ‘versobering’, zeg maar: verarming. Bovendien en vooral berust dit ‘perspectief’, zoals aangetoond, op een verkeerde inschatting van de werkelijke oorzaak van onze groeiende milieuproblemen. Men kan en moet de mensen integendeel opnieuw warm maken voor een echte, ook materiële rijkdom.

Er is echter niet enkel nog een probleem van politieke motivering van de mensen; want de kunst van de politiek, op anderen een beroep te kunnen doen, is eigenlijk hét alternatief voor de enige andere mogelijkheid die we hebben om een bepaald doel te bereiken, nl. het zelf te doen, wat eigenlijk de technische kant van het leven is. En wellicht heeft de geldingsdrang waarvan sprake was enkel daarom zelfs de materiële verzuchtingen van de mensen zodanig kunnen overwoekeren omdat hij anders nog nauwelijks voeding krijgt, omdat de mensen het missen dat er nog eens ernstig een beroep

op hen wordt gedaan om zich in te zetten voor een gemeenschappelijke zaak. En toch zou het nog zo erg niet zijn wat men van hen dient te vragen: gewoon een beetje meer antropocentrisch, zelfs egoïst maar vooral serieus materialist te zijn.

11. MATERIALISME EN KAPITALISME

Twee hoofdpunten in de actualiteit van het marxisme

(1995)

In twee opzichten is het denken van Marx en Engels tegenwoordig bijzonder actueel. Ten eerste: Marx en Engels waren materialisten, en om het maar direct te zeggen, volgens mij hadden ze daarin groot gelijk. De actualiteit: net op dat punt is tegenwoordig bijna niemand marxist, soms heel bewust, soms ook zonder het te beseffen. Ten tweede: Marx en Engels waren er heilig van overtuigd dat het kapitalisme, en enkel het kapitalisme, de materiële basis kon scheppen voor een meer menswaardige samenleving. Volgens mij hebben ze zich daarin schromelijk vergist. De actualiteit: net op dat punt is tegenwoordig bijna iedereen marxist, soms alweer heel bewust, meestal echter zonder het ook maar in het minst te beseffen.

Alvorens die twee punten nader toe te lichten, de volgende opmerking. In de omgang met ‘grote denkers’ hebben nogal wat mensen een erg academische, een erg krampachtige gewoonte aangenomen. Men vindt zich vreselijk op bij de discussie over de vraag of denker X wel degelijk, al dan niet, die en die gedachte erop na heeft gehouden. Alsof het niet enkel van belang was of die gedachte in kwestie juist of verkeerd was. En alsof het dan niet voldoende was te besluiten dat men het met die denker niet eens kan zijn *indien* hij er een verkeerde gedachte op na hield; waarbij dan de vraag *of* hij dat werkelijk deed, zich herleidt tot een zeer bijkomstige vraag. Hoe vaak maakt men het niet mee dat de heer Z zich kwaad maakt over de heer Y omdat deze de heer X van een mening beticht die volgens Z geenszins de ware mening van X was; zonder in het minst te beseffen dat hij (Z) het op die manier volstrekt eens was met Y in de overtuiging dat de door deze betwiste opvatting inderdaad onaanvaardbaar was. En *als* men dan tot de overtuiging komt dat denker X wel degelijk die en die gedachte koesterde die men meent te moeten afwijzen, voelt men zich soms gerechtigd, of zelfs verplicht, *al* wat die denker heeft gedacht als ‘verdacht’ te beschouwen, of zelfs voortaan gewoon buiten beschouwing te laten. In plaats van gewoon tot het besluit te komen: hij was een grote denker; veel van wat hij heeft gedacht, vind ik nogal overtuigend; enkel op dit of dat punt had hij het verkeerd voor. Zo gaan we toch met onze gewone medemensen om? Waarom dan niet ook met grote denkers, die nog steeds niet minder uitmunten in vergelijking met onze gewone medemensen?

Ons cultureel niveau is zodanig verlaagd dat die opmerking wellicht ‘fundamenteel’ – hoewel *enkel* fundamenteel – belangrijker is dan al wat ik in het volgende nog wil zeggen. Blijf dus, beste lezer, bij die opmerking nog even stilstaan, en lees niet verder.

Materialisme

“Geen enkele sociale vooruitgang”, schreef Engels, “wordt realiseerbaar doordat het inzicht verworven wordt dat het bestaan van klassen in strijd is met de rechtvaardigheid, de gelijkheid enz., ook niet door de loutere wil deze klassen af te schaffen, maar enkel door bepaalde nieuwe economische voorwaarden.”³⁸ Niet anders Marx, b.v. in zijn kritiek op het programma van de Duitse sociaal-democratie waar gesteld werd dat “de opbrengst van de arbeid onverkort toebehoort aan alle leden van de maatschappij”. Neen, zei Marx, want “daarvan moet worden afgetrokken: ten eerste middelen voor de vervanging van de opgebruikte productiemiddelen, ten tweede een aanvullend gedeelte voor de uitbreiding van de productie, ten derde een reserve- of verzekeringsfonds tegen ongevallen, storingen door natuurgebeurtenissen enz. Deze aftrekken van de ‘onverkorte opbrengst van de arbeid’ zijn economisch noodzakelijk, hun omvang moet bepaald worden op basis van de beschikbare middelen en krachten, ten dele volgens een waarschijnlijkheidsberekening, maar op geen

³⁸ Zogenaamde ‘Anti-Dühring’ (1877/78), MEW 20, 262; evenzo in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19, 224.

enkele manier vallen ze te berekenen vanuit de rechtvaardigheid.”³⁹ Wie het daarmee niet eens is, moet op zijn minst beseffen dat hij niet langer marxist is, of het nooit geweest is; hij zou bovendien eens een inspanning moeten doen om de tegenovergestelde stelling te *staven*, nl. dat sociale vooruitgang enkel een kwestie zou zijn van vooropgestelde ‘waarden’, goede ‘wil’ en ‘solidariteit’.

Anderen weer willen het marxisme niet helemaal afzweren maar vinden toch dat Marx en Engels zich, ten gevolge van hun materialisme, al te uitsluitend hebben bezig gehouden met louter economische kwesties. Daar is zeker iets van, althans wat Marx betreft. Het is inderdaad onthutsend, b.v., reeds op de éérste pagina van *Het Kapitaal* het volgende te lezen: “De koopwaar is om te beginnen een uiterlijk object, een ding, dat door zijn eigenschappen menselijke behoeften bevredigt van de een of andere aard. De natuur van deze behoeften, of ze b.v. uit de maag of uit de verbeelding voortkomen, doet er niet toe”; dit aangevuld door een voetnoot met het citaat van een zekere Nicholas Barbon: “Elk verlangen berust op een behoefte ... De meeste dingen putten hun waarde uit het feit dat ze behoeften van de geest bevredigen.”⁴⁰ En dan te moeten vaststellen dat Marx in het gehele werk op geen enkel ogenblik nog terugkomt op deze belangrijke opmerking. Marx heeft inderdaad allicht één derde van zijn werk besteed aan louter economische kwesties. Maar waarom? Het antwoord geeft een ander derde van zijn werk, evenals dat van Engels, dat besteed is aan de kritiek op een ‘utopisch socialisme’ dat, net als elk idealisme, economische vraagstukken maar niets vond. En één jaar na het verschijnen van het eerste deel van *Het Kapitaal*, schreef Marx in een brief: “Eens de economische lastpost uit de weg geruimd, zal ik nog een ‘dialectica’ schrijven.”⁴¹ Er is niets van gekomen.

Nog anderen – socialisten! – hebben dan weer openlijk met het marxisme gebroken omdat ze meenden het rechtuit te moeten betichten van plat ‘economisme’ en zelfs van ‘economisch determinisme’. Ik verwijs even naar de hoger aangehaalde uitspraken van Engels en Marx; daaruit bleek enkel dat volgens hen een sociale vooruitgang *niet mogelijk* (niet ‘realiseerbaar’) was *zonder* “bepaalde nieuwe economische voorwaarden”; geenszins dat de schepping van dergelijke “nieuwe economische voorwaarden” *volstond* om een andere maatschappij in te richten. Niettemin, er *zijn* inderdaad een aantal uitspraken van Marx en Engels die *vatbaar* zijn voor de interpretatie dat volgens hen *al de rest* bepaald was door de economische basis-situatie, en dat een oplossing van het economische basis-probleem voldoende zou zijn om ook al de overige problemen van de mensheid op te lossen, of zelfs gewoon te doen verdwijnen. De (uiteraard: betrekkelijk) best gekende en meest befaamde van deze uitspraken is de volgende: “met een verandering van de economische basis wentelt zich, min of meer traag of vlug, de hele geweldige bovenbouw om. Bij de beschouwing van dergelijke omwentelingen moet men steeds onderscheiden tussen de materiële omwenteling in de economische productievoorwaarden, die men natuurwetenschappelijk nauwkeurig kan constateren, en de juridische, politieke, godsdienstige, artistieke of filosofische, kortom ideologische vormen waaronder de mensen zich van het conflict bewust worden en het uitvechten.”⁴² Maar kan dit niet ook zó begrepen worden dat (volgens Marx?) een bepaalde economische toestand, om tot stand te komen en zich te kunnen handhaven, óók een bepaalde ‘ideologie’ *nodig* heeft die de mensen in bedwang houdt (bepaalde “juridische, politieke, godsdienstige, artistieke of filosofische” opvattingen) en die zodoende, bij een correct taalgebruik, eerder zelf de ‘basis’ vormt voor de economische toestand? Zo denk ikzelf: dat bepaalde economische ontwikkelingen kunnen leiden tot de opkomst van een bewustzijn bij de mensen dat op zijn beurt kan leiden tot een omwenteling van ‘de economie’. Was dát niet wat ook Marx in feite bedoelde?

En dan nog. Een paar regels vóór wat ik daarnet aanhaalde, staat (bij Marx) het volgende: “Het geheel van de productieverhoudingen vormt de economische structuur van de maatschappij, de reële basis waarop dan een juridische en politieke bovenbouw oprijst en waaraan bepaalde maatschappelijke bewustzijnsvormen beantwoorden.” Maar in de daaraan voorafgaande zin staat dan weer dat die “productieverhoudingen” op hun beurt “beantwoorden aan een bepaald ontwikkelingspeil van de

³⁹ *Kritik des Gothaer Programms* (1875), MEW 19, 18-19.

⁴⁰ *Das Kapital*, I (1867), MEW 23, 49.

⁴¹ Brief aan Joseph Dietzgen van 9.5.1868, MEW 32, 547.

⁴² *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), Vorwort, MEW 13, 9.

materiële *productiekrachten*” (mijn cursivering).⁴³ Dus, de eigenlijke “reële basis” wordt volgens Marx niet eens gevormd door de “economische structuur van de maatschappij”, maar door het “ontwikkelingspeil van de materiële productiekrachten”! En inderdaad, in *Het Kapitaal* zal Marx ronduit zeggen dat de “materiële basis” van alles niets anders is dan “de technologie”.⁴⁴ De technologie? Wat is dát voor een “*materiële basis*”? Berust dan niet elke technologie op één of andere *wetenschap*, en meer bepaald onze moderne technologie op onze *moderne natuurwetenschap*? Die natuurwetenschap, en de wetenschap in het algemeen, kreeg in Marx’ tegenover-elkaar-stellen van ‘basis’ en ‘bovenbouw’ (in zijn boven aangehaalde uitspraak) geen plaats toegewezen, behalve dan als een methode om de toestand en de verandering van een materiële basis “nauwkeurig te constateren”. In feite echter weet Marx goed genoeg: “De productiekracht van de arbeid wordt bepaald door verscheidene omstandigheden, onder meer ... door het ontwikkelingspeil van de wetenschap en haar technologische bruikbaarheid”.⁴⁵ Dientengevolge zou ook de wetenschap in feite deel uitmaken van de “materiële basis”, het “ontwikkelingspeil van de materiële productiekrachten” (waaraan de “productieverhoudingen”, die de “economische structuur van de maatschappij” vormen, enkel “*beantwoorden*”). Hoe zit dat dan: is ook de wetenschap (een stuk) “materiële basis”? Maar hoe “materieel” is deze basis dan? Of wordt in dit geval de eigenlijke “materiële basis” dan toch (mede) bepaald vanuit de “bovenbouw”, aangezien een wetenschap toch een vorm van bewustzijn is?

Of bedoelt Marx met een “materiële basis” helemaal niet een fundament van stoffelijk-materiële aard, maar enkel hetgeen op de eerste plaats, of in laatste instantie, moet dienen *om* de materiële behoeften van de mensen te bevredigen, wat dan inderdaad “het ontwikkelingspeil van de materiële productiekrachten” ofwel ook gewoon “de technologie” kan heten?

Maar goed: *indien* Marx werkelijk zou bedoeld hebben dat ‘al de rest’ eenzijdig zou bepaald of ‘gedetermineerd’ zijn door de ‘economische’ of zelfs een technologische basis, zou ongeveer niemand meer het daar mee eens zijn; en ik ook niet. Mijn begrip van *materialisme* zou dan (indien dát Marx’ en Engels’ opvatting zou geweest zijn), bijna het *omgekeerde* zijn: dat nl., *om* ook maar de *materiële* behoeften van de mensen te kunnen bevredigen, niet enkel wetenschap en technologie, maar ook filosofie en politiek, recht en moraal, en zelfs kunst en religie vereist zijn. Ofwel *is* al dat wat de bestanddelen vormt van een *cultuur*, van *fundamenteel* belang, ofwel is het dat *niet*.

Om echter het *materialisme* volledig te maken, hier nog één woord over de *niet-materiële* behoeften die mensen ongetwijfeld ook aanvoelen (zie b.v. de hoger aangehaalde uitspraak van Marx op de eerste pagina van *Het Kapitaal*). Vaak brengt men dat tegenwoordig tot uitdrukking door te bevestigen dat de mensen ook gehecht zijn aan niet-materiële ‘waarden’, zoals rechtvaardigheid en solidariteit (zie ook de uitspraak van Engels waar ik boven van vertrokken ben). Welnu, als men rechtvaardigheid en solidariteit van *anderen* vraagt, bedoelt men dan niet dat die anderen zich rechtvaardig en solidair moeten opstellen t.o.v. de eigen *materiële* noden; en als men zichzelf rechtvaardig en solidair wil opstellen t.o.v. anderen, moet men dan niet ook op de eerste plaats bekommerd zijn om de *materiële* noden van die anderen?

Kapitalisme

Van links en rechts, van liberalen zowel als sociaal-democraten, tot en met communisten, hoort men tegenwoordig het verhaal herhalen dat het marxisme nu toch wel afgedaan heeft, aangezien het kapitalisme, ofwel de vrijemarkteconomie, het inmiddels voorgoed heeft gewonnen van het socialisme of communisme. Echt een idioot verhaal dat niet meer bewijst dan dat zij die het blijven navertellen, van het werk van Marx nooit kennis hebben genomen. Want Marx was in feite de meest radicale verdediger van het kapitalisme uit onze ideeëngeschiedenis; de *meest radicale*, omdat hij het goedgekeurde ondanks zijn vlijmscherp inzicht in en onomwonden blootlegging van de zwartste ‘schaduwzijden’ van dat kapitalisme. (Zullen westerse ‘intellectuelen’ ooit beseffen welke rol het inzicht in die opstelling van Marx t.o.v. het kapitalisme heeft gespeeld bij de innerlijke instorting van

⁴³ *ibid.*, 8.

⁴⁴ *Das Kapital*, I (1867), MEW 23, 293 (noot 89).

⁴⁵ *ibid.*, 54.

het socialistisch idee in Oost-Europa?) In het hoofdwerk van Marx staat deze gewichtige zin: de kapitalist, “als fanaticus van de valorisatie van de waarde, dwingt hij de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie, en daarmee tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden die alléén de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu zal zijn”.⁴⁶ Dus: het kapitalisme zal, en enkel het kapitalisme kan, de “reële basis” (alweer) scheppen voor zo’n “hogere maatschappijvorm”! Dát was Marx’ diepste overtuiging. En welke liberaal zou die marxistische stelling kunnen en willen tegenspreken? Verwoordt niet Marx net ook hún diepste geloofsbeginsel? En onze arme sociaal-democraten dan die men, vanuit ‘radicaal links’, uittrentreuren heeft verweten het marxisme te hebben verraden: waren en zijn ze niet de meest getrouwe marxisten wanneer ze in het kapitalisme, en enkel in het kapitalisme, al hun hoop stelden en stellen, in de overtuiging dat alléén dit de reële basis kan scheppen voor een hogere maatschappijvorm die enz.? Aan het adres van de sociaal-democratie (zie ook hoger zijn kritiek op haar eerste programma) formuleerde Marx zijn inzicht als volgt: de arbeidersklasse “moest begrijpen dat het tegenwoordige systeem, bij alle ellende die het haar bezorgt, tegelijk zwanger gaat van de *materiële voorwaarden* en de maatschappelijke vormen die noodzakelijk zijn voor een economische hervorming van de maatschappij”.⁴⁷

Let wel, niet eens van ‘socialisme’ is sprake in deze uitspraken. Duidelijk geeft Marx veeleer zijn doel als volgt aan: “een maatschappij waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu is”. Het socialisme als dusdanig, nl. een omwenteling in de productie- of eigendomsverhoudingen, is voor Marx niet het doel maar enkel een laatste stap die nog gezet moet worden wanneer eenmaal, door het kapitalisme, de enig mogelijke “reële basis” geschapen is voor die “hogere maatschappijvorm”. Zo’n ‘laatste stap’, zo’n revolutie, wordt door liberalen uiteraard niet alleen niet nodig, maar uitermate hinderlijk geacht om tot die hogere maatschappijvorm te komen waarvan ook zij het grondbeginsel aanvaarden zoals door Marx aangeduid; zij verhoppen alles van een evolutie, de fameuze ‘ontwikkeling’ (behalve dan van een contra-revolutie daar waar ooit een socialistische revolutie heeft plaatsgevonden). Het onmiskenbaar kernpunt blijft echter dat marxisme en liberalisme volstrekt overeenkomen, niet enkel wat de uiteindelijke doelstelling betreft, maar vooral ook in de stellige overtuiging dat het kapitalisme, en alleen het kapitalisme, geschikt is om de basis te scheppen voor een “sociale vooruitgang” (zie hoger de uitspraak van Engels waar ik van vertrokken ben).⁴⁸ In hoeverre zou dan het marxisme voorbijgestreefd kunnen zijn door het liberalisme? Toch niet enkel omdat Marx nog veel meer “ellende” verwachtte dat het kapitalisme vooralsnog aan de arbeidersklasse zou bezorgen, vooral onder de vorm van massale werkloosheid?⁴⁹

Helemaal in de lijn van het voorafgaande reiken Marx en Engels dan ook een volstrekt sluitende verklaring aan voor de mislukking van het socialistisch experiment in Oost-Europa. Volgens hen had enkel een veel verdergaande ontwikkeling van het kapitalisme, voornamelijk in Rusland, de reële basis kunnen scheppen voor een hogere maatschappijvorm; de bolsjeviki hadden gewoon ongelijk om meteen, overhaast, de productie- en eigendomsverhoudingen in dit land socialistisch om te wentelen. Een voorafgaande “aanzienlijke verhoging van de productiekracht, een hoge graad van haar ontwikkeling”, schreven Marx en Engels reeds in 1845, is voor een succesvolle socialistische

⁴⁶ *ibid.*, 618.

⁴⁷ *Lohn, Preis und Profit* (1865), MEW 16, 152.

⁴⁸ Die uitspraken zijn geenszins uitzonderlijke vondsten in het geheel van het oeuvre van Marx (en Engels). Men zou gemakkelijk een tiental, indien niet tientallen andere kunnen aanhalen van dezelfde strekking. Ik haal nog maar een andere aan: “Tot op een zeker peil de materiële ontwikkeling van de productiekrachten en de totstandkoming van de wereldmarkt realiseren, als de materiële grondslagen voor een nieuwe productievorm, is de historische taak van de kapitalistische productiewijze” (*Das Kapital*, III, MEW 25, 457). Die uitspraken zijn duidelijk het antwoord van Marx op de vraagstelling waarvan hij reeds in zijn ‘Parijse manuscripten’ van 1844 (zesentwintig jaar oud) vertrokken was: “Welke is de zin van deze reductie van het grootste gedeelte van de mensheid tot een abstracte arbeid, in de ontwikkeling van de mensheid?” (MEW, Erg. Bd. 1, 477) Het stond dus voor Marx op voorhand vast dát het ‘kapitalisme’ (hier omschreven zoals aangehaald) een ‘zin’ moest hebben “in de ontwikkeling van de mensheid”. Het eigenlijk geloof van Marx, dat ikzelf nooit kon delen.

⁴⁹ Dit is zelfs de enige door Marx geformuleerde “absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie”; zie *Das Kapital*, I, MEW 23, 674.

revolutie “een absoluut noodzakelijke praktische voorwaarde, omdat anders enkel de *schaarste* zou veralgemeend worden en bijgevolg met de *behoefte* ook de strijd om het levensnoodzakelijke en de hele oude stont zou herbeginnen.”⁵⁰ Als dat de toch wel duidelijke zienswijze van Marx en Engels was, hoe kan men dan de mislukking van het socialisme in Oost-Europa als een ‘weerlegging’ beschouwen van het marxisme? En als de liberalen die mislukking van het socialisme wijten aan de afwezigheid van de ontplooiing van een vrijmarkteconomie, zeggen ze daarmee niet in wezen hetzelfde als Marx en Engels – hoewel met een belangrijke ‘nuance’ die we straks nog van naderbij zullen moeten bekijken?⁵¹

Nu echter wordt het moeilijk. Want in feite, meen ik te kunnen aantonen, heeft de mislukking van het socialistisch experiment in Oost-Europa toch het marxisme weerlegd, niet in de zin van de liberalen dat die mislukking het pleit zou beslecht hebben in het voordeel van liberalisme en kapitalisme en in het nadeel van marxisme en socialisme, maar door grondig het geloof te ondermijnen dat Marx met de liberalen deelde, nl. dat het kapitalisme, en alleen het kapitalisme, geschikt was of is om de reële basis te leggen voor een sociale vooruitgang. Die mislukking van het socialisme heeft namelijk aangetoond dat de ‘ontwikkeling van de productiekracht’ waarvoor het kapitalisme wordt of werd nodig geacht door het marxisme zowel als het liberalisme, niet anders mogelijk is of was dan door een vernietiging van productiekracht op veel grotere schaal (waar óók de socialistische landen toe hebben bijgedragen, maar in veel mindere mate dan de meest vooraanstaande kapitalistische landen).

Laten we de marxistische en de liberale verklaring voor de mislukking van het socialistisch experiment nog eens opnieuw bekijken. Het zijn allebei ‘sluitende’ verklaringen, nl. uitgaande van de aan beide kanten gehanteerde vooronderstellingen. Maar zijn het ook de juiste verklaringen, die de werkelijke oorzaak van die mislukking aanduiden?

Marx zou zich ongetwijfeld als volgt nader hebben verklaard: Door een socialistische afschaffing van de private eigendom van productiemiddelen wordt een einde gesteld aan de uitbuiting (en ook aan de uitstoting van een toenemende massa werklozen). Daarmee wordt dan echter ook de accumulatie van het kapitaal stopgezet, want de enige bron van de ‘meerwaarde’ die voor de accumulatie zorgt, is volgens Marx net de uitbuiting van de arbeiders. Zodoende zou door een voorbarige socialistische omwenteling van de eigendomsverhoudingen een verdergaande ontwikkeling afgeremd worden “die alléén de reële basis kan scheppen voor een hogere maatschappijvorm”.⁵² In feite echter werd in de socialistische landen van Oost-Europa tussen 1917 en 1989 noch de uitbuiting van de arbeiders stopgezet noch de accumulatie van het industrieel kapitaal. Niet de accumulatie: na 1917 kwam in het voormalig Russisch rijk, en na 1945 zelfs in de meest achterlijke Balkanlanden, een nooit gezien proces op gang van grootschalige industrialisering, terwijl zeker de Sovjetunie ook een enorme technologische vooruitgang te zien gaf die absoluut kon vergeleken worden met deze in de meest ontwikkelde kapitalistische landen. En ook de uitbuiting van de werkende mensen werd geenszins beëindigd, als men tenminste met Marx eronder verstaat dat een aanzienlijk groter gedeelte van de gepresteerde werkuren moest dienen voor de accumulatie van het kapitaal dan voor het levensonderhoud van de werkenden. (Uiteraard noemde men dat in de socialistische landen niet ‘uitbuiting’, omdat het geaccumuleerd kapitaal verondersteld werd eigendom van de arbeiders te blijven.) Wat zou er dan eigenlijk misgelopen zijn? Had men de levensstandaard van de massa nog meer moeten verlagen om de accumulatie nog meer te bevorderen?

⁵⁰ Marx en Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845/46), MEW 3, 34-35. Dit werk werd wel pas in 1932 voor het eerst gepubliceerd.

⁵¹ Twee voorlopige opmerkingen m.b.t. de ‘mislukking van het socialisme’. Enerzijds noem ik het zo omdat het me zinloos lijkt de vaststelling van die mislukking te willen ontlopen door het *socialistisch* karakter van de betrokken landen moedwillig te ontkennen. Anderzijds mag men die ‘mislukking’ ook wel enigszins relativiseren: mislukt is in wezen de poging ‘het kapitalisme in te halen en voorbij te steken’, wat weliswaar reeds vanaf Stalin onveranderlijk tot ‘de economische hoofdopdracht’ werd uitgeroepen. Het volk geraakte steeds meer uitgeput en ontgoocheld, en de leiders steeds radelozer.

⁵² Op dit punt was Engels bijzonder duidelijk: “Enkel in het geval dat de productie- of verkeersmiddelen *werkelijk* ontgroeid zijn aan hun bestuur door naamloze vennootschappen en dat bijgevolg hun verstaatsing *economisch* onafwijsbaar is geworden, enkel in dit geval betekent de verstaatsing ... een economische vooruitgang ...” (*Anti-Dühring*, MEW 20, 259; evenzo in *Die Entwicklung des Sozialismus ...*, MEW 19, 221).

Men moet toegeven dat de verklaring van de mislukking van het socialisme door de liberalen iets nader komt te staan bij de realiteit. Zij wijzen vooral op het feit dat in de socialistische landen, door de afschaffing van private eigendom van productiemiddelen, geen vrije markt bestond en bijgevolg ook geen vrije concurrentie; en dat zou volgens hen de economische en technologische vooruitgang enorm hebben afgeremd, voornamelijk dan op het vlak van de productiviteit (zeg maar: de verhouding inzet/opbrengst). Daar is zeker iets van. Kijken we niettemin even om naar de ‘ontwikkeling’ in de wereld rondom de socialistische landen. Waren of zijn er niet voldoende landen met een vrijemarkteconomie en vrije concurrentie die niet bepaald uitmunten door economische en technologische vooruitgang? En zijn ook niet in de meest succesvolle kapitalistische landen net in belangrijke sectoren vaak ten hoogste één, twee of drie – indien niet géén – ondernemingen bedrijvig, zonder al te veel (binnenlandse) concurrentie? (Denk maar aan kerntechniek, elektronica, lucht- en ruimtevaart, maar zelfs de autobouwwereld.) Neen: de rijkdom van de meest succesvolle landen in de kapitalistische wereld is kennelijk niet het gevolg van het vrije spel van de concurrentie op hun binnenlandse markten, maar van de overmachtige rol die ze hebben weten te bemachtigen op de wereldmarkt.

Noch de marxistische, noch de liberale verklaring van de mislukking van het socialisme, ondanks de aangeduide verschillen nauw met elkaar verwant, stroken met de feiten. De marxistische miskent de reële ontwikkeling vooral in de Sovjetunie (konden Marx en Engels die niet voorzien?), de liberale miskent of ontkent de reële ontwikkeling van de wereld van de vrijemarkteconomie. En meteen dringt zich het inzicht op in de werkelijke oorzaak van het falen van ons twintigste-eeuws socialistisch experiment: de socialistische landen die het ‘Oostblok’ vormden, en meer bepaald de Sovjetunie, met haar enorm potentieel en het indrukwekkend peil van haar spits technologie, hebben nooit ernstig deelgenomen aan de internationale concurrentiestrijd op de wereldmarkt.

Dat is het dan ook wat de mislukking van het socialistisch experiment in Oost-Europa eigenlijk heeft bewezen: de ‘ontwikkeling van de productiekrachten’ waar Marx zijn hoop in stelde, d.w.z. de ontwikkeling van steeds nieuwe technologieën om onophoudelijk de productiviteit op te drijven (want ook Marx bedoelt met ‘productiekracht’ niets anders dan ‘productiviteit’), is enkel betaalbaar, of rendabel, of kan enkel iets opleveren, als ze kan aangewend worden voor een productie op een steeds grotere schaal, en als de op die manier voortgebrachte producten ook kunnen afgezet worden dankzij de verovering van steeds grotere marktaandelen op de wereldmarkt, door steeds meer concurrenten van die markt te verdringen en uit te schakelen. Als dat lukt, is het gevolg nog niet eens noodzakelijkerwijs dat het product in kwestie in grotere omvang beschikbaar wordt op de wereldmarkt, maar integendeel dat de volledige tegenwaarde waarmee dat product betaald wordt en die tevoren verdeeld werd onder zoveel met elkaar concurrerende producenten, nu volledig kan worden ingepalmd door een steeds kleiner aantal producenten, uiteindelijk allicht door nog maar één enkele die een monopolie heeft verworven. (Zoals dan, globaal bekeken, nog geen 20 procent van de wereldbevolking de hand kon leggen op 80 procent van de grondstoffen en energiebronnen van de aarde.)

Als de ontwikkeling van de productiekrachten zich enkel op dat soort kapitalisme kon en kan baseren, heeft de mislukking van het socialistisch experiment van de twintigste eeuw nog meer bewezen: nl. dat de ‘kapitalistische productiewijze’ nooit de “reële basis” kon of kan scheppen “voor een hogere maatschappijvorm”. Want het resultaat, of de tendens, van het kapitalisme, of van de ‘ontwikkeling van de productiekracht’ waarvoor het (door Marx) werd of (door de liberalen) wordt nodig geacht, kan geen ander zijn dan dit: de voortdurende vernietiging van bestaande productiemiddelen ten voordele van een concentratie van de productie in een steeds kleiner aantal ondernemingen met overweldigende productiviteit, de uitstoting van steeds meer menselijke arbeidskrachten (d.w.z. van mensen die ten gevolge van hun ontbrekende scholing en ervaring ook in de toekomst nauwelijks nog in aanmerking komen voor tewerkstelling) en de vervanging van menselijke arbeidskracht door een toenemende belasting en overbelasting van met behulp van machines opgebruikte natuurkrachten, toch wel de eigenlijke ‘materiële basis’ van alle productie; terwijl de opbrengst, de actuele zowel als de potentiële, van al deze vernietiging (van productiemiddelen), braaklegging (van menselijke

arbeidskracht) en uitputting (van natuurkrachten) niet groter en allicht – zeker verhoudingsgewijs – zelfs geringer zal zijn dan die van een meer ‘arbeidsintensieve’ en minder door ‘productiviteit’ geobsedeerde productiewijze.

Zo gezien lijkt net een economie die zich vooral toelegt op een onophoudelijke verhoging van de ‘productiviteit’, niet bepaald ‘productief’ te zijn. Of anders gezegd: het gebruikelijke begrip van ‘productiviteit’ (het aantal producteenheden voortgebracht per werkuur) is hoogdringend aan een herziening toe. Volgens dit gebruikelijke begrip lag b.v. de ‘productiviteit’ in de socialistische landen eerder laag, gewoon omdat er in nogal wat bedrijven meer mensen op één of andere manier hun ‘uren klopten’ dan eigenlijk nodig waren; een gevolg van het aangehouden principe van volledige tewerkstelling. Moest men dan echter niet, om te kunnen vergelijken, b.v. in West-Europa ook de niet-gepresteerde werkuren van onze werklozen meetellen bij de inschatting van de ‘productiviteit’?

Nog eens terug naar Marx; want op één punt na – weliswaar volgens Marx en Engels een cruciaal punt⁵³ – was althans de economische politiek van de socialistische landen wel degelijk volstrekt marxistisch. Zoals bekend, zag Marx de enige bron van de ‘meerwaarde’, en dus van de accumulatie van het kapitaal, in de uitbuiting van de arbeiders (even afgezien van zijn in *Het Kapitaal* van 1867 nadrukkelijk verwoord inzicht dat de kapitalistische productiewijze voornamelijk tot massale werkloosheid moest leiden, van werklozen die niet langer konden ‘uitgebuit’ worden). Natuurlijk had hij gelijk in die zin dat geen enkele toekomstgerichte ‘ontwikkeling’ mogelijk is zonder enige opoffering van de nú werkenden (en die van de werklozen) op het vlak van de bevrediging van hun tegenwoordige behoeften (zie zijn hoger aangehaalde kritiek op het ‘programma van Gotha’). Niettemin beseftte hij ten volle: “Zodra het kwantum meerarbeid, dat (de kapitalist) kan afpersen, geobjectiveerd is in koopwaren, is de meerwaarde geproduceerd. Met deze productie van de meerwaarde is echter enkel de eerste fase beëindigd van het kapitalistisch productieproces, het onmiddellijk productieproces ... Nu komt de tweede fase van het proces. De gehele massa van koopwaren, het totaalproduct, ... moet verkocht worden” – om de meerwaarde te “realiseren”.⁵⁴ Aldus Marx in wat ons overgeleverd is als ‘Deel 3’ van *Het Kapitaal*, geschreven in 1864-65, in feite nog steeds enkel het enig volledig voorontwerp van het bedoelde werk. De daarmee aangekondigde ‘realisatietheorie’, die eigenlijk moest uitgewerkt worden in ‘Deel 2’, is echter nooit van de grond gekomen. (Nadat Marx in 1867 ‘Deel 1’ had uitgegeven – hij was toen nog maar 55 jaar oud en had nog zestien jaar te leven –, heeft hij aan ‘Deel 2’ soms nog gewerkt tot in 1878 en heeft het dan blijkbaar opgegeven.) Op dit punt heeft hij schipbreuk geleden.

Nochtans was er in *Kapital I* (1867), reeds tevoren in het fragment *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859) en nog tevoren in de zogenaamde *Grundrisse zur Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858) een andere aanzet: de aanzet die erin bestond de kapitalistische productiewijze eigenlijk te definiëren als “productie van *koopwaren*” waaronder Marx verstond dat dingen enkel maar geproduceerd worden met het oog op hun ruilwaarde, en met de overheersende doelstelling die dingen op voordelige wijze te kunnen ruilen tegen andere.⁵⁵ Inderdaad is de ‘realisatie’ van een door uitgebuite arbeiders voortgebrachte meerwaarde, en daarmee een accumulatie van kapitaal, gewoon niet anders denkbaar dan door een transactie van *voordelige ruil* (al dan niet bemiddeld door geld). Toch heeft Marx van die aanzet eigenlijk geen enkel gebruik gemaakt,

⁵³ Ik bedoel natuurlijk het boven reeds aangehaalde ‘punt’ betreffende “de historische taak van de kapitalistische productiewijze” (zie noot 11); of dat punt werkelijk cruciaal was of is, heb ik hoger reeds in twijfel getrokken. In elk geval waren de bolsjeviki zich volop bewust van dit ‘marxistisch’ probleem. Zo schreef nog Michail Gorbatsjov, naar aanleiding van de 72ste verjaardag van de Russische oktoberrevolutie van 1917: “W.I. Lenin en de bolsjeviki waren zich ervan bewust dat Rusland niet het niveau van economische ontwikkeling had dat noodzakelijk was voor een overgang naar het socialisme”, en trokken daaruit het besluit: “We moeten de macht van het proletariaat gebruiken om zo vlug mogelijk de economische en culturele voorwaarden te vervullen voor een overgang naar het socialisme, d.w.z. een moderne industrie op te richten en een revolutie op gang te brengen op het gebied van de cultuur. M.a.w., onder de sovjetmacht te doen wat het kapitalisme en de burgerlijke democratie hadden moeten realiseren.” (Volgens de Duitse vertaling, verschenen in het DDR-dagblad *Neues Deutschland*, 28.XI.1989; *Pravda*, 26.XI.1989)

⁵⁴ *Das Kapital*, III, MEW 25, 254.

⁵⁵ Zie *Das Kapital*, MEW 23, b.v. pagina 86-97.

integendeel, hij heeft hem in feite van meet af aan teniet gedaan door zijn ‘arbeidswaardeleer’. Want als volgens deze leer de waarde, nl. de ruilwaarde van een koopwaar, afgezien van schommelingen, uitsluitend bepaald is door de productiekosten, uiteindelijk geteld in werkuren, kan een *voordelige* ruil in wezen nooit plaatsvinden; integendeel, een verhoogde arbeidsproductiviteit zou een vermindering van de ruilwaarde van het product met zich meebrengen.⁵⁶

Die arbeidswaardeleer die overigens niet eens afkomstig is van Marx maar teruggaat op David Ricardo⁵⁷, wordt inmiddels door de officiële economische wetenschap afgewezen. Nochtans vormt ze niet enkel een van de belangrijkste steunpilaren van Marx’ geloof in de geschiktheid van het kapitalisme om de reële basis te scheppen voor een hogere maatschappijvorm, ze zou wel eens ook de enige basis kunnen zijn om de onophoudelijke ontkenning te staven door de zaakvoerders van het kapitalisme, dat de betrekkelijke rijkdom die het ons heeft verschaft, enkel te danken is aan onze overwinningen in de wereldwijde concurrentiestrijd en aan de massale uitbuiting en uitsluiting van de ‘rest’ van de wereldbevolking. Anders uitgedrukt: er zijn nogal wat feitelijke marxisten onder de liberale economen en nogal wat antimarxisten onder de ‘utopische socialistische’ die zichzelf marxisten wanen.

Besluit

Tot besluit moet ik hoogdringend nog eens terugkomen op wat ik reeds in het begin van dit opstel heb opgemerkt. Ik heb mijn voorgaand betoog gehouden in bestendige confrontatie met uitspraken en redeneringen van Karl Marx; niet omdat dit artikeltje nu eens bestemd is voor een ‘Marx-nummer’, bovendien te verschijnen in een ‘*Vlaams Marxistisch Tijdschrift*’, maar omdat Marx een grote denker was. Want een grote denker is niet iemand die een massa onbetwistbare waarheden weet te verkondigen (in welk geval de grootste denker wellicht de man was die instond voor de eindredactie van een goede encyclopedie), ook niet iemand die als eerste één grote waarheid heeft ontdekt (zo iemand is gewoon een grote ontdekker, zoals b.v. Columbus), maar iemand met wiens gedachten het ‘nog steeds’ (zo moet het vaak heten) de moeite is zich kritisch in te laten; en dit niet ter wille van zijn persoontje (zoals het belangrijk kan zijn zich in te laten met de gedachten van een Bonaparte of een Hitler, niet omdat die grote denkers waren maar ter wille van hun historische rol), en ook niet enkel om de handboeken te vullen van een geschiedenis van het denken (we zijn al terug bij de goede encyclopedie), maar omdat die denkers *vragen* oproepen (dikwijls niet eens expliciet, maar dóór ze te beantwoorden) die we nog steeds moeten stellen en trachten te beantwoorden als we onze werkelijke geschiedenis, de ‘wereldgeschiedenis’, willen begrijpen: ons verleden (b.v. de oorzaak van de mislukking van het 20ste-eeuwse socialistisch experiment in Oost-Europa), onze tegenwoordige situatie en onze mogelijkheden van keuze voor de toekomst.

Bijgevolg herhaal ik: het heeft maar heel weinig belang of de meningen die ik Marx toeschrijf, wel degelijk zijn ‘ware’, zijn ‘werkelijke’, zijn ‘diepste’ en ondubbelzinnig bewijsbare overtuigingen waren. Die vraag is van niet meer dan louter academisch belang; een formulering die ik maar met droefheid gebruik omdat ze een droevig licht werpt op de toestand van onze ‘academieën’. (Het is nog veel erger dat men zelfs bij ‘gewone’ mensen een toenemende verspreiding van die ingesteldheid van onze academici moet constateren.) De enig reële vraag is of men de hier uitgesproken, aangehaalde of afgeleide stellingen al dan niet kan onderschrijven, en op basis van welke redenen, en hopelijk niet omdat ze afkomstig (zouden) zijn van mijnheer X, Y of Z of zelfs van de een of andere grote denker. In dit laatste geval zou men beter de gehele discussie nog eens starten zonder de naam van Marx ook

⁵⁶ Marx confronteert zichzelf al met de lastige opwerping tegen de arbeidswaardeleer: “Als de waarde van een koopwaar bepaald wordt door het kwantum arbeid dat besteed werd aan haar productie, zou het kunnen schijnen dat hoe luier of onhandiger iemand is, hoe waardevoller zijn koopwaar, omdat hij zoveel meer tijd nodig heeft om die koopwaar te vervaardigen”. Hij heeft er wel een repliek op bedacht die echter weinig overtuigend overkomt. Zie *Das Kapital*, *ibid.*, 53.

⁵⁷ In tegenstelling met Marx zag Ricardo wel de geldigheid van de arbeidswaardeleer beperkt tot de binnenlandse handel: “De hoeveelheid wijn die Portugal in ruil moet geven voor doek uit Engeland is niet bepaald door de respectievelijke hoeveelheden werk die aan de productie van beide besteed wordt, zoals dat het geval zou zijn indien beide koopwaren in Engeland of beide in Portugal zouden voortgebracht worden”. (*On the Principles of Political Economy*, [1819, 1821], ed. Sraffa, 134-135)

maar te vermelden en zonder aanhalingstekens te gebruiken. Dat ware dan echter ook weer barbaars en letterlijk onmenselijk.

12. HET MARXISME AAN HET EINDE VAN EEN TIJDPERK.

Hoe eindigt het groot verhaal?

(1997)

Het thema van dit referaat, ter gelegenheid van 30 jaar *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, werd gekozen door IMAVO, naar ik vermoed door Robert Crivit. Het bevat niettemin een zinspeling op de titel die ik in 1983 heb meegegeven aan een bundeling van mijn ‘filosofisch-economische aantekeningen’ (alweer een zinspeling; op weet je wel?) neergeschreven tussen 1969 en 1983. Met dat ‘tijdperk’, dat volgens mij naar zijn einde toegaat, bedoelde ik de ‘moderne tijden’ in de klassieke betekenis van die benaming: de ‘nieuwe tijden’, begonnen met de ‘val van Constantinopel’ in 1453, of duidelijker met de ‘Renaissance’ en de gedachten verwoord door Francis Bacon, Galileo Galilei en René Descartes. Inmiddels werd beweerd dat die ‘nieuwe tijden’ in feite zelfs al voorbij zijn: zie François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979). Volgens mij een voorbarige bewering: wat zich tegenwoordig voordoet, denk ik, zijn nog steeds niet meer dan verschijnselen van ontbinding van de ‘moderne’ ideeën, reeds honderd jaar geleden voorspeld door Friedrich Nietzsche, als een onvermijdelijke ‘opkomst van het nihilisme’. (De benaming zelf van het ‘postmodernisme’ is een beetje komiek. ‘Modern’ betekent toch wel ‘wat tegenwoordig in de mode is’; hoe kan nu iets wat ‘tegenwoordig in de mode is’ niet langer ‘tegenwoordig in de mode zijn’? Is dan het ‘postmodernisme’ niet geweldig modern?) Maar goed: waar staan we nu voor? Als één van de kenmerken van de ‘condition postmoderne’ wordt steeds opnieuw aangehaald: ‘het einde van de grote verhalen’. Vanaf het moment dat dit verhaal opkwam, heb ik me afgevraagd: over wélke ‘grote verhalen’ heeft men het dan eigenlijk? Allicht enkel een tweetal: het christelijke en het marxistische. Want kennelijk werd bedoeld dat ‘de mensen’ niet langer geloofden in de bedoelde grote verhalen. Nu kennen we méér grote verhalen over wat zich met de mensheid heeft afgespeeld en zich verder zal afspelen: van Johann Gottlieb Fichte en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, van Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud, van Edmund Husserl en Martin Heidegger (toevallig allemaal Duitsers of joden), maar ‘de mensen’ hebben er nooit geloof aan gehecht om de eenvoudige reden dat ze er niet eens kennis van hebben genomen. Een uitzondering hebben enkel gevormd: het christendom en het marxisme. Dát zijn inderdaad de twee grote verhalen waar nogal wat mensen geloof aan hebben gehecht en, naar het schijnt, niet langer bereid zijn geloof aan te hechten.

Wat het christelijk geloof aangaat: reeds net tweehonderd jaar geleden (in 1796-1797) verscheen het volgende verhaal van de Duitse romantische schrijver Jean Paul (aan wie Jean-Paul Sartre zijn voornaam te danken heeft omdat zijn grootvader Schweitzer ermee dweept), opgenomen in zijn roman *Siebenkäs*: aan het einde der tijden herrijzen de doden, Christus verschijnt en moet verkondigen: er is geen god – tevergeefs heeft hij hem in alle uithoeken van het heelal gezocht. En in 1880 verscheen het verhaal van Dostojewski, in zijn roman *De gebroeders Karamasov*, over ‘De grootinquisiteur’ die Christus bij zijn terugkeer in de gevangenis laat zetten om hem te beletten de weinig christelijke bedoelingen van de kerk te verstoren. ‘De mensen’ hebben natuurlijk nauwelijks kennis genomen van die verhalen (‘grote verhalen?’); en toch vertellen die verhalen tamelijk nauwkeurig wat inmiddels ‘de mensen’, ‘gelovigen’ of ‘ongelovigen’, in feite denken over de christelijke boodschap.

Wat echter het marxisme aangaat: Marx zelf, op zijn oude dagen (in 1877 en 1881; hij stierf in 1883) voor het eerst geconfronteerd met de problemen van een heus ‘ontwikkelingsland’, nl. Rusland, verklaarde plotseling dat *Het Kapitaal* geenszins een “geschiedenis-filosofische theorie van de algemene gang van de ontwikkeling” wilde voorstellen, maar enkel een “historische schets van het ontstaan van het kapitalisme in West-Europa” (MEW 19, 111). Allicht te vergelijken met de bekentenis van die andere profeet, Christus, in de visie van Jean Paul?

Het is natuurlijk je reinste ‘revisionisme’: want de belangrijkste uitspraak van Marx in *Het Kapitaal* (van 1867) was toch wel de volgende: “Als fanaticus van de valorisatie van de waarde (zeg maar: de aanwending van ruilwaarde om een meerwaarde voort te brengen) dwingt (de kapitalist) de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie, en daarmee tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productietiekrachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden die alléén de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu zal zijn.” (*Das Kapital*, I, [1867], MEW 23, 618) Dus: *alléén* het kapitalisme kan de “reële basis” scheppen voor zo’n “hogere maatschappijvorm” die elders (maar hier niet) ‘socialisme’ of ‘communisme’ wordt genoemd. Als dat niet de uitdrukking is van een “geschiedenis-filosofische theorie van de algemene ontwikkeling” van ‘de mensheid’!

Dát was de conclusie, of ‘het einde’ van Marx’ ‘groot verhaal’, hoewel allicht reeds zijn uitgangspunt, waarvan hij al vanaf zijn jeugd jaren overtuigd was en wat hij in *Het Kapitaal* dan ook wilde bewijzen. Welnu, is het waar dat er inmiddels niemand nog geloof aan hecht? Aan de éne kant: welke liberaal zou het dan niet volstrekt ééns zijn met Marx’ aangehaalde stelling, nl. dat enkel een meedogenloze bevordering van de productie om de productie de reële basis kan scheppen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu zou zijn? Wat de liberalen niet aanvaarden is enkel Marx’ (door hem van het vóórmarxistisch socialisme overgenomen) stelling dat die “hogere maatschappijvorm” niet kon gegrondvest worden op de “reële basis” geschapen door het kapitalisme zonder alsnog de private eigendom in productiemiddelen op te heffen (wat hij overigens, samen met Engels, reeds zag gebeuren onder de vorm van een vervanging van de individuele kapitaalbezitters door naamloze vennootschappen, trusts en dergelijke).

Aan de andere kant: de socialisten van tegenwoordig zijn, althans in meerderheid, naar eigen zeggen, niet langer marxisten. Beschouwen ze echter het marxisme niet enkel als voorbijgestreefd omdat ze de overtuiging zijn toegedaan dat inmiddels het kapitalisme reeds volop de reële basis *heeft* geschapen voor een “hogere maatschappijvorm waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu” zou kunnen zijn? Geloven ze dan niet in feite, letterlijk, ‘meer dan ooit’, in de waarheid van Marx’ groot verhaal? Zelfs – of is het ‘enkel’? – een revolutie in de eigendomsverhoudingen achten zij, zoals de liberalen, niet langer nodig – of is het ‘onhaalbaar’? Als het kapitalisme nú reeds de maatschappelijke productiekrachten heeft ontwikkeld en de materiële productievoorwaarden heeft geschapen die vereist zijn om althans de basisbehoeften van alle aardbewoners volop te bevredigen – zoals Herbert Marcuse reeds in 1964 meende: “De afschaffing van de materiële ellende is een mogelijkheid binnen het bestaande” – wordt dit laatste enkel nog ‘een louter ethische kwestie’, zoals herhaaldelijk bevestigd wordt b.v. in het zogenaamd ‘project Coppieters-De Batselier’. Voor een citaat maak ik dan wel het liefst gebruik van nog een andere gelovige, een dokter op ontwikkelingssamenwerking (Reginald Moreels, als CVP-er niet eens geadresseerd door Coppieters-De Batselier): volgens hem is er “een toenemende dualisering overal ter wereld, en dit niettegenstaande de sterke stijging van het wereldinkomen sinds de laatste dertig jaar. Economische groei betekent niet automatisch een evenredige en rechtvaardige verdeling van de rijkdom” (toch wel geschreven in *Nieuw Links* van 19 oktober 1996). Is dan allicht net het ‘groot verhaal’ van Marx het enige dat voor ongeveer iedereen overeind blijft, en dit zelfs voor zelfverklaarde antimarxisten?

Is het echter ook maar waarschijnlijk dat we reeds nu, op wereldschaal, over een voldoende productiecapaciteit beschikken om, als we maar wilden, min of meer ruimschoots te kunnen voorzien in de bevrediging van de basisbehoeften van de wereldbevolking (zoals mensen als Coppieters, De Batselier of Moreels lijken te geloven); of althans dat we goed op weg zijn om zo’n capaciteit op te bouwen (zoals Marx meende te kunnen voorspellen)? Wat dit laatste betreft: het is eerder waarschijnlijk dat op wereldschaal onze productiecapaciteit nog nauwelijks toeneemt maar enkel steeds meer geconcentreerd wordt in een steeds kleiner aantal ondernemingen, die werken met een hoge graad van productiviteit en alle andere en oudere van de markt verdringen en zodoende hún productiecapaciteit vernietigen. Volgens een recente studie van het Amerikaanse ‘Institute for Policy Studies’ maakt “de omzet van de grootste 200 multinationals nu al 28,3 procent uit van alle goederen en diensten die op aarde worden geproduceerd” terwijl ze overigens samen nog geen twintig miljoen mensen tewerkstellen, “niet meer dan één procent van de totale werkende bevolking op aarde” (*De Standaard*, 27 september 1996). En daar tegenover staat dan weer, volgens het jongste rapport van de

Internationale Arbeidsorganisatie te Genève, dat er nu “ongeveer één miljard mensen, zowat een derde van de wereld-beroepsbevolking, werkloos is of te weinig werk heeft” (*De Standaard*, 26 november 1996). Zij produceren dus nagenoeg niets meer, tenzij een beetje voor ieders zelfvoorziening. Ook beschikken ze over heel weinig of, in de meeste gevallen, geen enkele koopkracht, evenmin trouwens als de massa jongeren en ouderen die niet eens meegeteld worden bij de ‘wereld-beroepsbevolking’. Welnu, gelooft men nu serieus dat het zou volstaan die enkele miljarden mensen maandelijks een aantal biljetten in de hand te stoppen om hen in staat te stellen te kopen wat ze nodig hebben? Of dat we in de kortste keren (of hooguit binnen 50 jaar of zo?) onze beschikbare producti capaciteiten zouden kunnen gebruiken om voort te brengen wat die mensen nodig hebben? Neen, het gaat er niet enkel om dat we niet zouden weten waar die biljetten vandaan te halen (uit een inzamelactie of meer progressieve belastingen, in naam van de solidariteit, of gewoon ze laten drukken?), maar over het feit dat de *dingen* die die mensen nodig hebben er *gewoon niet zijn* en dat we ze met het bestaande productie-apparaat niet eens zouden kunnen voortbrengen, tenzij op basis van een grootschalige ‘reconversie’ die alweer veel kapitaal en de accumulatie ervan zou vergen waarmee, zoals Marx en Engels schreven, “de hele stront opnieuw zou beginnen”.

Niemand die *Het Kapitaal* leest, kan zich aan de indruk onttrekken in welke ontzettende mate dit groot verhaal, ware het enkel als een “historische schets van het ontstaan van het kapitalisme in West-Europa”, ontegensprekelijk klopt; en dit ook niet enkel tot en met 1867 (toen het werk verscheen) maar ook op het vlak van wat Marx voorspelde voor een toekomst die voor ons alweer voor 130 jaar verleden tijd is. Waar en hoe echter het groot verhaal van de moderne westerse beschaving dat hij wilde vertellen, zou eindigen, daarover maakte hij zich dan toch illusies. En dit is niet het moment van het ‘einde van de grote verhalen’, maar het moment waarop we ons opnieuw moeten bezinnen over wat het einde van het groot verhaal zal zijn dat Marx heeft getracht te begrijpen; als we tenminste ‘marxisten’ willen zijn in een andere betekenis dan die welke Marx zelf noopte tot zijn fameuze verklaring: “ik ben geen marxist”.

Dan toch nog dit: waar en hoe ons groot verhaal zal eindigen, is niet enkel een kwestie van objectief gefundeerde voorspellingen, maar hangt ook nog af van *onzelf*, en om te beginnen van ons inzicht in wat zal gebeuren als we de ‘ontwikkeling’ op haar beloop laten. Wie echter zijn ‘wij’?

13. ALEXIS DE TOCQUEVILLE OF DE REVOLUTIE ALS TOEKOMSTPERSPECTIEF

(1989)

Ce n'est rien de nommer les choses;
le merveilleux serait de les connaître avant leur apparition.

Pierre-Joseph Proudhon

1. De voorspelbaarheid van een revolutie

Op 27 januari 1848 kondigde de afgevaardigde Alexis graaf van Tocqueville in de Franse 'Chambre des Députés' een nakende nieuwe revolutie aan. Hij werd onthaald op algemeen gelach en gejuw. Minder dan één maand later, op 20 februari 1848, barstte die revolutie, die heeft geleid tot de oprichting van de tweede Franse republiek, daadwerkelijk uit. Ze was tevens aanleiding tot revolutionaire opstanden in Duitsland, Oostenrijk, Hongarije en Italië die weliswaar alle op termijn werden onderdrukt maar die niettemin ook in die landen onuitwisbare sporen hebben achtergelaten.

Waarom vermeld ik dat? We herdenken dit jaar, in 1989, niet de februari-revolutie van 1848, maar de grote Franse revolutie van 1789. Vergis ik me van revolutie? Die grote revolutie 'herdenken' kan niet betekenen haar geschiedschrijving nog eens over te doen, zeker voor mij niet (ik ben geen historicus) en zeker niet in het bestek van dit opstel. Het kan enkel betekenen dat we ons die revolutie en de omstandigheden waaronder ze heeft plaatsgevonden herinneren, om ons af te vragen of niet ook voor ons heden een revolutie als toekomstperspectief weggelegd is. Want we leven ook nu onder omstandigheden waarin velen geen enkele andere hoop meer kunnen koesteren dan die op een diepgaande revolutie waardoor 'alles' zou veranderen. Welnu, Tocqueville, één van de weinige grote politieke denkers die onze beschaving heeft voortgebracht, was iemand die blijkens de feiten in staat was een revolutie te voorspellen. En hij heeft de revolutie van 1848 weten te voorspellen op basis van de herinnering aan de revolutie van 1789. Enkele jaren later, in zijn laatste werk, *L'ancien régime et la révolution* dat verscheen in 1856, heeft hij dan ook zijn verworven inzicht in de voorwaarden die tot een revolutie leiden getoetst aan de hand van een hernieuwd onderzoek naar het gebeuren van 1789. Toch wil ik hier slechts in geringe mate aansluiten bij *L'ancien régime et la révolution*; ik zal echter wel aansluiten bij zijn *Souvenirs* van 1848, waarover straks meer. Net omdat mijn belangstelling bij het herdenken van de Franse revolutie van 1789 niet uitgaat naar één of andere voorbije geschiedenis maar naar ons eigen toekomstperspectief, of, als men het zo wil uitdrukken, naar een 'theorie' van de revolutie die voldoende 'algemeen' is om op basis van het verleden ook over de toekomst iets te kunnen zeggen.

2. De zes redenen van Tocqueville om een revolutie te voorspellen

Tocqueville was alles behalve een revolutionair die opriep tot een revolutie. Enkel had hij, in 1848, zijn redenen om een revolutie te voorspellen. Die door hem voorspelde revolutie vond daadwerkelijk plaats. Tocqueville werd voor enkele maanden (van juni tot oktober 1849) Minister van Buitenlandse Zaken van de nieuwe republiek. Na zijn ontslag trok hij zich voor twee jaren (1850-51) terug in Italië waar hij te Sorrento een boek schreef helemaal voor zichzelf, zonder de bedoeling het te publiceren (het werd voor het eerst gepubliceerd in 1893, onder de titel *Souvenirs*, nadat Tocqueville reeds in 1859 overleden was), maar met de voornamelijke bedoeling te begrijpen hoe en op basis van welke redenen hij de revolutie van 1848 had kunnen voorspellen. Hij vond een zestal hoofdredenen die ik hier, in mijn eigen telling en rangschikking, wil weergeven.

Eerste reden, reeds vermeld in de toespraak tot de ‘Chambre des Députés’ op 27 januari 1848: “Dans les différents temps, dans les différentes époques, chez les différents peuples ... la cause efficace qui a amené la ruine des classes qui gouvernaient ..., la cause réelle ... qui fait perdre aux hommes le pouvoir, c’est qu’ils sont devenus indignes de le porter ... : c’est que la classe qui gouvernait était devenue, par son indifférence, par son égoïsme, par ses vices, incapable et indigne de gouverner”.⁵⁸ Een revolutionaire situatie ontstaat op de eerste plaats door het feitelijk onvermogen en de onwaardigheid van de regerende klasse om daadwerkelijk de taak van de regering op zich te nemen. Dat onvermogen eigenlijk niets anders is dan onmacht, nl. onmacht om de werkelijke problemen van de samenleving op te lossen; de ‘onwaardigheid’ is eigenlijk de onbekwaamheid, of de weigering, om die problemen ook maar ernstig onder ogen te zien, blijkt uit de...

Tweede reden, ook reeds aangehaald door Tocqueville in de slotwoorden van zijn tussenkomst op 27 januari 1848: “Ce n’est pas le mécanisme des lois qui produit les grands événements, ... c’est l’esprit même du gouvernement. Gardez les lois, si vous voulez; quoique je pense que vous ayez tort de les garder, gardez-les; gardez même les hommes, si cela vous fait plaisir ... ; mais, pour Dieu, changez l’esprit du gouvernement, car... cet esprit-là vous conduit à l’abîme”.⁵⁹ Het volk begrijpt de tekortkomingen van de politici als mensen, het begrijpt de ontoereikendheid van de wetgeving, maar het begrijpt en aanvaardt niet een bepaalde ‘geest’, een bepaalde ‘mentaliteit’ die kenmerkend is voor vele politici en voor de manier waarop ‘wettelijke’ regelingen worden uitgewerkt. Welke ‘geest’, welke ‘mentaliteit’ van de regeerders is dat die leidt tot een revolutionaire situatie? Het antwoord geeft Tocquevilles...

Derde reden: “L’esprit particulier de la classe moyenne devient l’esprit général du gouvernement ... : esprit actif, industriel, souvent déshonnête, généralement rangé (wij zouden zeggen: ‘conformistisch’), téméraire quelquefois par vanité et par égoïsme, timide par tempérament, modéré en toutes choses, excepté dans le goût du bien-être, et médiocre ... La postérité, qui ne voit que les crimes éclatants et à laquelle, d’ordinaire, les vices échappent, ne mesurera peut-être jamais à quel degré le gouvernement avait pris ... les allures d’une compagnie industrielle, où toutes les opérations se font en vue du bénéfice que les sociétaires en peuvent retirer”.⁶⁰ Tocqueville bedoelt blijkbaar op de eerste plaats de wezenlijk onpolitieke ‘mentaliteit’ van de kapitalist waarmee ook de staat bestuurd wordt, maar eveneens de geestesgesteldheid van politici en regeerders die zich inspinnen meerderheden om te kopen door hen kleine individuele voordeeltjes te bezorgen, te zwijgen van de belangrijkere louter materiële voordelen die ze zelf uit hun baantjes halen: “L’événement qui renversait le ministère compromettrait la fortune entière pour celui-ci, pour celui-là la dot de sa fille, pour cet autre la carrière de son fils. C’est par là qu’on les tenait presque tous”.⁶¹ Zo’n mentaliteit moet voornamelijk dan tot een revolutionaire situatie leiden wanneer diezelfde mentaliteit niet minder domineert bij de gevestigde oppositie: “Si beaucoup de conservateurs ne défendaient le ministère qu’en vue de garder des émoluments et des places, ... beaucoup d’opposants ne me paraissent l’attaquer que pour les conquérir. La vérité est, vérité déplorable, que le goût des fonctions publiques et le désir de vivre de l’impôt ne sont point chez nous une maladie particulière à un parti, c’est la grande et permanente infirmité de la nation elle-même”.⁶²

Vierde reden: “Dans ce monde politique ainsi composé et ainsi conduit, ce qui manquait le plus, ... c’était la vie politique elle-même”.⁶³ Die teloorgang van ‘het politieke leven zelf’ als gevolg van de voorafgaandelijk aangehaalde redenen, is voor Tocqueville de hoofdreden die een revolutionaire situatie moet veroorzaken. Want een samenleving kan niet blijven bestaan zonder een ‘politiek leven’. Wat Tocqueville eronder verstaat blijkt uit het vervolg: “Comme toutes les affaires se traitaient entre les membres d’une seule classe, suivant ses intérêts, à son point de vue, on ne pouvait trouver de champ de bataille où les grands partis pussent se faire la guerre. Cette singulière homogénéité de position, d’intérêt et, par conséquent, de vues, qui régnait dans ... le pays légal, ôtait aux débats parlemen-

⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, Paris, Gallimard (Folio), 1978, p. 51.

⁵⁹ idem, p. 53.

⁶⁰ idem, pp. 39-40.

⁶¹ idem, p. 71.

⁶² idem, p. 72.

⁶³ idem, pp. 44-45.

taires toute originalité et toute réalité, partant toute passion vraie; elle réduisait les différentes couleurs des partis à des petites nuances et la lutte à des querelles de mots”.⁶⁴

Vijfde reden, gevolg van de vorige: “La nation entière ... s’habituaît insensiblement à voir dans les luttes des Chambres ... des querelles intérieures entre les enfants d’une même famille cherchant à se friponner les uns les autres sur la distribution du commun héritage. Quelques faits éclatants de corruption découverts par hasard lui en faisant supposer partout de cachés, lui avaient persuadé que toute la classe qui gouvernait était corrompue, et elle avait conçu pour celle-ci un mépris tranquille, qu’on prenait pour une soumission confiante et satisfaite”.⁶⁵ Als het volk niet eens meer reageert op de onbevalligheid van het zogenaamd politiek debat van zijn zogenaamde vertegenwoordigers, en zelfs niet meer op het bekendworden van corruptieschandalen, vat men dat ten onrechte op als een bewijs van vertrouwen, voldaanheid en berusting; het is in feite enkel de uitdrukking van een ‘rustige minachting’ door het volk van de regerende klasse, die moet leiden tot een revolutionaire situatie. Het feit dat er geen noemenswaardige ‘revolutionaire partijen’ te bespeuren zijn die enig succes zouden kennen bij hun pogingen om het volk voor hun ‘revolutionaire plannen’ te mobiliseren, heeft volgens Tocqueville heel weinig belang: “C’est mal employer le temps que de rechercher quelles conspirations secrètes ont amené des événements de cette espèce; les révolutions, qui s’accomplissent par émotion populaire, sont d’ordinaire plutôt désirées que préméditées”.⁶⁶ Tocqueville voegt er nog de volgende opmerking aan toe: “le mépris dans lequel était tombé la classe qui gouvernait ... (était un) mépris si général et si profond qu’il paralysa la résistance de ceux mêmes qui avaient le plus d’intérêt au maintien du pouvoir qu’on renversait”⁶⁷; “il arrive que les membres de la classe même pour laquelle (le gouvernement) se dépopularise, préfèrent le plaisir de médire de lui avec tout le monde aux privilèges qu’il leur assure”.⁶⁸ Tegen aanvallen kan men een regering verdedigen, kritiek op een regering kan men trachten te ontzenuwen; maar niets is moeilijker tegen te spreken dan een algemene en diepe ‘rustige minachting’.

Zesde reden die Tocqueville ook reeds voor de revolutie van februari in een gedenkschrift had aangehaald: “on voit apparaître de tous côtés ces doctrines singulières, qui portent des noms divers, mais qui toutes ont pour principal caractère la négation du droit de propriété, qui, toutes, du moins, tendent à limiter, à amoindrir, à énerver son exercice”.⁶⁹ “Dès le 25 février (vijf dagen na de uitbarsting van de revolutie), mille systèmes étranges sortirent impétueusement de l’esprit des novateurs, et se répandirent dans l’esprit troublé de la foule ... Ces théories étaient fort diverses entre elles ... ; mais toutes, visant plus bas que le gouvernement et s’efforçant d’atteindre la société même, qui lui sert d’assiette, prirent le nom commun de socialisme. Le socialisme restera le caractère essentiel et le souvenir le plus redoutable de la révolution de Février”.⁷⁰ De revolutionaire situatie van 1848 werd dus ook veroorzaakt door het opkomen in het algemeen bewustzijn van een heel nieuw maatschappelijk thema, nl. door het revolutionair feit dat voor het eerst het maatschappelijk verschijnsel van de eigendom tot probleem werd gemaakt.

3. Zijn die redenen om een revolutie te voorspellen heden opnieuw gegeven?

Ik denk dat niemand bij het lezen van Tocquevilles beschrijving van de prerevolutionaire situatie in het Frankrijk van 1848 zich aan de indruk kan onttrekken dat die beschrijving bijna evengoed zou

⁶⁴ idem, p. 45.

⁶⁵ idem, p. 46.

⁶⁶ idem, p. 75.

⁶⁷ idem, p. 113.

⁶⁸ idem, p. 84.

⁶⁹ idem, p. 49.

⁷⁰ idem, pp. 128-29. Reeds in december 1847 - januari 1848 hadden Marx en Engels hun *Manifest der kommunistischen Partei* geschreven dat – in het Duits – verscheen te Londen op 24 februari 1848; op 19 maart werd er een duizendtal exemplaren van naar Parijs opgestuurd: de eerste Franse vertaling van het Manifest verscheen echter pas in 1885. Reeds in 1840 had Proudhon zijn werk *Qu’est-ce que la propriété?* uitgegeven, en Louis Blanc *L’organisation du travail*. Bij Tocqueville vindt men geen enkele uitdrukkelijke vermelding van deze of andere socialistische publicaties hoewel hij het enkele keren heeft over de rol van Louis Blanc in de revolutie van 1848.

kunnen passen bij onze tegenwoordige situatie, in 1989. De redenen die hij opgeeft voor zijn voorstelling van een revolutie in 1848 zijn blijkbaar heden opnieuw gegeven. Het is gemakkelijk dit voor elk van die redenen duidelijk te maken. De onmacht of onbekwaamheid van de regerende klasse: de verschillende op elkaar volgende regeringen in de landen van West-Europa (om hier enkel die te beschouwen) zijn erin 'geslaagd' zichzelf van bijna elke mogelijkheid te beroven om hun meest voor de hand liggende taken te vervullen. Bijna geheel hun 'politiek' herleidt zich tot pogingen om door een gepaste budgettaire 'sanering' de enorme schuldenlast die al die landen t.o.v. binnenlandse en buitenlandse banken in de voorbije jaren op zich hebben genomen, niet eens af te lossen, maar enkel niet in hetzelfde tempo verder te laten aangroeien. Het gevolg ervan is dat die staten nog nauwelijks over de middelen beschikken om voor de gemeenschap de eenvoudigste taken te vervullen waarvan de behartiging de enige bestaansreden voor de staat zelf is: wegen, bruggen, openbare gebouwen, verkeersmiddelen en waterlopen worden niet onderhouden, onderwijs, culturele instellingen en rechtspraak blijven in gebreke, de sociale voorzieningen schieten tekort. Elke bijkomende inspanning – de enige inspanning die zich de regerende klasse nog getroost – om die 'saneringen' nog verder door te drijven, is een verdere stap naar de opheffing van de bestaansreden van de staat zelf. Als men met het woord 'macht' nog enig begrip verbindt van een werkelijk 'vermogen om iets tot stand te brengen' of om 'iets te beletten', moet men vaststellen dat de regerende klasse die de 'staatsmacht' in handen heeft in feite een jammerlijk beeld van volstreckte onmacht (of 'impotentie') vertoont.

De onwaardigheid van de regerende klasse: het onvermogen van de regerende klasse in onze landen om er ook maar voor te zorgen dat de staten hun meest elementaire taken kunnen vervullen ware nog bijna dragelijk indien het enkel het gevolg zou zijn van een feitelijke onbekwaamheid van ministers, ambtenaren en wetgevende lichamen. In feite blijkt echter uit de 'geest' die heerst in de kamers van volksvertegenwoordigers, in de regeringen en in de ministeries dat men zelfs niet in staat is, of weigert, al die problemen waarmede ze zich eigenlijk zouden moeten confronteren en die zich steeds meer opstapelen, ook maar onder ogen te zien. Het is niet zo dat men zich eerlijk zou inspannen om er een oplossing voor te vinden en men enkel, uit louter onvermogen, er maar niet in slaagt; men weigert, en wil zelfs de noodzaak niet inzien, om ze ook maar aan te pakken. Zo'n regerende klasse is inderdaad niet enkel onbekwaam, maar onwaardig om als een regerende klasse op te treden.

De privatisering van de politiek: onze landen worden inderdaad bestuurd alsof ze niets anders zouden zijn dan private ondernemingen, de 'staatshuishoudkunde' klampt zich vast aan het voorbeeld van de bedrijfseconomie. De 'nuttigheid' van openbare diensten wordt gemeten aan hun 'rendabiliteit', alsof niet, eens te meer, net dit de bestaansreden van staten zou zijn, dat er ernstige taken voor de gemeenschap zijn weggelegd die nu eens in tegenstelling staan met een louter 'rendabiliteits'-beginsel. (Om maar iets te noemen: de zorg voor werkonbekwamen, ouden en zieken.) Die privatisering van de politiek heeft nog verdergaande uitwerkingen: politici, ook volksvertegenwoordigers en ambtenaren beschouwen hun 'functie' of 'mandaat' gewoon als een baantje dat hen een behoorlijk inkomen, liefst bestaanszekerheid voor goed en andere private voordelen oplevert. Ze trachten zich van hun achterban te verzekeren door ook aan andere privé-personen hoogst private kleine of grote voordelen van vergelijkbare aard te bezorgen. Ook de leden van de zogenaamde 'oppositie', d.w.z. de leden van de regerende klasse die tijdelijk niet of enkel in beperkt aantal deelnemen aan de regering van een land, lijken veelal met de 'functie' of het 'mandaat' dat ze ambiëren niets anders te beogen dan de voordelen waarvan de tegenwoordige bestuurders genieten. Zelfs de 'socialisering' van een aantal financiële instellingen en andere grote ondernemingen die enkele jaren geleden in één van de belangrijkste landen van West-Europa werd doorgevoerd, lijkt op weinig anders neergekomen te zijn dan dat – tijdelijk – leden van een andere partij de meerderheid van de beheerraden enz. gingen vormen; en de 'socialisten' waren er volstrekt mee tevreden.⁷¹

De afwezigheid van een politiek leven: dit leidt er natuurlijk toe – of is het er al het gevolg van? – dat er ook tegenwoordig in onze landen nog nauwelijks sprake kan zijn van enig 'politiek leven'. De grote vragen van de samenleving van onze tijd – laten we maar opnoemen: de 'grenzen aan de groei', de

⁷¹ Onder een 'homo privatus', een 'beroofd man', verstonden de Romeinen een persoon die van elke maatschappelijke verantwoordelijkheid 'ontdaan' was, of zich ervan ontdaan had. Dezelfde betekenis had in het Grieks het woord 'idiotes', 'idiot', iemand die enkel 'met zijn eigen (idion)' begaan was.

toenemende tegenstelling tussen een handvol ‘rijke landen’ en de onstuitbare vooruitgang van de verarming van de overgrote meerderheid van de mensen op deze planeet, de dreigende aantasting van de bestaansvoorwaarden van alle leven zelf op deze aarde – komen in feite helemaal niet aan bod in wat nog ‘het politiek debat’ genoemd wordt. Ook in de pers worden ze handig omzeild. Ten hoogste worden ze nog net vermeld. Maar een vermelding is nog geen debat. Een discussie onder ‘intellectuelen’ over de eigenlijke oorzaken van bedoelde nefaste ‘ontwikkelingen’ vindt bij de regerende klasse in feite geen enkele weerklank. De parlementaire debatten, die het eigenlijk forum zouden moeten zijn van het politieke leven, handelen enkel nog over minuscule verschillen tussen enkele partijstandpunten en zijn inderdaad verregaand ontaard tot een loutere woordenstrijd.

De vervreemding van het volk: ook nu weer is de massa van het volk, zoals in 1848, volstrekt vreemd geraakt van de ‘politiek’, of ‘gedepolitiseerd’, zoals men dat tenminste moet noemen als men nog vasthoudt aan de veronderstelling dat de bedrijvigheid van onze regerende klasse iets met politiek zou te maken hebben. (Eerder nog zou men kunnen zeggen: ook het volk, zo goed als de zogenaamde politici, is gedepolitiseerd.) In feite is het volk voornamelijk volstrekt vervreemd geraakt van de regerende klasse en eigenlijk van alle ‘partijen’ die er deel van uitmaken. ‘Vervreemd’, d.w.z.: het volk staat niet eens kritisch of vijandig t.o.v. de regerende klasse, het verwacht er gewoon niets meer van, haar leden zijn in de ogen van het volk ‘toch maar allemaal dezelfde’. En ook nu weer beschouwen de leden van de regerende klasse die onverschilligheid ten onrechte als een uitdrukking van ‘vertrouwen’, ‘tevredenheid’ en ‘berusting’. Enkel moeten de ‘politici’ de ondervinding opdoen dat ze het volk gewoon niets meer te vertellen hebben: de ondervinding die iedereen kan opdoen die in het openbaar spreekt, nl. dat de sterkste en meest ongrijpbare tegenwerking tegen een betoog niet bestaat in het opwerpen van scherpe kritische vragen en tegenargumenten maar in de onverschilligheid die zich uit in openlijke verveling, geeuwen en slaperigheid van de toehoorders. Overigens kunnen we ook nu weer eveneens observeren dat zelfs zij die nog het meest profiteren van de ‘politiek’ van de regerende klasse zich nauwelijks kunnen onthouden van een cynisme waarmee ze dezelfde minachting voor die regerende klasse tentoonspreiden als het volk.⁷²

Het opkomen van een radicaal nieuw maatschappelijk vraagstuk: zoals er in 1848 een vraag was opgekomen die aan één van de grondslagen, of wellicht dé grondslag van de (toenmalige) samenleving raakte, namelijk de in-vraag-stelling van het ‘recht’ op eigendom, is er ook in de tegenwoordige samenleving een nieuwe vraag komen opdagen die eveneens van het meest fundamentele belang is, zelfs voor het overleven van de mensheid: het zogenaamde ‘milieu-probleem’, of de ‘milieuproblematiek’, of de problematiek van de productie zelf als basisactiviteit van de mensheid. Ik noem het bij voorkeur de problematiek van de productie omdat het voornamelijk de tot nog toe nooit betwijfelde zin en waarde van de productie als dusdanig is die door de ‘milieuproblematiek’ in vraag wordt gesteld, zoals in de 19de eeuw de tot dan toe nooit betwijfelde zin en waarde van de private eigendom en het ‘recht op eigendom’, door het opkomend proletariaat. Men weet hoe tegenwoordig de ‘milieuvraagstukken’ en ook de zin van de productie als dusdanig geenszins enkel ‘milieupartijen’ maar alle partijen, ook socialistische en zelfs liberale partijen, bezighouden (waarmee ik geenszins de tevoren uitgekokene bewering tegenspreek dat een werkelijk politiek debat over de grote vragen van onze tijd niet plaatsvindt, want de ‘milieuproblematiek’ wordt enkel steeds opnieuw vermeld, niet werkelijk bediscussieerd). Daarbij hoort ook dat men meent erop te kunnen wijzen dat de productieve sector op het punt staat overvleugeld te worden door de ‘dienstensector’, waarvan het belang wordt opgeblazen door allerlei soorten ambachtelijke bedrijvigheid nu bij de ‘diensten’ onder te brengen, en dat men spreekt van een ‘postindustriële’ maatschappij (en zelfs van een algemeen ‘postmodernisme’), van een ‘informatiemaatschappij’ die in de plaats zou treden van de productiemaatschappij’ enz.⁷³ De

⁷² Ik hoorde nog iemand die zich vlug heeft kunnen verrijken, luidop zeggen: ‘de communisten hebben gelijk, trouwens al wat ik heb gedaan om me te verrijken was volstrekt legaal’, en een stafmedewerker van een minister van begroting of financiën, van dezelfde partij, de inspanningen van zijn baasje belachelijk maken.

⁷³ In dit verband valt overigens tegen Tocqueville op te merken dat ook in zijn tijd het ‘eigendomsvraagstuk’ niet plots uit de hemel gevallen is en ook niet enkel een kleine troep van ‘socialisten’ heeft beziggehouden. Kenmerkend is integendeel b.v. het feit dat Proudhon in bescherming genomen werd tegen het parket door een hoogleraar economie van het ‘Institut de France’, Adolphe Blanqui – toevallig een broer van de socialist Louis-Auguste Blanqui. Deze Adolphe Blanqui schreef in een brief aan Proudhon: “Je ne suis d’accord avec vous qu’une seule chose, c’est qu’il y a trop souvent abus dans ce monde de tous les genres de propriété. Mais je ne conclus pas de l’abus à l’abolition.” (Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété?*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.

‘ecologistische’ kritiek, niet enkel op de ‘moderne’ productiewijze, maar op de productie als dusdanig, berust wellicht op een misvatting (ze zou zich eigenlijk enkel moeten richten tegen het ‘produceren om te produceren’, dat volgens Marx door het kapitalisme op gang werd gebracht en volgens hem door het socialisme pas tot zijn volle ontplooiing moest gebracht worden), zoals ook de ‘socialistische’ kritiek op de private eigendom als dusdanig wellicht niet de kern van de moderne problematiek heeft getroffen, wat o.a. net door de ‘milieuproblemen’ wordt duidelijk gemaakt. Maar daarover gaat het hier niet. Boven werd de uitspraak van Tocqueville aangehaald: “Le socialisme restera le caractère essentiel et le souvenir le plus redoutable de la révolution de Février” (1848). Als er zich werkelijk in West-Europa in de eerstkomende tien of twintig jaren een nieuwe revolutie zou voordoen kan men van nu af aan reeds zeggen: ‘het ecologisme zal het wezenlijk karakter en de meest ontzaglijke herinnering aan deze revolutie blijven’.

4. Nog een bijkomende reden.

Er is nog een bijkomende reden voor Tocqueville om een revolutie te voorspellen, een reden die wel nauw verband houdt met zijn boven reeds aangehaalde ‘vijfde reden’ die hij aangeeft in zijn *Souvenirs*, die hij echter pas in zijn later werk nadrukkelijk heeft aan bod gebracht, nl. in *L’ancien régime et la révolution* waarvan hij reeds vanaf 1850 het plan opvatte. In dit werk hielden hem voornamelijk de volgende nauw met elkaar samenhangende twee vragen bezig, nl. de vraag “quelle a été l’oeuvre propre de la révolution française” (titel van het 5de hoofdstuk van het eerste boek) en de vraag “pourquoi cette grande révolution, qui se préparait en même temps sur presque tout le continent de l’Europe, a éclaté chez nous plutôt qu’ailleurs, pourquoi elle est sortie comme d’elle-même de la société qu’elle allait détruire” (‘Avant-propos’). Zijn antwoord op die twee vragen kan men, natuurlijk vereenvoudigd, als volgt samenvatten. Wat de eerste vraag betreft: de grote Franse revolutie van 1789 – want over die gaat het hier – heeft in feite heel wat minder in Frankrijk veranderd dan algemeen wordt aangenomen. Ze heeft bijna niets bewerkstelligd dan de – om zo te zeggen ‘officiële’ – afschaffing van instellingen van het Ancien Régime die in feite al onder dit ‘oud bewind’ één en al tot ficties verworpen waren. De ‘werkelijke’ revolutie was dus volgens Tocqueville reeds lang voor 1789 aan de gang. (Kennelijk vertoont die bewering enige analogie met Marx’ stelling over de vertraagde omwenteling van een ‘bovenbouw’ ten gevolge van een soort ondergrondse omwenteling van de ‘basis’ van een bepaald type maatschappij.) Op zijn tweede vraag antwoordt Tocqueville eigenlijk niets anders: in de andere landen van Europa waren de instellingen die op het eerste gezicht de revolutie in Frankrijk hebben uitgelokt niet minder sterk aanwezig, maar ze waren er nog niet zo verregaande verworpen tot pure ficties. In verband met beide vragen gaat het voor Tocqueville – zoals voor Marx – om de ‘rechten’ en ‘privileges’ van de ‘feodale’ klasse of de aristocratie die tot in 1789 in Frankrijk niet meer en niet minder sterk doorwogen dan in de rest van Europa. Maar in die rest van Europa beantwoordden die voorrechten van de aristocratie nog in grote mate aan echte maatschappelijke functies of verantwoordelijkheden die die klasse moest waarnemen en werden zij net daarom ‘begrepen’ en getolereerd, indien niet helemaal aanvaard. In Frankrijk daarentegen werden ze als ondraaglijk onderhouden, net omdat de feodale klasse in dit land eigenlijk reeds door het absolute koninkdom van haar maatschappelijke functie werd beroofd, d.w.z. tegelijk van haar verplichtingen werd ontheven en van haar ‘macht’ werd ontbloot. Net dit is het volgens Tocqueville geweest wat de Franse revolutie heeft uitgelokt; dus eigenlijk niet de ‘macht’ van een zogezegd ‘heersende’ feodale klasse – die zich in feite had herleid tot haar ‘privileges’ – maar integendeel haar ‘onmacht’, namelijk het feit dat ze van alle werkelijke maatschappelijke verantwoordelijkheid ontslagen was. Deze bijkomende reden om de revolutie te voorspellen is ook voor Tocqueville zeker niet de diepste oorzaak van een revolutie, maar wellicht het meest duidelijke voorteken van een onontkoombare ontwikkeling naar een revolutie toe.

In feite kunnen we een vergelijkbare situatie ook vandaag als een onmiskenbaar gegeven beschouwen dat zich opnieuw, indien Tocqueville tenminste gelijk had, als een overduidelijk teken van een nakende revolutie opdringt. Ook nu kunnen we vaststellen dat de instellingen waarop onze samenleving – zoals het uiterlijk lijkt – gebaseerd is, steeds meer tot loutere ficties ontaarden en reeds ontaard zijn. Wie werkt aan een universiteit weet goed dat die instelling zelfs niet meer zou kunnen werken indien

45) Net op dezelfde manier reageren hedendaagse conservatieven op een ‘ecologistische’ kritiek op onze productiewijze.

men de wettelijke bepalingen strikt zou naleven waardoor ze gereguleerd wordt; die bepalingen zijn enkel nog ficties. Wie contact heeft met iemand die werkt ‘bij de staat’ zal van hem of haar hetzelfde kunnen vernemen. Allerlei soorten ficties ‘bepalen’ (zogezegd) niet minder de werking van de sociale zekerheid, van de gezondheidszorg en van het onderwijs terwijl de realiteit er een heel andere is. Ook de kerken handhaven veronderstellingen over het ‘geloofsleven’ van hun leden die in feite loutere ficties zijn. (Iedere lezer moge die aanduidingen invullen op basis van zijn ervaringen die hij heeft kunnen opdoen in zijn werkgebied en burgerlijk bestaan.) Het meest belangrijk is wellicht het feit dat ook in de tegenwoordige samenleving een bepaalde klasse van allerlei soorten privileges geniet die niet langer beantwoorden aan werkelijke maatschappelijke verantwoordelijkheden of aan de eis van een werkelijk vermogen (een werkelijke ‘macht’) om de taken op zich te nemen die aan de leden van die klasse werden toegewezen. Ministers, dokters, leraars, economen enz. moeten maar, om van hun privileges te genieten, hun zogeheten functies ‘uitoefenen’; wat ze er in werkelijkheid bij tot stand brengen is van geen tel. Over het geheel wordt van onze op de leest van de moderne technologie geschoeide economie verondersteld dat ze opkomt voor de werkelijke behoeften van de massa der mensen. Niemand kijkt ernaar om wat dit bedrijf op dit vlak in feite presteert. Veeleer wordt verondersteld dat wat in dit bedrijf daadwerkelijk gepresteerd wordt toch wel moet (of zal) beantwoorden aan die behoeften. En schijnbaar stelt zich de massa van de mensen ook werkelijk tevreden met wat dit bedrijf hen inderdaad kan aanbieden. Maar toch zou het wel eens kunnen dat de massa gewoon neemt wat ze krijgt omdat ze niets anders krijgt en eigenlijk heel goed aanvoelt dat het niet dát is waarnaar ze verlangt. En eensdags zal ze het dan niet langer nemen ...

5. Illusie of depressie – hoop of vrees?

De ver verspreide overtuiging, ook bij hen die heden graag met grote ‘happenings’ de tweehonderdste verjaardag van de Franse revolutie van 1789 vieren, dat een nieuwe sociale revolutie in onze West-Europese samenleving ‘zeker’ niet meer te ‘vrezén’ valt, zou volgens het voorgaande wel eens een heel naïeve illusie kunnen zijn. En de niet minder ver verspreide overtuiging bij ‘linksen’ dat in zo’n revolutie niet langer enige hoop te stellen valt, een eerder ongegronde depressie (als dit de gepaste naam is voor een ‘negatieve illusie’). Als we luisteren naar Alexis de Tocqueville, een man die ooit in staat bleek een revolutie te voorspellen, vinden we immers redenen genoeg om ook in onze tijd een nakende nieuwe revolutie als een reëel toekomstperspectief te beschouwen. In methodologisch opzicht valt wel het volgende op te merken: in de logica van onze moderne wetenschap wordt het als heel normaal aanzien om uit het feit dat op basis van bepaalde redenen een voorspelling kan gedaan worden die daadwerkelijk uitkomt, ook tot de juistheid van die redenen te besluiten. Dat is een ietwat lichtzinnige logica. Men kan ook wel juiste voorspellingen doen op basis van redenen die in feite niet de ware redenen zijn voor wat er gebeurt. In het geval van Tocqueville moet men het dan ook niet zonder meer onmogelijk achten dat de door hemzelf onderkende redenen voor zijn voorspelling van de revolutie niet de juiste redenen waren die deze voorspelling konden verrechtvaardigen. Toch lijkt me zo’n ‘scepticisme’ net op het plan van de politiek misplaatst te zijn. Op dit plan is het voornamelijk van belang dat we, op basis van Tocquevilles redeneringen, toegepast op onze tegenwoordige maatschappelijke situatie, redenen genoeg hebben om een nakende nieuwe revolutie zeker niet uit te sluiten.

En dat is belangrijk omdat het ook niet zo zeker is of wij zo’n nieuwe revolutie eerder moeten wensen of vrezén, zelfs wanneer we onszelf als ‘progressieven’ beschouwen. In ’t algemeen is een revolutie altijd beter in het afbreken (ook al breekt ze ‘dingen’ af die inderdaad beter afgebroken worden) dan in het opbouwen. Volgens Tocqueville heeft de grote Franse revolutie van 1789 in feite niet veel meer bewerkstelligd dan de definitieve vernietiging van instellingen die al lang tot ficties verworpen waren. Dat zijn slechte vooruitzichten voor de hoop dat een nieuwe revolutie ‘alles’ zou kunnen veranderen. De afbraak van overleefde instellingen kan natuurlijk steeds als een soort ‘bevrijding’ beschreven worden. Maar het is nog de vraag wélk onderliggend reëel maatschappelijk leven ten gevolge van zo’n revolutie aan het daglicht komt en dankzij zo’n ‘bevrijding’ zich ongebreideld zou kunnen uitleven. Volgens de marxistische visie was dat bijvoorbeeld in het geval van de revolutie van 1789 het ongebreideld winstbejag en de ongeremde concurrentiestrijd van het hoogkapitalisme. Ikzelf heb in mijn leven één waarachtige revolutie mede beleefd, de ‘nationaalsocialistische’ revolutie in Duits-

land. (Bij sommige linksen is het gebruikelijk te ontkennen dat dit een ‘echte’ revolutie was, omdat het geen progressieve revolutie was. Maar het gaat natuurlijk niet op om over het al dan niet ‘revoluti-onair’ karakter van een ‘beweging’ te beslissen op basis van een loutere regeling van het taalgebruik.) Ook een revolutie van dat type zou zich nog eens kunnen herhalen.

De meeste hoop voor een toekomstige revolutie kunnen we nog putten uit Tocquevilles opmerking aan de vooravond van de februari-revolutie van 1848: “Dans ce monde politique ainsi composé et ainsi conduit, ce qui manquait le plus, surtout vers la fin, c’était la vie politique elle-même” (zie boven). Hetzelfde menen we ook in onze tegenwoordige maatschappelijke situatie te kunnen opmerken. En ook in *L’ancien régime et la révolution*, dus met betrekking tot de grote revolutie van 1789, onderlijnt Tocqueville in het slothoofdstuk, het achtste hoofdstuk van het derde boek, nog eens hetzelfde feit: Frankrijk was voor 1789 “l’un des pays de l’Europe où toute vie politique était depuis le plus longtemps et le plus complètement éteinte, où les particuliers avaient le mieux perdu l’usage des affaires (politiques), l’habitude de lire dans les faits (sociaux), l’expérience des mouvements populaires et presque la notion du peuple”.⁷⁴ Dat is tevens nog de meest hoopgevende opmerking: men mag zich van een geslaagde revolutie tenminste aan een heropleving van een echt ‘politiek leven’ verwachten. Maar zelfs zo’n heropleving kan angstwekkende vormen aannemen. In zijn *Souvenirs* beschrijft Tocqueville het terrein van zo’n politiek leven als een “champ de bataille où les grands partis (peuvent) se faire la guerre” (zie boven) en die figuurlijk bedoelde beschrijving heeft vaak genoeg in het verleden een letterlijke betekenis gekregen.

6. Onze nood aan een nieuwe verlichting

Indien dit onze situatie is, wat kunnen of moeten we doen, meer bepaald om een nieuwe revolutie eventueel te voorkomen (door haar overbodig te maken) of om haar in de goede baan te leiden? Het meest eerlijke antwoord dat we op dit ogenblik op die vraag kunnen geven lijkt me te moeten luiden: we weten het niet, we weten niet wat te doen.

Want mijns inziens bevindt Europa zich niet enkel opnieuw in een prerevolutionaire situatie, maar ook eens te meer in een diepe crisis van zijn ‘wetenschap’, een crisis waar het eens te meer nog het meest wijze is, zoals ten tijde van Socrates en ten tijde van Descartes, zijn onwetendheid te beseffen en te bekennen. Op het eerste zicht lijkt het meer bepaald alsof we, ten gevolge van een eeuwenlange bevoorrechtiging van een louter theoretisch of streng objectief weten, met een ongehoord tekort hebben af te rekenen aan ‘praktisch’ weten, ‘wetenschap’ op het gebied van ethica, politiek en economie. Inderdaad, al ons ‘praktisch’ weten herleidt er zich bijna volledig toe dat we een langs louter theoretische weg verworven kennis (de kennis verworven door onze moderne natuurwetenschap) op efficiënte manier weten ‘aan te wenden’. Maar dit is niet eens de nodige technische kennis van middelen om een gesteld doel te bereiken dat beantwoordt aan daadwerkelijk door mensen aangevoelde behoeften (hoewel natuurlijk het tegenovergestelde graag wordt verondersteld). Toch is de idee van de ‘praktijk’ zelf nog steeds afhankelijk van een vooropgesteld begrip van weten als louter theoretische kennis indien men onder ‘praktijk’ het tegenovergestelde van ‘theorie’ verstaat en kennis vereenzelvt met ‘theorie’.

Waarover het eigenlijk gaat is volgens mij nog iets anders. De verlegenheid van Socrates (en Platoon) vloeide destijds voort uit het inzicht in het verschil tussen een juiste mening en een echt weten, dat niet enkel juist maar ook goed gegrond moet zijn. (De grote massa, zelfs van de Europeanen, heeft dit verschil ook nu nog niet begrepen.) De verlegenheid van Descartes (die niet ten onrechte als de ‘vader van de moderne wijsbegeerte’ wordt beschouwd) kwam voort uit het inzicht in de spanningsverhouding tussen een zelfverzekerd weten (een weten dat uitmunt door zijn grote zekerheid) en een reëel weten (een weten dat werkelijk handelt over een realiteit). Onze hedendaagse verlegenheid ontstaat door een groeiend inzicht in het feit dat een kennis juist, goed gegrond, van zichzelf verzekerd en zelfs een zeer reële kennis, en toch nog een verkeerd weten kan zijn; ‘verkeerd’ in dezelfde zin als bijvoorbeeld de beste kennis op gebied van kernfysica niet ertoe in staat stelt de Mahabharata in het Sanskriet te lezen of zoals de beste kankerspecialist niet bekwaam is om een ruimteveer te construe-

⁷⁴ Tocqueville A., *L’ancien régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 313.

ren. In dezelfde zin zou wel eens onze gehele moderne wetenschap een ‘verkeerd’ weten kunnen zijn omdat ze wellicht niet slaat op wat ze eigenlijk zou moeten weten. En steeds meer blijkt dat dit niet enkel een ‘louter praktisch’ probleem of een kwestie van ‘nuttigheid’ van de kennis is, maar dat die, naar men zegt ‘praktische vraag’ hoort bij de kern van het kennis- en waarheidsprobleem zelf.

Als dat zo is dan zouden we hoogdringend nood hebben aan een soort nieuwe verlichting, zoals trouwens een soort ‘verlichting’ is voorafgegaan aan de Franse revolutie van 1789 en het die revolutie dan toch heeft mogelijk gemaakt niet enkel oude instellingen af te schaffen maar de dreigende chaos op te vangen onder de vorm van nieuwe instellingen. (Op dezelfde manier werd trouwens ook de Russische socialistische revolutie van 1917 voorafgegaan door een ‘verlichting’ in de gedaante van het werk van Marx, Engels en Lenin dat eveneens de basis heeft gevormd voor de nieuwe instellingen van de sovjetstaat.)

Werk genoeg, ook heden, voor intellectuelen. En de anderen, de massa van de mensen, wat kunnen en moeten die doen? Ze zouden eigenlijk moeten kunnen meewerken, als we namelijk kunnen vermoeden dat het nieuwe ‘praktische’ weten waaraan we nood hebben eigenlijk niet het resultaat moet zijn van een ‘onderzoek’ naar tot nog toe onbekende waarheden, maar eerder een kwestie is van een ‘toeëigening’ van wat we in de grond allemaal al weten, om daaruit onze conclusies te trekken. Zo weten we allen heel goed dat we allemaal binnen de eerstkomende vijftig of zestig jaar zullen dood zijn. Een leidraad voor ons aller leven, denken en handelen zou ik niet beter weten aan te duiden dan met het volgende versje van een twintigste-eeuwse dichter:

“Es ist ein Spruch, dem viel ich hab gesonnen,
Der alles sagt, weil er dir nichts verheißt.
Er stand auf einem Grab: tu sais, du weißt.”