

# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

8

december 1984



I.S.S.N. 0770-5271

# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

8

december 1984

Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

\*

Redactie : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,  
L.Frederix, J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert,  
G.Quintelier, G.Van den Enden, L.Vanneste,  
P.Willemarck.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres: Tijdschrift "Kritiek"  
Seminarie voor moderne wijsbegeerte  
Blandijnberg 2  
B 9000 Gent (België)

\*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers): BF 200,- ; fl. 14,-  
Enkelvoudig nummer : BF 100,- ; fl. 7,-  
Studenten halve prijs.

Betalingen op rekening Kredietbank:  
448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"  
Betalingen per internationale postwissel, met  
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

IS VRIJ ZIJN TERWILLE VAN HET VRIJ ZIJN FUNDAMENT  
VAN DE MORAAL ?

André Gorz over de gesitueerde vrijheid (A. Gorz,  
Fondements pour une morale, Galilée, 1977, 605 blz.)

Willy Coolsaet

In het volgende essay wens ik André Gorz' boeiende boek voor te stellen, maar vooral met Gorz mee te denken, wat tegelijk inhoudt aan zijn adres enkele kritische vragen stellen. De centrale vraag wordt in de titel hierboven uitgedrukt. Is het mogelijk de moraal te funderen op de vrijheid, of beter, is het relevant dat te doen ? Ik meen ontkennend te moeten antwoorden. Maar Gorz spoort ons tot nadenken aan, hij verplicht ons tot bezinning te komen aangaande de eisen van een moraal. Slechts na de afwijzing van de fundering van de moraal in de vrijheid, komt men er mijns inziens toe in het werk van Gorz werkelijk belangrijke bijdragen te ontdekken. Gorz is overtuigd sartriaan - hoewel ondertussen het denken van Merleau-Ponty niet aan hem is voorbijgegaan. Dat stelt trouwens vragen over de authenticiteit van Gorz' sartrianisme. Want is het zo zeker dat men Sartre en Merleau-Ponty met elkaar kan verenigen ? Misschien is Gorz tot op zekere hoogte zelfs inconsistent. Dat na te gaan kan zijn eigen belang hebben, ook om de grenzen van én Sartre én Merleau-Ponty te onderkennen. Op de filosofie van Sartre en van Merleau-Ponty gaan we slechts in voor zover Gorz' denken ons daartoe onmiddellijk verplicht.

Het is nodig even op de levensloop van André Gorz in te gaan. Zijn echte naam lijkt, zoals men kan lezen bij Simone de Beauvoir (*La cérémonie des Adieux*, Gallimard, 1981) *Horst* te zijn. De levensloop van André Gorz is, zoals bij misschien niemand

anders, intens met zijn filosoferen verbonden. Hij filosofeert werkelijk vanuit zijn situatie. Gorz is in Oostenrijk geboren in 1924. Zijn vader was een jood. Op de vlucht voor het nazisme is Gorz in Zwitserland op school terecht gekomen, daarop in Frankrijk, waar hij zichzelf bewust volledig verfranst heeft. Sedert 1950 is hij journalist, onder de naam *Michel Bosquet*; hij werkt mee aan *Le Nouvel Observateur*, en is co-directeur van *Les Temps Modernes*. Heden leidt hij een interessante collectie van de uitgeverij Galilée. Gorz is marxistisch geïnspireerd, maar in de lijn van Sartre (en Merleau-Ponty). Dat brengt hem op voldoende afstand van het marxistische dogmatisme. Uit zijn laatste werk, een echte bestseller, *Adieux au prolétariat. Au delà du socialisme*, Galilée, 1980, blijkt zijn breuk met het marxisme. Hij verwijt het marxisme geen antwoord te weten op het kapitalisme, ja zelfs door het kapitalisme zelf (in de zin van de technocratie, bureaucratie, groot-schaligheid, enzovoort) geïnfecteerd te zijn (1). Zijn kritiek op het marxisme is vroegtijdig aanwezig, reeds in *Fondements pour une morale* en in *Le traître*. In 1959 schrijft hij *La Morale de l'Histoire* (uitverkocht), verder nog onder meer *Le Socialisme difficile* (uitverkocht) en *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (uitgeput). Het laatste werk is terug opgenomen in *Réforme et Révolution* (Seuil 1967). Gorz heeft verder een reader gepubliceerd (waarin eigen bijdragen) *Critique de la division du travail* (Seuil 1973) en hij heeft een *Critique du capitalisme quotidien* geschreven (Seuil 1975). Daarnaast heeft Gorz onder de naam Michel Bosquet het beste geschreven wat over ecologische problematiek bestaat. Hij is zeer door het denken van Ivan Illich beïnvloed. Zijn *Ecologie et politique* uit 1975 is uitgeput, maar het boekje is opgenomen in het uitgebreidere *Ecologie et Liberté* (1977) (uitgeverij Galilée). Verschillende werken van Gorz zijn in het Nederlands vertaald (bij Van Gennep). Men ziet hoe Gorz zich vroegtijdig verwijderd van de 'zuivere' filosofie. Dat is geen kri-

tiek, zeker niet, en daarenboven is het zo dat Gorz zijn sociaal-politieke reflecties voert vanuit een oorspronkelijk filosofisch standpunt, wat meebrengt dat zijn werken nog steeds boeien, ja nog allemaal volstrekt actueel zijn.

De *Fondements pour une morale* valt uit de lijst. Het werk is verschenen in 1977, maar het is in feite het eerste, het oudste (maar op het ogenblik van zijn produktie niet gepubliceerde) werk. Het eerste boek van Gorz is het autobiografische *Le traître* (Seuil 1958) dat geschreven is na *Fondements pour une morale*, om als het ware aandacht te wekken voor dit eerste (lijvige) boek dat Gorz in het zog van zijn boeiende filosofische autobiografie wilde pogen te plaatsen. Bij gebrek aan aandacht voor *Le traître* is het boek de kast ingegaan, tot in 1977. Het is zeer spijtig want beide werken van Gorz zijn belangrijk genoeg om de aandacht gaande te houden. Misschien kunnen we heden iets goedmaken van wat in 1958 verkeerd is gelopen. *Fondements pour une morale* is geschreven in 1955. Gorz is er reeds in 1948 mee begonnen. Het in 1977 gepubliceerde boek is slechts een eerste deel. Het tweede deel handelt over de relaties met de andere mensen. Het boek werd gepubliceerd zoals het in 1955 bestond, maar het werd nog verder besnoeid.

Gorz situeert zijn boek in het verlengde van de filosofie van Sartre. In feite zou op *L'Être et le Néant* een moraal moeten (kunnen) volgen - die Sartre nooit heeft geschreven. Gorz voorziet in feite in de leemte. De tweede paragraaf van de *Conclusions* van *L'Être et le Néant* (2). (blz. 690-692) draagt als titel *Perspectives morales*. De eerste zinnen luiden: "De ontologie zelf kan geen morele voorschriften formuleren. Ze houdt zich slechts bezig met wat is, en het is niet mogelijk imperatieven te halen uit haar indicatieven. Ze laat nochtans vermoeden wat een ethiek zal zijn die haar verantwoordelijkheden zal

opnemen tegenover een *menselijke realiteit die gesitueerd is.*" De ontologie, zegt Sartre, heeft ons namelijk de oorsprong en de natuur van de *waarde* leren kennen. In het volgende zullen we dat begrip ontleden. Er is een direct verband met de vrijheid.

Vooraleer Gorz' boek open te slaan, is het noodzakelijk ons een ogenblik te bezinnen over het uitgangspunt van de filosofie van Sartre - dat ik twijfelachtig vind. Vermits Gorz eveneens uit het denken van Merleau-Ponty put, is die eerste reflectie volstrekt onontbeerlijk. Gorz doet al te zeer alsof beide filosofieën verenigbaar zijn. Wat bedoeld is kan uit het volgende punt blijken.

### 1. *Het uitgangspunt van de filosofie van Sartre* (3).

De moeilijkheid van Sartres denken begint reeds bij de titel van de *Introduction : A la recherche de l'être*. Niet direct te begrijpen valt immers waarom de mens naar *zijn* zou zoeken, noch ook wat onder *zijn* te begrijpen valt. We zullen zien dat het voor Sartre direct evident is dat zijn betekent zijn-op-zich, zuiver zijn, dit is, zijn in volgestrekte positiviteit, dit is, zonder enige inmenging van ons, mensen, van het subjectieve. We zullen eveneens direct begrijpen dat *het gebrek, le manque*, dat voor de mens constitutief is, slaat op een bepaald ontberen, namelijk het tekort aan het zelfde objectieve, zuivere, volle zijn. Het gaat om een echte *vooropstelling* bij Sartre, die hij meent te kunnen innemen, vanuit zijn invoeging in de evolutie van het denken, die hij inneemt vanuit de fenomenologie, die van Husserl, die erop zou hebben gewezen dat de mens, de intentionaliteit, een gerichtheid op de dingen, dit is opnieuw, op de zuivere, positieve, realiteit is. Sartre ziet zelfs niet, wat het karakter van zijn uitgangspunt nog accentueert, dat hij hier een eerder willekeurige interpretatie van de intentionaliteit verstrekt. In ieder geval, duidelijk is dat Sartre vertrekt vanuit



een scherpe tegenstelling tussen bewustzijn en werkelijkheid, niets en zijn. In de eerste paragrafen van de *Inleiding* bespreekt hij in een historisch perspectief van het idee van het verschijnsel, het verschijnsel van het zijn en het zijn van het verschijnsel, om in paragraaf drie voor de eerste keer te spreken over de *prereflexieve cogito*. Dit laatste punt interesseert ons. Want Sartre komt er hier toe voor de eerste keer fenomenologisch te werk te gaan, dit is, de relaties tussen zijn en verschijnen te pogen te *laten zien*, zijn vooropzetting dus in zekere zin waar te maken in en door middel van de ervaring. Hier kunnen we uitmaken hoe stevig Sartres uitgangspositie is, of ze te nemen of te laten is. Hij komt hier tot een soort uitvoering van zijn programma.

We zullen zien dat, zoals dat altijd het geval is bij een groot denker, wie hier met Sartre akkoord gaat of meent te moeten overeenstemmen, voor de positie van Sartre gewonnen is (of verloren is), omdat uit de eerste vooropzegging onvermijdelijk alle verdere implicaties afgeleid (moeten) worden. Het gaat niet anders met bijvoorbeeld Descartes, die ons meesleurt zodra we maar zijn positie (vanaf de eerste lijnen van zijn *Méditations métaphysiques*) overnemen, die erin bestaat belang te hechten aan het streven naar absoluut zekere kennis. Zo gaat het met ieder oorspronkelijk denken. Vanaf de eerste lijnen behoort de kritiek te beginnen, als we tenminste niet mee willen varen. Ik zou willen aantonen dat de manier waarop Sartre de prereflexieve cogito bespreekt, reeds de beslissing inhoudt aangaande alle belangrijke stellingnamen tot en met de bevestiging van het en-soi-pour-soi en zijn moraal van de vrijheid terwille van de vrijheid. Ik zou erop willen wijzen dat Sartres standpunt *een ander* is dan dit van Merleau-Ponty (ten voordele waarvan en in de lijn waarvan ik het volgende neerschrijf), en dat men tussen beide (ondermeer) moet *kiezen*. Het betekent geenszins een totale veroordeling van Sartres gedachten-

goed, noch een volledige instemming met dit van Merleau-Ponty, maar het is belangrijk te beseffen vanuit welke grondvoorzetting een denken is ontsprongen, vermits ze leiding geeft aan alle andere inzichten, en ze in een bepaalde richting stuwt. Laten we naar de tekst van Sartre over de prereflexieve cogito gaan kijken.

Sartre verzet zich (terecht) tegen het primaat van de kennis. Elk bewustzijn is, zoals Husserl heeft aangetoond, zegt Sartre (blz. 17), bewustzijn *van* iets. Het bewustzijn heeft geen inhouden, een tafel is niet in het bewustzijn, maar in de ruimte, naast het venster, enz. Het bewustzijn is positioneel bewustzijn *van* de wereld. De intentie is gericht naar het buiten, naar de tafel. Het klinkt plausibel, en voor een fenomenoloog is het dat ook - althans tot op een zeker punt. Er moet een toevoeging worden gemaakt : "elk positioneel bewustzijn van een object is tegelijk niet-positioneel bewustzijn van zichzelf" (blz. 19). Als ik mijn sigaretten in mijn etui tel, dan is hun aantal een objectieve eigenschap van die groep sigaretten - waarbij ik best geen positioneel bewustzijn van het tellen kan hebben. Ik ken mezelf niet als tellende, ik heb een niet-thetisch bewustzijn van mijn telactiviteit. Als men me vraagt wat ik daar doe, zeg ik : ik tel, en dat slaat op het onmiddellijke tellen, maar evenzeer op ogenblikken in het verleden die nooit bereflecteerd zijn geworden en die altijd onbereflecteerd zullen zijn in mijn onmiddellijk verleden. Dat doet Sartre besluiten dat het wel zo moet zijn dat "elk bewust bestaan bestaat als ervan bewust te bestaan". We begrijpen waarom het eerste bewustzijn van het bewustzijn niet positioneel is : want het is één met het bewustzijn waarvan het bewust is. "D'un seul coup elle se détérmine comme conscience de perception et comme perception". Sartre spreekt van nu af aan van "conscience non positionelle (de) soi" (haakjes). Het plezier kan niet worden onderscheiden - zelfs logisch niet -

van het bewustzijn van plezier, zo verduidelijkt Sartre (blz. 21). Dat is reeds zeer twijfelachtig, zoals we straks verduidelijken. Sartre stevent trouwens rechtstreeks af op het volgende : dat het bewustzijn daarom ook niet half-onbewust of ook maar passief kan zijn (blz. 22). Het bewustzijn is door en door bewustzijn (blz. 22). Het bewustzijn kan alleen door het bewustzijn beperkt worden (blz. 22). Het bewustzijn is het absolute, maar een niet-substantieel absolute (blz. 23). Een "absolu d'existence et non de connaissance" (blz. 23). En Sartre zegt dat het bewustzijn "un vide total" is "(puisque le monde entier est en dehors d'elle)" (blz. 23). Het ziet ernaar uit dat nog niets beslist is. Niets is minder waar. Dat ziet men onmiddellijk uit de gedachtengang die op de paragraaf over de prereflexieve cogito volgt, waar Sartre enkele conclusies trekt uit zijn reflecties. Elk bewustzijn is bewustzijn van iets, herhaalt hij (blz. 27), en dat betekent dat het staat tegenover een concrete en volle aanwezigheid die *niet* het bewustzijn *is*. En verder nog zegt hij : "Het bewustzijn is bewustzijn *van* iets : dat betekent dat de transcendentie de constitutieve structuur van het bewustzijn is; dit is dat het bewustzijn ontspringt als *gedragen op* een zijn dat het niet zelf is." (blz. 28). De immanentie kan zich slechts constitueren tegenover een geopenbaarde, zegt Sartre. Hij spreekt nog steeds over het prereflexieve bewustzijn. Het bewustzijn reveleert een zijn dat het niet zelf is, dat reeds bestaat als het bewustzijn het onthult (blz. 29). Sartre zegt : "het bewustzijn is een zijn waarvoor er in z'n zijn sprake van z'n zijn is voor zover dit zijn een ander zijn dan zichzelf impliceert (blz. 29)." Dat zijn is het transfenomenale zijn van de verschijnselen, het zijn van dit pakje tabak, van die tafel, het zijn van de wereld "qui est impliqu  par la conscience". Het is een zijn op zich, zo eindigt Sartre paragraaf V (blz. 29).

De teerling is reeds geworpen zodra Sartre zijn begrip van *intentionaliteit* heeft gegeven. Het is natuurlijk juist dat de tafel niet in het bewustzijn is. De intentie is gericht op wat buiten is. Betekent dat echter dat het bewustzijn *niets* is, uitsluitend niet-positioneel in de zin die Sartre hieraan geeft? Hiertegen spreekt iedere ervaring, ook de ervaring die Sartre als voorbeeld verstrekt. Ik heb een specifieke intentie, tellen bijvoorbeeld, of verlangen, enzovoort, en die specificiteit bepaalt het object mede. Mijn plezier wordt bepaald door het object, het is plezier *van* dit object, zozeer dat we ons nauwelijks een plezier van niets, op geen enkel object betrekking nemende kunnen voorstellen. In die zin is de intentionaliteit naar buiten gericht. Maar het plezier is tegelijk door mij medebepaald, door wat ik ben, en heb, door mijn perspectief, door mijn bepaalde gerichtheid op de dingen. Ik sta met een eigen perspectief, met een eigen bewustzijn, met een eigen inhoudelijke bepaaldheid van dit bewustzijn, aan de ene kant, gericht op het object, aan de andere kant. Ik heb mijn geschiedenis, ik ben een geschiedenis, en in het verlengde hiervan liggen de objecten die verschijnen als door die geschiedenis medebepaald. Sartre beschrijft het niet-positionele bewustzijn als een zuiver niets, een niets aan realiteit. Dat is allesbehalve vanzelfsprekend. Het gaat om een vooroordeel. Waarom zou het bewustzijn niet (weliswaar niet-thematisch) medebepalen, richting geven, een perspectief zijn? Dat het om een vooropzetting gaat, ziet men zeer duidelijk als we beseffen dat Sartre dit niet-positionele bewustzijn als zuiver, als niets dan bewustzijn, als een al bewustzijn beschrijft. Hij ontkent dat een bewustzijn half onbewust zou kunnen zijn, of ook maar enigerwijze passief. Er is geen verschil tussen het bewustzijn van een plezier en het plezier zelf, zo meent Sartre. Nu kan het wel zijn dat bewustzijn - in welke graad ook - noodzakelijke voorwaarde voor plezier is.

Maar als het plezier medebepaald wordt door het perspectief en tegelijk door het object waaraan het plezier zich uitwerkt, dan moeten we wel gradaties van bewustzijn en inhoudelijk verschillend bewustzijn aanvaarden. Dan ben ik misschien wel bewust van het plezier - en dit altijd zo - maar toch weet ik misschien niet bijzonder goed waarover het bij dit plezier gaat, welk plezier het betreft, enzovoort. Sartre stevent af op de absoluutheid van het bewustzijn, niet ten laatste omdat hij een *zekere* wetenschap wil opbouwen, en omdat dit vereist dat er enerzijds een wereld van objecten bestaat, vol en gedetermineerd, zonder enige inbreng van het perspectivische en gesitueerde bewustzijn, en anderzijds - en dat is de voorwaarde hiervoor - een bewustzijn dat niets is, zonder inbreng, zonder inhoudelijke bepaaldheid en richting. Voor Sartre bestaan vaste en zekere apriori's, wezensverhoudingen, enzovoort. Als het bewustzijn nu zelf een perspectief zou zijn, inhoudelijk bepaald en wisselend, dus tot confusie en dubbelzinnigheid in staat, dan stort de gehele ontologie van Sartre in, en dringen de inhoudelijke bepaaldheden en reflecties hierover zich naar voren; dan is het nooit gedaan en is altijd alles opnieuw over te doen, omdat *het perspectivische* centraal zou zijn. Aan de kant van het bewustzijn zelf komen zaken zoals het lichaam, zoals de cultuur, zoals de gehele achtergrond van een tijd te staan, die wat object is, wat inhoud is, medebepalen. Het is gedaan met de eis tot absolute vrijheid - die steunt op het gegeven van het totale bewustzijn. Alle begrippen van Sartre verschijnen in een ander licht. Er is geen totaal inzicht meer, het bewustzijn is niet langer meer zuiver, van niets kan meer gezegd worden dat het nog langer zuiver is. Het subject wordt een inhoudelijke bepaaldheid, en dat brengt mee dat ook de realiteit niet langer met recht *op zich* kan worden beschouwd. Ze is doordrongen van perspectief, van 'bewustzijn', van subjectiviteit. Ze is niet langer vol of zuivere positiviteit, ver-

mits ook het bewustzijn niet langer zuivere negativiteit is, niet langer een *vide total*. De afstand die kenmerkend is voor het bewustzijn bestaat in gradaties.

Men zal opmerken dat Sartre alles wat hierboven aan zijn adres wordt gezegd, ook weet, dat hij uitdrukkelijk zegt dat de mens gesitueerd is, dat hij een perspectief op de werkelijkheid is, en nog enkele andere dingen meer. Dat is juist. Alleen is het zo dat Sartre dat alles beweert *vanuit zijn vooropzetting*, dit is, *nadat* hij die vooropzetting heeft gemaakt. *Dat komt te laat*. Het perspectivische bij Sartre is niet oorspronkelijk, het wordt afgeleid van de zuivere tegenstelling tussen niets en zijn. Dat heeft verschrikkelijke implicaties die we in het volgende duidelijk willen maken. De vooropzetting van een filosofie bepaalt de nakomende ervaringen. Niets verplicht ons Sartres vooropzetting te nemen. Men kan de ervaring anders duiden, en men duidt ze in het alledaagse leven ook anders - men leeft daar niet vanuit de tegenstellingen tussen bewustzijn (niets) en werkelijkheid (zijn). Ik beweer niet dat aan Sartres beschrijving geen enkele ervaring beantwoordt. Ik beweer slechts dat niets ons verplicht ze als uitgangspunt, dit is als oorspronkelijk voor de realiteit zonder meer, te nemen. Als men ze neemt, brengt ze echter haar eigen implicaties met zich mee - waaronder er zijn met onaangename konsekwenties. Uitgangspunt staat tegenover uitgangspunt. De keuze moet worden bepaald vanuit een niet-theoretisch standpunt. In die zin kan men Sartre niet weerleggen. Men kan slechts wijzen op de eigensoortigheid van zijn uitgangspunt, en op de implicaties ervan. Natuurlijk mag het uitgangspunt niet strijdig zijn met de ervaring (voor zover we die ervaring als onbetwistbaar vooropzetten). We hebben een andere ervaring (van dezelfde feiten, gevoelens of handelingen) beschreven. Men kan die evenzeer weigeren. De vooropzetting en de bijhorende ervaringen van Sartre zijn

historisch en feitelijk *werkelijk*. Dat geeft Sartre zelfs ogenschijnlijk gelijk. In feite beschrijft Sartre de ervaring van het *objectieve bewustzijn*, ( 4) en verwoordt hij zo helder als maar kan de vooropzettingen hiervan. Zijn verwijzingen naar de fenomenologie, naar Husserl en Heidegger, of nog beter zou zijn, naar de traditionele filosofie en de wetenschappelijke levenshouding, liegen er niet om. Het is het *theoretische bewustzijn* dat een werkelijkheid op zich zoekt te beschrijven, en hiervoor alle subjectieve inbreng moet weren tot op het zuivere bewustzijn - dat een niets aan subjectieve inbreng is - na. We *kunnen* onze ervaringen zelfs op die wijze beleven - en Sartre gelijk geven. We *moeten* echter *niet*. We kunnen - vanuit praktische overwegingen - een ander standpunt innemen. Ik zou het met Merleau-Ponty kunnen betitelen : dit van de ambiguïteit van alle werkelijkheid. Of ook : het standpunt van een filosofie van de eindigheid. In zulke filosofie staat niet het bewustzijn voorop of centraal - hoewel het onontbeerlijke voorwaarde is - maar staan de eindige inhouden in het brandpunt, de relevantie voor een menselijk leven van beperkte doelstellingen. Misschien begint men zo de tegenstelling tussen Sartre en Merleau-Ponty te begrijpen. We zullen zien dat ook Gorz zich niet losmaakt van Sartres filosofie van het absolute bewustzijn of van het absolute zonder meer - wat regelrecht leidt naar zijn moraal van de vrijheid terwille van de vrijheid. Maar we breken hier onze uiteenzetting van Sartres filosofie af, om naar het boek van Gorz over te stappen. In dit boek vinden we trouwens stof genoeg om het ontoereikende en het lacunaire van het bovenstaande aan te vullen. In gesprek met Gorz gaan we in op de filosofie van Sartre - en op die van Merleau-Ponty. Vooreerst bekijken we hoe Gorz zijn uitgangspunt typeert.

## 2. *Het vertrekpunt van Gorz.*

"Kan men", zo zegt Gorz in het voorwoord uit 1977,

"vertrekkende van niets, d.w.z. van zichzelf, voor zichzelf alles restitueren en alles reconstrueren ? Wanneer de toevalligheden van de geboorte en de geschiedenis maken dat je bij geen enkel volk of geen enkele groep hoort, dat geen enkele cultuur, ideologie, klasse of waarde je direct als de jouwe verschijnen, kan men, en indien zo, krachtens welke criteria, deze of gene klasse, waarde, handeling, gedraging vóór alle andere verkiezen ?" Dat is het zeer persoonlijke uitgangspunt van Gorz' filosoferen. Het is de vraag naar de zin van het leven bij iemand die niets vanzelfsprekend kon vinden, niet eens de beweging van het leven zelf. Gorz zegt dan ook dat hij alles moest restitueren als van hemzelf, door keuze, komende (blz. 11). Van waaruit moet men vertrekken ? Vanuit mezelf ? Maar wie ben ik ? Ben ik vrij, en wat houdt dat in ? Gorz wil alles (zijn leven) funderen. Vanuit zijn vervreemde situatie, zegt hij, bevond hij zich in een *condition philosophique* (blz. 12). Hij trof niets identificeerbaars aan. Hij was de vreemde getuige van een oneindigheid van mogelijkheden, waarvan geen enkele effectief de zijne was, en die hij moest kunnen ordenen, tot een hiërarchie maken. Er zijn de sociale conditioneringen. Maar, zo zegt Gorz, die kunnen we niet als bepalend aanvaarden, want als dat het geval zou zijn, zou alles om het even zijn, alles zou evenveel of even weinig waarde hebben. Als er een hiërarchie van niveaus en waarden bestaat, dan zijn bepaalde condities te prefereren. Dan is een axiologie noodzakelijk, die Gorz ziet als een hiërarchie van 'niveaus' waarop de existentie zich kan ontwikkelen en als de bepaling van de waarden die de existentie kan vervullen. Er is verder een theorie van de vervreemding vereist, en een moraal, die zal verklaren waarom de axiologie kan worden geloofend in de praktijk, waarom de individuen in hun mogelijkheden verminkt kunnen worden. Het vertrekpunt echter moet een existentiële ontologie zijn, waarzonder een antropologie noch een axiologie noch een moraal denkbaar zijn. Het is hier



dat Gorz van Sartre gebruik zal maken. Eerst een enkele bedenking.

Het uitgangspunt van Gorz is uitermate boeiend - en dramatisch. Men moet alle begrip opbrengen voor iemand die geen vestigingsplaats heeft, en die niettemin de moed opbrengt om zijn plaats te ontdekken. De analogie met wat Gorz de filosofische conditie noemt, is bijzonder frappant. Inderdaad wie alles wil funderen, of van mening is dat alles een fundering nodig heeft, staat overal buiten, hij is zonder plaats. We zullen zien dat Gorz dergelijke houding louter theoretisch noemt. Het is de houding van de traditionele, theoretische of objectieve filosofie - die in principe alles in vraag stelt, dit is in feite, die al het subjectieve filosofisch gesproken irrelevant acht. Gorz zelf zoekt dergelijke *fundering* - langs die kant blijft hij, zoals Sartre zelf, verknocht en geknecht aan het zuiver theoretisch ideaal. Gorz zelf zal de moeilijkheid beseffen, gezien een prachtige passage in zijn boek over het streven naar absolute waarheid - die we straks uitvoerig commentariëren. Zuiver theoretisch, of louter objectief, staat de mens voor een oneindigheid van mogelijkheden, maar ze zijn alle om het even, hoe zou men er enkele, of ook maar ene, kunnen voorverkiezen? Gorz gaat dus op zoek, ondanks zijn filosofische 'conditie' naar een hiërarchie, naar een waardering, die hem moet toelaten te kiezen, of gewoon, te leven. Het valt trouwens direct op dat Gorz, ondanks zijn vervreemde situatie, niet zonder meer theoretisch redeneert, zich van meet af aan niet-objectief opstelt. Hij weigert de mens te zien als een netwerk van condities. Daarenboven gaat hij ervan uit dat de existentie gedacht moet kunnen worden, met andere woorden hij verzet zich tegen elke vorm van irrationalisme. Hij wil humanist zijn. De ervaring moet mededeelbaar en dus denkbaar zijn: "toute idéologie de l'impensable cachait un anti-humanisme" (blz. 15). Ook hierin trok Sartre hem

sterk aan. Gorz was dus niet in zulke sterke mate een 'onbeschreven blad' (als gevolg van zijn vreemding, die hem verhinderde voor wat ook te kiezen) als hij zichzelf voorstelde. Hij had een welbepaald - rationeel, humanistisch - vertrekpunt. En dat is maar goed ook, want anders zou hij inderdaad zoals hij zelf aanvoelt nergens staan, en zonder meer in de onmogelijkheid verkeren om ook maar enige plaats te vinden. Wie geen aanhechtingspunten heeft (of meent dat hij ze niet mag hebben) fladdert in het ijle.

Gorz voelde zich dus zeer aangetrokken tot het denken van Sartre, tot de onherleidbaarheid van de cogito als de aanwezigheid bij het zijn van een wezen dat voor zichzelf een vraag is : *het bewustzijn* (blz. 14). Gorz ziet er een soort absoluut begin in. Hij is op zoek naar de sartriaanse evidenties van transculturele en transhistorische aard. In het sartriaanse kader schrijft Gorz inderdaad zijn filosofische moraal in. Hij meent dat hij Sartres denken kan en moet versoepelen, dat hij zich moet verwijderen van Sartres strenge scheiding tussen *en soi* en *pour soi*, tussen facticiteit en transcendentie, enzovoort. Het is zeer de vraag of dat mogelijk en zinvol is - tenminste als het waar is dat de sartriaanse vooropzetting de verschijnselen, de ervaringen, tot en met de moraal, richting geeft. Gorz gaat akkoord met de 'theologische' implicaties van Sartres denken. Als het zo is dat het bewustzijn in een radikale tegenstelling tot de realiteit staat, als een niets tegenover het zijn, dan is de 'natuurlijke' situatie inderdaad deze dat het bewustzijn zal behekt zijn (hanté) door het ideaal van fundament te zijn van zichzelf, God. Het bewustzijn immers is niets. Het wil iets positiefs, zuivere positiviteit zijn, evenwel zonder zijn kenmerk van bewust te zijn, af te leggen. God is het begrip voor de vereniging van het onverenigbare : bewustzijn als niets, en werkelijkheid als volheid

van zijn. Gorz redeneert volledig binnen deze ontologische oppositie. Het begrip *waarde* is het begrip van het behekst zijn door het ideaal om fundering van zichzelf te zijn, de ultieme en onrealiseerbare zin van al de doelstellingen en al de projecten, zegt Gorz (blz. 15), de absolute immanentie die zich in absolute transcendentie voltooit. Wie de vooropzetting van Sartre - de absolute scheiding en tegenstelling tussen bewustzijn en realiteit - deelt (en Gorz deelt die) is vermoedelijk verplicht om te handhaven dat het voor de mens een ideaal blijft om zichzelf te funderen op de wijze waarop Sartre dat zegt. Hij ziet niet dat dit ideaal misschien hoogstens een historische en culturele realiteit bezit - en niet ontologisch gefundeerd is. Het ideaal is slechts 'gefundeerd' in de vooropzetting van Sartre zelf. Een geïncarneerd, perspectivisch bewustzijn is misschien op de eerste plaats geïnteresseerd in de vervulling van zijn eigen perspectief, in de verwezenlijking van dit soort gebrek - dat niet het gebrek aan een absolute positiviteit is - veeleer dan de wens te koesteren met de werkelijkheid op zich samen te vallen. Gorz ziet dat niet, en kan dat ook niet zien, vermits hij de uitgangspremissen van Sartre overneemt. Laat hem dat kritiek op Sartre hebben terwille van zijn schematische rigiditeit (en *soi-pour-soi* tegenstelling), terwille van wat Gorz noemt de monovalentie van de waarde bij Sartre, die geen plaats lijkt te laten voor de bestaanswijze van de natuur, van de animaliteit, van het sociale, noch voor een hiërarchisering of differentiering van de waarden. Het is alles terecht, en Gorz weet boeiende zaken te zeggen over verschillende houdingen ten overstaan van de natuur, het leven, de vrijheid, enzovoort. Maar per slot van rekening vindt hij dat er in het kader van Sartres denken plaats voor is. Het gaat slechts over bij Sartre onuitgewerkte zaken.

Waar gaat het met een moraal naar toe, als Gorz in de lijn van Sartre vasthoudt aan het ideaal van god-

delijkheid ? De *waarde*, zegt Gorz, in aansluiting bij Sartre, is datgene waardoor een actie, een doel of een ding waarde zijn, niet deze actie, dit doel, dit ding zelf (blz. 15). Waaruit volgt dat een authentieke houding mogelijk blijft, namelijk bestaande in de *ontfetisjisering van het absolute* (blz. 15). Hoe kan dat ? Het absolute wordt naar het oneindige verwezen, als wat aan gene zijde van al onze doeleinden staat. De vrijheid richt zich verder op dit absolute, maar zo dat het op de achtervolging zelf aankomt, of anders gezegd : vrijheid terwille van de vrijheid, streven terwille van het streven, in de richting van het onverwezenlijkbare absolute. Met de woorden van Gorz zelf : "l'absolu est défétichisé, devient non substantiel, est renvoyé à l'infini comme l'au-delà de toutes les fins à partir duquel la liberté (s') appelle à exister vers cet absolu de manière que sa poursuite en effectue l'exigence, sans jamais la réaliser ou l'incarner une fois pour toutes." Gorz wijst op de convergentie met het christendom. De motor is het onverwezenlijkbaar absolute dat ons verderdrijft van de ene daad naar de andere. Afgodendom is het te menen dat de coïncidentie tussen bewustzijn en werkelijkheid (God) realiseerbaar is. Men ziet hoe het vasthouden aan de botte tegenstelling verreikende morele implicaties heeft. De moraal van Sartre en van Gorz is een *energeia*-moraal (R. Boehm). Niet de vervulling van een extern doel is van tel, wel de activiteit die voor een willekeurig doel vereist is, is het doel, het streven zelf is het doel, of de vrijheid als activiteit. De vrijheid staat niet in dienst van de menselijke noden, behoeften, 'inhouden', het is omgekeerd, deze laatste zijn telkens weer aanleiding om een activiteit van bevrijding eraan te ontsteken. We zullen zien dat Gorz zeer veel moeite zal hebben om de moraal in de richting te duwen van de verwezenlijking van bepaalde 'inhouden' (die we doorgaans als de humane bekommernissen kenmerken). Maar hoe zou dat ook kunnen, als de imperatief erin bestaat steeds verder te zijn, als slechts

hiervoor gezorgd moet worden ? Gorz zal niet verder geraken dan Sartre zelf als hij in zijn *L'existentialisme est un humanisme* zijn jonge vriend slechts kan uitnodigen creatief te zijn, *uit te vinden* (inventer). De inhoud is inderdaad bij Sartre ondergeschikt aan de daad van de vrijheid zelf. De inhoud wordt niet medebepaald door andere (reeds bestaande en gewaardeerde) inhouden. Er is geen verleden en geen perspectief. De mens is überhaupt geen perspectief op de werkelijkheid. Hiermee zijn we weer terug bij onze kritiek der vooropzettingen van Sartre.

Het is dus zeer de vraag of Merleau-Ponty's denken van de ambiguïteit, van de oorspronkelijke situatie, verzoenbaar is met het opzet van Gorz - voor zover hij bij Sartre's positie blijft zweren. In het bijzonder werd Gorz getroffen door de mogelijkheid om de driedimensionaliteit van het *pour soi*, de drie tijdsextasen, te beschrijven als drie mogelijke houdingen ten overstaan van de dingen, de natuur, het leven, de mens zelf. Aan de hand van Merleau-Ponty zal Gorz pogen de ontologie van Sartre te versoepelen. Ze impliceert niet noodzakelijk de tegenstelling *en soi-pour soi* - die Merleau-Ponty aan Sartre ging verwijten. Er zijn, zegt Gorz, allerlei gradaties en bemiddelingen, op voorwaarde dat men begrijpt dat het Verleden (of het lichaam, de facticiteit of de wereld die met het lichaam coëxtensief is) niet op dezelfde manier wordt 'geëxisteerd' als het Heden of als de Toekomst. Met elke temporele dimensie correspondeert een specifiek type van valorisatie, een axiologisch niveau. De hoofddelen van Gorz' boek behandelen dan ook de drie mogelijke houdingen tegenover de tijdsextasen : de dominantie van het heden, de beklemtoning van het Verleden, het op de Toekomst gericht zijn. Het boek van Gorz bevat schitterende existentiële analyses, een soort portretten, die a priori schema's moeten verifiëren of preciseren. Het boek gaat over 'het leven en de vitale houdingen', over de esthetische houdingen (onder-

meer de avonturier, de speler, de opstandige, de dichter, enzovoort), vervolgens over de toekomstgerichte mens, de mens die de vrijheid (terwille van de vrijheid, dit is, van de toekomst) centraal stelt. Hoe interessant en lezenswaard de portretten ook zijn, we gaan er niet systematisch op in. Wat ons interesseert is het filosofische kader dat die portretten onderspant. We gaan alleen in op de inleiding. Onze tekst is bedoeld om een sleutel tot de lectuur van Gorz' mooie boek te leveren.

### 3. *Zijn en waarheid.*

In de *inleiding* schetst Gorz een algemeen kader waarbinnen over moraal sprake zal kunnen zijn. Hij handelt achtereenvolgens over de idee van absolute waarheid, over de evidentie, over de zin, ontologische, metafysische (of morele) zin, en over de ontische of praktische waarheid, om ten slotte af te bakenen wat authenticiteit kan betekenen. We wijzen kritische passages aan - steeds in het perspectief van de confrontatie met Sartre en Merleau-Ponty.

a) *absolute of theoretische waarheid.* Gorz valt volkomen terecht de gedachte aan dat de waarheid relatief zou zijn. Waarbij wie dat beweert, die bewering zelf absoluut bedoelt. "Wie de armen kruist om glimlachend de veelheid van de relatieve waarheden te beschouwen, zou dus alleen de houder van de absolute waarheid zijn." Maar waarom zou die waarheid absoluut zijn, zo gaat Gorz verder. Als ik ze alle relatieveer omdat ze worden uitgesproken door onvolmaakte, eindige, en particuliere wezens - is de mijne dan buiten schot? De andere waarheden zijn zaak van particulier belang, terwijl mijn waarheid belangeloos is. Relativist zijn houdt in abstractie maken van elk belang, van elke smaak of van elk particulier standpunt. Het is twijfelachtig, zegt Gorz terecht. Heb ik in feite niet het hoogmoedige project om me boven allen te stellen door waarheden te relativiseren die

anderen voor absoluut nemen ? Komt daar niet eventueel bij een gevoel van minderwaardigheid op het vlak van de praktische waarheden, of de situatie van een uitgeslotene, die de deelname aan de waarheid van wie me omringen, onmogelijk maakt ? Is het waar, zo vraagt Gorz, dat ik alle waarheden gelijkelijk begrijp ? Want het is de vraag of er wel een andere manier om ze te begrijpen bestaat dan ze tot de mijne te maken. Gorz komt dus in feite op voor een *subjectieve waarheid*. Hij reageert tegen het theoretische of objectieve waarheidsbegrip - dat in volstrekt relativisme eindigt en moet eindigen zodra het zichzelf begint door te hebben. Ik bekom absolute waarheid door van alle belangen abstractie te maken. Wat ik dan zeg, kan me niet meer als particulier persoon worden toegeschreven. Ik oordeel abstract. Maar zulke houding overstijgt alle menselijke waarheden. Ze kan in feite niet beleefd worden. Ze is niet realiseerbaar voor een menselijk bewustzijn. In feite zet de zuiver theoretische waarheidsopvatting dan ook een - afwezig - extra-menselijk bewustzijn voorop dat alles begrijpt - buiten ons om. Het domein van de absolute waarheid, zegt Gorz, is ondenkbaar, in feite een niet-weten, waar al de categorieën van het menselijk denken ophouden te functioneren. De absolute waarheid is buiten bereik. We zijn dus in feite gedoemd te dwalen. Effectiever kan men een objectieve houding niet afwijzen.

Maar we zijn niet verplicht de waarheid op zich te willen vatten, zo verklaart Gorz (blz. 29). Als we naar een waarheid op zich moeten streven, is elke kennis in principe dwaling. Onze kennis heeft dan het gebrek eindig te zijn. Waarbij het duidelijk is dat de eindigheid negatief wordt getaxeerd. Alleen voor een wezen dat ondervraging en twijfel is, zegt Gorz, niet een wezen dat zichzelf elimineert om 'het zijn te laten zijn' zoals het is onafhankelijk van de menselijke blik, kan waarheid bestaan. Er is interpretatie vereist. Als ik me van elke interpre-

tatie wil onthouden, vergis ik me misschien niet, maar ik win ook geen waarheid, want niets zal nog iets voor mij willen zeggen.

Het is reeds hier niet meer duidelijk of Gorz nog wel zo sartriaans redeneert. Immers wie waarheid wil, moet een perspectief op de werkelijkheid zijn; interpretatie zonder meer - van nergens uit - leidt naar absolute waarheid, dit is, naar *geen* waarheid. Mijn bewustzijn is altijd bewustzijn van iets, zegt Gorz, zoals Sartre, maar het bewustzijn zelf is een gestructureerde ervaring, het is nooit zuiver ongekwaliificeerd, het is gearticuleerd, en het gaat niet om een onverschillige articulatie, er zijn structurele constanten, een interne primordiale articulatie. Dit is het eigen lichaam, zegt Gorz, waarover Merleau-Ponty spreekt, een *structure signifiante* (blz. 34). "La conscience existe corporelle comme articulation interne d'une structure dont elle est l'être-signifiant" (blz. 34). De ervaring zelf is een nieuwe structuur van het oorspronkelijk reeds gearticuleerde bewustzijn. Daarom, zo zegt Gorz terecht, kan de wereld ons nooit echt verrassen of schandaliseren door wat we ontdekken. We zijn via onze lichamelijke in de wereld gedompeld. De wereld is *menselijk* - niet dat hij voor de mens gemaakt is - maar omdat we erbijhoren ("en sommes") en hem mondaniseren, hem volgens onze maat onthullen, hij is voor ons. Er is daarom geen zinvolle waarheid in het *en soi*, noch ook in het bewustzijn, zegt Gorz. De werkelijkheid is veeleer "en-soi-pour-moi" (blz. 35).

Men ziet hoe het denken van Gorz verschuift van een sartriaans uitgangspunt naar de visie van Merleau-Ponty die het bewustzijn als een perspectief, als een historische en particuliere articulatie opvat. Ik vrees dat de verschuiving zonder meer inconsistent is. Hoe kan Gorz onmiddellijk hierop het bovenstaande combineren met de sartriaanse uitspraak (die hij overneemt) dat het bewustzijn van het zijn



gescheiden is door een *distance nulle et absolue* (blz. 35) ? Uit het bovenstaande lezen we toch dat de articulatie, het perspectivische van het bewustzijn precies toegang, hoewel tegelijk scheiding, afstand, hinderpaal, tot de realiteit is. Het verschijnsel eist de transfenomenaliteit van het zijn, voegt Gorz eraan toe. Maar is de transfenomenaliteit niet een begrip voor een volstrekt objectief zijn, aan gene zijde van al het menselijke, een zijn gezien vanuit een absoluut, dit is, objectief of theoretisch standpunt, dat op geen enkele wijze als maat kan worden genomen ? Het bestaat misschien à la limite (van de afbraak van al het subjectieve), maar het is toch niet datgene waarmee het verschijnende zijn, het subjectieve of menselijke zijn, moet worden gewaardeerd. Akkoord dat het bewustzijn niet van hetzelfde type is als het zijn (blz. 36), maar dat houdt misschien slechts in dat de menselijke, subjectieve werkelijkheid of ervaring anders geaard is dan de realiteit buiten ons. Gorz maakt het zichzelf zeer moeilijk. Hij haalt de sartrianse bepaling van het bewustzijn instemmend aan : het bewustzijn is een zijn voor hetwelk het in z'n zijn over de vraag van z'n zijn gaat voor zover dit zijn een ander zijn impliceert. Het is zeker dat die formule een zinvolle inhoud kan krijgen, maar we weten dat Sartre de radikale tegenstelling tussen een niets en een volle werkelijkheid bedoelt. Toch gaat Gorz verder in een dit alles tegensprekende zin : hij noemt het bewustzijn *un creux*, een holte, een term waarmee Merleau-Ponty zich precies afzet tegen het bewustzijn als *le néant*, waarmee hij de radikale scheiding tussen bewustzijn en werkelijkheid (ook het menselijke lichaam) tegenspreekt, omdat het bewustzijn wel een scheiding, een afstand, impliceert, maar slechts een zekere, een bepaalde, en dus beperkte afstand. Het zijn kan zich maar onthullen, zegt Gorz, nu heel terecht, in de schoot van een holte van zijn die in z'n zijn relatie is tot het zijn als relatie tot zichzelf. Deze betrekking tot

zichzelf - of presentie bij zichzelf of bewustzijn (van) zichzelf - is de subjectiviteit of de interioriteit, zegt Gorz, deze holte van zijn is fundament van het verschijnen, ze is geen fundament van het zijn. Dat is in zoverre juist, dat inderdaad het bewustzijn of de subjectieve ervaring het verschijnen niet creëert, op realiteit is aangewezen, dat het verschijnen de onmiddellijke eenheid is van mijn subjectieve zijn en het verschijnende zijn. Maar opnieuw valt te vrezen dat Gorz als het oorspronkelijke zijn dit achter het verschijnen aanwezige (of afwezige) transfenomenale zijn verstaat. Ik betwist helemaal niet dat de realiteit de mens niet nodig heeft, niet voor de mens moet verschijnen. Maar het is al evenmin onbetwistbaar dat heden mensen feitelijk bestaan, en dat ze een eigen werkelijkheid creëren of medebepalen, die men vaak *verschijnen* noemt, maar die zonder meer *onze werkelijkheid* is. Het transfenomenale zijn is uitsluitend het zijn dat we ons indenken als we het als realiteit zonder ons, mensen, voorstellen, en het zuivere bewustzijn is uitsluitend die afstandelijke houding, een groeiende kloof tot ons subjectieve leven, dit zuiver niets, dat ontspringt als we ons theoretisch of objectief gedragen, dit is, als we het transfenomenale zijn of het zijn op zich opsporen, of pogen te realiseren. Er valt te vrezen dat Gorz schommelt tussen Sartre en Merleau-Ponty en blijktbaar omdat hij de zwakte van Sartres positie heeft gevoeld, zonder nochtans van diens denken afscheid te kunnen nemen, dit is ook, zonder tot het inzicht door te dringen dat Merleau-Ponty's standpunt een *ander* dan dit van Sartre is, er onverenigbaar mee.

Dit over en weer, deze inconsistentie, doet zich steeds weer voor. Reeds als Gorz het over het streven naar evidentie heeft.

b) *de objectiviteit als het ideaal*. Het is duidelijk dat Gorz opnieuw in de richting van Merleau-

Ponty overhelt als hij graden van evidentie, van zekerheid, van adekwatie, waarmee het zijn me wordt geopenbaard, aanvaardt, als hij stelt dat het ding nooit op adekwate manier evident is, vermits het in profielen, met een inwendige en uitwendige horizont verschijnt, enzovoort. Men veroordeelt zichzelf tot armoedige kennis als men ze tot wezenskennis beperkt wil zien, wat Gorz aan Husserls denken verwijt. Husserl bekommerde zich daarom niet om de concrete dingen, die individuen zijn. De dingen zijn zelfstandig, ze bestaan onafhankelijk van mij, en ze zijn altijd rijker dan wat ik ervan bevestig; de transcendente dingen zijn *waarschijnlijk*, nooit op volstrekt zekere wijze gegeven. Als het bewustzijn zich in een belangeloze beschouwing zou verliezen, zegt Gorz, zou het ding voor het bewustzijn geen zin kunnen hebben. Een werktuig waarvan ik het nut niet ken is "une chose brute, innommable et absurde". De dingen vereisen een perspectief. Dat brengt echter mee dat de waarheid van mijn ont-hulling per essentie precair, contingent en inadekwaat is, slechts waarschijnlijk, en gefundeerd op een verworvenheid ("acquis") van ervaring, een cultureel weten, een traditie van denken en gebruik, die niet dwingend zijn, die niet de enig mogelijke zijn, en slechts voor een bepaalde periode gelden. Maar gedurende die periode geldt de definitie van (bijvoorbeeld) de diamant als zijn 'wezen', gaat ze door voor de totale objectivatie en voor de voltooide synthese van al zijn profielen - synthese, zo zegt Gorz, in de lijn van zowel Sartre als Merleau-Ponty, die het ideaal van de kennis is, dit is de onrealiseerbare *zin* van het kennisproject (blz. 45). Men ziet hoe Gorz vast blijft hangen aan het ideaal van objectief en theoretisch weten - waarvan noch Sartre, en het moet gezegd, wat dit punt betreft al evenmin Merleau-Ponty, zich vermogen los te maken. Waarom zou het ideaal van de kennis bestaan in de synthese van al de perspectieven - als het zo is, zoals Gorz zegt, dat kennis

aan een *perspectief* kleeft, dat de voorwaarde ervoor is, dat alleen maakt dat kennis zinvol kan zijn; als ik van het ding overhou wat me eraan 'interesseert'; als kennis steeds abstractief, en in die zin gratis is, niet door het ding zelf wordt opgelegd, waarbij een totale explicatie onmogelijk is ? Maar reeds de laatste zinsnede verwijst alweer naar het ideaal van een samenvatting van alle perspectieven, als limiet die het ding zelf zou opleveren. Gorz zowel als Merleau-Ponty wijzen op de onuitputtelijke rijkdom van het ding, het reële is nooit reëel genoeg, zegt Gorz. Maar waarom nog die klemtoon op de rijkdom, op de genoemde realiteit - als ze vasthangt aan een perspectief, en de dingen dat perspectief eventueel uitstekend vullen ? Rijkdom op zich heeft geen zin, als een perspectief belangrijk is. Slechts belangrijk is een *relevant perspectief zelf*, en zijn vervulling in en door middel van een stuk realiteit, die ons dan helemaal niet op zich, dit is, terwille van haar andere 'kanten' belang inboezemt. De identiteit van het ding is niet effectief, maar een ideaal, een passage à la limite die het concrete reële identificeert met zijn abstracte zin, waarvan de vervulling het volmaakte bezit van het ding door het bewustzijn zou zijn, geïnterioriseerd in het bewustzijn, zegt Gorz (blz. 46). Dat is juist, maar als het juist is, moet men elke verwijzing naar dergelijk 'ideaal' (het is *geen* ideaal) opgeven - wat noch bij Gorz noch bij Merleau-Ponty gebeurt. Gorz haalt Merleau-Ponty aan voor wie de perceptie het ideaal der objectieve kennis fundeert. Hoewel dit ideaal door de temporaliteit wordt geruïneerd, voegt Merleau-Ponty eraan toe, waarmee bedoeld is, dat het vatten van het ding zelf 'afschampt' op de tijd; verleden, heden en toekomst kunnen slechts 'presumptief' tot een eenheid worden gebracht; de eenheid van de perspectieven, is slechts een virtuele werkelijkheid. Men begrijpt hoe tot hier, tot in de kritiek op het objectieve denken, dat meende het ding uitputtend

voor ogen (de ogen van de geest) te kunnen hebben, het *ideaal* van theoretisch weten blijft heersen. Het is onbegrijpelijk voor wie het menselijke perspectief, de interpretatie op basis van een *acquis*, als oorspronkelijk uitgangspunt neemt. Ik ga niet in op de bevestiging dat het bewustzijn een *absolu non-substantiel* is, *un vide total*, met *le monde entier dehors d'elle* (blz. 51-52). Dat lijkt met het voorgaande inconsistent. Het zoveelste teken dat Gorz zwalpt tussen Sartre en Merleau-Ponty, en in feite zo tussen twee stoelen valt. Er is apodictische zekerheid van de cogito, zegt Gorz, en elke apodictische zekerheid, bijvoorbeeld dat er zijn is, valt onder de apodicticiteit van de cogito, voor zover het bewustzijn dat zichzelf bereikt in z'n zijn zich naar een ander verwezen weet. Het kan zijn. Maar er valt niet uit te halen wat Gorz vermoedelijk meent het belang ervan te zijn. Het bovenstaande wijst er precies op dat het rijk van de onzekerheid belangrijker is dan dit van het apodictische - zelfs al willen we dit laatste niet ontkennen. Wat baat het mij er zeker van te zijn *dat* er een externe realiteit is, als de werkelijkheid toch slechts relevant is vanuit een menselijk, historisch, individueel, gesitueerd en inhoudelijk perspectief ?

c) *drie soorten zin*. De moeilijkheden zetten zich door, omdat ze ontspringen door het feit dat Gorz de inzichten van Merleau-Ponty (ondermeer) wenst te verwerken, en dus met Sartre in de knel geraakt. Zo wanneer hij over *de zin* handelt. Als het *pour soi* alleen een totalitaire en ongedifferentieerde negatie van het *en soi* was, zegt Gorz, zou het voor zichzelf zuiver het niet-en-soi zijn, "*écrasé contre l'en-soi*", in een absolute nabijheid en een totale indistinctie, ontijdelijk en onbekwaam om van het en-soi los te komen, om een bevestiging te produceren, om het en-soi te poneren en te kwalificeren. Het en-soi zou geen vraag meer inhouden, het zou alleen bestaan "*à titre d'indifférent indiffé-*

rencië", zoals misschien bij een baby of bij een verzadigd dier. "Le pour soi ne peut produire une position de réalité que s'il se nie comme pure présence instantanée" (blz. 55). Het is in feite, zo zien we, de reactie van een perspectivisch, gesitueerd denken op het theoretische denken, dat het zuiver subject (Boehm), in alles verwant met *le néant* van Sartre, als voorwaarde stelt om een zuiver positieve realiteit te kunnen bevestigen, - in feite de 'verzadigde' coïncidentie met, laat ons maar zeggen opslorping van het bewustzijn, van de menselijke ervaring zelf, in het niet-menselijk werkelijke.

Maar de juiste conclusies volgen niet als Gorz nu in het verlengde de ontologische, de metafysische en de praktische zin onderscheidt. Voor de ontologische zin is de opschorting vereist van de nuttige projecten en van de beweging van het leven (blz. 57). Als we niets verlangen of niets kunnen, als de wereld zijn vertrouwdheid verliest, dan verschijnt het zijn in zijn *soulèvement monstrueux et universel* als zuivere passiviteit, opaciteit en feitelijke stupiditeit, als on-zin, onverschilligheid, duisterheid. De dingen zijn dan "du 'ça' innommable, incréé et indestructible". De *verveling*, zegt Gorz, begrijpt dat de transcendentie niets is, dat het pour-soi niets vermag tegen het zijn, dat het enige wat het kan slechts het niets is dat het tot bestaan brengt. Een ongefundeerde facticiteit rijst op. De dingen verschijnen als onnuttig. De verveelde ondervindt zelfs hoe affreus tevergeefs het is om zich te vervelen. On-zin, dichtheid, contingentie, onverschilligheid is de eerste zin van het en-soi voor het pour-soi, een zin die ontstaat door de pure presentie van het en-soi voor het pour-soi, zegt Gorz. De reden, zegt Gorz, is dat het bewustzijn in z'n zijn zelf bewustzijn is als het project van fundering van het zijn, als de eis van een zin, waarvan het in z'n oprijzen zelf, de afwezigheid

ontdekt (blz. 59).

De passage vraagt enig commentaar. Het gaat er niet om de geschetste ervaring te betwisten, wel ze haar statuut te geven. Opvallend is dan dat Gorz ze *ontologisch* noemt. Waarom? Omdat hij, zoals Sartre, het uitgangspunt der radikale tegenstelling tussen bewustzijn en objectieve werkelijkheid handhaaft! Waarom zou de opschorting van onze praktische gerichtheid op de dingen, die dingen in hun *ontologisch* statuut te voorschijn roepen? Akkoord, de werkelijkheid bestaat ook onafhankelijk van ons, mensen, en ze zal het uiteindelijk op ons, als individu, maar ook als soort, halen. Men kan dus de ervaring anticiperen van een naakte, brute werkelijkheid. Alsof we er heden niet zijn, als zelf een stukje werkelijkheid (van eigen soort) midden die werkelijkheid, die we hierdoor medebepalen, een gedeeltelijk andere zin opdringen, enzovoort, zo moet ik opwerpen! De monstrositeit van de werkelijkheid ontspringt onder meer aan de verveling. Is het de verveling die ons zal zeggen wat *werkelijk* is? Is datgene pas werkelijk wat overblijft nadat we onszelf zo goed mogelijk hebben uitgeschakeld? Gorz weet natuurlijk zeer goed dat het niet bij de verveling kan blijven. Maar het *op zich* is niettemin datgene wat *is* - alsof wij mensen niet ook *zijn*. Alsof de on-zin, de onverschilligheid van de werkelijkheid, niet precies het resultaat zou zijn van een heel specifieke houding van het subject, het zich opstellen als een zuiver en nietig *pour soi*. En hier breekt weer Sartres filosofie door. Het is voor Gorz de fundamentele houding van de mens, want het bewustzijn is een niets, dat zichzelf in het zijn zoekt te funderen, dat de eis van een zin stelt, omdat het en precies in de mate waarin het helemaal ledig is. Maar we zijn niet verplicht om het bewustzijn zo te kenmerken - hoewel het natuurlijk een mogelijkheid ervan blijkt te zijn. Als het bewustzijn niet wordt vooropgezet als zuivere leegte, verschijnt de rea-

liteit niet in onverschillige objectiviteit. Vermits we weten dat de mens eindig is, gesitueerd in een wereld die zonder hem zijn gang gaat, weten we, en behoren we steeds te beseffen, dat à la limite het menselijke leven onmogelijk is, dit is, ophoudt. Maar het gaat dan over de grens, het gaat niet over de maatgevende, oorspronkelijke, funderende realiteit. Vermits we nu eenmaal - voor een tijdje - als mensen werkelijk zijn ! De wereld is dus altijd vertrouwd en tegelijk vreemd, anders, ons niet voorbehouden of niet met ons bezig. Oorspronkelijk is echter het perspectief van de humane, subjectieve mens op de werkelijkheid, waardoor die slechts vreemd is op basis van vertrouwdheid, niet andersom. Dat brengt zijn implicaties met zich mee. We zijn bezig die te ontwarren.

Dat blijkt onmiddellijk als Gorz de metafysische of morele zin expliciteert. De ontologische zin wordt oorspronkelijk gevaloriseerd of gedevaloriseerd volgens de wijze waarop het *pour soi* zijn ontologische conditie realiseert, volgens de manier waarop het zichzelf tot gebrek maakt, en volgens het project waardoor het erkent, of weigert te erkennen, wat zijn ideaal van zijn is. Men kan zichzelf zoeken te verliezen, zegt Gorz, in de totale nacht van het identieke, of men kan authentieke houdingen zoeken te realiseren. Maar het gebeurt steeds op basis van een ontologisch schema, meent Gorz (blz. 60-62). Gorz blijft dus in het spoor van Sartre. Ook wat de ontische of praktische waarheid betreft. Er is een ontische of praktische waarheid, die door traditie en maatschappij bepaald is, die particulier en historisch is, en die onzeker is, en eventueel anders dan ik me had voorgesteld. Ik voeg slechts een enkele opmerking aan Gorz' reflecties over de praktische waarheid toe : de *volgorde* waarin hij de ontologische, de metafysische en de praktische zin bespreekt, verwijst het praktische naar het principieel onbelangrijke, of minder essentiële,



terwijl het *het oorspronkelijke* zelf zou moeten zijn - voor een filosofie van het menselijke perspectief. Ook de morele dimensie ontspringt vanuit de ontologische, terwijl ze in hetzelfde kader, vanuit de praktische zin zou moeten oprijzen. Gorz zal er niet meer toe komen om de praktische dimensie tenvolle te waarderen omdat hij 'ontologisch' blijft redeneren.

d) *waarheid en authenticiteit*. Het volstaat niet, zegt Gorz (blz. 67), dat oorspronkelijk, het *pour soi* 'aan de waarheid' is, door het feit dat het 'aan het zijn' is, en dat het ter gelegenheid van elke revelatie van het zijn, zijn ontologische conditie realiseert. Het gaat om een houding van het *pour soi*, het gaat om het zijnsideaal dat het *pour soi* aanvaardt of zichzelf verbergt, op zich neemt of ontwijkt. Alle feiten hebben betekenis, zegt Gorz, er is geen zin die niet naar een waarde gepolariseerd is. Onze vrijheid kan altijd instemmen of vluchten, zich misschien in *divertissement* verbergen. Er is daarom een probleem van de waarheid, die naar de authenticiteit verwijst.

De vraag naar de authenticiteit, zegt Gorz, stelt zich niet op het praktische vlak, een bevreemdende uitspraak. Dat illustreert hij met het voorbeeld van de activiteit van een ingenieur, die objectieve wetten schept en volgt. Hij voelt zich in een zekere wereld, in een volle wereld. Hij maskeert zichzelf de contingentie, precies door te zoeken alles te verklaren en te ordenen. Ik ben verzekerd, als ingenieur, tegen alles, uitgenomen tegen de dood, tegen de verveling, tegen de afkeer voor mezelf, ik begraaft mezelf levend. Maar ik kan mezelf zoeken te redden. Zal ik de voltooiing spelen, op het verworvene steunen, door te spelen "à être ce que je suis" ? Dat zou *mauvaise foi* zijn. Wie op dergelijke manier vastzit aan het ideaal van het *achèvement absolu*, zegt Gorz, mislukt. Want hij doet

niet wat hij kan : hij kan slechts zichzelf produceren als een wezen dat heeft te zijn op de wijze van een project. Of hij doet wat hij niet kan : een voltooid wezen zijn. Een zelfde mogelijkheid, zegt Gorz, kan dus radikaal verschillende betekenissen hebben, volgens "le but idéal vers lequel (et le passé à partir duquel) je l'existe". De waarheid is wat *kan* gedaan worden. Authenticiteit gebeurt dus op het niveau van onze relatie tot onszelf en van de oorspronkelijke keuze die we voltrekken, niet op het niveau van de pragmatische en objectieve betrekkingen, zo meent Gorz. Ik ben een project in de richting van een Mogelijkheid. Het is niet inauthentiek, zegt Gorz, dat de menselijke realiteit zich in de wereld verliest, maar het is inauthentiek als we zouden weigeren te antwoorden op de keuze die we zijn, als we de loop der dingen zouden willen zijn, als we geen verantwoordelijkheid zouden nemen, als we ons laten dragen door tradities en meningen. Vrijheid is de bron van wat ik ben. Het onbereflecteerde in de wereld zijn is niet zelf inauthentiek, maar dreigt het te worden in de mate waarin we 'l'appel de la conscience' ontwijken, waarin we weigeren ons project reflexief te vatten, door ons van de dubbelzinnigheid van de wereld te bedienen, die betekenisvol is en tegelijk op zich bestaat, door onze motieven in de dichte materialiteit van het zijn te laten verdrinken, door te menen dat we gedetermineerd zijn (blz. 75). Maar er komt een ogenblik waarop de irreflectie ophoudt naïef te zijn om een impliciete keuze te worden, zegt Gorz. De *mauvaise foi* is dus een constant gevaar. We moeten daarom de oorspronkelijke keuze aan de oorsprong hernemen, we moeten kiezen vrij het wezen te zijn dat heeft te zijn als keuze en als zijnsproject, we moeten opeisen te zijn wat men niet kan vermijden te assumeren. Een radicale conversie dringt zich dus op - hoewel ze een geduldig werk van explicitering en reflexieve zuivering is, een 'subjectivatie' van de subjectiviteit en een

'bevrijding' van de vrijheid (blz. 75-76).

In de weergave van wat Gorz onder authenticiteit verstaat, overweegt weer de sartrianse aanpak. Authenticiteit gebeurt op het vlak van onze relatie tot onszelf, zegt Gorz terecht, hoewel het nog om de interpretatie hiervan kan gaan. Niet op het pragmatische vlak. Maar als de mens een *inhoudelijk perspectief* zou zijn, en zich dus over de relevantie hiervan zou horen te bezinnen, zou men de houding niet zo maar van de inhouden los kunnen maken, en zou een zelfde mogelijkheid niet zo maar verschillende betekenissen kunnen hebben, naargelang het ideale doel dat men zich stelt. Het doel immers zou niet van de inhouden kunnen worden losgepeld, apart gezet, alsof de inhouden er maar bij komen en secundair zijn. Hier blijkt duidelijk dat Gorz de vooropstelling van Sartre deelt : de oppositie van bewustzijn en zijn, zodat de mens moet worden gedefinieerd als een project, dat, als het authentiek is, zich niet 'verliest' in de wereld. Een project dat steeds weer over te doen is, dat is voor Gorz de authentieke houding van een wezen dat niets met het zijn (in een of andere positieve zin) te maken heeft, dat slechts bestaat als het z'n afglijden in het zijn, z'n zich in de dingen verliezen overstijgt, het in essentie zelf *overstijgen* of *transcenderen* is. Dat is het bewustzijn bij Sartre, als dat soort niet samenvallen met het zijn, als afstand, als scheiding. Afstandelijkheid terwille van de afstandelijkheid, vrijheid terwille van de vrijheid, overstijgen terwille van het overstijgen, dat is blijkbaar het eigen van de mens (van het bewustzijn), en dat moeten we dus cultiveren, aldus Gorz en Sartre. Het is niet inauthentiek, zegt Gorz, om zich in de dingen te verliezen, maar het is ook slechts een neutraal feit, in feite realiseert het het menselijke wezen niet, integendeel. Want we vermoeden, en het zal uitdrukkelijk worden gezegd, dat het wel eigen is aan het bewustzijn om zichzelf in dingen, en bij uitstek in en als ver-

leden, vast te lopen, het kan zelfs niet anders, het is *helaas* zo, maar het menselijke bestaat er blijkbaar in, steeds weer los te komen, te overstijgen, de toekomst prioriteit te geven, project te zijn, vrij te zijn. Dat noemen Gorz en Sartre verantwoordelijk zijn, kiezen. Het klinkt mooi, en ik denk er niet aan het belang van de verantwoordelijkheid en de keuze te minimaliseren. Maar het gaat ook hier om een soort verantwoordelijkheid terwille van de verantwoordelijkheid, het gaat in feite om iets 'groots', iets 'heerlijks', het 'menselijke' zelf. Men zou veeleer menen dat de verantwoordelijkheid een last is, waaraan we niet kunnen ontkomen, en dat het ook zo staat met het project dat de mens 'is'. Verantwoordelijkheid waarvoor? Toch alleen maar ten overstaan van de *inhouden* van onze situatie, ons lichaam, de anderen, de natuur, het verleden dat op een bepaalde manier naar de toekomst loopt - verantwoordelijkheid terwille van die 'loop', enzovoort. Hoe kan men nog inhouden binnenbrengen in het morele gesprek, als het erom moet gaan zuiver project te zijn? Gorz zelf is niet tevreden en zoekt over die inhouden te reflecteren. Kan men derhalve over *mauvaise foi* spreken, zonder tegelijk naar *de inhouden* waarop die slaat, te verwijzen? Wie de mens als een inhoudelijk perspectief opvat, kan het niet. *Mauvaise foi* is natuurlijk mogelijk, maar moet inhoudelijk worden vastgesteld en besproken. Het is natuurlijk juist dat wie zichzelf bij voorbaat gedetermineerd acht, van kwade trouw is. Want hoe kan hij loochenen dat hij vrij is, hoewel niet absoluut vrij in de zin van Sartre? Maar de vrijheid is niet de grote waarde, waardevol is de relevante inhoud waaruit een mensenleven wordt opgebouwd. We begrijpen ondertussen waarom Gorz zich zo verzet tegen de *voltooiing*. Hij noemt ze inauthentiek omdat hij bij voorbaat heeft gesteld dat de mens een onvoltooibaar project is. Wie de mens echter als een inhoudelijk perspectief opvat, kan best aan voltooiing vasthouden, ieder werk dat hij presteert is voltooid, en behoort dat te zijn, en men kan best

zijn leven als een reeks voltooide 'werken' beschouwen. Gorz keert zich terecht tegen wat hij onder *achèvement absolu* verstaat, maar dat is slechts terecht omdat er niets absoluut is, ook niet het zich onophoudelijk overstijgen zelf. De mens is *eindig*, een eindige reeks 'projecten', of beter werken, dingen, daden, gestalten, inhouden. Sartre (en in hoge mate ook Gorz) zien hier niets positiefs. Ze wijzen de samenvloeiing van zijn en bewustzijn af, maar als *iets absoluuts*, terecht - maar om tot de absoluteitheid van het bewustzijn - in de zin van de onophoudelijke vlucht naar voren, eindeloos of oneindig - te komen. Het bewustzijn, of de vrijheid, is hun doel, het *eigene* van de mens, dat men dus ook moet cultiveren. Ik meen dat ze de *voorwaarden* zijn, wel in de zin van het eigene, terwijl de *menselijkheid* bestaat in de *vervulling* van de inhouden die een menselijk leven en een humane maatschappij realiseren. Onder meer wijzen we het determinisme af omdat het een fout is, maar meteen omdat het het totstandkomen van een menselijke wereld verijdelt - hoe zouden we op de wetten van de natuur kunnen rekenen, zelfs al zouden ze bestaan, vermits de natuur zich de mens niet aantrekt. Maar ook het primair stellen van de vrijheid verijdelt de wording van een menselijke wereld, omdat de inhoudelijke overweging en relevantie van een menselijke wereld wordt geminimaliseerd. De waarheid is wat *kan* gedaan worden, zegt Gorz terecht. *Wat* kan echter gedaan worden? Dat hangt af van wat men *werkelijk* noemt. Bij Sartre en Gorz is de vooropzetting de radikale scheiding tussen bewustzijn en zijn - zodat de mens slechts bewustzijn *kan* zijn in de zin van onophoudelijke overstijging. Als de mens een perspectief is, dan *kan* hij misschien evenzeer dit perspectief *voltooien*. Wat zal de mens belangrijker achten, zijn lichamelijke en historische en individuele situatie, zijn menselijke wereld, of, daarin, ik ontken het niet, zijn vermogen om dit alles te overstijgen, dit is, op afstand te houden, te overvliegen, in de richting van het niet-bestaande,

de toekomst, te ontvluchten ? De vraag is niet van theoretische aard. Ze is een kwestie van de praxis.

Tot zover deze inleiding van Gorz, en eveneens onze inleiding tot het boek van Gorz. We menen een relevant perspectief, een belangrijke sleutel te hebben gevonden tot het lezen van het boek - lectuur die niet zou mogen uitblijven.

\*

#### Noten

- (1) Vgl. mijn bespreking, Naar een dualistische arbeidswereld, *Tijdschrift voor Diplomatie*, 8e jg. september 1981, blz. 49-62.
- (2) J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.
- (3) J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.
- (4) Vgl. het mooie artikel van J. Moyaert, Het sartrianse néant en de moderne wereld, *Kritiek 1*, blz. 3-21.

OVER JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S KRITIEK OP WETENSCHAP  
EN VOORUITGANG EN OVER DE HEDENDAAGSE RELEVANTIE  
ERVAN.

Paul Gordyn

Voor Fabian V.D.M.

"If I were a young man again and had to decide how to make a living, I would not try to become a scientist or scholar or teacher. I would rather choose to be a plumber or a peddler, in the hope of finding that modest degree of independence still available under the present circumstances. ... In the present circumstances, the only profession I would choose would be one where earning a living had nothing to do with the search for knowledge."  
(Albert Einstein) (1)

Eén van de meest voorgestelde remedies tegen de huidige economische crisis is het tot stand brengen van een nieuwe wetenschappelijk-technologische vooruitgang, in Vlaanderen onlangs nog gepropageerd onder de naam van de Derde Industriële Revolutie in Vlaanderen. Doch reeds sinds de eerste Industriële Revolutie vormt de moderne vooruitgang steeds opnieuw voorwerp van kritiek en het is duidelijk dat ook nu een kritische houding ten zeerste vereist is. Dit artikel wil de kritiek weergeven van één van de eerste en één van de belangrijkste critici van wetenschap en vooruitgang, Jean-Jacques Rousseau, en tevens enkele opmerkingen maken omtrent de huidige relevantie van deze kritiek.

Om de vele misinterpretaties te voorkomen waaraan Rousseaus werk ten prooi is gevallen, is het nodig vooraf en omstandig te beklemtonen dat deze filosoof volkomen deel uitmaakte van de overheersende filosofische stroming van zijn tijd, de Franse Verlichtingsfilosofie.

### 1. *Rousseau als Frans Verlichtingsfilosoof.*

Het voornaamste kenmerk van de Franse Verlichtingsfilosofie is de afwijzing van de traditionele godsdienst en ruimer de afwijzing van elke religieuze levensingesteldheid : het aardse leven mag het enige doel vormen van de mens. Ook bij Rousseau is dit het geval. Zijn conflicten met de Katholieke Kerk wegens zijn afwijzen van de traditionele geloofsleer (bv. het dogma van de zondeval) zijn genoeg bekend. Op diverse plaatsen spreekt Rousseau wel op positieve wijze over de godsdienst. Enerzijds sluit Rousseau zich aan bij het deïsme, dat algemeen verspreid was in die tijd en geen existentieel maar louter een theoretisch belang bezat (nl. om de metafysische vraag naar de oorsprong van het bestaande te kunnen beantwoorden). Anderzijds acht Rousseau het geloof noodzakelijk om de mensen moreel te doen handelen. Het enige bewijs in de gekende "Profession de foi du viccaire savoyard" voor de onsterfelijkheid van de ziel is het feit dat de goeden hier op aarde ongeluk kennen en de slechten geluk, zodat er een andere wereld moet zijn waar deze onrechtvaardigheid hersteld wordt en de goeden beloond, de slechten gestraft worden. Doch de beloning zal enkel bestaan in het geluk verschaft door de herinnering dat men op aarde het goede heeft gedaan, de straf in de afwezigheid ervan. Het leven na de dood heeft dus voor Rousseau enkel realiteit en betekenis in zoverre het betrekking heeft op een gegeven uit de aardse realiteit nl. de morele goedheid zoals die in het aardse leven moet nagestreefd worden. Dat het geloof in een leven na de dood enkel als middel dient om de mensen in dit aardse leven



moreel te doen handelen, wordt bevestigd in "Le Contrat social". De soeverein mag en moet een staats-godsdienst instellen (met het geloof in het leven na de dood als één van de dogma's), maar enkel "in zoverre deze dogma's een verband hebben met de moraal, en met de plichten die hij die de godsdienst belijdt, moet vervullen t.o.v. de andere mens" (2). Elke andere vorm van godsdienst wijst Rousseau af. Zo be-critiseert hij meer bepaald het christendom omdat "een gemeenschap van echte christenen geen gemeenschap van mensen meer zou zijn" (3) en dit omdat de christen nog "uitsluitend bezig is met de zaken van de Hemel" (4) en er zich niets aan gelegen laat "of alles hier beneden goed of slecht gaat" (5). Het "hier beneden" is het enige dat voor Rousseau, net als voor de andere Franse Verlichtingsfilosofen, nog telt. Deze overeenstemming tussen Rousseau en zijn tijdgenoten betreft eveneens het tweede centrale kenmerk van de Franse Verlichting, nl. de nadruk gelegd op het belang van de rede en de kennis (de objectieve wetenschap) als het middel bij uitstek om ervoor te zorgen dat het hier beneden goed gaat.

Zeer vaak wordt gesteld dat Rousseau vooral aandacht heeft voor het niet-rationele in de mens, voor het gevoel, terwijl de andere Franse Verlichtingsfilosofen uitsluitend aandacht zouden hebben voor het rationele. Dit is onjuist. Enerzijds houden bijna alle auteurs in hun reactie tegen het christelijke geloof en de bijhorende moraal een pleidooi voor de herwaardering van de passies (met een bijzondere aandacht voor de sexuele passies) en wijzen o.a. op het belang van passies zoals trots en eerzucht om tot kennis en beschaving te komen. Anderzijds keurt ook Rousseau niet alle passies goed, maar enkel de passies die de anderen geen nadeel berokkenen. Daartoe maakt hij een onderscheid tussen de eigenliefde (l'amour-propre), een verlangen om zichzelf te bevoordeligen ten nadele van de anderen, wat Rousseau afkeurt, en de liefde voor zichzelf (l'amour de soi-

même), "een natuurlijk gevoel dat ieder dier brengt tot het zorgen voor zijn zelfbehoud en dat in de mens *geleid door de rede* en aangepast door het medelijden, de menselijkheid en de deugd voortbrengt" (6), wat Rousseau goedkeurt. Naast het reguleren van de passies kent Rousseau nog een tweede taak toe aan de rede, nl. het verwerven van kennis. De ontwikkeling van de rede om kennis en wetenschap te verwerven neemt een groot deel in beslag van het opvoedingsproces beschreven in "Emile ou de l'éducation". Kennis en wetenschap is voor Rousseau belangrijk en noodzakelijk. Wel geldt dit niet voor elke kennis, voor het weten zonder meer en zeker niet voor het weten dat omwille van het weten zelf wordt nagestreefd; "alleen het kleine gedeelte van de kennis dat werkelijk bijdraagt tot ons welzijn, is het waard nagestreefd te worden door een wijs mens, en dus door een kind dat men wijs wil maken. Het gaat er helemaal niet om te weten wat is, maar enkel wat nuttig is." (7) Met deze gedachte sluit Rousseau zich echter slechts eens te meer aan bij de andere Franse Verlichtingsdenkers. Men kan aantonen dat de eis dat de kennis enkel moet nagestreefd worden in zoverre ze nuttig is, d.w.z. in zoverre ze bijdraagt tot de behoeftenbevrediging van de mens en tot de vooruitgang, één van de fundamenteen vormt van het Franse Verlichtingsdenken. De genoemde eis is nu van centraal belang voor de beoordeling van de wetenschappelijke en de ermee verbonden technische vooruitgang.

Als de kennis moet dienen om het menselijk welzijn te vergroten, dan is het nastreven van kennis geen doel op zich, maar slechts een middel en heeft bijgevolg geen absolute waarde, maar is ondergeschikt aan andere waarden die verbonden zijn aan het doel. Dit einddoel, het vergroten van het menselijk welzijn, is een vorm van menselijk handelen en is als dusdanig onderhevig aan morele waarden (die een regulatie van het menselijk handelen beogen) en gebeurt verder in een samenleving en is als dusdanig onder-

hevig aan politieke waarden (die een ordening van deze samenleving beogen). Uit de twee voorafgaande premissen volgt dat de kennis en het nastreven van kennis ondergeschikt moet zijn aan bepaalde morele en politieke waarden. Zowel Rousseau als de andere Franse Verlichtingsauteurs onderschrijven deze stelling, maar Rousseau heeft er andere conclusies uit getrokken m.b.t. de beoordeling van wetenschappelijke vooruitgang. Dit laatste komt in de eerste plaats niet doordat Rousseau in vergelijking met zijn tijdgenoten meer belang zou hechten aan de morele en politieke waarden (hoewel hij daar misschien wel meer aandacht aan schenkt in zijn geschriften dan de anderen), of doordat hij een wezenlijk verschillende inhoudelijke invulling van het begrip deugdzaamheid zou geven (hoewel in vergelijking met de anderen een verschillende ideologische houding in een bepaalde mate aanwezig is), maar wordt hoofdzakelijk veroorzaakt door een verschil in visie m.b.t. de formele aard van het morele verschijnsel, m.b.t. de fundering van normen en het mensbeeld dat daar ten grondslag aan ligt.

In hun strijd tegen de godsdienst, wezenlijk bepaald door het dualisme tussen hemel en aarde, verwerpen de Franse Verlichtingsfilosofen de traditioneel daarmee samenhangende dualismen. Op louter metafysisch vlak blijft het dualisme geest-stof gedeeltelijk nog overeind (slechts de radicaalste figuren verdedigen een consequent materialisme), maar m.b.t. de menselijke vermogens is de verwerping van het traditioneel dualisme algemeen. Het mensbeeld steunend op de tegenstelling tussen enerzijds een actief, geestelijk deel in de mens (de rede, waartoe ook de zogenaamde vrije wil wordt gerekend) en anderzijds een passief, stoffelijk deel (de waarneming, de behoeften, de gevoelens, de passies) wordt vervangen door een sensualistisch mensbeeld. Het fundamentele vermogen van de mens is het (passieve) vermogen om gewaarwordingen te ontvangen en op dit vermogen steunt zowel het vermogen om gevoelens en behoeften waar te nemen als

het verstandelijk vermogen (d.i. het vermogen om te denken, om te oordelen), dat dus geen goddelijke, actieve rede in de mens veronderstelt. Volgens dit (deterministisch) mensbeeld is de traditionele vrije wil (als onderdeel van de rede) een fictie, wat een totaal nieuwe visie op de moraal meebrengt. De idee dat de rede en de vrije wil de passies en de verlangens in toom moeten houden, wordt vervangen door een utilitaristische visie op de moraal : hoofddoel van de mens moet de bevrediging van zijn behoeften zijn en morele normen en politieke of juridische voorschriften zijn door het verstand (de rede) opgestelde regels die gevolgd moeten worden als men de behoeftenbevrediging op de efficiëntste wijze wil tot stand brengen. Deugdzaamheid (d.i., volgens de definitie van d'Holbach, het blijvend richten van zijn handelingen op het welzijn van de medemensen) moet beoefend worden omdat men op verstandelijke, inzichtelijke wijze kan aantonen dat men juist door de deugdzaamheid het best zijn eigenbelang kan behartigen. Rousseau echter denkt dat dit utilitarisme geen voldoende basis is om de mens moreel te doen handelen en hem "gevoelens van sociabiliteit" te bezorgen, maar dat er een godsdienst nodig is "die hem zijn plichten doet beminnen". (8) Wat de fundering of de motivatie van het morele handelen betreft, blijft Rousseau een traditioneel denker. Hij verwerpt het monistische, sensualistische mensbeeld en behoudt het dualistische mensbeeld, waarbij twee onderscheiden principes in de mens worden verondersteld, "waarvan het ene principe hem verhief tot de studie van de eeuwige waarheden, tot de liefde voor de rechtvaardigheid en het moreel schone, ..., en waarvan het andere principe hem terug naar beneden haalde tot bij zichzelf, hem tot slaaf maakte van het rijk der zintuigen en van de passies". (9) Moreel handelen ontstaat hierbij door een beslissing van de (actieve, redelijke) vrije wil, die de passies bestrijdt en die daarbij geholpen of zelfs aangespoord wordt door het geweten, d.i. "een aangeboren principe van

rechtvaardigheid en van deugd" (10) en door een (bij de primitieve mens natuurlijk) gevoel van medelijden. Deugdzaamheid is dus voor Rousseau geen gevolg van een juist verstandelijk inzicht, zoals de utilitaristen menen, maar uitsluitend een kwestie van wil en van gevoel (en alleen in dit opzicht, nl. i.v.m. de fundering van normen en de motivatie van het morele handelen, kan men terecht zeggen dat Rousseau het gevoel centraal stelt, terwijl zijn tijdgenoten alleen aandacht hebben voor de rede). Dit verschil in visie m.b.t. de fundering van de deugdzaamheid en het daarmee verbonden verschil in mensbeeld is in feite het enige, fundamentele verschil tussen Rousseau en de andere Franse Verlichtingsfilosofen, want alle andere verschillen kunnen daaruit afgeleid worden. In het bijzonder geldt dit voor hun verschillende houding t.o.v. wetenschappelijke vooruitgang.

Zoals reeds hierboven gezegd, eisen zowel Rousseau als de andere Franse Verlichtingsfilosofen dat bij de beoordeling van wetenschappelijk-technische vooruitgang rekening gehouden wordt met moreel-politieke waarden. Voor de utilitaristen stelt zich hier echter geen enkel probleem. Bij wetenschappelijke vooruitgang mag men verwachten dat enerzijds ook de kennis omtrent morele en politieke aangelegenheden zal toenemen en dat anderzijds ieder individu afzonderlijk en de gemeenschap in haar geheel in hun handelen meer zullen steunen op de rede en dus op de kennis, zodat de wetenschappelijke vooruitgang automatisch ook vooruitgang op moreel en politiek vlak betekent. Voor Rousseau, die de onderliggende utilitaristische premisse (nl. moreel handelen is een gevolg van kennis, van redelijk inzicht) niet aanvaardt, bestaat een dergelijke automatische binding tussen beide soorten vooruitgang niet en dat is de reden waarom hij als enige van de grote Franse Verlichtingsfilosofen een kritische houding inneemt t.o.v. de wetenschappelijk-technische vooruitgang. Deze kritische houding zal hier nu nader gespecificeerd worden.

2. *Rousseau als criticus van de wetenschappelijk-technologische vooruitgang.*

Nog steeds velen zien Rousseau als een primitivist, als iemand die de moderne wetenschap en cultuur onvoorwaardelijk verwerpt, iemand die de oorspronkelijke, natuurlijke toestand van de mens beter vindt dan de huidige beschaving en samenleving en die dan ook een terugkeer naar de eerste stadia van de menselijke ontwikkeling bepleit. Kenners van Rousseaus werk hebben dit beeld reeds lang in vraag gesteld. Zowel in "Du contrat social" als in "Emile ou de l'éducation", beide werken daterend uit 1762, wordt het leven in een samenleving en in een cultuur als doel voor de mens gesteld; het eerst genoemde werk zoekt de geschikte politieke structuur voor dit doel, terwijl het tweede werk beschrijft hoe een kind het best naar dat doel wordt heen geleid. Reeds het feit dat Rousseau een boek schrijft over de opvoeding is moeilijk te verzoenen met de idee dat de mens terug zou moeten gaan naar een primitieve natuurtoestand. Het aanleren van wetenschapsverwerving, economische en ambachtelijke vaardigheden en andere culturele activiteiten krijgen bovendien een belangrijke plaats in de opvoeding toegewezen. In de vroegere werken van Rousseau echter, de "Discours sur les sciences et les arts" van 1750 en de "Discours sur les fondements de l'inégalité parmi les hommes" van 1755, zijn passages terug te vinden die ondubbelzinnig op een primitivisme wijzen. In de inleidende tekst tot de eerste Discours stelt Rousseau dat hij zelfs in een geschrift voor een Academie der Wetenschappen durft "de wetenschappen af te keuren" en "de onwetendheid te loven" (11); in de tweede Discours noemt hij alle ontwikkelingen sinds de uitvinding van de landbouw onomwonden een "verval van de soort" (12). Men heeft gepoogd Rousseaus oeuvre toch als een consequent geheel voor te stellen door de beide Discours te beschouwen als louter kritische werken die pogen vast te stellen wat er fout is met de menselijke cultuur

en samenleving, terwijl "Emile" en "Du contrat social" constructief van aard zouden zijn en zouden pogen een oplossing te brengen voor de vastgestelde problemen. In feite is er wel een onverzoenbare inconsistentie aanwezig tussen enerzijds de beide Discours en anderzijds de beide werken uit 1762, en dit als een gevolg van een evolutie in Rousseaus denken. Welke wijziging zich heeft voorgedaan, wordt duidelijk als men nader de reden onderzoekt waarom Rousseau oorspronkelijk een terugkeer naar de eerste stadia van de menselijke ontwikkeling bepleitte.

Rousseau is geen onvoorwaardelijk primitivist die een terugkeer om de terugkeer wil, die meent dat een terugkeer onder alle omstandigheden vereist is, die de vooruitgang en de cultuur als het absolute kwaad bestempelt. Op zich beschouwd zijn de wetenschap en de technische en economische vooruitgang zelfs positief te waarderen en dit omdat ze kunnen bijdragen tot het welzijn van de mensen. In de eerste Discours uit Rousseau de wens dat "de geleerden van de eerste rang een behoorlijk toevluchtsoord zouden vinden aan de (konings)hoven" om "door hun gezag bij te dragen tot het geluk van de volkeren aan wie ze de wijsheid zullen geleerd hebben" (13). Rousseau stelt zich echter met deze waarheid niet tevreden en wil ook "de kennis m.b.t. de zeden beschouwen" (14), waarbij hij meent dat "onze zielen bedorven zijn geworden naarmate onze wetenschappen en onze vaardigheden vooruitgingen" (15), dat de wetenschappelijke vooruitgang geleid heeft tot "het verderf van de zeden". Het is deze reden die Rousseau er uiteindelijk toe brengt "lof te brengen aan de onwetendheid" en God te bidden ons te bevrijden "van de kennis en van de noodlottige vaardigheden van onze voorvaderen" (16). Deze dubbele houding t.o.v. wetenschap en vooruitgang is eveneens terug te vinden in de tweede Discours.

Nog duidelijker dan de eerste Discours toont de "Discours sur l'inégalité" dat Rousseau de vooruitgang

als een verbetering van de menselijke behoeftenbevrediging positief waardeert. Het werk onderscheidt drie grote perioden in de geschiedenis van de mensheid : het aanvangsstadium, "de natuurtoestand", waarin iedereen enkel voor zichzelf zorgt en steunend op zijn instinct leeft van wat de natuur hem bezorgt; een tweede stadium, "het tijdperk van een eerste revolutie", waarbij de mensen tot een "eerste redelijke reflectie" en tot "nieuwe kennis" (17) komen, wat zich uit in het gebruik van werktuigen en in het vormen van de eerste vormen van samenleving; ten slotte een derde stadium, "de tweede revolutie", die aanvangt met de uitvinding van de metaalbewerking en de landbouw en die zal leiden tot nieuwe vormen van samenleving, gesteund op privé-bezit en tot politieke structuren die het privé-bezit moeten beschermen. De overgang van de natuurtoestand naar de eerste revolutie, m.a.w. het eerste gebruik van de rede en het ontstaan van de beschaving, grijpt volgens Rousseau plaats omdat de mens in zijn streven naar zelfbehoud geconfronteerd wordt met bepaalde moeilijkheden (zoals de concurrentie van dieren, bomen die te hoog zijn, harde winters en brandende zomers) die alleen kunnen overwonnen worden als de mensen, gebruik makend van hun rede, een eerste vorm van cultuur gaan ontwikkelen en met elkaar gaan samenwerken en dus samenleven. De eerste revolutie is noodzakelijk als de mens wil voortbestaan en wie dus het voortbestaan van de mens waardevol vindt, moet ook die eerste revolutie waardevol vinden. Dat Rousseau het voortbestaan van de mens waardevol vindt, staat buiten twijfel en blijkt o.a. uit zijn goedkeuring van de liefde voor zichzelf (*l'amour pour soi-même*) : "De liefde voor zichzelf is altijd goed en altijd in overeenstemming met de orde. Daar iedereen in het bijzonder zijn zelfbehoud als opdracht heeft, is de eerste en belangrijkste van zijn zorgen er onophoudelijk over te waken" (18). Hieruit volgt dat Rousseau de vooruitgang van de eerste revolutie positief moet waarderen. Deze positieve waardering is ook ondubbelzinnig in de



Discours neergeschreven : "deze periode (van de eerste revolutie) hield een juist midden tussen de indolentie van de primitieve toestand en de uitgelaten activiteit van onze (hedendaagse) eigenliefde en moet daarom de gelukkigste en duurzaamste periode geweest zijn. Hoe meer men erover nadenkt, hoe meer men vindt dat deze toestand ... de beste was voor de mens ... Het voorbeeld van de wilden die men bijna allen in dit stadium aangetroffen heeft, schijnt te bevestigen dat de mensheid gemaakt was om daar altijd te blijven, dat deze toestand de werkelijke jeugd van de wereld is, en dat al de vooruitgang die daarna komt in schijn even zoveel stappen zijn geweest naar de volmaaktheid van het individu, maar in werkelijkheid naar het verval van de soort" (19). Verwonderlijk in deze passage is echter dat Rousseau in één adem met zijn positieve waardering van de eerste revolutie een afkeuring uitspreekt van de vooruitgang die nadien nog heeft plaatsgevonden, m.a.w. een negatieve waardering hecht aan de tweede revolutie. Dit is verwonderlijk omdat men zich kan afvragen of de beoefening van de metaalbewerking en van de landbouw (de typische kenmerken van de tweede revolutie) het zorgen voor het zelfbehoud niet nog gemakkelijker maken. Rousseau erkent zelf expliciet "dat het nuttig was voor een enkeling om een voedselvoorraad voor twee te hebben" (20) en dat de landbouw "een groot voordeel voor de mensheid" werd zodra "de mensen zozeer vermenigvuldigd waren dat de natuurlijke voortbrengselen niet meer volstonden om hen te voeden" (21). Doch in feite heeft de tweede revolutie niet een betere bevrediging van de liefde voor zichzelf (*l'amour pour soi-même*) mogelijk gemaakt, maar heeft ze deze liefde voor zichzelf doen omslaan in de "uitgelaten activiteit van onze eigenliefde" en heeft de vooruitgang geleid tot ongelijkheid en zo tot onvrijheid en ellende voor het grootste deel van de bevolking : "Zodra men opmerkte dat het nuttig was voor een enkeling om voorraden voor twee te hebben, verdween de gelijkheid, de eigendom deed zijn

intrede, de arbeid werd noodzakelijk en de uitgestrekte wouden veranderden in lieflijke velden, die men moest bevloeien met het zweet van de mensen en waarin men weldra, tezamen met de oogsten, ook slavernij en ellende zag ontkiemen en groeien" (22). De ongelijkheid is echter "tegengesteld aan het natuurlijk recht" en "het is klaar en duidelijk tegen de wet van de natuur, op welke wijze men deze ook definieert ... dat een handjevol mensen stikken in overbodigheden, terwijl de uitgehongerde meerderheid het noodzakelijke mist" (23). Het feit dat de tweede revolutie leidt tot een moreel niet te aanvaarden toestand van ongelijkheid, onvrijheid en ellende, is de reden waarom Rousseau deze tweede revolutie als een "verval" bestempelt, als iets "dat voor het gemeenschappelijk nut nooit had mogen gebeuren" (24). In zoverre de eerste revolutie ook het menselijk welzijn verhoogde, zonder daarbij echter tot een immorele situatie te leiden, was voor die revolutie een positieve beoordeling vereist. Rousseaus houding t.o.v. beschaving en vooruitgang steunt in zijn beide Discours immers op twee groepen van waarden, een prioriteitsbepaling van de ene groep t.o.v. de andere en op een bijzondere stelling omtrent de verhouding van beide groepen.

Wetenschap, kunst, technische vooruitgang, cultuur, samenleving vormen een eerste groep van waarden; deugzaamheid, rechtvaardigheid, gelijkheid, vrijheid maken een tweede groep waarden uit. Wetenschap, techniek enz. worden, hoewel ze op zich genomen waardevol zijn, toch veroordeeld omdat de realisatie ervan de realisatie van de tweede groep waarden onmogelijk maakt en juist deze tweede groep belangrijker is, m.a.w. omdat de twee groepen waarden met elkaar in conflict zijn en de tweede groep waarden (de morele waarden) moet primeren. Reeds in de inleidende tekst tot de eerste Discours had Rousseau dit duidelijk gesteld: hij wenst "de wetenschap af te keuren" en de "onwetendheid te loven", niet omdat hij de wetenschap slecht wil bejegenen, maar wel omdat hij de

deugd wil verdedigen en dit omdat "de rechtschapenheid nog meer geliefd is bij goede mensen dan de geleerdheid bij de geleerden" (25). Bijna alle toenmalige lezers echter, in tegenstelling tot Rousseau ervan overtuigd dat meer geleerdheid automatisch meer rechtschapenheid betekent (zie wat in punt 1. gezegd werd over het utilitarisme), meenden dat Rousseau de geleerdheid en de beschaving onvoorwaardelijk als een kwaad op zich verwierp. In de vele antwoorden op kritieken op zijn eerste Discours heeft Rousseau getracht dit misverstand uit de weg te ruimen en zijn positie nog duidelijker uit te drukken. Opnieuw erkent Rousseau vooraf "de verschillende soorten nut die de mens uit de wetenschappen en technische vaardigheden kan halen" (26) en merkt op dat hij in zijn Discours daarover niet zoveel gezegd heeft, maar enkel omdat dat zijn onderwerp niet uitmaakte. Zijn bedoeling was in de eerste plaats de wetenschap te beschouwen in "relatie tot de morele aspecten" en vanuit dit gezichtspunt moet erkend worden "dat de wetenschappen schadelijk worden wanneer men er misbruik van maakt en dat meerderen er inderdaad misbruik van maken" (27). Men kan het technische en economische nut (de eerste groep waarden) nu van groter belang achten dan de schade op moreel gebied (de tweede groep waarden) en dan ook stellen "dat, hoewel de wetenschappen veel kwaad doen, men niet mag nalaten hen te beoefenen omwille van het goede dat ze doen" (28). Dit standpunt houdt echter geen rekening met de vereiste prioriteit van de tweede groep waarden t.o.v. de eerste groep, een prioriteit die niet alleen kwalitatief, maar reeds alleen op kwantitatieve gronden beargumenteerd kan worden; immers, "de kwaden halen er (d.i. uit de wetenschap) veel schadelijke zaken uit; de goeden halen er weinig voordeligs uit" (29). Rousseau verwerpt dan ook het vermelde standpunt en meent "dat, vermits de wetenschappen meer kwaad doen aan de zeden dan goed aan de samenleving, het wenselijk zou geweest zijn dat de mensen er zich met minder ijver hadden op toege-

legd" (30). Binnen dit denkschema blijft het in principe denkbaar dat de realisatie van de eerste groep waarden positief moet gewaardeerd worden, nl. als er geen conflict zou zijn met de tweede groep. Rousseau is zich hiervan bewust, vermits hij zelf in zijn tweede Discours vermeldt hoe zo'n situatie in het verleden tijdelijk aanwezig is geweest, meer bepaald tijdens het tijdperk van de eerste revolutie in de menselijke ontwikkeling. De opgeworpen theoretische bedenking brengt Rousseau echter niet tot enige nuancering in zijn afkeuring van de eigentijdse wetenschap en beschaving. Dat de wetenschappelijke en culturele vooruitgang positief moeten gewaardeerd worden als ze geen moreel af te keuren gevolgen veroorzaken, blijft immers een louter theoretische bedenking zonder consequenties voor de uiteindelijke beoordeling van deze vooruitgang, omdat volgens de beide Discours de wetenschappelijk-culturele vooruitgang *steeds en noodzakelijkerwijze* een achteruitgang op moreel vlak meebrengt. Steeds opnieuw beklemtoont Rousseau aanvankelijk hoe het conflict tussen de beide groepen basiswaarden een onoplosbaar, want eeuwig conflict uitmaakt.

De noodzakelijkheid van de binding tussen wetenschappelijke vooruitgang en morele achteruitgang is de eigenlijke hoofdstelling van de eerste Discours. Dat de deugdzaamheid verdwijnt in de mate dat de wetenschap geperfectioneerd wordt, is niet een toevalig gegeven, is geen "ongeluk eigen aan onze tijd", maar is integendeel "een verschijnsel waargenomen in alle tijden en op alle plaatsen", is een natuurwet met dezelfde noodzakelijkheid en regelmatigheid als waarmee "de dagelijkse ebbe en vloed van het water in de oceaan onderworpen zijn geweest aan de loop van de ster die ons tijdens de nacht verlicht" (31). In het eerste deel van de Discours poogt Rousseau deze stelling te bewijzen door een diversiteit aan historische voorbeelden uit Egypte, Perzië, Griekenland, Rome. In het tweede deel wordt de noodzakelijkheid van de binding tussen wetenschappelijke vooruit-

gang en morele achteruitgang bewezen aan de hand van een aantal intrinsieke kenmerken van de wetenschappen : ze ontstaan uit menselijke ondeugden zoals ijdelheid en hoogmoed; ze zijn louter tijdverlies waarbij niets tot stand komt wat echt belang heeft voor de mens; de filosofie leidt slechts tot het vernietigen van de godsdienst, een noodzakelijk fundament voor de deugdzaamheid; de wetenschappen gaan samen met de luxe, "die diametraal tegengesteld is aan de goede zeden" (32). Ook in de tweede Discours beklemtoont Rousseau de noodzakelijkheid van de binding tussen wetenschappelijk-culturele vooruitgang en morele achteruitgang. Meer bepaald tracht hij aan te tonen hoe het tot stand komen van de landbouw (tezamen met de metaalbewerking, tijdens de tweede revolutie) *noodzakelijkerwijze* moest leiden tot ongelijkheid, onvrijheid en ellende voor het merendeel van de bevolking. Immers, "uit het bebouwen van de gronden vloeit noodzakelijkerwijze hun verdeling voort", want geen enkele mens is "voldoende dwaas om zich af te beulen voor het bewerken van een veld dat zal geplunderd worden door de eerste die daar komt, hetzij een mens of een dier" (33). Met de verdeling van de gronden, d.w.z. met de instelling van het privé-bezit, is echter de basis gelegd voor alle maatschappelijk onheil : "De eerste die, nadat hij een stuk grond had omheind, op de gedachte kwam te zeggen 'Dit is hier van mij', en die mensen vond, onnozel genoeg om hem te geloven, was de echte grondlegger van de burgerlijke samenleving. Wat voor misdaden, oorlogen, moorden, ellende, verschrikkingen zou diegene de mensheid niet bespaard hebben, die de palen had uitgerukt of de gracht had gedempt en tegen zijn medemensen had geroepen : 'Hoed je ervoor naar deze bedrieger te luisteren; jullie zijn verloren, als je vergeet dat de vruchten van iedereen zijn, en de grond aan niemand toebehoort'." (34). De invoering van het privé-bezit bestendigt immers het verschil in natuurlijke begaafdheid, "de natuurlijke of fysische ongelijkheid" (35), en vormt ze om in

een "morele of politieke ongelijkheid", die groter is dan de natuurlijke ongelijkheid en die leidt tot een afhankelijkheid van de ene mens t.o.v. de andere en zo een enorm verschil veroorzaakt in het lot van de verschillende mensen. Het politiek contract dat nadien gesloten wordt om een einde te maken aan de oorlog van allen tegen allen, brengt alleen wetten "die nieuwe ketenen gaven aan de zwakke en nieuwe krachten aan de sterke, die onherroepelijk de natuurlijke vrijheid vernietigden, die voor altijd de wet van de eigendom en van de ongelijkheid vastlegden" (36). In zijn tweede Discours ziet Rousseau geen mogelijk alternatief voor deze ontwikkeling en de enige mogelijkheid om de gelijkheid onder de mensen te behouden of te herstellen is dan ook het opgeven van de landbouw en alle nadien komende vooruitgang en het vasthouden aan of het terugkeren naar het stadium van de eerste revolutie. Hier ligt nu juist het verschil met het latere werk, waarin Rousseau immers wel een alternatief mogelijk acht.

In zijn werken van 1762 houdt Rousseau nog steeds vast aan de beide groepen basiswaarden, wetenschappelijke en technische vooruitgang, beschaving, samenleving langs de ene kant, deugdzaamheid, vrijheid, gelijkheid langs de andere kant, en eveneens aan de prioriteit van de laatstgenoemde groep. Beide groepen worden echter niet langer als onverzoenlijk beschouwd. Door bepaalde methoden toe te passen is het mogelijk beide groepen waarden terzelfdertijd te realiseren. Een eerste methode is de opvoeding. De opvoeding van Emile, zoals beschreven in "Emile ou de l'éducation", omvat het aanleren van vaardigheden eigen aan de beschaving, brengt het kind in contact met producten van een vergevorderde cultuur, waaronder de wetenschappen, en beoogt uiteindelijk de integratie van het kind in een samenleving. De bijzondere wijze waarop deze opvoeding gebeurt (bv. de aanvankelijke afzondering van het kind; de geleidelijkheid van het opvoedingsproces; de controle van de passies) belet echter dat dit alles gepaard gaat

met een toename van ondeugdelijkheid en brengt dus een mens tot stand die zowel deugdzzaam is als wetenschappelijk en cultureel onderlegd. In "Emile" kan Rousseau dan ook de landbouw, in de tweede Discours nog beschreven als het beginpunt van alle ellende, zonder enige beperking bestempelen als "de meest achtenswaardige van alle vaardigheden" (37), terwijl hij de metaalbewerking, in de tweede Discours samen met de landbouw verworpen, op de tweede plaats zet. Juist m.b.t. de landbouw moet men zich echter afvragen of de redenering uit de tweede Discours niet van toepassing blijft, ook als de individuen allen opgevoed zouden worden zoals Emile. In zijn "Du contrat social" verwerpt Rousseau echter zijn vroegere redenering en meent dat men de landbouw toch kan beoefenen zonder tevens ongelijkheid en zo ellende te creëren. De voorwaarde hiervoor, wat tevens de tweede methode aanduidt waarop de beide groepen basiswaarden terzelfder tijd gerealiseerd kunnen worden, is dat de maatschappelijke structuur steunt op een "sociaal contract" waarbij iedereen "zijn persoon en heel zijn vermogen verenigt onder de opperste leiding van de algemene wil" zodat "ieder lid als ondeelbaar deel van het geheel" wordt "ontvangen" (38). Deze vorm van vereniging maakt het mogelijk dat "iedereen, terwijl hij zich met allen verenigt, toch slechts aan zichzelf gehoorzaamt en even vrij blijft als voordien" (39). Doch het sociaal contract behoudt niet alleen de vrijheid van iedereen, maar stelt tevens "een morele en legitieme gelijkheid in de plaats van wat de natuur aan fysische ongelijkheid tussen de mensen eventueel heeft aangebracht" (40). De eventuele fysische ongelijkheid leidt niet tot een maatschappelijke ongelijkheid en tot de bijhorende ellende voor het merendeel van de bevolking, omdat er in een maatschappij steunend op het sociaal contract geen privé-bezit bestaat, maar integendeel iedereen niet alleen zichzelf aan de gemeenschap geeft, maar ook "al zijn vermogens, waarvan ook de goederen die hij bezit, deel uitmaken", zodat "de verenigde en

aaneengrenzende gronden van de particulieren openbaar grondgebied worden" (41). Maar waar geen privé-bezit bestaat, zal niemand aan landbouw gaan doen, omdat hij geen garantie heeft dat hij zelf van de vruchten van zijn arbeid zal kunnen genieten, stelde Rousseau in zijn tweede Discours. In zijn "Du contrat social" heeft Rousseau deze stelling opgegeven : ook zonder privé-bezit (en dus zonder ongelijkheid) is landbouw mogelijk omdat de vereiste garantie zelf van de resultaten van zijn arbeid te kunnen genieten ook kan gegeven worden door het sociale contract en dit omdat "door de goederen van de particulieren te ontvangen, de gemeenschap hen er helemaal niet van berooft, maar niets anders doet dan hen er het legitieme bezit van verzekeren, de toeëigening veranderen in een werkelijk recht en het genot ervan in eigendom" (42). In een maatschappij steunend op het sociale contract worden de bezitters immers "beschouwd als bewaarders van het openbare goed, hun rechten worden gerespecteerd door alle leden van de staat en met al hun krachten verdedigd tegen de vreemdelingen, en, door een voordelige overdracht aan de gemeenschap en (dus in feite) nog meer aan zichzelf, hebben ze om zo te zeggen, meer ontvangen dan ze gegeven hebben" (43). Op deze wijze kan de vooruitgang van de landbouw en alle nadien komende vooruitgang plaatsgrijpen zonder te leiden tot ongelijkheid en dus morele achteruitgang. Dit maakt het mogelijk dat Rousseau, hoewel zijn uiteindelijke ideaal steeds hetzelfde bleef (nl. het bevorderen van wetenschappelijke en technische vooruitgang, zonder echter daardoor een morele achteruitgang te veroorzaken) zijn oorspronkelijke imperatief uit de beide Discours, nl. 'stop de wetenschappelijke en technische vooruitgang en keer terug naar een vroeger stadium van de menselijke ontwikkeling', verving door de imperatief 'zorg voor vooruitgang en beoefen de wetenschappen, maar dat niet zonder ook de daarvoor vereiste maatschappelijke structuren tot stand te brengen'.



3. *Enkele vragen en beschouwingen omtrent de wetenschappelijk-technische vooruitgang uitgaande van Rousseaus visie.*

Rousseaus werk zoals hierboven geschetst bezit duidelijk een grote relevantie voor de discussie omtrent de wenselijkheid van verdere wetenschappelijk-technische vooruitgang, omdat het wijst op belangrijke vragen die in dit verband moeten gesteld worden en omdat mogelijke antwoorden worden aangebracht. Hieronder volgen enkele voorbeelden van dergelijke vragen en enkele beschouwingen dienaangaande, zonder uiteraard de relevantie van Rousseaus visie volledig uit te putten.

1. De voorafgaande vraag bij een kritische beoordeling van de vooruitgang is welke soort kritiek wenselijk of toelaatbaar zal geacht worden. Rousseaus kritiek op de wetenschappen, op de moderne beschaving, op de vooruitgang is ongetwijfeld wat men noemt een morele kritiek. Een dergelijke soort kritiek wordt vaak als minderwaardig of als niet ter zake doend beschouwd. Men kan zich echter afvragen of niet elke kritiek een morele kritiek moet zijn.

Is de enig valabele reden tot kritiek op een gegeven niet dat dit gegeven voor bepaalde mensen onaanvaardbaar is, door bepaalde mensen als slecht, verkeerd, onrechtvaardig wordt beschouwd? Kan een of ander kenmerk van een zaak wel een voldoende reden zijn om die zaak te verwerpen, als die zaak de mensen ten goede komt? Waarom zou het niet toegelaten zijn dat een bepaald systeem contradicties bevat, tenzij juist die contradicties er de oorzaak van zijn dat dat systeem functioneert ten nadele van de belangen van bepaalde mensen en in dat opzicht immoreel kan genoemd worden? Alleen een morele kritiek stelt de mens met zijn behoeften en zijn belangen centraal en is dan ook de enige, voor de mens waardevolle kritiek. Het verwerpen van morele kritiek, veelal gepaard gaande met de eis een wetenschappelijke bestudering van een fenomeen

op de eerste plaats te stellen, is meestal een uiting van een fatalistische visie, die ontkent dat de mens de wereld of de geschiedenis mede kan veranderen of die de mens zelfs het recht ontzegt de objectieve werkelijkheid te veranderen. Een dergelijke visie is in de meeste gevallen de uitdrukking van een conservatieve houding die niets *wil* veranderen. Is dit niet het geval, dan blijkt achter de neutrale, "wetenschappelijke" benadering toch een morele kritiek verscholen en verwekt het niet expliciet uitspreken ervan enkel verwarring. Het verzwijgen van de funderende morele kritiek is verder niet onschuldig, maar dient bij voorbeeld om de onmacht te verschuilen die men heeft om de morele premissen te rechtvaardigen of te funderen, of dient om een verlangde verandering voor te stellen als onafhankelijk van morele factoren en zo als noodzakelijk en gegarandeerd. Een andere zaak bij dit alles is de opmerking dat een louter morele kritiek onvoldoende is en aangevuld moet worden met een feitelijke, zo men wil een wetenschappelijke, studie van de kenmerken van het becritiseerde gegeven, om zo de oorzaak te achterhalen van de moreel negatieve gevolgen van het geweten.

Een feitelijke studie van de oorzaken van het becritiseerde is vereist indien men blijvende veranderingen wil aanbrengen. Een dergelijke studie ontbreekt niet bij Rousseau. In zijn eerste Discours, meer bepaald in het tweede deel ervan, duidt hij de kenmerken aan van de wetenschapsbeoefening die het verlies van de deugdzaamheid kunnen verklaren en in zijn tweede Discours duidt hij het privé-bezit aan als voornaamste oorzaak van het feit dat de vooruitgang (en vooral van de landbouw) leidt tot ongelijkheid en onvrijheid. Met dit laatste komt Rousseau in de buurt van Marx en niets belet inderdaad dat Rousseaus morele kritiek aangevuld wordt met, bijvoorbeeld, bepaalde factische analyses van Marx. Dat de marxisten nooit aansluiting hebben gezocht met Rousseau komt door de marxistische tendens tot een fatalistisch-deterministische (en meer bepaald

optimistische) geschiedenisvisie en de ermee verbonden eis tot een louter wetenschappelijke, niet-morele bestudering van maatschappelijke toestanden. Er is echter nog een tweede, minstens even fundamenteel verschilpunt tussen Rousseau en het marxistisch geïnspireerd denken.

2. Dat de wetenschappelijk-technische vooruitgang bijdraagt tot bepaalde gevaarlijke en immorele toestanden op onze wereld valt moeilijk te ontkennen. De dreiging van een totale vernietiging van de wereld, hetzij door een nucleair conflict of door een ecologische ramp, is enkel door deze vooruitgang mogelijk geworden. De op het eerste gezicht niet-destructieve toepassingen van de wetenschap en de techniek dienen om een kapitalistisch systeem in stand te houden en verder te ontwikkelen, een systeem waarvan de immorele en nefaste gevolgen eveneens moeilijk te ontkennen vallen. De hoofdvraag die zich uiteraard stelt is de vraag naar de aard van deze relatie tussen wetenschappelijk-technische vooruitgang en de immorele en gevaarlijke situaties in de wereld.

Een eerste visie erkent dat de wetenschappelijk-technische vooruitgang aanvankelijk de ellende en de ongelijkheid misschien wel vergroot, maar stelt dat dit dan toch slechts voorlopig is en dat in elk geval de wetenschappelijk-technische vooruitgang vanzelf uiteindelijk een rechtvaardige wereld zal tot stand brengen. Dat is de opvatting die Rousseau steeds heeft afgewezen, maar door de meeste van zijn tijdgenoten werd verdedigd en die ook bij Marx is terug te vinden, zij het hier wel anders gefundeerd dan bij de Verlichtingsauteurs. Deze opvatting is tot nu toe echter door de feiten weerlegd geworden en er kan geargumenteed worden dat het een optimistische visie betreft die enkel gehandhaafd kan worden vanuit een blind, onbewezen vooruitgangsgeloof (vaak vergezeld van de, in wezen theologische, dialectische leer) dat, gezien de dreiging van een zeer nabije dramatische afloop van de vooruitgang, in elk geval als gevaarlijk van de hand moet gewezen worden.

Alles wijst erop dat, als de wetenschappelijk-technische vooruitgang gewoon op zijn beloop gelaten wordt, de immorele gevolgen ervan zullen blijven bestaan en zelfs zullen toenemen. Het werk van Rousseau wijst er echter op dat hier twee mogelijkheden moeten onderscheiden worden.

Centraal in de vooruitgangsproblematiek staat de volgende vraag : is het verband tussen de wetenschappelijk-technische vooruitgang en bepaalde immorele gevolgen ervan louter toevallig en enkel afhankelijk van de bestaande maatschappelijke structuren (zoals de latere Rousseau meende) of is dit verband daarentegen noodzakelijk, want intrinsiek vervat in de vooruitgang zelf (zoals Rousseau in zijn beide Discours beweerde) ? Bij Rousseau kan deze vraag ook als volgt geformuleerd worden : is het al dan niet mogelijk maatschappelijke structuren tot stand te brengen die voorkomen dat de wetenschappelijk-technische vooruitgang leidt tot ongelijkheid, onvrijheid en ellende ? Belangrijk is immers op te merken dat, in zoverre Rousseau een noodzakelijk verband tussen de wetenschappelijk-technische vooruitgang en de immorele gevolgen ervan poneert, hij deze noodzakelijkheid verklaart door de onmogelijkheid om dergelijke maatschappelijke structuren tot stand te brengen, m.a.w. door het feit dat de vooruitgang pas kan plaatsvinden in het kader van immoreel te noemen maatschappelijke structuren en niet door het feit dat de wetenschap op zich genomen en los van om het even welke maatschappelijke structuur beschouwd, onvermijdelijk tot immorele toestanden zou leiden. Hier wordt reeds een vierde mogelijke opvatting aangeduid.

Dat, zelfs in het hypothetische geval dat de ideale maatschappelijke structuren aanwezig zouden zijn, de wetenschap en de erop gebaseerde vooruitgang toch steeds voor de mens nefaste gevolgen moeten hebben en dit, bijvoorbeeld, wegens het objectiviteitsideaal van de wetenschap, is een opvatting die bij Rousseau niet aanwezig is, maar bij een kritische overdenking van zijn werk in overweging moet genomen worden. Tegen

deze vierde opvatting kunnen heel wat opmerkingen gemaakt worden. Getuigt een verwerping van de objectieve wetenschap als zou deze gelijkstaan met een weten om het weten dat geen rekening houdt met de menselijke behoeften en belangen, niet van een verwarring tussen enerzijds de methodologische aard van het weten en de wetenschapsverwerving en anderzijds het doel en het onderwerp van het weten, twee aspecten die logisch beschouwd volkomen los van elkaar staan? Men moet toegeven dat het nastreven van objectieve kennis op zich geen waarde bezit, omdat de objectiviteit geen nuttigheid of relevantie voor de menselijke behoeftenbevrediging impliceert en dat de eis voor absolute objectiviteit gevaarlijk is, omdat dan de tendens bestaat de objectiviteit van het weten belangrijker te achten dan het nut en de relevantie van het weten. Moet men echter terzelfder tijd ook niet stellen dat het weten pas nuttig kan zijn als het betrouwbaar is en dat het weten pas betrouwbaar is als het objectief is, zodat, naast de eis van nuttigheid en relevantie van het weten, eveneens de eis moet gehandhaafd worden om de grootst mogelijke objectiviteit na te streven die op het volgens criteria van nuttigheid en relevantie gekozen studieterrain te bereiken valt? Men zou dit ook als volgt kunnen uitdrukken: de objectiviteit van het weten is zeker geen voldoende grond voor een voor de mens passend weten, maar wel een noodzakelijke voorwaarde ervan. Er stelt zich immers de vraag of een niet-objectief betrouwbaar weten wel mogelijk is, of ruimer gezien, de vraag naar het alternatief voor het objectieve weten. Men kan m.b.t. dit alternatief spreken van een weten dat zich welbewust "baseert op veronderstellingen" en zich meer bepaald betreft op het subjectieve, op "de aan de natuurlijke en maatschappelijke afhankelijkheden van een eindig, lichamenlijk, sterfelijk wezen ontspringende en ermee overeenstemmende behoeften, interessen en doelstellingen van de mens" (44). Komt dit echter niet gewoon neer op de eis een nuttig en relevant weten na te streven en deze criteria een groter gewicht toe te kennen dan het eveneens noodzakelijke, maar wel

secundaire criterium van de objectiviteit van het weten ? Maar misschien is een antwoord op deze vragen niet onmiddellijk vereist.

Misschien is er geen onmiddellijke overeenstemming vereist m.b.t. de vraag of het (objectieve) weten op zich immorele toestanden meebrengt of de oorzaak daarentegen ligt in het gebruik van het weten en dus in de maatschappelijke structuren die dit gebruik in grote mate bepalen, evenmin als er onmiddellijke overeenstemming vereist is m.b.t. de vraag of de relatie tussen wetenschappelijk-technische vooruitgang en de immorele gevolgen ervan toevallig en dus veranderbaar is of daarentegen noodzakelijk en onvermijdelijk. Welke positie men immers ook kiest, de onmiddellijke praktische consequentie blijft dezelfde en de dringendheid waarmee deze consequentie zou moeten toegepast worden, maakt het vanuit tactisch oogpunt gezien wenselijk dat de meningsverschillen m.b.t. de vermelde vragen op de achtergrond gehouden worden. Wie de wetenschap op zich beschouwd als bron van alle onheil aanduidt of wie in elk geval de wetenschappelijk-technische vooruitgang als noodzakelijk verbonden beschouwt met immorele situaties, zal de huidige wetenschapsbeoefening en verdere vooruitgang afwijzen en willen stoppen. Dat is echter evenzeer de uiteindelijke conclusie vervat in Rousseaus werk, ook in die werken waarin hij de relatie tussen wetenschappelijke-technische vooruitgang en morele achteruitgang als toevallig beschouwt. Dat blijkt duidelijk als men poogt de relevantie van Rousseaus werk kernachtig samen te vatten.

3. Het belangrijkste van Rousseaus benadering van de wetenschappelijk-technische vooruitgang ligt hem in het feit dat hij als antwoord op de gegeven morele kritiek op deze vooruitgang een tweeledige oplossing aanduidt. De eerste, ideale weg is het uitbouwen van maatschappelijke structuren die toelaten de voordelen van de vooruitgang te realiseren zonder dat dit leidt tot ongelijkheid, onvrijheid, ellende, onrechtvaardigheid, m.a.w. maatschappelijke structuren die ervoor zorgen dat de mogelijkheden van de wetenschap goed gebruikt

worden. Reflectie is vereist over de vraag hoe een rechtvaardige samenleving er moet uitzien en hoe ze tot stand kan gebracht worden. Een dergelijke reflectie vinden we bij Rousseau in zijn "Du contrat social". De gegeven antwoorden zijn misschien verkeerd en in elk geval onvolledig, doch belangrijk is dat Rousseau aantoonst dat elke bezinning over de wetenschappelijk-technische vooruitgang uiteindelijk moet leiden tot vragen over de bestaande en over de ideale maatschappelijke structuren. Indien nu deze eerste weg niet mogelijk blijkt, mag men niet alles op zijn beloop laten, maar moet men de tweede weg bewandelen, nl. het stopzetten van de wetenschappelijk-technische vooruitgang en eventueel het terugkeren naar een vroeger stadium in de ontwikkeling van de menselijke beschaving.

Rousseau beschrijft deze tweede weg in zijn eerste werken, waarin hij de principiële onmogelijkheid van de eerste weg poogt te bewijzen. Doch ook indien de eerste weg principieel wel gerealiseerd kan worden, maar praktisch gezien op dit ogenblik niet haalbaar is, moet de tweede weg gevolgd worden. Hoewel Rousseau dit niet expliciet stelt, ligt zo'n eis volkomen vervat in de geest van zijn werken. Het is deze eis die de uiteindelijke, hedendaagse relevantie van Rousseau uitmaakt, nl. de eis dat, daar het realiseren van maatschappelijke structuren die een rechtvaardig gebruik van de wetenschap kunnen garanderen, op dit ogenblik niet mogelijk is, de wetenschappelijke en technische ontwikkeling zonder verwijl moet stopgezet worden. Het lezen van Rousseaus werk is daarom des te nuttiger omdat deze tweede weg in de meeste discussies niet aan bod komt of in elk geval niet ernstig wordt genomen.

Men kan wijzen op het vele goeds dat verloren zou gaan bij stopzetting van de beoefening en toepassing van de wetenschap, op wat men allemaal zou moeten prijsgeven. De verwezenlijkingen, ook de nuttige en ook diegene die een vermindering van bepaalde onrechtvaardigheden mogelijk maken, zijn inderdaad indrukwekkend.

Maar geldt niet juist in onze tijd in hoogste mate wat reeds Rousseau stelde : "de slechten halen uit de wetenschap veel schadelijke dingen; de goeden halen er weinig voordelige zaken uit" (45); "de wetenschappen doen meer kwaad aan de zeden dan goed aan de gemeenschap" (46) ? Er bestaat wel een ernstiger bezwaar tegen Rousseaus tweede weg van de terugkeer.

Men kan opmerken dat de krachten die een verandering van de maatschappelijke structuren verhinderen, dezelfde zijn als de drijvende krachten achter de hedendaagse vooruitgang. Is de tweede oplossing dan niet even utopisch als de eerste ? Dat is nog niet bewezen. Het opbouwen van nieuwe maatschappelijke structuren is een constructieve daad; het stopzetten van de vooruitgang en het eventuele terugkeren naar een vroeger stadium is destructief van aard en als zodanig veel eenvoudiger en sneller uit te voeren. Men vergeet te vlug dat de tijd dringt. Het probleem van de vooruitgang is in essentie "dat onze trein altijd maar sneller rijdt naar de afgrond" (47). De ideale oplossing is het aanleggen van nieuwe sporen die de trein van de vooruitgang naar veiliger gebieden weg van de afgrond brengen. Het aanleggen van nieuwe sporen is echter een activiteit die veel tijd en inspanning vraagt en een serieuze planning veronderstelt, terwijl ondertussen de trein steeds maar verder naar de afgrond raast. De enig rationele oplossing op dit ogenblik is aan de noodrem trekken en de trein bruusk laten stoppen. Er is verder nog een tweede verschil tussen de twee voorgestelde oplossingen.

Nieuwe sporen aanleggen vraagt de samenwerking en de bereidheid van vele of zelfs alle reizigers; een trein laten stoppen kan de machinist op zijn eentje. De aandacht vestigen op de oplossing van het stopzetten van de vooruitgang werpt een bijzonder licht op het probleem van de verantwoordelijkheid voor de toestand waartoe de huidige vooruitgang leidt. Het zijn in de eerste plaats de wetenschapslui en de ingenieurs-technici die de vooruitgang pas mogelijk maken en die dan



ook de grootste mogelijkheid bezitten om de vooruitgang stop te zetten. Dit bezit van de meeste macht geeft hen meteen ook de grootste verantwoordelijkheid. Velen onder hen schijnen deze verantwoordelijkheid simpelweg te negeren, anderen pogen zich door allerlei redeneringen te verschonen. De wetenschap op zich beschouwd is goed noch slecht; de wetenschap wordt slecht door het slecht gebruik dat de maatschappij ervan maakt en waarvoor de wetenschapper niet verantwoordelijk kan gesteld worden, zegt de wetenschapper. Deze stelling is misschien juist, maar is in elk geval irrelevant, niet ter zake doend, in zoverre de wetenschap niet op zich mag beschouwd worden, maar enkel in relatie tot haar nut en dus in relatie tot het gebruik dat ervan gemaakt wordt, het zij gelijk door wie; immers, "het gaat er helemaal niet om te weten wat is, maar enkel wat nuttig is" (48), zoals Rousseau stelde. Kan de wetenschapper misschien niet rechtstreeks verantwoordelijk gesteld worden voor het onmiskenbaar gevaarlijk en immoreel gebruik van de wetenschap en van haar toepassingen, hij is er in elk geval verantwoordelijk voor dat hij ervoor zorgt dat dit slecht gebruik verder kan plaatsvinden en hij zijn macht niet gebruikt om dit slecht gebruik onmogelijk te maken. Is het echter niet naïef iets van de wetenschapslui te verwachten? Hier en daar zijn wetenschapslui, zelfs sommige van de allergrootste, die hun verantwoordelijkheid op zich hebben genomen en de enig juiste conclusie hebben getrokken, meer bepaald de conclusie die reeds door Rousseau werd aangegeven, dat, misschien niet voor altijd, maar zeker wel "in de huidige omstandigheden", "de zoektocht naar kennis" (49) volledig moet opgegeven worden. De meeste wetenschapslui en technici-ingenieurs bezitten, net als het overgrote deel van de gewone bevolking, ofwel onvoldoende moreel gevoel en bewustzijn, ofwel onvoldoende genie, onvoldoende doorzicht in de situatie en in de vereiste oplossing. Dat hierin geen verandering kan komen is echter helemaal niet bewezen en dat moet volstaan, niet alleen om te hopen en te geloven dat die verandering mogelijk is, maar vooral om

er zich met al zijn krachten voor in te zetten, om ervoor te werken dat de wetenschapslui en ook de hele bevolking zich bewust wordt van het probleem en van de dringendheid waarmee de oplossing moet gerealiseerd worden, de dringendheid waarmee onze trein van wetenschappelijke en technologische vooruitgang moet gestopt worden, en dit dan wel om nadien te kunnen beginnen met de aanleg van nieuwe sporen die leiden naar vooruitgang in een rechtvaardige wereld.

\*

#### Noten

- (1) Geciteerd in Easlea, Brian, *Liberation and the aims of science*, Sussex University Press, London, 1973, p. 347
- (2) Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Editions Gallimard (Bibliothèque de la pléiade), 1964, tome III, p. 468
- (3) Op.cit., tome III, p. 465
- (4) III, 466
- (5) III, 466
- (6) III, 219
- (7) IV, 428
- (8) III, 468
- (9) IV, 583
- (10) IV, 598
- (11) III, 5
- (12) III, 171
- (13) III, 30
- (14) III, 72

- (15) III, 9
- (16) III, 28
- (17) III, 167
- (18) IV, 491
- (19) III, 171
- (20) III, 171
- (21) III, 145
- (22) III, 171
- (23) III, 194
- (24) III, 171
- (25) III, 5
- (26) III, 36
- (27) III, 37
- (28) III, 37
- (29) III, 73
- (30) III, 37
- (31) III, 9
- (32) III, 19
- (33) III, 145
- (34) III, 164
- (35) III
- (36) III, 178
- (37) IV, 460
- (38) III, 361
- (39) III, 360
- (40) III, 367
- (41) III, 366

- (42) III, 367
- (43) III, 367
- (44) Boehm, Rudolf, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977, p. 278
- (45) Rousseau, op. cit., III, 73
- (46) III, 37
- (47) Vermeersch, Etienne, *De evolutie van mijn denken*, in : *Omweg*, Tijdschrift oudstudenten wijsbegeerte en moraal RUG, jaargang 3 , nr. 1 , p. 17.
- (48) Rousseau, op.cit., IV, 428
- (49) Zie bij noot (1)

## OVER BEWUSTWORDING, WAARHEID EN VRIJHEID.

Rudolf Boehm

## I.

Volksoopvoeding staat in het teken van de bewustwording, het bewust maken. Die woorden, hoewel mode-woorden die nog niet al te lang in omloop zijn, lijken inderdaad best geschikt om aan te duiden wat zij die actief bij de volksoopvoeding betrokken zijn, beogen, en men kan zich zelfs moeilijk indenken wat ze anders zouden kunnen beogen. Nochtans moet die aanduiding enkele vragen oproepen. Ik wil er drie aanhalen.

1° Men wil zich bewust worden, men wil anderen bewust maken van iets dat feitelijk gegeven is; en als dusdanig gekend is. Als iemand in een gesprek opmerkt: "je moet toch beseffen dat ...", dan houdt die opmerking op de eerste plaats de bewering in dat het aangehaalde wel degelijk een onbetwistbaar feit en als dusdanig algemeen bekend is; enkel hij die het "moet beseffen" heeft er nooit van gehoord of heeft het voor het ogenblik vergeten. Veronderstellen zij die zich inspannen voor "bewustwording" niet, in een zekere zin, dat heden eigenlijk alles gekend is, en dat het enkel nog erom gaat die kennis ook overal te verspreiden? Of tenminste, moeten ze zich niet eigenlijk ertoe beperken de mensen bewust te maken van hetgeen in feite reeds bekend is - of (door wie?) als definitief verworvene kennis beschouwd wordt? Verbergt zich dan echter niet, achter de mooie woorden van "bewustwording" en "bewustmaking", een soort schoolmeesterij?

2° Wat betekent dat eigenlijk, zich van iets bewust worden, of iemand van iets bewust maken? Natuurlijk, dit "iets" ingang doen vinden in zijn "bewustzijn".

Maar wat "bewustzijn" is, weet nog steeds niemand heel goed te zeggen, spijs filosofie en fenomenologie (een filosofische richting die, vooral in haar beginstadium rond 1900, de bewustzijnsproblematiek centraal heeft gesteld), spijs psychologie en psychoanalyse. (1) Wat nog het best gekend is, is het verschil dat bestaat tussen een thematisch, gereflekteerd, uitdrukkelijk bewustzijn (van iets), en onthematisch, ongereflekteerd, "impliciet" (onder-)bewustzijn. Vaak noemt men dan, voornamelijk onder de invloed van de psychoanalyse die het niet thematisch, gereflekteerd, uitdrukkelijk bewuste als het voor- en onbewuste heeft bestempeld, slechts het eerste "eigenlijk" bewustzijn. Daarop voortgaande, zou men nu kunnen stellen dat "bewustwording" en "bewustmaking" alles te maken hebben met een verruiming van de omvang of de inhoud van het thematisch-gereflekteerd-uitdrukkelijk bewustzijn, in tegenstelling met datgene waarvan men zich niet op die manier of zelfs op geen enkele manier "bewust" is. Maar zijn er aan zo'n verruiming van het expliciet bewustzijn niet van meet af aan nauwe grenzen gesteld? Kan zich een mens steeds, of ook maar ooit, van "alles" (en nog iets) bewust zijn, en dit tegelijkertijd en in een thematisch-gereflekteerd-uitdrukkelijk bewustzijn? Kan ik iets tot thematisch object (of eenvoudigweg: tot thema) van mijn expliciet bewustzijn maken zonder juist daarmee al het overige uit mijn uitdrukkelijk bewustzijn te verdringen naar een min of meer onbewuste achtergrond? Dreigt dan echter het voornemen van "bewustwording" en "bewustmaking" niet zinledig te worden, tenzij ook aangeduid wordt wààrvan men zich (op de eerste plaats) moet bewust worden of anderen moet trachten bewust te maken?

3° Feitelijk wordt door hen die zich inspannen voor een bevordering van de bewustwording, een onderscheid gemaakt tussen inhouden - voorstellingen, denkbeelden - die veelal ons aller bewustzijn in beslag nemen en die dat beter niet zouden doen (nl. voorstellingen die ons opgedrongen worden door "reclame, beïnvloeding, verleiding en bedrog"), en andere "feiten" waarvan velen

zich helemaal niet of niet expliciet bewust zijn en waarvan ze zich beter duidelijk zouden bewust worden (door middel van "informatie, voorlichting" enz.) (2). Wel wordt hierbij gesteld dat ook het eerste - waarbij het eigenlijk gaat over het verwijderen van bepaalde denkbeelden uit ons bewustzijn - langs een soort bewustwording om moet gebeuren, nl. dóór zich bewust te worden van het "bedriegelijk" karakter van die voorstellingen en denkbeelden. Cruciaal blijft niettemin de vraag hoe en op basis van welk criterium te onderscheiden tussen inhouden, voorstellingen of denkbeelden waarvan we ons wél móeten bewust worden, en deze die we zouden moeten trachten uit ons bewustzijn te verbannen of waardoor we ons bewustzijn niet moesten laten "beïnvloeden", laat staan bepalen. (Want het is duidelijk : een beeld - bv. een reclame-affiche - dat me onophoudelijk voor ogen staat, *bepaalt* reeds mijn "denkwereld", en dan ongetwijfeld ook mijn gedragingen en handelingen; en dit wellicht zelfs indien het niet eens om een expliciet-thematisch bewustzijn maar enkel om een ongerefecteerd achtergronds-bewustzijn gaat.) Het hierbij in feite gehanteerde criterium dat zich ook in het voorgaande reeds aankondigde, is wellicht nog steeds geen ander dan de goede oude onderscheiding tussen "waar" en "vals", tussen "waarheid" en "onwaarheid". Bewustwording moet zijn : bewustwording van de waarheid, van de dingen zoals ze feitelijk zijn en in elkaar zitten, gesteund op kennis, informatie en voorlichting; en dat houdt in, afstoting van onware inhouden, voorstellingen en denkbeelden die ons enkel opgedrongen worden door gemis aan inzicht, door reclame, verkeerde beïnvloeding, verleiding en bedrog. Maar is die scheidingslijn zo makkelijk en duidelijk te trekken ? Ten grondslag ligt hierbij een waarheidsbegrip dat afkomstig is uit de klassieke Griekse wijsbegeerte : waarheid als overeenstemming van de voorstelling met de dingen zoals die "op zichzelf" zijn. Sinds meer dan 200 jaar - sinds Hume en Kant - werd echter dit waarheidsbegrip door de moderne filosofie steeds

meer in twijfel getrokken. En geenszins énkél door "filosofen", maar bv. ook door de meeste meer recente stromingen in de literatuur en de kunst. Hoe dan ook, kan men zich ernstig verbeelden "bewustwording" en "bewustmaking" te kunnen bevorderen zonder de vraag naar de waarheid te hernieuwen ?

Ik wil nu in het volgende voornamelijk trachten deze laatste vraag iets meer uit te diepen; ik zal dan vanzelf ook op de twee eerste vragen terugkomen.

## II.

De beste inleiding tot het moderne waarheidsprobleem die ik ken, is het boek van Daniel L. Boorstin : "The Image. Or What Happened to the American Dream", (3) wellicht juist omdat Boorstin, een historicus, niet in filosofie maar in de geschiedenis van de Amerikaanse beschaving geïnteresseerd is. Eén van de onderwerpen van dit werk is de verschijningsvorm en werkingswijze van de moderne reclame. Door velen wordt de reclame als het belangrijkste voorbeeld van misleiding en verleiding in onze samenleving beschouwd. d Boorstin maakt nu aan de hand van talrijke voorbeelden duidelijk dat de beïnvloeding en verleiding die we door de reclame ondergaan wel degelijk veelal op misleiding en bedrog berust, dat dit echter weinig of niets te maken heeft met het feit dat de inhoud van de reclame "objectief" niet "waar" zouden zijn; integendeel, de bedrieglijke en misleidende rol van reclame kan nog versterkt worden door haar "objectieve waarheid". Indien Boorstin gelijk heeft moet men er zich dus rekenschap van afleggen dat men de bedrieglijke invloed van reclame en andere verleidingsvormen niet kan bestrijden door ze als "onwaar" te ontmaskeren en zichzelf en anderen bewust te maken van "de waarheid", in de gebruikelijke zin van dit woord; zelfs indien men het niet zonder meer eens zou zijn met Boorstin's stelling dat reclame doórgaans uitmunt door "objectieve waarheid". Ik wil en kan hier maar één enkel van zijn vele voorbeelden



aanhalen. Voor een bekende sigarettenmerk werd in de Verenigde Staten gedurende lange jaren reclame gemaakt met de spreuk : "it's toasted". Dat was inderdaad volkomen waar. Feit is echter dat min of meer alle Amerikaanse sigaretten "toasted" zijn. Die slogan was dus, hoewel waar, tegelijkertijd grof misleidend. Waarin bestaat nu eigenlijk die misleiding en de daaruit voortvloeiende verleiding ? In een ander hoofdstuk van zijn werk beschrijft Boorstin de verschijningsvorm en werkingswijze van de moderne nieuwsberichten, als een van de belangrijkste vormen van hedendaagse informatie of voorlichting. En hij komt tot het besluit dat het daarmee eigenlijk niet anders gesteld is dan met de reclame. Ook onze nieuwsberichten zijn voor een groot deel, hoewel volstrekt "objectief waar", toch veelal misleidend door wát ze zeggen en tonen (bv. op televisie en in foto's) en wat niet.

-J> Het eenvoudigst kan men het als volgt uitleggen. De "media" - de reclame inclusief - beschikken over een massa objectieve feiten die ze stuk voor stuk zouden kunnen weergeven zonder ook maar een ogenblik in te druisen tegen de "objectieve waarheid". Maar een volledige en volledig gedetailleerde informatie over al die feiten is gewoon onmogelijk; ze is zeker niet mogelijk op elk ogenblik, in elke nieuwsuitzending, in elk nummer van elk dagblad, in elke advertentie. Er moet dus "geselecteerd" worden, en däärvóór bestaan inderdaad geen objectieve criteria meer, zómin overigens als voor het taalgebruik waarop de berichtgeving of de reclame steunen. Maar de feiten die geselecteerd worden, worden de lezer of toeschouwer "opgedrongen". Het gezond verstand van de gewone mens die (vooral) de reclame "opdringerig" vindt, begrijpt in feite nog het best haar werkingswijze, en ook die van allerhande informatie en voorlichting. Want hetgêén "naar voren gebracht" wordt door de "media" dringt zich inderdaad onmiddellijk, op de eerste plaats langs zintuiglijke weg om, de mensen, en meer bepaald hun bewustzijn, op. Het kan niet

anders dan ze bezig houden, in hun gewaarwordingen, in hun herinneringen, in hun verbeeldingen, in hun denkbeelden en in hun gehele denkwereld. Indien het gaat over "objectieve feiten", zal die werking nog versterkt worden doordat de opgedane indruk wel degelijk door andere indrukken nog bevestigd, nooit echter rechtuit kan tegengesproken worden.

Eigenlijk gaat het hierbij om een fenomeen dat we allemaal ook uit onze gewone alledaagse omgang met mensen kennen, zonder er gewoonlijk veel aandacht aan te besteden. Iemand doet zijn mond open en zegt iets. Wat hij zegt kan waar of onwaar zijn. Voornamelijk echter heeft hij met hetgeen hij zegt een bepaald onderwerp ter sprake gebracht, hij heeft het "in het midden gebracht", en daar staat het nu en dringt zich iedereen op, en er is niet meer gemakkelijk van los te komen. Hij heeft niet enkel een objectief feit uitgesproken (als het waar is wat hij zegt), dóór juist dit feit aan te halen heeft hij de situatie onder de mensen veranderd, en daarmee ook een feitelijke situatie gewijzigd.

[Al de voorgaande opmerkingen geven nu echter aanleiding tot de volgende vraag. Is er met de aangeduide problematiek, die ook onafhankelijk van de vraag van "objectieve waarheid" blijft voortbestaan, niet ook nog een waarheidsprobleem verbonden? Zoals gezegd kennen we het waarheidsprobleem doorgaans nog steeds enkel onder de vorm van de vraag óf een bepaalde voorstelling of uitspraak al dan niet overeenkomt met haar onderwerp. Maar is het niet ook, en zelfs op de eerste plaats, een vraag van waarheid, te weten over wélk onderwerp, wélk thema, wélike vraag men het dan móét hebben - of wát de inhoud van onze voorstellingen en denkbeelden, kortom van ons bewustzijn moet zijn, wáarvan we ons moeten bewust worden en anderen moeten bewust maken? Ik heb dit, in tegenstelling met onze gebruikelijke begrippen van louter "logische" of objectieve waarheid, een vraag van "topische" of thematische waarheid genoemd. (4)]

In de moderne wijsbegeerte is die problematiek van een "topische" waarheid eigenlijk, zoals reeds gezegd, al sinds meer dan 200 jaar aan bod gekomen, hoewel niet onder die benaming. Een zeer scherpe uitdrukking heeft ze voornamelijk in bij Kant gekregen die stelt dat "waarheid" niet in de overeenstemming van onze voorstellingen met de "dingen op zichzelf" kan bestaan, maar enkel, omgekeerd, in een overeenstemming van de dingen zoals ze ons verschijnen, met onze voorstellingen. Kant bedoelde ermee dat we de werkelijkheid steeds maar te kennen krijgen voorzover ze beantwoordt aan (of : antwoordt op) door ons zelf (op voorhand) geformuleerde vraagstellingen. Het is bijzonder opmerkenswaardig dat Kant dit precies voornamelijk stelde m.b.t. "objectieve", wetenschappelijke waarheid. Derhalve zou ook "objectieve waarheid" zelf reeds een zeer bepaalde thematiek vormen die "geselecteerd" werd door de moderne wetenschap.

Meer recentelijk hebben de stellingen van Kant m.i. een bevestiging gevonden in het onderzoek van de Amerikaanse wetenschapsfilosoof Thomas S. Kuhn over "The Structure of Scientific Revolutions", (5) hoewel (of juist omdat) Kuhn op geen enkele manier op Kant beroep doet. Volgens hem is elk "normaal" wetenschappelijk onderzoek gebaseerd op een (stilzwijgend) vooropgesteld "paradigma". (6) Zo'n "paradigma" is geen "dogma" dat eigenlijk alle problemen al op voorhand "in principe" zou opgelost hebben, maar het legt wél op voorhand reeds vast, wélke de problemen zijn die door een bepaald wetenschappelijk onderzoek zouden moeten opgelost worden, wélke methoden daarvoor dienen aangewend te worden en wát bijgevolg als een echte wetenschappelijke oplossing van die problemen kan beschouwd worden. "Wetenschappelijke revoluties" (en dan wellicht ook "technologische" of "industriële revoluties", waar het Kuhn niet over heeft) hebben dan alles te maken met de vervanging van één paradigma door een ander. Zo'n conflict tussen een oud en een nieuw paradigma kan echter niet beslecht worden doordat oude voorstellingen "weerlegd" worden door

nieuwe, of doordat nieuwe denkbeelden "de feiten" beter verklaren dan oude, want op basis van het nieuw paradigma wordt juist een andere soort verklaringen voor een andere soort feiten geëist.

Men ziet dat Kuhns paradigma-problematiek veel verwantschap vertoont met mijn eigen thema-problematiek, en zelfs met de "waarheidsproblematiek" die door Boorstin aan de orde is gesteld m.b.t. reclame en informatie. Men ziet echter voornamelijk, naar ik hoop, dat het niet opgaat de taak van "bewustwording" en "bewustmaking" op zò'n manier op te vatten alsof het er eigenlijk maar om zou gaan onze reeds verworven kennis van objectieve feiten onder het volk te verspreiden. Het valt zeker niet te betwisten dat de opstapeling van objectieve feitenkennis, dank zij de moderne wetenschap, tegenwoordig een toppunt bereikt heeft, maar evenmin, dat we daarmee enkel aan het beginpunt van een nieuwe waarheidsproblematiek staan die voor de volksopleiding van cruciaal belang is.

### III.

Als de reclame en zelfs "informatie" en "voorlichting" ons dreigen te bedriegen, te misleiden en te verleiden, gewoon door hun "opdringerig" karakter zoals ik heb getracht iets nader te omschrijven, dan komt ook de grote verantwoordelijkheid van hen die zich inspannen voor de bevordering van "bewustwording" en "bewustmaking" in een nieuw daglicht te staan. Die verantwoordelijkheid heeft alles te maken met de keuze van een thematiek, of met de vraag waarvàn men zich wil bewust worden of anderen wil bewust maken. Die verantwoordelijkheid kan slechts gedragen worden door daadwerkelijk verantwoording af te leggen, namelijk m.b.t. de motieven voor de keuze en de benaderingswijze van een bepaalde thematiek. Concreet betekent dit iets zeer eenvoudigs dat echter verre van gemakkelijk is, hoewel men er zich meestal al te gemakkelijk van afmaakt. Het is ontoelaatbaar dat men zich, bv. in een vormingscursus, met een of ander

onderwerp inlaat nadat men slechts drie woorden heeft gezegd over de reden waarom men zich ermee wil bezig houden. En het is evenzo ontoelaatbaar zich bij de opgave van die reden te beperken tot aanduidingen zoals de volgende : "De sociologie is één van de moderne menswetenschappen. Ze houdt zich bezig met de studie van ...", of : "In de hedendaagse kunst bestaat er een belangrijke strekking die erin bestaat ...", of, algemeen gesproken, met aanduidingen die het louter bestaàn van eender welk verschijnsel als voldoende reden beschouwen om zich ermee bezig te houden. Dan zou men zich gewoonweg met "alles en nog iets" moeten bezig houden (en dat op eender welk ogenblik). Als men mij nu echter een voorbeeld zou vragen van een "goede" manier om een thema-keuze te motiveren, zou ik hier enkel kunnen verwijzen naar de manier waarop ikzelf in dit opstel heb getracht de redenen aan te duiden waarom in verband met "bewustwording" en "bewustmaking" een nieuw waarheidsprobleem zou moeten gesteld worden. Eender welk ander "voorbeeld" zou, uiteraard, willekeurig gekozen zijn, zodat het zich juist niet zou lenen tot een verantwoording van zijn keuze.

Maar ik ben met mijn eigen verantwoording ook nog niet rond. De volle verantwoordelijkheid van hen die zich inspannen voor "bewustwording" en "bewustmaking" kan niet duidelijk gemaakt worden zonder ook het vrijheidsprobleem ter sprake te brengen. Immers, Fichte, dé filosoof van de vrijheid, (7) heeft de menselijke vrijheid precies geplaatst op het vlak van het menselijk bewustzijn, en meer bepaald in het feit dat we in staat zijn zelf te bepalen wàt (op een gegeven moment) het object of de inhoud van ons bewustzijn zal zijn. Fichte heeft niet beweerd dat we dat ook steeds daadwerkelijk doen, en ook niet dat ieder mens dat onder alle omstandigheden steeds zou kunnen doen. Hij zegt enkel : vrijheid bestaat voor zover mensen op die manier hun bewustzijn (waarvàn ze zich bewust worden) zelf bepalen. Bijgevolg is vrijheid volgens Fichte eigenlijk ook niet zomaar een "feit" dat ob-

jectief zou kunnen vastgesteld worden, iedereen kan ze enkel bij zichzelf ondervinden; en ook dit slechts voor zover hij ze ook daadwerkelijk voltrekt. (Nog volgens Fichte, betwisten velen het bestaan van de vrijheid gewoon omdat ze ze inderdaad niet kennen, en dit omdat ze ze nooit beoefend hebben.) Voltrokken wordt de vrijheid door de mens voor zover hij de inhoud van zijn bewustzijn niet gewoon laat bepalen door allerlei invloeden die zich aan hem opdringen en die hij passief ondergaat, maar een gemotiveerde keuze doet onder de inhouden die zich aanbieden, waarbij hij natuurlijk ook die motieven niet passief moet ondergaan maar in overweging moet nemen en tegen elkaar afwegen. ("Motieven" zijn "beweegredenen" die uiteraard nooit "dwingend" zijn; anders zouden ze niet te onderscheiden zijn van "natuurlijk" werkzame oorzaken.)

Nu is het duidelijk dat onze bewustzijnsinhouden, d.i. dat waarmee we "in gedachten" bezig zijn (wat geenszins in tegenstelling moet staan met dat waarvoor we "gevoelig" zijn), op de eerste plaats ook zullen bepalen hoe we ons zullen gedragen en wat we zullen doen. Men zal zich met niets "in werkelijkheid" bezig houden waarmee men zich niet op de eerste plaats "in gedachten" (of in gevoelens) bezig houdt, of tenminste, men zal niet gemakkelijk iets "goed" doen als men er "met zijn gedachten helemaal niet bij" is. (Het woord "gedachte" moet hierbij wel in een ruime betekenis verstaan worden.) Het is eveneens duidelijk dat eigenlijk ook ieder mens überhaupt (en bijna ook op elk ogenblik van zijn bestaan) op de eerste plaats gekenmerkt is (in zijn "individualiteit") door hetgeen hem "in gedachten" bezig houdt, en dat elkeen bij een andere mens, afgezien van diens zintuiglijke tegenwoordigheid, daarmee op de eerste plaats gekonfronteerd wordt. Dan is het natuurlijk van cruciaal belang of die bepaling van de bewustzijnsinhouden van de mensen berust op een gemotiveerde vrije zelfbepaling of gewoon op een opdringerige beïnvloeding die ze passief ondergaan.

Uit al dit blijkt dat de verantwoordelijkheid van hen die zich inspanssen voor "bewustwording" en "bewustmaking", waarop boven gewezen werd i.v.m. de waarheidsproblematiek, uiteindelijk een vraag is van respect voor de menselijke vrijheid. Dit respect eist niet meer en niet minder, dan de mensen een kans te geven om hun vrijheid te beoefenen (niet "te verwerklijken", want indien de vrijheid bestaat in wat beschreven werd, kan ze nooit definitief verworven worden). En aan die eis kan niet voldaan worden door gewoon over "alles en nog iets" informatie en voorlichting aan te bieden en het "dan" aan de mensen zelf over te laten waarmede ze zich in gedachten en in werkelijkheid willen bezig houden. Want op dat ogenblik is dat alles reeds aan het bewustzijn van de mensen opgedrongen. Enkel door veel aandacht te besteden aan een motivering van de keuze van thematiek komt men de beoefening van de menselijke vrijheid in de bewustwording tegemoet. Meer bepaald is de doelstelling enkel "informatie over objectieve feiten" te willen geven erg problematisch. Zeker, wat werkelijk "objectief" gegeven is, bepaalt de grenzen van onze vrijheid. Het is het meest "opdringerige" wat men zich kan indenken. En zeker moeten we in al onze handelingen - en volgens Fichte is de zelfbepaling van de inhoud van ons bewustzijn onze eerste handeling - in rekening stellen wat nu eens "objectieve feitelijkheid" is. Maar we moeten het ook maar doen in verband met onze eigen gemotiveerde handelingen; het zich bezig houden met "objectieve feiten" vergt zelf nog een motivering, en alle motieven liggen in het domein van de vrijheid. Wie zich volstrekt ongemotiveerd alleen nog blind staart op "objectieve feiten", enkel omdat ze nu eens "objectieve feiten" zijn, verzaakt van meet af aan aan zijn vrijheid, en ondergaat op die manier een opdringerige beïnvloeding die juist daarom ook nog bedriegelijk is, omdat ze nl. het bewustzijn van de vrijheid verdringt en daarmede de vrijheid zelf teniet doet.

## Noten

- (1) Freud bv. merkt m.b.t. de psychoanalyse op :  
 "Het uitgangspunt voor dit onderzoek is het met niets vergelijkbaar feit van het bewustzijn dat zich (nog steeds) aan elke verklaring en beschrijving onttrekt". *Abriß der Psychoanalyse*, 1e gedeelte, 4e hoofdstuk. Zie ook mijn studie "Bewußtsein als Gegenwart des Vergangenen", in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, II, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.
- (2) Dit artikel werd oorspronkelijk geschreven op vraag van het tijdschrift *Volksopvoeding*, dat inmiddels niet meer verschijnt.  
 De tussen haakjes en tussen aanhalingstekens aangehaalde opsommingen zijn van Urbain Bax, redactiesecretaris van *Volksopvoeding*, in de brief waarmee hij me uitnodigde dit artikel te schrijven.
- (3) London, Weidenfeld and Nicolson, 1961. Een Nederlandse vertaling, door Yge Foppema, verscheen onder de titel *Het Imago. Of wat is er met de Amerikaanse droom gebeurd?*, bij Leopold, Den Haag, 1969. - Voor een meer uitgebreide filosofische bespreking van dit werk (waarbij echter het waarheidsprobleem niet uitdrukkelijk behandeld wordt), zie §22 van mijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.
- (4) Een meer grondige uiteenzetting van het probleem van een "topische" waarheid vindt men in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, II, pp. 217-253.
- (5) Chicago en London, The University of Chicago Press, 1962. Nederlandse vertaling, door Bastiaan Vellink, onder de titel *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel en Amsterdam, Boom, 1972.



- (6) Het Grieks woord "paradeigma" betekent letterlijk "voorbeeld"; Platoon gebruikt het soms in plaats van "idea". Door Kuhn is dit woord in de mode gekomen, maar meestal wordt het tegenwoordig op een manier gebruikt die maar weinig te maken heeft met Kuhns originele gedachten.
- (7) Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) is een in deze streken nog steeds weinig bekende Duitse filosoof; ook elders wordt hij eerder miskend door hem als een voorloper van Hegel en, met Hegel, als een "subjectieve idealist" te beschouwen. Een van de zeldzame Nederlandse vertalingen van geschriften van Fichte, door Paul Willemarck, verscheen onder de titel "De vrijheid van het denken" in het *Tijdschrift voor Diplomatie*, 8 (1982), nr. 5, pp. 298-314 (met een door mij geschreven "inleiding").

PRINCIPIËLE OVERWEGINGEN VOOR EEN NIEUW POLITIEK  
ALTERNATIEF

N.a.v. Rudolf Bahro, Elementen voor een nieuwe  
politiek, Van Gemep, Amsterdam, 1982.

Guy Quintelier

"Wat de interne tegenspraken van het kapitalisme waarop de traditionele opvatting over het proletariaat berust *op zichzelf* tot dusver niet hebben kunnen afdwingen, zal door de milieucrisis afdwongen worden : het afscheid van het kapitalisme. Want het reële gevaar van een totale catastrofe dat ons bedreigt vormt de kern van wat wij gewoonlijk de algemene crisis van het kapitalisme noemen; ... Met het vernietigen van de natuurlijke grondslag van het menselijk bestaan in het algemeen en op wereldschaal wordt de oude strijdvraag 'socialisme of barbarij' weer zo acuut als de vroegere socialistten ondanks hun verziende blik niet hadden kunnen dromen." (Bahro, p. 57; cursivering door Bahro). De wereldsituatie is sinds Marx en Engels politiek en economisch gewijzigd. Zodanig zelfs dat hun analyses over de weg naar een politiek alternatief en over het revolutionair potentieel, grondig herzien moeten worden. Het is dus tijd zich opnieuw principieel - dus filosofisch - hiermee bezig te houden.

\*

1. *De wereldhistorische missie van het Westerse proletariaat ?*

Volgens Marx en Engels had het Westerse proletariaat een taak voor de gehele mensheid : zij vormde

de revolutionaire kracht om het kapitalisme af te schaffen. Het proletariaat moest het kapitalisme afschaffen om zichzelf te bevrijden. De klassenstrijd bereikte volgens Marx en Engels op het einde van de negentiende eeuw een trap "waarop de uitgebuite en onderdrukte klasse (het proletariaat) zich niet meer van de uitbuitende en onderdrukkende klasse (de bourgeoisie) kan bevrijden, zonder tegelijk de gehele maatschappij voor altijd van uitbuiting, onderdrukking en klassenstrijd te bevrijden - deze fundamentele gedachte behoort alleen en uitsluitend Marx toe." (1) De bevrijding van de arbeidersklasse moest volgens hen wel het werk van de arbeidersklasse zelf zijn. Dit geloof in de revolutionaire kracht van het Westerse proletariaat is nu op zijn minst sterk betwifelbaar. "De wereldhistorische missie van het proletariaat was een illusie, voorzover deze gedachte uitging van de arbeidersklasse zoals ze daadwerkelijk is en zelfs in haar beste tijden was. Juist in dit opzicht heeft Marx zich vergist." (Bahro, p. 46). Waarom? De voorwaarden voor een proletarische, antikapitalistische revolutie zijn volgens Marx en Engels: een voldoende grote uitbouw van de produktiekrachten zodat in de behoeften van de mensen overvloedig kan voorzien worden; de verpaupering van het proletariaat; en de "intellectuele ontwikkeling" van het proletariaat: Marx en Engels vertrouwden erop dat de arbeidersklasse zou leren uit haar nederlagen en successen in de klassenstrijd. "Marx, ..., had het volste vertrouwen in de intellectuele ontwikkeling van de arbeidersklasse, een ontwikkeling zoals zij uit de verenigde actie en de gemeenschappelijke discussie noodzakelijkerwijs te voorschijn moest komen. De gebeurtenissen en wisselvalligheden in de strijd tegen het kapitaal, de nederlagen nog meer dan de overwinningen, konden niet anders dan de mensen zich de ontoereikendheid van hun lievelingskwakzalverijen bewust doen worden en de weg naar volmaakter inzicht in de

werkelijke voorwaarden van de vrijmaking der arbeidersklasse banen." (2) Hoe is het uitblijven van een proletarische revolutie te verklaren? Werd er ondertussen aan de voorwaarden voor zo een revolutie niet voldaan? Zijn dit wel al de voorwaarden voor zo een revolutie? Of heeft het proletariaat nog steeds niet voldoende inzicht in de voorwaarden voor zijn bevrijding? Of wil het in feite zijn bevrijding niet en is het best tevreden met zijn levensomstandigheden?

De eerste twee voorwaarden hangen nauw samen: voor Marx en Engels treedt met de hoge ontwikkeling van de produktiekrachten binnen het kapitalistisch systeem een polarisering op tussen een grote maatschappelijke "rijkdom en cultuur" enerzijds, en een verpaupering, bezitloosheid van de grote mensenmassa anderzijds. "Gezien de bestaande materiële ellende zou de kapitalistische uitbuiting *als zodanig*, zou de tegenspraak tussen loonarbeid en kapitaal *onmiddellijk* de doorbraak naar het socialisme uitlokken, omdat de arbeiders enkel hun ketenen te verliezen hadden." (Bahro, p. 58; cursivering door Bahro) Zover is het nu (nog) niet gekomen: uit de interne tegenspraken van het kapitalisme is de socialistische maatschappij in het Westen nog niet ontstaan. Op het eerste gezicht heeft het kapitalisme een relatieve welstand in het Westen gebracht, zodanig zelfs dat men zou kunnen menen dat de - zelfs meer dan elementaire - behoeften van de Westerlingen bijna mateloos bevredigd worden. Blijkbaar werd bij een vergevorderde verpaupering - die in het Westen plaats heeft gehad - en de daaruit voortvloeiende rebellie de revolutionaire vonk tamelijk gemakkelijk gesmoord door materiële toegevingen: de arbeiders kregen een groter en gemakkelijker verdiend deel van de 'welvaartskoek'. (3) De "intellectuele ontwikkeling" van de arbeiders was blijkbaar nog niet voldoende groot: ze stelden verkeerde eisen - namelijk eisen die niet als resultaat de

afschaffing van het kapitalisme hadden, maar het juist bestendigden. (De arbeiders proberen dus uit het gekende produktiesysteem zoveel mogelijk te halen in plaats van zich te storten in een onbekend 'ekonomisch avontuur'.) Aan de hogere looneisen en de geëiste betere werkvoorwaarden worden door de kapitalisten 'graag voldaan', als tenminste een gunstige concurrentiepositie bewaard blijft. Het proletariaat is namelijk noodzakelijk voor het voortbestaan van het kapitalisme : zonder uitbuiting van menselijke arbeidskracht is kapitalistische meerwaardeproduktie niet mogelijk. De arbeiders worden dus best - in de mate van het mogelijke - tevreden gesteld. Maar ook het op de markt en aan de man brengen van nieuwe produkten - die de schijn verwekken dat er bij ons vooruitgang plaatsvindt - is een manier om het kapitalisme te laten voortbestaan : de meerwaardeproduktie kan voorlopig op een ander gebied verder parasiteren. Een uitbreiding van het kapitalistische produktieapparaat vindt dus plaats zonder dat zich noodzakelijk een werkelijke verpaupering van het Westerse proletariaat voltrekt. De hedendaagse 'knelpunten' van het "sociaal overleg" - meer werkgelegenheid óf invoering op grote schaal van nieuwe technologieën - zijn toch maar een flauwe afschijn van de door Marx en Engels gestelde polarisering tussen de ontwikkeling van de produktiekrachten en de daarvoor noodzakelijke verpaupering van het proletariaat.

Het resultaat van de klassenstrijd tot hiertoe blijkt een betere integratie te zijn van de uitgebuite klasse in het uitbuitende systeem. De eisen van de arbeidersklasse kwamen steeds neer op een rechtvaardiger verdeling van de kapitalistische produkten. "De successen van de arbeidsbeweging in de verdelingsstrijd waren evenzovele stappen in de richting van een systematische integratie in de burgerlijke maatschappij." (Bahro, p. 58) "De belangen van de werkenden liggen tegenwoordig verder dan ooit verwijderd van de sfeer

waarin de verdelingsstrijd wordt uitgevochten en waarin zij van meet af aan bedrogen en beetgenomen worden." (Bahro, p. 63)

Betekent dit dan dat onze hoop op het proletariaat verkeerd is, dat het revolutionaire potentieel niet de Westerse arbeidersklasse (meer) is, en dat de strijd op een ander vlak ontstaat en gevoerd moet worden ? Voor Bahro is "het duidelijk dat de uitbuiting tegenwoordig niet als zodanig, maar in haar talrijke verdere consequenties een bedreiging vormt voor de geconcentreerde macht van het kapitaal." (Bahro, p. 58) "De dynamiek van de interne klassentegenstellingen in de hoogstontwikkelde kapitalistische landen, waarvan wij toch traditiegetrouw de algemene oplossing verwacht hebben, is door drie externe tegenspraken overvleugeld. Ik vermeld deze slechts, in de historische volgorde waarin ze zich opgestapeld hebben; allereerst de tegenstelling tussen Oost en West, ten tweede die tussen Noord en Zuid, en ten derde die tussen mens en natuur." (Bahro, p. 60) (De historische volgorde die Bahro hierin ziet, lijkt me die te zijn van de op een bepaald moment meest bedreigende wantoestand voor het Westen, en niet die van het ontstaan ervan.)

Hoe concretiseren zich op deze drie vlakken de nieuwe vormen van strijd ? Vormen deze externe tegenspraken de aangrijpingspunten om het kapitalisme af te schaffen ? Tussen de drie voorwaarden voor een proletarische, antikapitalistische revolutie en de drie externe tegenspraken blijkt er een merkwaardige parallel te bestaan.

\*

## 2. *Het Derde-Wereld-proletariaat als revolutionair potentieel ?*

Het kapitalistische produktieapparaat heeft zich blijkbaar wel kunnen uitbreiden zonder dat er zich

een werkelijke, vergaande verpaupering van het Westerse proletariaat heeft voltrokken. Volgens de interne wetten van de kapitalistische produktiewijze, die Marx in zijn hoofdwerk heeft uiteengezet, moet er echter een verpaupering plaatsgrijpen. Deze verpaupering van de uitgebuiten is volgens Marx en Engels een voorwaarde voor een antikapitalistische, proletarische revolutie. Doet deze verpaupering zich nu niet voor in de 'ontwikkelingslanden' in plaats van bij het Westerse 'proletariaat', en moet men nu geen onderscheid maken tussen "bourgeois- en proletariaatstaten" ? Bevindt zich het revolutionair potentieel niet in de Derde Wereld ?

Bahro gelooft niet in het onderscheid tussen "bourgeois- en proletariaatstaten" : "Samenvattend kunnen wij zeggen dat in ieder geval in de Romeinse geschiedenis een situatie is ontstaan waarin *externe* tegenspraken overheersten; maar dat waren geen klassentegenstellingen in strikte zin. En wat het marxisme-leninisme predikt : dat de huidige blokkenconfrontatie eigenlijk alleen een uitwas van interne klassentegenstellingen is, dat eerst elk land een proletariaat en een bourgeoisie had en nu op wereldschaal proletarische en bourgeoisstaten bestaan - dat is gewoon niet waar." (Bahro, p. 53-54; cursivering door Bahro). Bahro heeft wel gelijk wanneer hij meent dat dit onderscheid niet kan slaan op het verschil tussen Westerse, kapitalistische landen en "reëel-bestaande socialistische" landen. (4) Maar toch lijkt me Engels' criteria voor de onderscheiding tussen kapitalist en arbeider op een tegenstelling tussen staten toepasbaar, namelijk op die tussen het uitbuitende Noorden en het uitgebuite Zuiden. (5)

Bahro stelt zelf ook dat de arbeidersklasse uit het Noorden het proletariaat uit het Zuiden mede uitbuit. "De lagere klassen, en in het algemeen alle mensen in de 'centrale' landen profiteren in ruime mate mee van de uitbuiting van de arbeids-

kracht, maar vooral van het plunderen van de hulpbronnen in alle minder ontwikkelde landen van de wereld. Zij hebben objectief mede belang bij de hoeveelheid uitgeperste winst, bij de continuïteit van de grondstoffenvoorziening tegen zo laag mogelijke prijzen, bij het verdedigen van de geprivilegieerde wereldmarktpositie van het eigen land. De kloof tussen Noord en Zuid, die elk jaar dieper wordt, kan de aaneensluiting van de rijke volkeren onder de ideologische hegemonie van de heersende krachten begunstigen; de ervaringen met de 'gastarbeiders'-problematiek wijzen al in die richting." (Bahro, p. 103) "Wij kunnen ons tegenover de volkeren van het Zuidelijk Halfrond niet vrijpleiten door te zeggen dat alle uitbuiting en onderdrukking, alle nood en hongerrampen voor rekening van onze kapitalisten komen. ... wij profiteren mede van het kolonialisme en neokolonialisme. Per slot zijn wij toch ook medeverantwoordelijk voor het feit dat onze maatschappij nog altijd een burgerlijke maatschappij is, dat wij haar economische structuur nog niet veranderd, het kapitalisme nog niet overwonnen hebben." (Bahro, p. 68) De verhouding tussen het Noordelijk en het Zuidelijk proletariaat ligt dus nu heel wat anders dan wat Marx er in zijn tijd over dacht: "Marx is er in alle ernst van uitgegaan - en het is verre van mij, mij ten koste van hem vrolijk te maken - dat een proletarische revolutie in Europa en met name in Engeland ook India 'bevrijden' zou." (Bahro, p. 60) De korte-termijn-belangen van de Westerse arbeidersklasse komen niet meer als vanzelfsprekend overeen met de belangen van de hele mensheid. Alhoewel het Zuidelijk halfrond zwaar uitgebuit wordt en de verpaupering daar ook plaatsgrijpt, hoopt Bahro toch dat daaruit geen revolutionaire omwenteling ontstaat. "Wij moeten ons onder andere afvragen, wat tegenwoordig eigenlijk 'het proletariaat' is, wiens belangen wij moeten be-



hartigen; en tevens moeten wij inzien dat het destijds door Marx gehanteerde, *antagonistische* model voor de opheffing van de tegenstelling tussen bourgeoisie en proletariaat niet op de huidige situatie, op de Noord-Zuid- en Oost-West-verhouding overgeplant kan worden, omdat wij dan gezamenlijk ten onder zullen gaan; dat dus de interne klassenstrijd die in 1871 in Parijs nog met barricaden en kanonnen uitgevochten kon worden in de huidige verhoudingen eenvoudigweg geen verdedigbaar perspectief meer biedt." (Bahro, p. 55; cursivering door Bahro). Bahro hoopt dus dat het niet door de 'klassenstrijd' tussen de onderdrukkende en onderdrukte continenten is dat het kapitalisme wordt afgeschaft. De wijziging van ons produktiesysteem zou volgens hem moeten gebeuren door een 'klassenverzoenende' houding, die ons trouwens door de begrensdheid van de aarde zou opgedrongen worden. Dus geen opstand van het Zuidelijk proletariaat, maar een afbouw van het Noordelijk produktieapparaat. "Een solidaire oplossing van het Noord-Zuidconflict vereist onvermijdelijk dat onze produktiemachine niet langer vergroot, maar dat zij verkleind wordt, dat zij omgebouwd en geherprogrammeerd wordt, om te voorkomen dat de totale hoeveelheid van wat iedereen nodig heeft de door de begrensdheid van de aarde bepaalde limiet verder overschrijdt." (Bahro, p. 104) Bahro heeft natuurlijk gelijk op het punt waar hij meent dat ons produktiesysteem afgebouwd moet worden: "Het is het model van onze hele beschaving dat voor de rest van de mensheid het belangrijkste obstakel vormt. Stellen wij ons voor wat het betekenen zou, wanneer het grondstoffen- en energieverbruik bij ons zich zou uitbreiden tot de 4,5 miljard aardbewoners, of tot de 10 à 15 miljard mensen die er in de toekomst waarschijnlijk zullen zijn: het is duidelijk dat onze plannet een dergelijke produktieomvang en de gevolgen voor het milieu maar korte tijd dragen kan. An-

derzijds wordt de mensen in de Derde Wereld onop-  
 houdelijk de door onze beschaving vastgestelde  
 maatstaf voorgehouden. Kunnen wij deze beschaving  
 in de bestaande vorm in stand houden terwijl wij  
 weten dat de mensheid als geheel er waarschijnlijk  
 niet in slagen zal naar dit patroon te leven?"  
 (Bahro, p. 104) De preciaire vraag is wel of een  
 wijziging van ons produktiesysteem veroorzaakt  
 kan worden door de goede wil van (een deel van)  
 de bewoners van het kapitalistisch Noordelijk half-  
 rond, en of ervoor geen klassenstrijd nodig zou  
 zijn. (Een konflikt tussen klassen betekent toch  
 niet automatisch het gebruik van fysisch geweld,  
 laat staan allesvernietigende kernwapens.) Het  
 Zuidelijk proletariaat zal, wanneer het werkelijk  
 tegen het kapitalisme in opstand komt, blijkbaar  
 voor een zelfde 'moeilijke' keuze staan als waar-  
 voor het Noordelijk stond: zich laten inkapselen  
 door materiële toegevingen of de afschaffing van  
 het kapitalisme. Bahro stelt dat tot op heden  
 in de geschiedenis de lagere klassen zich tenslot-  
 te steeds dat als maatstaf hebben gesteld wat de  
 hogere klassen reeds bezaten. "Hun gewoonten zijn  
 gevormd door wat achter de etalageruiten lag waar-  
 tegen zij hun neus hebben platgedrukt." (Bahro,  
 p. 54-55) Onze planeet kan echter niet iedere  
 mens dezelfde levensstandaard laten bereiken als  
 die van de gemiddelde Westeuropeanen, laat staan  
 inwoner van de U.S.A.. Bahro meent dan ook het  
 volgende: "Het afscheid van het kapitalisme zal  
 door de milieucrisis afgedwongen worden." (Bahro,  
 p. 48)

\*

### 3. *Milieucrisis als revolutionaire kiem?*

Een andere voorwaarde voor de overgang van kapi-  
 talisme naar socialisme is volgens Marx en Engels  
 een voldoende grote uitbouw van het produktieap-

paraat. Dit was volgens hen de historische taak van en gaf zin aan het kapitalisme. "De lof die Marx in het *Communistisch manifest* van de bourgeoisie zingt alvorens het kapitalisme te veroordelen, de kritische lof voor de produktie van rijkdom, die voorwaarde is voor de vrije ontplooiing van alle leden van de maatschappij, blijft gelden," (Bahro, p. 67; cursivering door Bahro) Het kapitalisme heeft volgens één formulering van Bahro "inmiddels zijn taak, door industriële vooruitgang rijkdom te scheppen als grondslag voor de algemene emancipatie voor de mens hier bij ons vervuld, zo niet méér dan vervuld." (Bahro, p. 67) De binnen het kapitalisme ontwikkelde produktiekrachten blijken echter nu geen positieve voorwaarde te zijn voor een socialistische maatschappij. Indien men het socialisme wil realiseren, dan moeten deze produktiekrachten juist gewijzigd worden. De produktiekrachten vormen nu juist een reden om het kapitalisme af te schaffen. "Het type uitgebreide reproductie dat de Europese beschaving in het kapitalistisch tijdperk heeft voortgebracht, deze als een lawine aanzwellende expansie op alle materieel-technische niveaus, begint economisch, politiek en psychologisch onhoudbaar te worden. Het succes dat wij met onze middelen ter natuurbeheersing boekten dreigt ons en alle anderen die het onbarmhartig in zijn kielzog meesleurt te vernietigen. De tegenwoordige levenswijze van de industrieel ontwikkelde volkeren bevindt zich in een globale en antagonistische tegenspraak met de natuurlijke bestaansvoorwaarden van de mens. Wij voeden ons met wat andere volkeren en komende generaties nodig hebben om te leven. Op zijn minst betekent onze verspilling van alle gemakkelijker toegankelijke hulpbronnen dat zij harder moeten werken, en aldus hun bevrijding van de dwang die de geschiedenis van oudsher oplegt tegengewerkt wordt." (Bahro, p. 70) De mensheid moet "niet alleen haar produktieverhoudingen, maar de gehele aard van

haar produktiewijze, dus ook de produktiekrachten, de zogenaamde technostructuur" fundamenteel hervormen. (Bahro, p. 69) De wantoestanden zijn immens en bedreigend voor de menselijke soort.

"Enerzijds leert de ervaring van alledag dat de kwaliteit van het bestaan niet meer stijgt door industriële vooruitgang van het tot nog toe gangbare type en door een toename van het nationaal produkt. Anderzijds komt de fundamentele en permanente bedreiging van de algemene levensgrondslagen door een imperialistische resp. imperiale grootmacht- en militaire politiek, door het wereldomspannende kolonialisme van de metropolen, door het van daaruit veroorzaakte syndroom van onderontwikkeling en explosieve bevolkingsgroei, door de algemene tendens tot etatisme en bureaucrativering steeds vaker tot uitdrukking in gevolgen die ook direct als bedreiging voelbaar worden: nieuwe kernraketten in het eigen land; kerncentrales en kernafvalstortingen voor de eigen huishouding; de net als de kerncentrales duidelijk met het energievoorzieningsprobleem van ons systeem samenhangende toespitsing van de internationale situatie rond de oliebronnen; de immigratiedruk op de rijke landen; de 'betonnering' en verstedelijking van het landschap; het welhaast alomtegenwoordige lawaai; de 'denaturering' en vergiftiging van water, lucht en voedingsmiddelen; het binnendringen van dataverwerking in de privésfeer; en niet in de laatste plaats de verwoesting van ook de psychische gezondheid als gevolg van aan de hele produktie- en leefwijze inherente verwarring en vereenzaming van de mens, die zich uitput in een hectische wedijver om zinledig presteren en consumeren." (Bahro, p. 107-108) Er heeft zich een 'verpaupering' van de gehele mensheid en de aarde voltrokken, niet van het Westerse proletariaat alleen. De 'rijkdom' die het Westerse proletariaat o.a. door zijn loonarbeid verworven heeft, blijkt nu zijn verslavend en verblindend verguld-

sel te verliezen. "De loonarbeid wordt niet enkel verworpen voorzover hij 'abstract' en 'vervreemd' is, maar voorzover zijn resultaten grotendeels zonder meer dodelijk zijn." (Bahro, p. 9)

Binnen het kapitalisme is een werkelijke oplossing van de milieucrisis onmogelijk. "De huidige milieucrisis is met een aanloop van tweehonderd jaar door het industriële kapitalisme veroorzaakt." (Bahro, p. 48) "In de milieucrisis komt enkel de diepste, om zo te zeggen 'meest materiële' niveau van" "de algemene crisis van onze kapitalistische gestructureerde beschaving" "tot uitdrukking, die ten gevolge van de mondiale overheersing van het kapitalistisch 'industrialisme' tevens de beslissende crisis van de mensheid is." (Bahro, p. 90)

Daar het kapitalisme moet produceren om te produceren en meerwaarde te vormen, veroorzaakt het alle bovengeschetste wantoestanden. De materiële bevoorrading van onze vraatzuchtige produktiemachine en de explosieve groei van onze zogenaamde materiële behoeften naar luxeprodukten, zijn de oorzaak van de vernietiging van de natuurlijke fundamenteën van het menselijk bestaan. Een "radikale kritiek op het kapitalistisch 'industrialisme'" dringt zich dus op : "hierbij gaat het niet om industrie als zodanig - want ook de oude Chinezen en Grieken kenden die bijv. al in zekere mate -, maar om industrie op kapitalistische grondslag, industrie waarvan de onbegrensde drang om kapitaal te accumuleren, waarde te vermeerderen de drijfveer vormt. Deze ontwikkeling begon rond het midden van de achttiende eeuw; de Europese ontwikkeling van de laatste tweehonderd jaar is de ontwikkeling van de industrie op kapitalistische grondslag." (Bahro, p. 66) Marx' geloof in de historische zin van het kapitalisme was gebaseerd op een tekort aan "ecologisch" inzicht in de produkten die het kapitalisme voortbracht : de "traditionele produkten werden vervangen door nieuwe, die echter niet zo'n reële gebruikswaarde hebben

en bovendien onderhevig zijn aan een vluggere slijtage. Onze economische groei neemt niet plaats in het gebied van de konsumptiegoederen, maar op het niveau van de produktiemiddelen." (6) "Bij voortdoring van de heerschappij van de oude economie met haar permanente 'revolutie der verwachtingen', die voortgedreven wordt door zich steeds vernieuwende luxebehoeften, is deze relatieve overvloed" aan noodzakelijke levens- en produktiemiddelen die Marx en Engels als voorwaarde voor de revolutie zagen, "onbereikbaar. Marx had destijds in eerste instantie de eigenlijke, voor iedereen noodzakelijke bestaansmiddelen op het oog." (Bahro, p. 72) Het kapitalisme is principieel niet geïnteresseerd in de produktie van deze bestaansmiddelen. "De milieucrisis wordt de algemene noemer van alle sociale tegenspraken." (Bahro, p. 108) Zonder opheffing van de blokkenconfrontatie tussen Oost en West en de daarmee verbonden wapenwedloop en economische groei, zonder sociale gerechtigheid in de industrieel ontwikkelde landen, zonder een nieuwe economische wereldorde op de Noord-Zuid-as, wanneer de menselijke emancipatie geen voortgang maakt, zonder een kenteringsbeweging die zoveel mogelijk uiteenlopende denk- en leefrichtingen verenigt, is de milieucrisis onoplosbaar (zie Bahro, p. 47-48 en p. 83-84). Bahro vat deze verschillende voorwaarden nog eens samen : "Wanneer wij één en ander onder een gemeenschappelijke noemer willen brengen luidt de conclusie als volgt : de milieucrisis is onoplosbaar binnen het kapitalisme. Wij moeten de kapitalistische methode om onze economie te reguleren en vooral het mechanisme dat het kapitalisme voortdrijft over boord zetten of in eerste instantie tenminste onder controle brengen." (Bahro, p. 84) "Evenals het kapitalisme op internationaal niveau niet onmiddellijk in zijn metropolen, maar vanuit de periferie bedreigd wordt, wordt het klaarblijkelijk ook op nationaal vlak niet direct in zijn economische hart : de uitbuiting van

de arbeidskracht als bron van al zijn macht getroffen, maar op concentrische wijze 'van buitenaf' : het gebied waarop de door machtsstrijd bepaalde, monopolistische groei-dynamiek zich ontplooiën kan wordt ingeperkt door de voorwaarden van haar verwezenlijking." (Bahro, p. 108)

Bahro gelooft dan ook dat de oplossing van de milieucrisis prioriteit heeft op het socialistisch doel. "Wanneer wij de milieucrisis, die de stand van de menselijke beschaving op deze aarde bedreigt, niet te boven komen, wordt alleen al de mogelijkheid van het socialistisch doel - de algemene emancipatie van de mens, van man en vrouw - tot een illusie; ..." (Bahro, p. 46) "De strijd om de milieucrisis te boven te komen gaat vóór een klassenstrijd die geen systeem-overschrijdende perspectieven biedt, meer nog, die zó verloopt dat elke nieuwe ronde in de draaimolen van rationalisering, inflatie en loonakkoorden de ketel verder opstoot tot deze bij aanhoudende verhitting onvermijdelijk explodeert. De strijd om een rechtvaardige verdeling in de rijke landen zelf moet niet opgegeven worden, maar een andere plaats krijgen." (Bahro, p. 47) Het socialisme is nog steeds een industrialisme. "Zelfs het socialistisch doel blijft op een nu beslissend punt immanent : wij wilden een klassenloze *industriële* maatschappij, zonder ons ooit kritisch met het ontstaan en de gevolgen van het 'industrialisme' beziggehouden te hebben. ... Het marxisme is juist ontwikkeld vanuit het standpunt van het proletariaat als tweede *industriële* klasse." (Bahro, p. 8; cursivering door Bahro) "Wanneer de socialistische krachten hun oude huwelijk met het kapitalistisch 'industrialisme' niet ontbinden en het daarmee verbonden welvaartsbegrip niet radicaal door een ander vervangen, zullen zij noch aan de crisis van het milieu, noch aan de bewapeningswedloop voldoende weerstand kunnen bieden. De breuk met het industriële systeem is bovendien ook voorwaarde om tot een vergelijk met de volkeren van de Derde en Vierde

Wereld te komen. Zonder 'industriële ontwapening', dat wil zeggen zonder absolute afname in de materiaal- en energiebehoefte en de vereiste technologische omschakeling, is noch werkelijke militaire ontwapening mogelijk noch in het Zuiden herstel van het vermogen om zelf in de behoefte aan bestaansmiddelen te voorzien. Onze vraatzuchtige grote machine kan het niet zonder interventietroepen en neokolonialistische nevenproduktie stellen. Daartoe reproduceert zij natuurlijk ook regelmatig de hiertoe benodigde consensus." (Bahro, p. 11) Eén "ding lijkt mij vast te staan : wij kunnen onszelf en de rest van de mensheid niet langer geduldig op deze beloofde proletarische oplossing laten wachten; daar is geen tijd meer voor. Wie garandeert deze oplossing vóór het jaar 2000 ?" (Bahro, p. 69) "Wij beseffen nog altijd te weinig, dat het vijf voor twaalf is op de klok van de geschiedenis van de mensheid." (Bahro, p. 79)

\*

#### 4. *Exterminisme en kapitalisme*

Maar het is niet alleen de milieucrisis die ons bedreigt : "Alle problemen die het lot van de mensheid betreffen hebben betrekking op vrede, ontspanning en ontwapening." (Bahro, p. 42) "Sinds het bestaan van de atoombom is de oude antagonistische opstelling ten aanzien van sociale tegenspraken van zowel interne als externe aard problematisch geworden. Sinds het bestaan van de atoombom al ! En de atoombom was enkel het topje van de ijsberg der problemen die de ontwikkeling van industrie, techniek en wetenschap in het kapitalisme ons geschonken heeft." (Bahro, p. 82)

Zowel de milieucrisis als de permanente wapenwedloop en de daarbij horende problemen, zijn verschijningsvormen van het exterminisme. Dit begrip dat eerst - bij E.P. Thompson - diende om de problematiek



rond de bewapeningswedloop en zijn catastrofale gevolgen aan te duiden, wordt door Bahro bewust zodanig gedefinieerd dat het ook de milieuproblematiek omvat. Het "exterminisme - de drang tot massale vernietiging, uitwissing en verdelging die onze beschaving eigen is en van haar uit over de hele wereld uitstraalt -" is "de overheersende tendens van onze tijd" (Bahro, p. 7). Ook onder de bepaling die Thompson (7) geeft, valt de milieuproblematiek: "Onder exterminisme moeten die kenmerken van een maatschappij verstaan worden, die - zich in verschillende mate uitend in haar economie, beleid en ideologie - haar in een richting stuwen welke uiteindelijk moet leiden tot de vernietiging van grote massa's." (Thompson, p. 35) De wereldsituatie is zodanig precair dat volgens Bahro het socialistisch doel niet meer prioritair kan gesteld worden. Het exterminisme is nu voor de overleving van de mensen dreigender dan de kapitalistische uitbuiting. Maar, is het socialistisch doel, de afschaffing van het kapitalisme, niet een voorwaarde voor het overwinnen van het exterminisme ?

"De tegenwoordige levenswijze van de industrieel ontwikkelde volkeren bevindt zich in een globale en antagonistische tegenspraak met de natuurlijke bestaansvoorwaarden van de mens." (Bahro, p. 70) Het exterminisme is de overheersende tendens in onze cultuur. Het is de kultureel-kollektieve zelfmoordtendens - alhoewel in deze scherpte individueel grotendeels onbewust - die zich nu manifesteert in de milieuproblematiek en de dreiging van een kernoorlog. Bahro beweert terecht dat "de milieucrisis onoplosbaar is zonder het opheffen van de blokkenconfrontatie tussen Oost en West, die aan beide zijden tot wapenwedloop en economische groei aanzet en *aldus in dubbele zin suïcidaal is; ...*" (Bahro, p. 47; mijn cursivering). Onze wetenschappelijk-technologische verandering van de wereld is geen vooruitgang, daar ze niet alleen de menselijke levensomstandigheden niet verbetert, maar ook de

fundamenten van het menselijk bestaan vernietigt. (8) Het is niet verwonderlijk dat onze technologische 'voortgang' zo onmenselijk is, want ze is de bestaansvoorwaarde van het kapitalisme (9), dat precies het economisch systeem is dat niet in functie van de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen produceert, maar in functie van de ontwikkeling van de produktiemiddelen zelf. "Iedereen weet inmiddels dat deze zelfvernietigingsdrang, tenminste haar moderne intensiteit, verklaard kan worden uit het Europese industriële kapitalisme." (Bahro, p. 7-8) Het kapitalisme is exterministisch. Het exterminisme echter "reikt enerzijds verder dan het kapitalisme, terwijl anderzijds zijn ontstaan aan het kapitalisme voorafgaat." (Bahro, p. 8) Niet alleen de milieucrisis maar ook de wapenwedloop is onoplosbaar binnen het kapitalisme. Wapens zijn een manier om de meerwaarde te realiseren. "Het is dit surplus dat wij als indicatie opvatten voor onze prioriteiten, de uiterlijke symbolen van geldend gezag of van geestelijke aspiraties die het karakter van een beschaving aangeven. Dit surplus, omgezet in menselijke scheppingen, geeft aan wat mannen en vrouwen hoogachten en wat zij aanbidden : de grote grafheuvels, de megalithische cirkels, de tempels, de pyramiden, de grote middeleeuwse kathedralen, de enorme raketten in hun opslagplaatsen : het MX-raketsysteem." (Thompson, p. 24) Het exterminisme "komt niet alleen in kernwapens en -centrales tot uitdrukking, maar vormt de spil van het gehele op de mens en de aarde gerichte produktiesysteem." (Bahro, p. 7) De militaire industrieën zijn de leidende sektor in de economie. "De 'leidende sector' (de bewapeningssystemen en wat hen ondersteunt) neemt geen uitgebreid terrein in binnen de maatschappij, waar bij veiligheidsmaatregelen ervoor zorgen dat dit aan het gezicht onttrokken blijft, nee, haar prioriteiten bepalen de samenleving in haar geheel. Zij bepaalt ook de richting van de groei." (Thomp-

son, p. 37-38) Het exterminisme is dus onoplosbaar binnen het kapitalisme. De afschaffing van het kapitalisme is een voorwaarde voor het overwinnen van het exterminisme. Het exterminisme kan echter in een niet-kapitalistische maatschappij blijven bestaan. Waar vindt het exterminisme dan zijn oorsprong ?

De menselijke zelfvernietiging is een uiteindelijk noodzakelijk resultaat van onze industrie, maar heeft fundamenteelere wortels, waaruit ook onze economie voortkomt. Volgens Bahro moet deze drang tot zelfvernietiging "van oudsher in het wezen van de mens (...) verankerd zijn" (Bahro, p. 7) en komt hij onvermijdelijk voort "uit de aanleg van de soort" (Bahro, p. 8). Het exterminisme is dus geen komplot. "Met 'exterminisme' bedoel ik niet dat er sprake is van voorbedachte rade of misdadige oogmerken bij de hoofdfiguren." (Thompson, p. 35) Het exterminisme beantwoordt aan een van de fundamentele behoeften in de mens, namelijk de behoefte aan rust en desengagement. Binnen de mens heersen er namelijk twee fundamentele driften, die in feite met elkaar onverzoenbaar zijn, namelijk de Eros of levensdrift, en de Thanatos of doodsdrijf. Op het existentiële vlak vertonen deze driften zich enerzijds als de behoefte om zich te engageren of in te zetten, en anderzijds als de behoefte aan rust, zich af te schermen van het leven. De mens is dus een reeds in zichzelf konfliktueel wezen. (10) De cultureel-kollektieve zelfdestructie is een resultaat van een bepaalde soort zelfverwerkelijking van de mens, - een poging om het konfliktueel karakter van het menselijk bestaan te ontkennen. Het opheffen van elke mogelijkheid tot konflikt is het opheffen van het mens-zijn zelf : het is de terugkeer van de mens tot een anorganische toestand. Als het zelf in de mens wordt namelijk in onze cultuur juist iets niet menselijks gezien, namelijk een 'vrij' bestaan los van alle aardse-lichamelijke afhankelijkheden. Het is door de be-

staande produktiewijze dat de mens de natuur wil beheersen en zich zo ervan onafhankelijk maken. Ook wordt van de arbeiders in de bestaande produktiewijze geen enkele beslissing vereist; ze dragen dus geen enkele verantwoordelijkheid; in deze zin zijn ze dan ook 'vrij'. De kapitalistische arbeid is een louter - soms wel inspannend - spel van lichamelijke en geestelijke krachten. Het kapitalisme is het economisch systeem waarin men de rust- en engagementsbehoefte van de mens met elkaar tracht te verzoenen, en dit is een kenmerk van elk spel. Men is bezig, maar doelloos, dus niet werkelijk geëngageerd. Het werkelijk engagement bestaat erin dat men door zijn werk een vooropgesteld doel tracht te bereiken - zo bepaalde ook Marx de specifiek-menselijke arbeid. In het spel probeert men rust en engagement konfliktloos met elkaar te verzoenen, maar wanneer men speelt, rust men niet werkelijk en is men ook niet werkelijk geëngageerd. Het kapitalisme is meestal niet exterministisch als bewuste doelstelling, maar breekt juist door zijn "spelaspect" als middel om konfliktloos te leven elke menselijke betrokkenheid met de natuur af, en daarmee elke natuurlijke basis voor de mens.

Daar men in het kapitalisme de twee fundamentele behoeften van de mens met elkaar tracht te verzoenen, zijn er dan ook twee soorten kritiek op het kapitalisme mogelijk. (11) Enerzijds is er kritiek en onbehagen in het kapitalisme omdat men moet werken en zich inspannen, omdat er dus te weinig rust is. Anderzijds bestaat er binnen het kapitalisme juist kritiek en onbehagen omdat men zich niet werkelijk kan engageren en inzetten voor eigen behoeften, belangen en doelstellingen. De eisen van de arbeidersklasse die tot nog toe vervuld werden, hadden steeds de rust als achterliggende doelstelling: men kreeg een groter en gemakkelijker verdiend deel van de 'welvaartskoek'. Binnen het kapitalisme eiste men een goddelijk-vrij leven. Het

exterminisme liet zich ook in de arbeiderseisen gelden.

\*

5. *Het alternatief : engagement van elke mens voor zichzelf*

Er blijkt dus een merkwaardige parallel te bestaan tussen de drie voorwaarden voor een proletarische, antikapitalistische revolutie die Marx en Engels onderscheidden, en de drie externe tegenspraken van het kapitalisme die Bahro vandaag op wereldvlak ziet.

De voorwaarden hebben zich in het Westen in een revolutionair perspectief niet voorgedaan, maar blijken zich - wel gewijzigd - op wereldvlak reeds grotendeels te voltrekken. De verpaupering van het Westerse proletariaat heeft zich niet in al zijn scherpste zodanig voorgedaan dat de arbeidersklasse het kapitalisme heeft afgeschaft. Nu verbreedt zich wel de kloof tussen het rijke Noordelijk halfrond en het arme Zuidelijk halfrond. De kapitalistische industrialisering heeft geen 'rijkdom' aan bestaansmiddelen voortgebracht, maar bedreigt nu de mensheid in haar bestaan. Het Westerse proletariaat heeft niet de juiste eisen gesteld om het kapitalisme af te schaffen, maar liet zich door materiële toegevingen inkapselen. Het exterminisme bleef de tot nu toe gestelde eisen van de arbeidersklasse beheersen. Het exterminisme blijkt dus de onderliggende oorzaak te zijn van de mondiale wan-toestanden en van het uitblijven van doeltreffende oplossingen ervoor. De goede eisen zouden nu eerder vanuit ecologische hoek en door het Zuidelijk proletariaat gesteld moeten worden.

De arbeidersklasse fungeert niet meer zo vanzelfsprekend als revolutionair subject. "...voor Marx had de overgang naar het klassenstandpunt van de

arbeiders als expliciete voorwaarde, dat dit de noodzakelijke schakel vormde tot een op omverwerping van het *geheel* gerichte praktijk." (Bahro, p. 118; cursivering door Bahro) De Westerse arbeidersklasse blijkt echter niet (meer) geïnteresseerd te zijn in de omverwerping van de kapitalistische economie : zij eist enkel een beter leven binnen het kapitalisme. De "tegenspraak tussen loonarbeid en kapitaal" fungeert niet meer "als het middelpunt en de voornaamste drijfveer van een op fundamentele verandering van de wereld gerichte mobilisatie" (Bahro, p. 112). "Volgens de klassieke idee als zou de arbeidersbeweging een taak voor de mensheid hebben spreekt het voor zich dat zij de verdediging van de natuurlijke grondslagen van het menselijk bestaan tot haar zaak maakt, zeker nu deze grondslagen bedreigd worden door het als haar traditionele vijand geldende winststelsel." (Bahro, p. 113) De Westerse arbeidersklasse blijkt slechts geïnteresseerd te zijn in haar eigen bijzondere korte-termijn-belangen. "Tegen de achtergrond van het Noord-Zuid-conflict en van de situatie in de metropolen blijkt heel duidelijk dat het absoluut onmogelijk is op de *onmiddellijke* economische belangen van de 'Westerse' resp. 'Noordelijke' arbeidersklassen (hoe wij deze ook willen definiëren) een hele strategie te baseren; want daarmee zou men objectief op het standpunt van het sociale partnerschap in de metropolen, dus van het kolonialisme staan, zoals dat bijv. bij de vakbonden het geval is, voorzover deze het op economische groei gericht verbond tussen kapitaal en arbeid tot uitdrukking brengen, hun gemeenschappelijke oriëntering op het concurrentievermogen van het eigen land, de eigen branche, het eigen concern, het eigen bedrijf." (Bahro, p. 105-106) De arbeidersklasse wil op principieel vlak liefst alles bij het oude laten. "Gorki zei eens over het probleem bij het veranderen van de wereld, dat de grondtoon van al het gezucht en het gejammer van de massa luidt : 'laat

ons leven zoals wij gewend zijn', waaraan ik toe zou willen voegen : 'laat ons doorgaan waarmee wij bezig waren.' " (Bahro, p. 73-74) De rustbehoefte - de sociaal- en individueel-psychologische ondergrond van het exterminisme - ligt aan de verlangens van de arbeidersmassa ten grondslag. De arbeidersklasse als antagonist in de interne tegenspraak tussen loonarbeid en kapitaal heeft niet als revolutionair subject opgetreden, maar elke arbeider als mens die in zijn bestaansvoorwaarden bedreigd wordt, kan dit natuurlijk nog wel !

Zijn op het Noordelijk halfrond dan de ecologisten, de Groenen, het nieuwe revolutionaire subject ? Denken zij wel echt radikaal vanuit de belangen van de mensheid in haar geheel ?

Volgens Bahro vormen de Groenen een derde weg tussen links en rechts. De leden van de Groene Partij hebben "in de ecologische en daarmee objectief anti-kapitalistische gerichtheid een gemeenschappelijke noemer" (Bahro, p. 48). Zowel sommige "roden resp. linksen" als sommige "uiterst rechtse" hebben de prioriteit van de ecologische uitdaging begrepen. Maar ziet links en rechts juist niet een verschillende oplossing voor de ecologische problematiek ? Links en rechts onderscheiden zich namelijk op een zodanig scherpe manier, dat een derde weg die beide standpunten tracht te verzoenen, zo goed als uitgesloten is. Rechts en links kan men mijns inziens op volgende wijze van elkaar onderscheiden : "Rechts is een levenshouding waarin men op voorhand elke mogelijkheid tot konflikt wil uitschakelen. Al het toevallige, het vreemde, het willekeurige, het onbekende, het nieuwe, het onzeker-makende, kortom al het verontrustende moet beheerst of vernietigd worden. Een rechts iemand wil een geüniformiseerde maatschappij waar alles rustig en vredevol verloopt, waar er geen enkele reden tot onrust is. Het is waar dat de mens soms behoefte heeft aan rust en bescherming; een rechtse levenshouding bestaat er echter in dat men stēeds zijn eigen

rust en veiligheid verkiest. Links daarentegen is iemand die de eigen behoeften, belangen en doelstellingen van zichzelf en van een ander mens respecteert, en de conflicten die daaruit ontstaan, aangaat en aanvaardt; hij wil deze conflicten na hun ontstaan op een menselijke manier oplossen. Om bestaande wantoestanden te verbeteren is een links iemand bereid de traditionele, rustgevende regelingen waarin de mens tot hiertoe zijn verhouding tot zichzelf, de anderen en de natuur heeft gevestigd, te doorbreken en te veranderen." (10)

Rechtse ecologen zullen steeds de noodzaak van aanpassing door de mens aan de natuurlijke kringlopen propageren. De mens heeft volgens hen geen eigen wezenlijke behoeften, belangen en doelstellingen, waardoor hij in conflict met de natuur zou komen : men gelooft dat de mens het best zichzelf dient door zich aan te passen. Tegenover de technokratische overheersing van de natuur - die als oorzaak wordt gezien van het 'kwaad' dat de mens wezenlijk bedreigt - stelt men de ecologische onderwerping aan de natuur, waardoor de mens zichzelf het best zou dienen.

Tussen mens en natuur bestaat er echter een conflictuele verhouding. De mens onttrekt aan de natuur de levensmiddelen die noodzakelijk zijn voor zijn bestaan, maar juist door deze noodzaak hangt hij ook af van de 'grillen' van de natuur : natuurrampen en andere tegenslagen in het natuurgebeuren kunnen de mens in zijn bestaan bedreigen. De mens moet anderzijds de natuur dwangmatig bewerken om in zijn behoeften te kunnen voorzien. De mens is afhankelijk van de natuur, maar ook de natuur is afhankelijk van de mens : de mens kan andere soorten levende wezens vernietigen en de levenloze natuur deformereren. Deze wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen zijn machtsverhoudingen en zijn conflictgeladen. Linkse ecologen zullen zich bewust zijn van dit conflict en het ook aangaan en aanvaarden. Ze zullen het niet trachten te ontwijken door ofwel de mens te beperken in zijn behoeften, belangen en doelstellingen en de aanpassing van de



mens aan de natuur prediken, ofwel door de natuur te trachten te onderwerpen. Linkse ecologen zullen trachten verantwoord om te gaan met de natuur en de menselijke inbreng in het natuurgebeuren te aanvaarden. De mens is niet het slechte, onnatuurlijke wezen dat steeds de goede natuur vernietigt; het is het wezen dat van de natuur afhankelijk is voor zijn bestaan, maar dat ook de macht bezit deze bestaansvoorwaarde te vernietigen. Rechtse ecologen streven de rust na binnen het natuurgebeuren : ze veroorzaken dan ook mede het exterminisme. Sommige rechtse ecologen willen misschien wel het kapitalisme in zijn huidige industriële verschijningsvorm afschaffen, maar ze zouden dan wel een niet-industrieel exterminisme willen vestigen : zij willen het specifiek-menselijke onderdrukken en enkel de mens als louter dier of natuurwezen aan bod laten komen. Het kapitalisme is juist een economisch systeem waarin dit als voorwaarde noodzakelijk is. Rechtse ecologen lijken me zich gemakkelijk te zullen verzoenen met een milieuvriendelijk kapitalisme. De principiële en werkelijke afschaffing van het kapitalisme hebben we niet van de rechtse ecologen te verwachten. Linkse ecologen duiden juist het exterminisme en dus ook het kapitalisme als oorzaak van de wantoestanden aan : het is doordat de mens zichzelf buiten de wereld tracht te plaatsen en hij een economisch systeem tracht op te bouwen waarbij alles buiten de mens om zou verlopen, dat hij aan zelfvernietiging doet. De mens realiseert een konfliktloos bestaan door zichzelf te vernietigen.

Een principiële verzoening tussen rechts en links binnen de milieubeweging - wat Bahro wenst - is dus uitgesloten. Voor concrete korte-termijn-acties is een tijdelijk compromis misschien wel mogelijk. Linkse ecologen mogen zich echter - zoals de arbeidersklasse vroeger - niet tot deze korte-termijnbelangen beperken : bij een keuze tussen korte-termijn- en lange-termijnbelangen moeten ze deze laatste laten primeren, indien zij het antikapitalistisch perspec-

tief niet willen verliezen.

Op het zuidelijk halfrond voltrekt zich de verpaupering van het proletariaat. Volgens Marx en Engels vormde de konfliktspanning tussen de verpaupering van het proletariaat en de kapitalistisch geschapen wereld van "rijkdom en cultuur" de vonk voor de revolutie. Tussen het Zuidelijk en het Noordelijk halfrond bestaat er nu zo'n konfliktspanning. Toch hoopt Bahro niet op een opstand van het Zuidelijk halfrond, maar op de afbouw van het Noordelijk produktieapparaat dat gebaseerd is op de exploiterende en cultuurverwoestende ingrepen in het Zuiden. "Wij moeten inzien dat onze hele welvaart grotendeels berust op de uitbuiting en onderdrukking van de rest van de mensheid." (Bahro, p. 83) Wij voeden ons met wat andere volkeren nodig hebben voor hun zelfvoorziening in bestaansmiddelen. "Inmiddels is het onherroepelijk duidelijk geworden dat het verschil tussen Noord en Zuid met geen enkele 'ontwikkelingshulp' in het kader van de kapitalistische wereldeconomie in te halen is, of deze hulp nu 0,3% of 0,7% van het nationaal produkt bedraagt." (Bahro, p. 103) Ook al is het waar dat het model van van de Noordelijke beschaving niet op wereldvlak uitbreidbaar is, dat ontzegt aan het Zuidelijk proletariaat nog niet het recht om in opstand te komen. Men zou alleen op het Zuidelijk halfrond niet onze soort "beschaving" moeten proberen realiseren, maar een eigen ekonomie en industrie uitbouwen die overeenkomt met de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen. De redenen waarom het Zuidelijk proletariaat nog niet op grote schaal in opstand komt, zijn ook exterministisch van aard: enerzijds zitten ze gevangen in het exterminisme van religieus-gekleurde tradities, en anderzijds worden ze door dictators of andere 'marionetten' van het Noordelijk halfrond onderdrukt.

Bahro's poging tot verzoening van rechts en links binnen de milieubeweging, en zijn afwijzing van de opstand

van het Zuidelijk proletariaat, hangt samen met zijn afwijzing van de klassenstrijd, waarbij hij zelf in feite het exterminisme misinterpreteert. Zolang "wij ons oriënteren op de klassenstrijd als sleutel tot de oplossing" "blijven wij" "gevangen in de cirkel waaruit wij ontsnappen moeten." (Bahro, p. 8) "Wij moeten een psychologische revolutie ontketenen, die bij onszelf begint en ons in staat stelt een politiek te ontwikkelen die afrekenet met de agressieve, de stempel van het klassenantagonisme dragende reactiepatronen waardoor het exterminisme bekrachtigd en mede gestimuleerd wordt." (Bahro, p. 11) Bahro gelooft niet meer in het "door Marx gehanteerde, *antagonistische* model voor de opheffing van de tegenstelling tussen bourgeoisie en proletariaat" : dit model kan niet overgeplant worden "op de huidige situatie, op de Noord-Zuid- en Oost-West-verhouding", "omdat wij dan gezamenlijk ten onder zullen gaan" (Bahro, p. 55, cursivering door Bahro). Bahro's afwijzing van de klassenstrijd gaat zelfs zo ver dat hij van de voorstanders van de klassenstrijd in plaats van klassenverzoening, beweert : "Zij begrijpen niet dat wij er met onze al te rationalistische opvatting over klassebelangen en hun omzetting in politieke actie mede verantwoordelijk voor waren, dat destijds zoveel mensen hulpeloos aan de fascistische demagogie overgeleverd zijn gebleven - een demagogie die geenszins beantwoordde aan de echte belangen en intenties van die mensen." (Bahro, p. 79) Bahro misinterpreteert hierbij "de exterministische grondslag van onze stuklopende beschaving" : deze is volgens hem "naar haar diepste wezen agressief, namelijk op principes als expansie en explosie gebouwd" (Bahro, p. 10). Het exterminisme berust echter op de menselijke behoefte aan rust. Het is dit ruststreven dat het diepste wezen van onze cultuur uitmaakt. Een cultuur heeft de tendens het konfliktuele van de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen tussen een mens en andere mensen en tussen een mens en de natuur te verdoezelen. Agressie en geweld zijn juist middelen om de rustversturende konflikten te

vermijden en te onderdrukken en zo de rust te garanderen. Door de onderdrukking of vernietiging van de konfliktbrengende tegenstander vermijdt men het konflikt en garandeert men zijn eigen rust. De expansie en explosie, de door Bahro aangeduide principes van onze beschaving, zijn middelen om het gebied waar de rust heerst uit te breiden en 'vredevoller' te maken. Het is niet verwonderlijk dat de verdedigers van de kernwapens zich ook opwerpen als verdedigers van de vrede. De fascistten doen dit ook : een fascist wil juist een konfliktloze maatschappij, en is daarom bereid geweld tegen de onrustzaaiers, de konfliktstokers, de afwijkenden te gebruiken. (10)

Men kan toch niet zomaar de klassenstrijd afwijzen, omdat erin soms geweld gebruikt wordt. Men moet een onderscheid maken tussen geweld van onderdrukkers en revolutionair geweld. Met revolutionair geweld probeert men juist het reeds bestaande geweld van onderdrukkers - dat ook structureel kan bestaan door de geslotenheid en ontoegankelijkheid, het boven elke gegronde kritiek verheven zijn van de kulturele instellingen - te niet te doen. (12) Bahro keurt ook "het recht op individueel of collectief verzet tegen moorddadige terreur, zoals onlangs in Nicaragua en nu in El Salvador" goed (Bahro, p. 26). Het straatgeweld van de 'autonomen' wordt door hem wel veroordeeld. Een strategie die op dit geweld gebaseerd is, is volgens hem misdadig. "Dit soort 'autonomie' is de keerzijde van het exterminisme, een van zijn reactieve drijfveren, een van zijn bondgenoten." (Bahro, p. 26) "Directe acties raken de status quo altijd op een bepaalde plaats. Als we het systeem zien als een bol met een middelpunt, dan raken wij eerst alleen de buitenkant. Natuurlijk verandert dat als er heel veel directe acties komen. Maar dan moeten wij ons afvragen hoe wij méér kunnen bereiken dan dat enkel de pantsering van het apparaat versterkt wordt. Wanneer een actie buiten de bevolking om gevoerd wordt, betekent dat alleen dat het aantal politieagenten ver-tienvoudigd wordt." (Bahro, p. 93) "Bij het kiezen

van bepaalde vormen (van actie) moeten wij ons afvragen of wat we doen méér is dan enkel een symptoom van het verval. Agressie bijv. speelt de tegenstander vaak alleen in de kaart. Wanneer geweld met tegengeweld beantwoord wordt betekent dat, dat men reageert binnen het kader van de voorwaarden van het systeem; dat is alleen gerechtvaardigd in situaties waarin men daartoe door de machthebbers echt gedwongen wordt. Ideologisch moet de tegenstander juist geweldloos aangevallen worden; hierdoor neemt men de fatsoenlijke lieden in het machtssysteem, die er óók zijn, de bereidheid om erop los te slaan af. Het politieke inzicht van de 'alternatieven' moet zo groot zijn, dat zij altijd bijtijds merken wanneer hun reactie enkel de keerzijde van de heersende verhoudingen vormt - in dat geval schiet hun reactie tekort." (Bahro, p. 93-94) Het straatgeweld kan geen revolutionair geweld zijn, wanneer men op voorhand weet dat het enkel het (structurele) geweld van de onderdrukkers bevordert. In welke mate is het meestal niet een louter afreageren van ongenoegen, van een konfliktspanning? Trachten de autonomen zich niet louter buiten het maatschappelijk 'leven' te plaatsen zonder te proberen de werkelijke oorzaken van de onvrede op een juiste manier aan te pakken? Trachten ze werkelijk iets aan de frustrerende situatie te doen? Zijn de autonomen ook geen konfliktvluchters? Revolutionair geweld lijkt me in de klassenstrijd toelaatbaar, wanneer de onderdrukken- de tegenstanders niet willen luisteren naar de gemotiveerde wil van een groot deel van de massa. De klassenstrijd wordt echter voornamelijk en in de eerste plaats ideologisch gevoerd. Marx schrijft zelf - in de overbekende passage over het onderscheid tussen onderbouw en bovenbouw (13) - over een periode van sociale revolutie: "Met de verandering van de economische grondslag wentelt zich de hele geweldige bovenbouw langzamer of sneller om. Bij het beschouwen van zulke omwentelingen moet men steeds onderscheid maken tussen de materiële, natuurwetenschappelijk nauwkeurig te constateren omwenteling in de economische pro-

duktievoorwaarden en de juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, in één woord, *ideologische vormen, waarin de mensen zich van dit konflikt bewust worden en het uitvechten.*" De klassenstrijd wordt volgens Marx ideologisch uitgevochten. Ook Bahro bepleit de ideologische confrontatie : "In de toekomst moet de tegenstander zowel in de binnenlandse als de buitenlandse politiek altijd tevens als partner beschouwd worden; wij moeten ons niet minder, maar juist méér met hem inlaten, hem nóg meer bestrijden. Dat betekent echter dat het uitwisselen van 'statements' niet voldoende is, dat een discussie, een werkelijke ideologische confrontatie aangegaan moet worden; en hiertoe moeten wij gezamenlijk rond de tafel gaan zitten, omdat letterlijk met iedereen naar een herformulering van de problemen waar het in de maatschappij om gaat gezocht moet worden. Iemand met wie we niet discussiëren zal vrijwel onvermijdelijk onze tegenstander zijn, en als zodanig strijdvormen gebruiken die hij wellicht achterwege zou laten wanneer wij een discussie zouden aangaan. Alle vraagstukken met betrekking tot de binnenlandse en de buitenlandse politiek moeten beschouwd worden in het licht van ons overleven, en niet meer in dat van de onvoorwaardelijke overwinning van de eigen klasse, het eigen land, het eigen systeem." (Bahro, p. 82)

"Het is van beslissend belang hoe wij deze op het hart van de tegenstander gerichte, geweldloze 'Volksopstand' kunnen bevorderen. Het verspreiden van informatie en inzichten, het tot stand brengen van een grenzen en taboe doorbrekende communicatie is de belangrijkste dienst die wij de maatschappij en onszelf kunnen bewijzen." (Bahro, p. 29) Maar wat, wanneer er geen overeenstemming tussen de partijen tot stand komt ? Bahro zegt zelf : "Ideologische geschillen kunnen natuurlijk niet door meerderheidsbesluiten bijgelegd worden." (Bahro, p. 51) Wat, wanneer het probleem dat ter discussie zou moeten staan, levensnoodzakelijk of erg belangrijk is voor de ene partij, maar de andere niet wil luisteren en een oplossing ervan in de

weg staat ? Is dan de christelijke zachtmoedigheid nog te bepleiten, zoals Bahro het doet ? "Misschien bevinden wij ons hier in een toestand van onvoorwaardelijke identiteit met de Boodschap van Christus. Juist in die zin sluit ik mij bij deze verklaring aan, in de overtuiging dat de woorden van de Bergrede nu actueler en overtuigender zijn dan ooit : 'Zalig zijn de zachtmoedigen, want zij zullen de aarde beërven.' " (Bahro, p. 36) Welke aarde, en wanneer ? Is dit pleidooi voor zachtmoedigheid dan geen pleidooi voor het laten voortbestaan van onderdrukking ? Revolutionair geweld - wat dus duidelijk verschilt van onderdrukkend geweld - is in sommige gevallen toch duidelijk toelaatbaar.

Als het exterminisme, dat het maatschappelijk gevolg is van de overheersende individuele rusttendens, de oorzaak van alle mondiale wantoestanden is, dan komt het er op aan het exterminisme af te schaffen door de mensen ervan te overtuigen dat ze zich moeten engageren ten voordele van zichzelf en niet ten voordele van los van de mens staande wetmatigheden. Dit engagement ten voordele van zichzelf kost moeite en garandeert juist niet de rust, die wel voortvloeit uit het zich inschakelen in buitenmenselijke wetmatigheden. Elke mens moet opkomen voor zijn eigen behoeften, belangen en doelstellingen. Dat dit tot conflicten tussen de mensen zal leiden, hoeft wel geen betoog. Deze conflicten moeten echter op een menselijke manier opgelost worden, namelijk door gesprek. Een moeilijkheid bij dit pleidooi voor de bevrediging van o.a. de eigen behoeften, zijn de zogenaamde surrogaatbehoeften. De "behoeftestructuur van de door ons vertegenwoordigde massa" vormt "enkel de keerzijde van het kapitalistisch marktmechanisme" (Bahro, p. 62). "Veel behoeften die zich positief op genot- en beschavingsmiddelen richten of zouden moeten richten hebben enkel een compenserend karakter, dat wil zeggen : de bevrediging die zij beogen dient als surrogaat voor een uitgebleven, dus door de verhoudingen belette persoon-

lijkheidsontwikkeling." (Bahro, p. 72) "De materiële onverzadigbaarheid die het kapitalisme bij ons aankweekt gaat ten koste van de vrijheid ons verder te ontwikkelen en onderwerpt ons voorts aan op dwang berustende regels." (Bahro, p. 75) De surrogaatbehoeften - waardoor de mensen aan het kapitalisme met gouden ketenen vastgesmeed worden - zijn een zuivere luxe : ze zijn niet levensnoodzakelijk. Ze staan ook de afschaffing van het kapitalisme in de weg. Ze slorpen ook de grondstoffen en de energie op die voor andere volkeren levensnoodzakelijk zijn. Hun produktie vervuult ook mede ons leefmilieu. De bevrediging van deze luxebehoeften is zeker niet in het belang van de mensheid. Een mens die erop staat dat zijn luxebehoefte bevredigd wordt, engageert zich in feite niet voor zichzelf maar tegen zichzelf : hij brengt zijn eigen bestaan, en ook dat van zijn medemensen - waarzonder hij niet kan leven -, in het gevaar.

Volgens Bahro zou de mens zich in de eerste plaats niet voor zichzelf als behoeftig wezen mogen engageren. "... 'Maar streeft eerst naar het Rijk Gods en naar Zijn gerechtigheid'. Ik doel hier natuurlijk niet op de specifiek religieuze inhoud van deze formulering, maar op datgene wat Christus, of wij nu in religieuze zin in hem geloven of niet, ons als zeer gezaghebbend zedemeester te zeggen heeft - wat hij ons te zeggen heeft over de noodzaak van het verwerven van een hoger, menswaardiger bestaan, van zelfverwerkelijking en het uit-zichzelf-treden naar de ander, naar de mensheid en de hele natuur, naar wat niet al toe, zolang het binnen de grenzen van het menselijke blijft en geen ander leven beschadigt of vernietigt." (Bahro, p. 84) "In diezelfde zin heb ik in Offenbach gesproken over de noodzaak, een nauw verbond met de christenen aan te gaan. Daarbij gaat het niet meer alleen om economische bevrijding maar in tendentie om bevrijding uit de economie, om verheffing uit het rijk der noodzakelijkheid zoals Marx dat opvatte." (Bahro, p. 75) Als het zelf van de mens wordt door Bahro - en dit volkomen in overeenstemming



met de Westerse kultuurtraditie - juist iets niet menselijks gezien, namelijk een 'vrij' bestaan los van alle aards-lichamelijke afhankelijkheden. Als ideale levenstoestand waarin men zichzelf kan verwerkelijken wordt in onze cultuur die toestand gezien waarin men zich niet meer echt moet inzetten en men los van zijn condities kan leven, waarin men dus niet meer voor zijn behoeften en belangen moet opkomen. In deze 'vluchtideologie' - waarbij de werkelijke konfliktuele afhankelijkheidsverhoudingen uit het rijk van de noodzaak ontvlucht worden in een rijk van de 'vrijheid' - blijft Bahro, ondanks zijn oprechte bekommernissen om het voortbestaan van de mens, geloven : "Hoe ontwikkelder en veeleisender een mens als persoon is, des te meer kan hij trachten zijn energie in plaats van op de voorziening van de noodzakelijke levensbehoeften op zelfgekozen creatieve activiteiten te richten." (Bahro, p. 114) "Wanneer een maatschappij in zo hoge mate geïndustrialiseerd is, dat zij met enige garantie de elementaire behoeften van haar leden op het bestaande culturele niveau bevredigen kan, moet het hele reproductieproces geleidelijk maar uitdrukkelijk, en dat betekent ook planmatig - want planning is onvermijdelijk - op de prioriteit van de alzijdige ontwikkeling van de mens en op de toename van zijn positieve geluukskansen gericht worden." (Bahro, p. 76-77) Op het vlak van de voortbrenging van levensnoodzakelijke produkten loopt het in onze beschaving reeds verkeerd : gebrek aan voeding voor het grootste gedeelte van de wereldbevolking, minderwaardige en zelfs cancerogene voedingsprodukten in de 'ontwikkelde' landen, ... Het is op dit vlak dat er een aanzet voor grondige verbetering te vinden is, en niet in een " 'overtollig bewustzijn' dat voortgebracht werd door de algemene intellectualisering van de arbeid die met de ontwikkeling van de kapitalistische produktiekrachten gepaard ging." (Bahro, p. 61) Het kritisch bewustzijn is niet overtollig : de mens onttrekt zich bewustzijnsmatig aan de heersende produktie omdat deze produktie onmenselijk is. De mens moet echter niet

vluchten uit de bestaande wereld, maar hij moet deze door hem medebepaalde wereld verbeteren.

\*

## Noten

- (1) Friedrich Engels in het Voorwoord bij de Duitse uitgave van 1883 van het Kommunistisch Manifest. In een voetnoot merkt Engels hierbij op dat volgens zijn mening deze gedachte "geroepen is voor de wetenschap der geschiedenis dezelfde vooruitgang te bewerken die Darwins theorie voor de natuurwetenschap heeft bewerkstelligd".
- (2) Friedrich Engels in het Voorwoord bij de Engelse uitgave van 1888 van het Kommunistisch Manifest.
- (3) Ik meen dat dit een juistere verklaring is voor het uitblijven van 'de revolutie', dan verklaringen die "bloedige repressie" of "een niet voldoende aantal overtuigden" aanvoeren. De redenering waarbij men zich beroept op oppermachtige autoriteiten, - die wanneer het er zou op aankomen, sterk repressief optreden -, om het al of niet doorgaan van gebeurtenissen te verklaren, lijkt me eerder uitdrukking te zijn van de eigen onwil om iets te doen. De Franse Revolutie had als leuze : "Vrijheid, Gelijkheid, Broederlijkheid ... of de dood". Men wilde niet meer onder de bestaande omstandigheden leven : ofwel werden ze veranderd, ofwel stierf men liever. Geen enkel goed uitgerust leger kan de sterke volkswil breken - een volk dat in zijn strijdbaarheid zelfs niet terugschrikt voor de dood. En waarom zijn er maar weinig 'overtuigden' ? Toch omdat het grootste deel van de mensen zich aanpast en zich nog betrekkelijk goed voelt met de bestaande situatie.

- (4) Zie mijn artikel dat het eerste deel vormt van een kritiek op een economische inleiding, en dat van de redactie van *De Nieuwe* de spijtige titel "Over het wezen van het kapitalisme" meegekregen heeft. Zie *De Nieuwe*, Brussel, nr. 824, 7 januari 1982; pp. 15-18.
- (5) Zie mijn artikel "De consequenties van een verdoezelde klassenstrijd", dat het tweede deel vormt van een kritiek op een economische inleiding, in *De Nieuwe*, Brussel, nr. 825, 14 januari 1982; pp. 13-15.
- (6) Zie mijn bespreking "Waarin bestaat onze vooruitgang?", in *Tijdschrift voor Diplomatie*, Brussel, 8° Jg. nr. 3, november 1981, p. 175.
- (7) E.P. Thompson : "*Politiek van de vernietiging*. De kernoorlog als laatste stadium van onze beschaving", Van Gennepe, Amsterdam, 1981.
- (8) Voor een staving van deze bewering, zie mijn artikel : "Waarin bestaat onze vooruitgang?" in l.c., pp. 174-178.
- (9) Marx en Engels schrijven bijvoorbeeld in het Kommunistisch Manifest (*MEW.* 4, p. 465) : "De bourgeoisie kan niet bestaan zonder de produktieinstrumenten, dus de produktieverhoudingen, dus de gezamenlijke maatschappelijke verhoudingen te revolutioneren."
- (10) Een verdere uitwerking en toepassing hiervan vindt men in mijn artikels : "Konflikt en kultuur" in Luk De Vos en Marc Moens (red.), "*Nieuw Rechts, Filosofie en praktijk*" (Restant X,4), Antwerpen, pp. 134-180; "Links en objectiviteit" in *Restant*, XI, 1, Antwerpen, pp. 275-286; en "Tolerantie en fascisme" in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, Gent, 17° Jg. nr. 1 (februari 1983), pp. 40-44.
- (11) Zie ook mijn notitie : "Over twee soorten onbehagen (in het kapitalisme)", in *De Nieuwe*, Brussel, 17 juni 1982, nr. 947, p. 14.

- (12) Met revolutionair geweld opent men dus terug de mogelijkheden tot konflikt, die door het (structurele) geweld van de onderdrukkers verdoezeld werden. Het omslaan van revolutie in terreur is een omslaan van revolutionair geweld in (structureel) geweld van onderdrukkers. De revolutionairen die zich in de revolutie keerden tegen de onderdrukkers, zien dan, na een geslaagde opstand, bijna overal mogelijke onderdrukkers, die uitgeschakeld moeten worden. De mogelijkheden tot konflikt worden dan niet meer opengehouden.
- (13) Karl Marx : "Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vorwort" in *MEW*. 13, p. 9; mijn cursivering.

## HET FILOSOFISCH GEBEUREN IN VLAANDEREN. KRONIEK.

*Bedoeling en oproep.*

Het ligt in onze bedoeling om in elk nummer een korte kritische bespreking van het recente filosofische gebeuren in Vlaanderen te geven. Uiteraard kunnen we daarin geen volledigheid pretenderen. Toch zou het mooi zijn indien we van onze lezers korte bijdragen zouden krijgen over filosofische activiteiten die zij bijgewoond of georganiseerd hebben. We verwachten geen loutere programma's, maar wel een kritische presentatie van wat precies had plaatsgegrepen. De hiernavolgende bijdragen kunnen daartoe als voorbeeld dienen.

\*

*Doktoraat.*

Te Leuven promoveerde op 16 januari Guy van Kerckhoven, lid van ons genootschap, tot doktor in de wijsbegeerte (promotor : S. IJsseling); dit op basis van de voorbereiding van een kritische uitgave van Eugen Finks ontwerp voor een "VIe Meditatie", aan te sluiten bij Husserls "Cartesianische Meditationen", met 80 blz. woord vooraf en inleiding. Hoewel hij solied werk heeft geleverd (wat niemand betwist) heeft hij "maar" een "onderscheiding" behaald. Hij moge zich troosten : eens dat hij een origineel filosofisch boek zal hebben gepubliceerd zal het heten : "van de hand van Dr. Van Kerckhoven verscheen ...", en niemand zal nog terugkomen op die "onderscheiding".

Waarover het gaat is overigens belangrijk genoeg. In 1929 verscheen, enkel in een Franse vertaling, de - reeds breder uitgewerkte - tekst van lezingen

die Husserl te Parijs en te Straatsburg had gehouden. Husserl was nog meerdere jaren bezig met een herwerking van het geheel voor een Duitse uitgave. Maar wat uiteindelijk in 1950 uit zijn nalatenschap in Duitse taal door het Leuvens Husserl-Archief kon uitgegeven worden was nauwelijks iets anders dan de basis-tekst voor de Franse vertaling. Bij Husserls plannen en pogingen om die tekst bij te werken en uit te breiden had hij ook zijn laatste assistent, Eugen Fink, nauw betrokken. Fink heeft onder meer op zijn eigen een hele "Zesde Meditatie" geredigeerd, met als thema "Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre". Het gaat dus om een theorie van de fenomenologische reductie, toch wel een kernstuk van Husserls opvatting over de fenomenologie. Fink had er zijn eigen ideeën over, en Husserl heeft erop gereageerd, door correcties, bijvoegsels, randnota's enz. van zijn hand. Dat was dan bijna de laatste keer dat Husserls reductie-idee echt werd bediscussieerd; want al de andere fenomenologen zijn ervan afgestapt en hebben er gewoon over gezwogen. Hoewel ...

Rudolf Boehm

*De konfliktuele dialectiek van de existentie.*

W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, (Leuven, Acco, 1984, 259blz.).

De verschuiving in het denken van Merleau-Ponty welke plaatsvindt in zijn posthuum uitgegeven, onafgewerkte *Le visible et l'invisible* wordt algemeen aanzien als een belangrijke, positieve wending. De aanzet tot de uitwerking van een "hyperdialectiek" - een dialectiek zonder synthese - zou een voor de hand liggende, terechte correctie zijn op de onjuiste

opvatting van de menselijke konditie, aanwezig in het vroegere werk.

Tegen deze gangbare interpretatie in betoogt W. Coolsaet dat die ommekeer veeleer een terugval betekent in een filosofische positie die Merleau in o.a. *Phénoménologie de la perception* aan het overwinnen was. *Le visible et l'invisible* bekritiseert hij heftig om zodoende de essentiële bijdrage van Merleau's denken, die daar verloren gaat, scherper af te tekenen. (Hij doet het met een ongeduld en een zenuwachtige gedrevenheid die de lezer al eens naar adem doen snakken, maar dat doet niets af aan de pertinentie en het groot aktueel belang van zijn kritiek.)

Wat in het vroegere werk zo helder uitgedrukt werd, is een begrip van het konflikt dat *konstitutief* is voor de mens, het inzicht namelijk dat een zinvol leven slechts kan bestaan onder de vorm van een doelmatige werkzaamheid in een situatie die in haar facticiteit het handelen beperkt en zelfs weerstaat maar dit anderzijds ook pas mogelijk maakt omdat die situatie, eenmaal *geassumeerd*, onlosmakelijk verstrengeld geraakt met de inhoud van een engagement, met de thematiek van een leven. Tussen de reflectie en het onbereflekterde heerst er een asymmetrische, ambivalente verhouding, een *Fundierungsbetrekking*: het onbereflekterde is een fundament, een funderende term voor het gefundeerde, dat erop steunt, d.i. de reflectie. Ook de verhoudingen tussen rede en feitelijkheid, denken en taal, existentie en lichamelijheid staan in het teken van zulk een konfliktuele dialektiek waarvan de logische structuur in *Phénoménologie de la perception* als volgt wordt samengevat: "ze is de spanning van een existentie t.o.v. een andere existentie die ze ontkent en zonder dewelke ze nochtans niet in stand kan blijven." De filosofie van de ambigüiteit erkent dat de mens iets kan doen aan de werkelijkheid, dat hij in staat is mede te bepalen wat er gebeurt, indien hij zich maar afhankelijk durft te maken van kondi-

ties die hij slechts tijdelijk in zijn greep zal hebben en daarmee ook de fatale beïnselendheid aanvaardt van zijn oorzakelijke werkzaamheid. Uit W. Coolsaets lectruur van het latere werk blijkt nu dat dit onhegeliaans perspectief daar weer verdwijnt en dat Merleau, terwijl hij nochtans meent door zijn dialektiek zonder synthese Hegel te overwinnen, in feite opnieuw in diens vaarwater terechtkomt. Waar voordien m.b.t. de perceptie, de expressie, de existentie benadrukt werd dat ze een ingreep zijn van de mens op de werkelijkheid, worden ze nu opgevat als vluchtige modaliteiten van een anoniem gebeuren waarin de latente grond van de wereld zichzelf differentiëert en structureert : elke greep van de mens op de wereld verschijnt nu veeleer als een gegrepen worden door het Zijn, dat zichzelf zodoende tot uitdrukking brengt in een eindeloze beweging van steeds wisselende, bestendig in elkaar omslaande profielen. De poging om een ultieme waarheid uit te spreken, om te begrijpen hoe alles in alles bevat is, houdt echter al de ontkenning in van de konfliktuele verhouding tussen de mens en de wereld. Eens te meer wordt het gezichtspunt ingenomen van de objektieve getuige die zich laat fascineren door de onuitputtelijke perspectieven van het Zijn, die m.a.w. alle beperkingen tracht te overschrijden en zich boven elke situatie verheven voelt door in niets nog een beslissing te nemen.

Johan Moyaert

*Louis Dupré in de Genste Kultuurvereniging*

Die avond, 21 januari 1985, bleef het wonder uit. Dat wonder, waarop alle kunstvaardigheid berust: de passie van de materie voor de vorm, de passie van de vorm voor het doel. Het zat er nochtans in



voor onze koryfee uit Yale, de minzame, open, intelligente en nooit pedante, de echt sympathieke *Louis Dupré*. Materiaal, motief, stelling, alles was er. En hij kwam nu eens niet over "innerlijkheid" spreken, maar over een zijner oudste engagementen, dat hij met zijn boek *Marx' Social Critique of Culture* heropgenomen heeft. In een tijd waar men ook Marx nog liefst "als een dode hond" zou willen behandelen verdient het alle lof - dat hem ook rijkelijk door inleider Jacques de Visscher werd toebedeeld.

De als voordracht aangebrachte "evaluatie", bevattende een positieve "stelling" en een negatieve, vond echter noch dóór- noch afwerking. Het geheel liep uit op een soort causerie. Overigens niet onsympathiek. Wilde spreker zowat iedereen en velerlei gezichtspunt aan bod laten komen? Zoals in operakunst en jazz? Dat zou werkelijke *maîtrise* zijn. Niet voor die avond weggelegd. Wel beurtelings: voorlezer van nieuwjaarsbrief die zich graag met aandrang laat verzoeken, ordinarius die niet langer zijn publiek met moeilijke inzichten lastig vallen wil. Zowat iedereen moet op zijn honger zitten blijven, *dacht ik*. Onafgesloten gedachtenstrepen, *apartés*, zelfinterrupties, suggestieve trema's. Bij "voorbeelden" werd van VS naar de Kempen gependeld: "Bij ons in de States was het de *railroad*", - "Bij ons in de Kempen was het in mij jeugd het boek *Burgerdeugd* dat op mij veel indruk maakte". En midden dit alles, één - centrale - rhetorische vraag: "Want waarom koopt een vrouw een pels? Toch niet om economische redenen, maar ook om sociale, erotische, andere..."

Over de verdeelde aandacht heen begreep ik het volgende: Marx wordt als kritische denker van de Westerse cultuur in de ruime zin bedacht, voor zover hij juist niet zuiver "economistisch" denkt, maar de *wisselwerking* van het sociaal-economische en het kulturele in engere zin ingezien heeft. Zelfs daar waar het kulturele omwille van zichzelf wordt gekultiveerd, los van de natuur en haar economische verwerking, blijft dit een praktijkvorm die de economische onder-

bouw legitimeert en de heersende produktievormen helpt reproduceren. Dupr  vindt hiervoor een aanhef in de bekende zin uit het "Vorwort" tot *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, die vanaf "In de maatschappelijke produktie van hun bestaan knopen de mensen bepaalde noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke verhoudingen aan: produktieverhoudingen..." - geciteerd wordt en dat eindigt met het fameuze "Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt". Dat Marx juist niet de taak van de kultuur in een "reproductie" van het ekonomische bedoelt is duidelijk. (Dupr s voorbeeld van *Burgerdeugd* was hier relevant). Maar het citaat blijft in de lucht hangen en de vaagheid van "wisselwerkingen" lijkt eerder uitvlucht. De ali natie, waarvan het bestaande "onderscheid" tussen infra- en suprastruktuur *op zich* toch al het hoofdsymptoom is, wordt door spreker zeer algemeen aan de excessen van de theoria, de zuiver theoretische instelling - die hij o.i. zeer onkritisch met het contemplatieve zonder meer gelijkschakelt - toegeschreven. Die zouden al vrij vroeg in de moderne tijd - hier wordt tot onze verbazing *Vico* en zijn prioriteit van de geschiedenis voor het humanisme vermeld - in hun tegendeel zijn omgeslagen: de verabsolutering van een zich waarmakende praxis, het "doen zonder meer", een activisme dat alleen nog het "nuttige" als criterium aanvaardt. (En Dupr  zelf? Hij hanteert een overwegend burgerlijk nuttigheidsbegrip: pejoratief-"commercieel".) Wat bij Marx tendentiekus aanwezig was, wordt in het *Marxisme principieel*. Met op het vlak van het intellectuele een volstrekt voorspelbaar geworden dogmatisme, en op het vlak van de praktijk een omgeen waarheid meer bekommerd activisme. Welk besluit zou men hierop kunnen verwachten? Het hangt in de lucht: *Eerherstel van de theoretische ingesteldheid, die het object omwille van zichzelf waardeert, - ook al heeft het geen rechtstreeks nut*. Precies wat al eeuwen wordt gepraktiseerd. En: "Filosofie,

bijvoorbeeld, die is nutteloos".

Louis Dupré is er zo in geslaagd Marx als "klas-sieke denker" te "evalueren" *zonder ook maar één woord aan diens economische kritiek vuil te maken*. Daarmee is heel zijn *motivatie* ook - de wereld uitgeholpen. En - ironie - juist in het "Vorwort" probeert Marx iets daarover te zeggen. Om het onrecht uit de wereld te helpen volstaat geen kultuurkritiek: men moet de beginselen van onze economie bekritisieren. Men moet ze dus ook vastkrijgen en rationeel begrijpen. Zoniet blijft men maar oordelen volgens het bewustzijn dat een individu van zichzelf koestert, en dit geldt ook voor kollektiviteiten. Wat voor de strenge rechter geldt, die naar eer en geweten verpauperde duivels voor houtdiefstal straft, geldt ook voor een cultuur. En is het niet dat "zelfbewustzijn" dat ons, "burgers", in de waan houdt dat we al onze rijkdommen alleen te danken hebben aan onze rationele superioriteit, die we in de wetenschap en technologie gerealiseerd zien? Dupré kan alleen de "wederzijdse beïnvloeding" van bovenbouw en infrastructuur als Marx'eigenlijke "*originaliteit*"(!) voorstellen door niet eens Marx'onderscheid tussen gebruikswaarde en ruilwaarde te onderskennen: de overheersing van deze laatste op het reëel gebruikskarakter herleidt de arbeid tot een koopwaar naast andere, een abstracte ruilwaarde: de moderne versie van de uitbuiting.

Waarom koopt een vrouw een pels? vraagt Dupré en laat de vraag hangen. Om onpeilbare gronden, suggereert Dupré. Zo onpeilbaar als de menselijke ziel en de rijke variëteit van zijn gekke verlangens. Is dat niet juist hyperburgerlijk? *Dat men de afwezigheid van ieder rationeel antwoord op die vraag als antwoord laat doorgaan: afwezigheid van iedere verantwoording als Teken van Cultuur?*

Penningmeester de Visscher moet daarin ook een *eerherstel* gevoeld hebben. Misschien zag hij tijdens de causerie *L'Ange* van de 'nouveaux philosophes' voorbijzweven. In dank stapte hij van het verhoogje en,

met een mandarijnenbuiging: "Louis, in Frankrijk zou men zeggen: *Vous êtes un Maître.*"

Toen brak mijn klomp.

Benoit Angelet

*Kritiek van de zuivere didactiek*

Het maakt deel uit van de etiquette van de academische houfhouding om af en toe deemoedig het oor te luisteren te leggen bij wat zich buiten haar muren afspeelt. Het gezond verstand van het voetvolk, zo heet het in de wandelgangen, kan hoogstens een blote-voeten-filosofie opleveren, indachtig het voetspoor van een man die zich richtte tot hen die hij op straat tegenkwam en die in botsing is gekomen met de openbare mening.

De moderne filosoof is, naar de woorden van Merleau-Ponty (niet zonder zelfkritiek), een "ambtenaar, altijd schrijven, waarbij de vrijheid die hem in zijn boeken wordt gelaten een nadeel met zich meebrengt : alles wat hij zegt komt onmiddellijk terecht in de academische wereld, waar levenskeuzes geen scherpe kanten meer hebben en de kansen voor het denken versluierd zijn."

Dit gefulmineer tegen de leerstoelgang van filosofen-om-den-brode mag bij de lezer niet de indruk wekken alsof het elders beter zou gesteld zijn met de filosofie. Het vermoeden dat het soort filosofie buiten de universiteit en zoals het in "volkshogescholen" gedoceerd en gerecepteerd wordt minder "theoretisch" zou zijn, is, op enkele gelukkige uitzonderingen na, slechts valse hoop. Men put zich in deze toevluchtsoorden voor ideologisch daklozen in extremis uit in een niet aflatende

"didactische" ijver waardoor hetgeen ter sprake moet worden gebracht (lees : waarvoor er een "doelgroep" bestaat) alleen maar pure opvulling wordt voor een "bruikbare" methode. Vanuit een manische obsessie voor de "praktijk", verwerft men dat soort meta-theoretische instelling, waardoor de cursisten na de cursus bestendig met het gevoel blijven zitten dat datgene wat zij geleerd hebben slechts een flauwe afschaduwning is van wat dan toch weer tenslotte "elders", tussen de ezelsoren van het universitaire "discours", te vinden is.

Achter het verbalisme van "ervaringsleren" tot het "integreren van de leerstof in de concrete leefwereld" verbergt zich de fundamentele onmacht die blijkbaar elke "vorming tot bevrijding" noodzakelijk lijkt in te sluiten. Het soort onmacht namelijk, waarbij grondig inzicht in maatschappelijke, sociale of individuele processen vaak tot een dermate groot ingrijpen in leven en denken noopt, dat men de begrijpelijke vrees voor dit soort engagement sublimeert in "vervolmakingscursussen", opleidingen of therapieën. "Vorming tot bevrijding van de vrijheid". Misschien is het wel dit soort teleurstelling dat veel cursusdocenten tot didactisch deskundigen heeft gemaakt die zich nog slechts uitsloven om het "proces" in de "groepen" te volgen.

Zo strijden in Brugge twee "vormingsinstellingen" tegen de spreekwoordelijke kaai. Een stad van dove struisvogels en vrome ooievaars. Een stad waar de Middeleeuwse kasseileggers met hun geavanceerde Vlaamse technologie reeds de spitsuren van deze eeuw aan de voet van de Halletoren hebben geanticipeerd. Bij "Moritoen"\* en "De Volkshogeschool"\*\* kan de doorsnee Bruggeling zich scholen in het kritische gedachtengoed van dezen die reeds eeuwen tegen dezelfde kaai strijden, over dezelfde kasseien en hobbelen en dezelfde dood zullen "sterven met

een gevoel van hoop".

Johan Késenne

\* Moritoen "Wat kan ik weten?" "Waarop kan ik hopen?"

Jan Moritoen is een dichter uit de veertiende eeuw. Als schepen voor sociale werken te Brugge stond hij in voor de "armenzorg". Hij is de auteur van de gevoelvolle elegie : "Egidius, wo bist du bleben ...". De vormingsinstelling MORITOEN heeft haar naam niet gestolen. Ontstaan uit het succes van een literaire kring, is deze volwasseneninstelling vandaag actief in een brede waaier aan cursuswerk. Het cursusaanbod varieert van uitgesproken vrije-tijdsanimatie, over basis-educatie tot thema's van algemeen cultureel, artistiek of maatschappelijk belang. Herhaaldelijk worden filosofische cursussen georganiseerd. Uit een reeks cursussen "inleiding in de filosofie" bleef een werkgroep overeind die driewekelijkse bijeenkomsten hield. Via kritische tekstanalyse tracht men tot een dialoog aangaande de eigen wereldbeschouwelijke posities te komen. Moritoen draagt het embleem "pluralisme" in haar vlag.

\*\* De Volkshogeschool "Wat moet ik doen?"

Net zoals Moritoen is De Volkshogeschool een vormingsinstelling die sinds 1978 gesubsidieerd wordt door het Ministerie van Cultuur. Vanuit een eerder maatschappijkritische opstelling verzorgt zij vorming rond maatschappelijke, culturele en politieke onderwerpen. Meer nog dan de loutere informatieoverdracht, beoogt De Volkshogeschool

veranderingsprocessen in de maatschappij door middel van het vormingsaanbod te begeleiden of door te voeren. In dit kader richt zij cursussen Filosofie in zoals "Kritiek op het Westers denken" of "De geschiedenis van het Westers denken". Vooraan staat te onderzoeken in hoeverre de Westerse rationaliteit en het vooruitgangsgeloof haar praktische politieke consequenties toont.

Het tijdschrift KRITIEK startte een nieuwe boekenreeks, waarin onderwerpen die met de beginselverklaring van het tijdschrift overeenkomen een ruimere behandeling krijgen. Als eerste boek verscheen in deze reeks "afzonderlijke uitgave van KRITIEK" :

Willy Coolsaet

PRODUCEREN OM TE PRODUCEREN. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx.

De auteur maakt in dit boek een - niet chronologisch bedoeld - onderscheid tussen Marx I en Marx II. Marx I beschrijft het kapitalisme als het systeem van het *produceren om te produceren*. Marx I is kritisch. Dat is niet langer het geval met Marx II die zijn kritiek aan het adres van het kapitalisme opschort, omdat hij het kapitalisme de zin geeft *de produktieve krachten tot ontwikkeling te brengen*. Marx II gelooft in het kapitalisme dat uiteindelijk naar het socialisme moet leiden. Dat kan alleen omdat hij ophoudt zijn eigen kritische analyse door te zetten, en in de vorm van het dialectisch en historisch materialisme de mens als een produktiewezen opvat, waarbij hij weigert nog langer de aan het kapitalisme inherente omkering van de verhouding tussen doelstellingen en middelen te beklemtonen.

Het boek is bestelbaar langs de boekhandel KRITAK, of rechtstreeks aan : KRITIEK, p.á. Seminarie voor moderne wijsbegeerte, Blandijnberg 2, 9000 Gent, en dit door overschrijving an 325 BF op rekening 448-0600001-57 met vermelding "Produceren om te produceren"



Als tweede boek in de reeks "afzonderlijke uitgave van KRITIEK" is verschenen :

Rudolf Boehm  
(met medewerking van Lode Frederix en  
Paul Willemarck)

IDEOLOGIE EN ERVARING. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag.

In dit boek zijn twee cursussen samengebracht die door Rudolf Boehm tijdens het academiejaar 1982-1983 gedoceerd werden: "Het Platonische paradigma" en "Grondproblemen van het empirisme".

De ideologiekritiek die bedoeld wordt, is een kritiek op de "ideeënleer" van Plato en haar nawerking via de empiristen op het hedendaagse wetenschappelijke denken. De kern ervan is de beschouwing van het wezenlijke in tegenstelling tot het "louter" feitelijke - als het enige ware. Dit wezenlijke kunnen we met onze lichamelijke zintuigen niet gewaarworden en vooronderstelt dat we ons van onze zintuigelijke lichamelijkheid bevrijden. Deze ideologie die onze moderne wetenschap fundeert, bedreigt onze leefwereld, omdat ze er moet van uitgaan dat er geen levende, sensitieve wezens bestaan. Ze zou waargemaakt kunnen worden door alle leven op onze planeet uit te wissen.

Het boek dat 240 blz. telt, is bestelbaar door storting van 250 BF op rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, p.a. Seminarie voor moderne wijsbegeerte, Blandijnberg 2, 9000 Gent, met vermelding: "Ideologie en ervaring".

**Université Libre de Bruxelles**

**Annales de l'Institut de Philosophie  
et de Sciences morales**

**Éditées par Jacques Sojcher et Gilbert Hottois**

# **Philosophies non chrétiennes et christianisme**

Phénomène essentiel de notre civilisation, le christianisme domine l'Occident depuis plusieurs siècles. Son empreinte est à tel point inscrite dans notre environnement culturel et en nous-mêmes qu'il ne cesse de nous interpellier.

Par la diversité des points de vue et des perspectives, le présent recueil souhaite considérer le christianisme non pas en lui-même, ni comme le centre de gravité de notre culture, mais à partir du contexte culturel qui l'a rendu possible ou de celui auquel il s'est opposé, à partir aussi du regard que n'ont cessé de porter sur lui les intellectuels de tous les temps, bref à partir des similitudes et des différences qu'il entretient avec d'autres cultures.

L. Couloubaritis

**Institut de Philosophie et de Sciences morales**

143, Avenue Ad. Buyl - 1050 Bruxelles

Téléphone (02) 649.00.30 (ext. 2628)

**Éditions de l'Université de Bruxelles**

Avenue Paul Héger, 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)

Téléphone (02) 649.00.30 (ext. 3709)

**530 FB.** I.S.S.N. 0771-4963

## Table des matières

LAMBROS COULOURARITSIS, *Avant-Propos*

LAMBROS COULOURARITSIS, *Transfigurations du Logos*

JEAN HADOT, *Hellénisme et Christianisme*

JEAN PÉPIN, *Allégorie et auto-herméneutique*

HERVÉ SAVOS, *Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse  
chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan*

H.D. SAFFREY, *La dévotion de Proclus au Soleil*

JEAN TROUILLARD, *Métensomatose proclienne et eschatologie éri-  
génienne*

ANNE-MARIE ROVIELLO, *Kant et le christianisme*

ROBERT VANDER GUCHT, *Le jeune Marx face à la religion et au  
christianisme. Un aperçu sur l'évolution de sa pensée jusqu'au  
début de 1844*

MICHEL GRODENT, *Au-delà du christianisme et du paganisme*

JACQUES DEWITTE, *Le christianisme comme conscience de la fini-  
tude: la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski*

*Comptes rendus*

*Chronique*

# PHENOMENOLOGY INFORMATION BULLETIN

*a Review of Philosophical Ideas and Trends*

VOLUME VIII, 1984/85 (170 pp.)

- I. SOUL AND BODY IN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY /  
A feature book review, *Analecta Husserliana* vol. XVI, by Jack Scudder.
- II. STUDIES: Controversial Issues in Foundational Phenomenology  
FREEDOM, VALUES, the "MORAL SENSE" / *The Predicament of  
Freedom in the Transcendental Perspective of Husserlian Phenomenology*,  
Debabrata Sinha / *Ingarden's Concept of Aesthetic Values and his Theory of  
Partly Isolated Systems*, Maria Golaszewski / *The "Moral Sense" in  
A-T. Tymieniecka's Conception of the Social World*, Patrick de Gramont and  
Edward Vacek.
- III. CONTRIBUTIONS TO THEORY OF LITERATURE AND  
INTERPRETATION / *The Quest and Question of Poetic Language*,  
Zhang Longxi / *Play and Creativity in the Literary Analysis*, V. Muñoz  
Delgado / *The Interpretation of Hegel's Theory of The "Disintegration of  
Art,"* Zhu Li-Yuan.
- IV. REVIEWED BOOKS OF / Carmen Balzer, Tadao Hisashige, Emmanuel  
Levinas, Andrzej Lubomirski, Ulrich Melle, N. V. Motroshilova, P. Nicolli,  
C. F. Ojeda, Juan Parent, Luigia Di Pinto, Antonio Ponsetto, Hans Reiner,  
Marc Richir, Wolfgang Schirmacher, Merold Westphal, Stefano Zecchi,  
Garth Gillan.
- V. RESEARCH TOOLS /
  1. *Selected Bibliography of Phenomenological works in Rumania*, by  
L. Grunberg.
  2. *Latest Publications in Japan*, by Hirotaka Tatematsu
  3. Selected publications: Books, Articles, Translations, Journals, by R.  
Cobb-Stevens.
- VI. INFORMATION /
  - A. Phenomenological Life in: USA, Australia, France, Italy, Spain, England  
and Japan
  - B. Future Conventions and Seminars
  - C. Chronicle of Particular Events
- VII. Letters to the Societies Affiliated with The World Phenomenology  
Institute: *The International Husserl and Phenomenological Research  
Society*, *The International Society for Phenomenology and Literature* and  
*The International Society for Phenomenology and the Human Sciences*.

## EDITORIAL BOARD

A. Ales Bello	Zurab Kakabadse	Yoshihiro Nitta	Richard Cobb-Stevens
Marcel Francoise	Y. Kojima	Maria Petit	Hirotaka Tatematsu
Eugene Kaelin	Francois Laruelle	Jean-Claude Pignet	E. Mayz Valienilla
	Julian Marias	Calvin O. Schrag	

The PIB Journal, a unique forum for phenomenological ideas from the entire world appears in a double issue per year. Published by The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning

Editor in Chief: Anna-Teresa Tymieniecka

Subscription Rates: North and South America: US \$10.00 per year,  
Abroad: US \$14.00. Write to: PIB, 348 Payson Rd., Belmont, MA 02178, USA.



Inhoudstafel :

Willy Coolsaet : Is vrij zijn terwille van het vrij zijn fundament van de moraal ?	p. 3
Paul Gordyn : Over Jean-Jacques Rousseaus kritiek op wetenschap en vooruitgang en over de hedendaagse relevantie ervan.	p. 37
Rudolf Boehm : Over bewustwording, waarheid en vrijheid.	p. 67
Guy Quintelier : Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief.	p. 80
Filosofisch gebeuren in Vlaanderen. Kroniek.	p.115