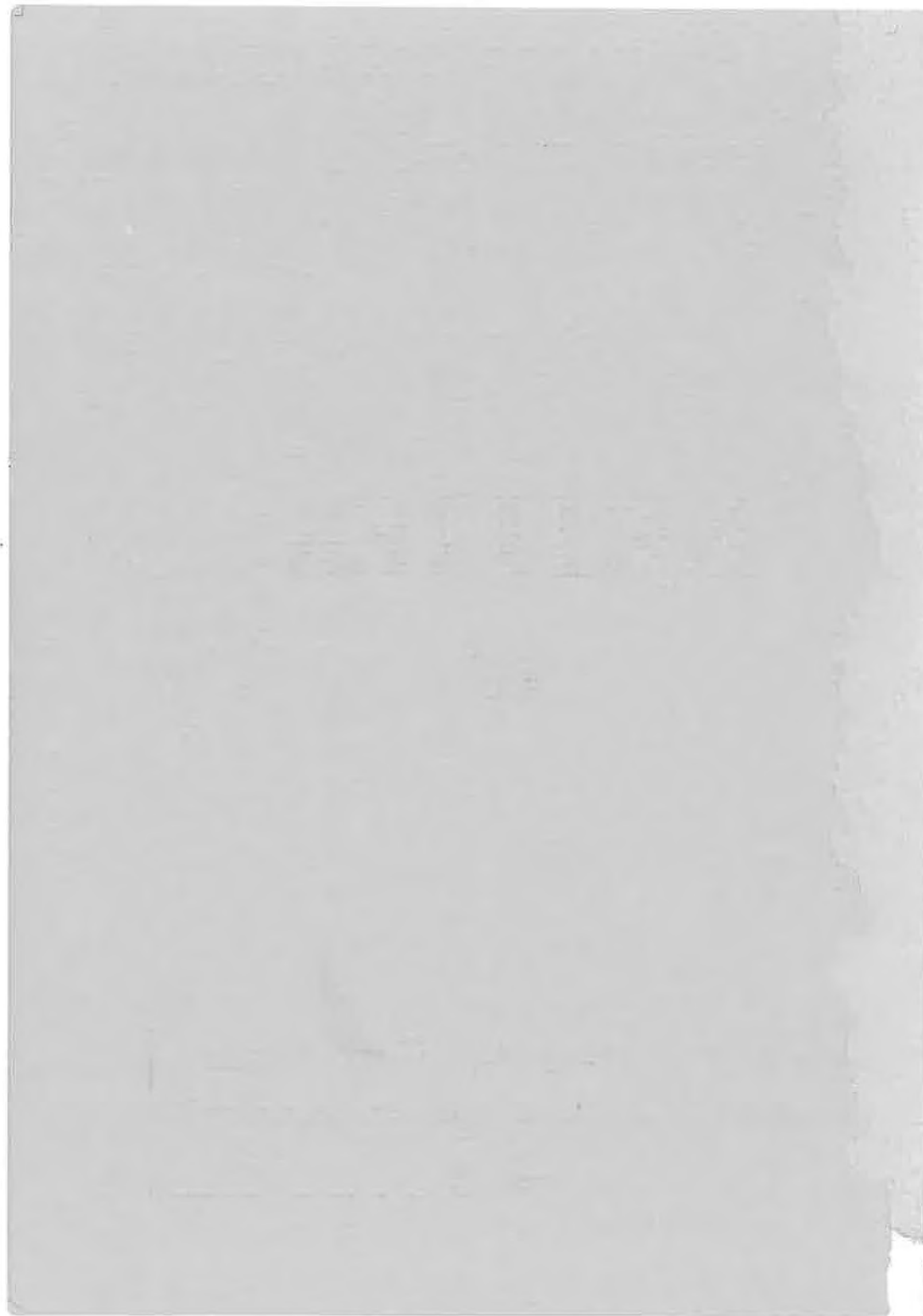


# KRITIEK

10

Tijdschrift van het Genootschap  
voor Fenomenologie en Kritiek

1985. 2



I.S.S.N. 0770-5271

# KRITIEK

10

Tijdschrift van het Genootschap  
voor Fenomenologie en Kritiek

1985. 2

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.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 rekeningnummer : 448-0600001-57 met  
vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".  
Betalingen per internationale postwissel, met  
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

## POLITIEKE STELLINGNAME

## DE KERNOORLOG

De kernoorlog begint met een eerste slag. De waarschijnlijkheid dat zo'n eerste slag uitgevoerd wordt neemt af in de mate dat de waarschijnlijkheid toeneemt dat na die eerste slag een tweede slag (als tegen-slag) plaatsvindt.

Wie dus *van plan* is zelf een eerste slag te voeren moet zich inspannen de waarschijnlijkheid, of mogelijkheid, van een te incasseren tegen-slag te verminderen. Daarvoor bestaan drie middelen :

- 1° de eigen strategische slagkracht zodanig verhogen dat ze virtueel in staat is het potentieel van de tegenstander om een tegen-slag te voeren uit te schakelen;
- 2° de eigen rakettenmacht zo nabij het kerngebied van de tegenstander te brengen dat die weinig kans maakt zijn tegenaanval in gang te zetten alvorens zijn eigen basissen vernietigd zijn;
- 3° een afweersysteem ontwikkelen dat een tegenaanval kan onschadelijk maken.

Alle drie middelen hebben de *VS* in werking gesteld, of zijn ze openlijk van plan in werking te stellen. Ze hebben hun *strategisch* potentieel in aanzienlijke mate verhoogd door de deels voorziene, deels reeds gerealiseerde plaatsing van Pershing II- en kruisraketten in West-Europa die bovendien het kerngebied van de Sovjetunie zo vlug kunnen bereiken (en dit zelfs zonder gemakkelijk ontdekt te kunnen worden) dat de kans voor de leiding van de Sovjetunie sterk vermindert om nog een tegenaanval te kunnen lanceren alvorens de *VS*-raketten vanuit West-Europa hun doel bereiken. Want

de Pershing II- en kruisraketten, wanneer ze gestationeerd zijn in West-Europa, zijn *strategische wapens* : die het kerngebied van de SU en ook haar rakettenbases kunnen bereiken; terwijl de SS 20-raketten van de SU Amerika *niet* kunnen bereiken. Dat is het fundamenteel verschil. De SS 20-raketten zouden wél zonder veel moeite, met een eerste slag van de SU, de Westeuropese basissen van Pershing II- en kruisraketten kunnen uitschakelen, waarvan de geografische ligging bovendien alom bekend is. Net dit feit bewijst echter dat de Pershing II- en kruisraketten van de VS in Westeuropa *eerste-slag-wapens* zijn; voor iets anders zijn ze gewoon niet bruikbaar.

Nu willen de VS bovendien ook nog een afweersysteem opbouwen ("SDI") dat ertoe in staat moet zijn een tegenaanval van de Sovjetunie te beletten zijn doel te bereiken.

De Sovjetunie heeft dergelijke middelen om een eerste slag mogelijk te maken zonder tegen-slag *niet* in werking gesteld. De SS 20-raketten waren niet eens *ertoe bestemd* Amerikaanse strategische wapens in West-Europa te kunnen uitschakelen; de SS 20 waren er al vóór dat van Pershing II- en kruisraketten in Westeuropa ook maar sprake was.

Soms wordt gesuggereerd - zo bv. door Reagan in zijn nieuwjaarstoespraak op de Sovjet-televisie - dat ook de Sovjetunie aan een soort "SDI" zou werken. Bewezen is het op geen enkele manier. En het zou "strategisch" onzinnig zijn van de kant van de Sovjetunie zoiets *niet bekend* te maken als ze werkelijk ermee zou bezig zijn.

Dit alles onder de gegeven voorwaarde : dat de Sovjetunie reeds lang plechtig *afstand* heeft gedaan *van een eerst gebruik van kernwapens*, terwijl de VS *hardnekkig weigeren* dezelfde verklaring van hun kant af te leggen.

\*

Nu zou men zich de vraag kunnen stellen of men - in

casu de VS - niet precies dezelfde middelen zou moeten in werking stellen als de drie boven vermelde indien men geenszins van plan is een eerste slag te voeren maar enkel de *tegenstander* ervan wil "afschrikken" van zijn kant een eerste slag voor te bereiden.

Welnu, voor de eerste twee middelen gaat dat geenszins op; zoals gezegd hebben de Pershing II- en kruisraketten in Westeuropa zelfs geen andere mogelijke zin, behalve dan als eerste-slag-wapens. Ze zijn, m.a.w., géén "afschrikings"-wapens, maar afdreigingswapens.

Wat daarentegen "SDI" betreft zou men kunnen aarzelen. Dit afweersysteem zou ertoe kunnen dienen enkel een Sovjetische aanval onwerkzaam te maken. Maar daartegenover staat :

- 1° "SDI" zou ongetwijfeld óók ertoe *kunnen* dienen voor de VS een eerste slag mogelijk te maken zonder een Sovjetische tegenaanval te moeten vrezen;
- 2° de Pershing II- en kruisraketten in Westeuropa *hebben* gewoon geen enkele zin tenzij als eerste-slag-wapens;
- 3° de VS *weigeren* nog steeds, men kan het niet genoeg herhalen, een uitdrukkelijke verklaring af te leggen dat ze bereid zijn afstand te doen van iedere eerste slag met kernwapens.

\*

Bovenstaande opmerkingen hebben uitsluitend betrekking op de vraag waarom een kernoorlog (eventueel) *niet* zou plaatsvinden of welke voorwaarden hem zouden kunnen *beletten*. (Het gebruikelijk antwoord luidt : "afschrikking".) Belangrijker is wellicht de vraag waarom eigenlijk een kernoorlog (eventueel) *wel* zou plaatsvinden of welke motieven hem zouden kunnen *veroorzaken*.

Het beste antwoord op die vraag lijkt me nog steeds dát te zijn dat Jacob Burckhardt in zijn *Weltgeschichtliche Betrachtungen* heeft gegeven op de vraag naar de oorsprong van de historische krisissen überhaupt : "In

het groot, tussen de volken, gaat het door als toegelaten en soms onvermijdelijk dat men elkaar onder een of ander voorwendsel overvalt. Het belangrijkste voorwendsel is dit : op andere manier zou tussen naties niets beslist kunnen worden, en *'indien wij het niet doen doen het de anderen'* (pocket-uitgave bij Kiepenheuer & Witsch, 1954, blz. 121 : mijn onderlijning). M.a.w., de hoofdreden is *schrik*. Want onder *alle* omstandigheden maakt elke partij nog steeds de beste kans "het" te redden indien *zij* het is die de eerste slag toebrengt, *niet* de andere. Als men een kernoorlog wil vermijden, moet men dus *"afschrikken"* - *van de schrik*.

Maar dáárvoor is "SDI" een uiterst ongeschikt middel. Vooral d  t was het blijkbaar wat de nieuwe secretaris-generaal van het centraalcomit   van de KPSU, Michail Gorbatsjov, de dienstdoende US-president, Ronald Reagan, in Gen  ve heeft willen duidelijk maken. Volgens zijn eigen verslag voor de Opperste Sovjet : "Kosmische wapens zijn geenszins defensieve wapens. Ze kunnen aanleiding geven tot de gevaarlijke illusie dat men achter een kosmisch 'schild' een nucleaire eerste slag zou kunnen voeren, daarentegen een tegen-slag zou kunnen verhinderen of tenminste afzwakken... Alles wijst erop dat het VS-afweersysteem tegen raketten in de ruimte geenszins bedoeld is als een 'schild' maar als onderdeel van een samenhangend offensief complex" (mijn vertaling van de Duitse versie van Gorbatschovs redevoering, verschenen in de *Berliner Zeitung* van 28.XI.1985). Volgens *De Standaard* van 19.XII.1985 verklaarde de leider van het Sovjetinstituut voor Noord-Amerika, Georgi Arbatov, zelfs het volgende : "dat president Reagan 'er bijna op een religieuze manier van overtuigd is dat SDI de beste weg is naar de vrede'. Er is geen reden te twifelen aan zijn oprechtheid, aldus Arbatov, maar het zal hoe dan ook een werkelijke vrede onmogelijk maken daar het wantrouwen en instabiliteit verwekt". Het gaat er dus niet eens *uitsluitend* om of een of ander Amerikaan de *bedoeling* heeft SDI te gebruiken om een eerste slag tegen de Sovjetunie moge-



lijk te maken, het gaat er voornamelijk om dat SDI in feite daartoe zou *kunnen* gebruikt worden. Men vraagt zich af of Reagan dit al heeft *begrepen* (ik bedoel uitdrukkelijk enkel maar : *begrepen*) als men in de officiële tekst van *zijn* verslag voor het Amerikaans Congres over zijn gesprekken met Gorbatsjov het volgende leest : "Mr. Gorbatchov insisted that we might use a strategic defense system to put offensive weapons into space and establish nuclear superiority. I made it clear that SDI has nothing to do with offensive weapons ... We dont' seek nuclear superiority. We do not seek a first strike advantage over the Soviet Union" (volgens de nieuwsdienst van de VS-ambassade in Brussel). Een en al pure intentie-verklaringen die er bovendien niet overtuigender op worden (zonder dat Reagan dat lijkt te beseffen) door het dubbel feit van de recente plaatsing van eerste-slag-wapens van de VS in West-Europa en de nog steeds achterwege blijvende verklaring van de VS af te zien van een eerste gebruik van kernwapens. Nog werk genoeg voor Gorbatsjov bij de volgende ontmoeting.

Nu heeft die achterwege blijvende verklaring ongetwijfeld alles te maken met nog een andere schrik van sommigen, nl. de schrik voor een aanval van de Sovjetunie met "conventionele" wapens. *Deze* (volgens mij onzinnige, maar niettemin feitelijk ook in Westeuropa nog ver verspreide) schrik "van het Westen" zullen de Sovjetmensen van hun kant zorgvuldig in rekening moeten stellen. Maar op dit probleem zullen we bij een andere gelegenheid en op een andere manier trachten nader in te gaan.

\*

En waarom moeten wij ons als filosofen met dat alles bezig houden ? Ten eerste omdat er blijkbaar weinig anderen zijn, bv. in onze regeringen, die er voldoende tijd voor over hebben. (Men herinnert zich, naar ik hoop, de verklaring van de eerste minister van dit land op de morgen na de nachtelijke plaatsing van de

eerste VS-kruisraketten in Florennes : hij bleek te menen dat de NAVO van een eerste nucleaire slag uitdrukkelijk had afstand gedaan.) Ten tweede omdat ons in ieder geval het conflictuele bezig houdt; want onze filosofische belangstelling gaat uit naar thematische problemen, en van elkaar afwijkende thema's zijn incommensurabel. Ten derde zou wel eens kunnen blijken dat het uitvechten van conflictuele vragen in een "filosofische" woordenstrijd het enig middel is om gewelddadige uitbarsting van die conflicten te voorkomen.

Rudolf Boehm

\*

\*       \*

GRIEKSE EN JOODSE WIJSHEID.\* Een interview met  
Emmanuel Levinas - Parijs, Juni 1984

Benoît Angelet en Paul Willemarck  
Eindredactie : Paul Willemarck

Emmanuel Levinas is een Joods filosoof die in 1906 in Litauen geboren werd. Hij maakte er op elfjarige leeftijd de Russische revolutie mee en gaat enkele jaren later studeren aan de universiteit van Straatsburg bij mensen als Blondel, Halbwachs en Pradines. Hij maakt een verhandeling over Bergson en keert zich vervolgens naar de fenomenologie toe. Hij verlaat Straatsburg om in Freiburg les te volgen bij Husserl en Heidegger. Dit zal bepalend zijn voor zijn ontwikkeling. In 1930 zal hij Husserl aan het Franse publiek voorstellen. Zijn boek *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, wordt bekroond door de Franse Academie voor Politieke en Morele Wetenschappen. Daarna volgt een lange periode die overschaduwd is door de dreiging en de verwerkelijking van de nazi-terreur. Levinas wordt Franse staatsburger en gaat onder de wapens tijdens de oorlog. Hij is krijgsgevangene van 1941 tot het einde van de oorlog. Het is ook in gevangenschap dat hij één van zijn eerste filosofische essays schrijft - *De l'existence à l'existant* (1947). Samen met *De l'évasion* (1935) en *Le temps et l'autre* (1947) zijn het stuk voor stuk pogingen om tot een eigen fenomenologische analyse van de werkelijkheid te komen. Levinas tracht voeling te krijgen met iets dat in het ontologische denken verloren gaat, nl. de idee van het goede boven het zijn, later zal Levinas zeggen aan-gene-zijde van het zijn. Aanvankelijk staat voor hem het drukkende karakter van zijn centraal. Het zijnsdenken van Heidegger is een filosofie die de mens niet kent, aldus Levinas. De mens moet niet worden gedacht vanuit de achtergrond van het zijn - dit is het onderwerp van de historiograaf.

Slechts in relatie tot de andere mens wordt de zin van het zijn openbaar, zonder dat de ander zich daarbij aan de openbaarheid prijsgeeft. Dit is de confrontatie met het *gelaat*. Met deze realiteit krijgt de waarheid haar ultieme fundament. De ethiek wordt eerste filosofie. Het gelaat introduceert een realiteit die enkel een morele weerstand biedt. In *Totalité et Infini* (1961) noemt Levinas dit, in goede cartesisaanse traditie, de idee van het oneindige. Later zal hij spreken van het anders-dan-zijn. Levinas is zeer diep geschokt geweest door het compromitterende engagement van Heidegger onder het nazi-regime. Voor hem betekende dit een definitieve breuk. Dit bevestigt hij ook nu weer wanneer hij zegt dat Heidegger weliswaar de grootste filosoof is van de twintigste eeuw, maar eraan toevoegt: "spijtig genoeg" - "leider". Pas met *Totalité et Infini* zal zich de breuk met Heidegger voor het eerst *grondig* voltrekken. Levinas bleef toen echter nog vasthouden aan een ontologisch taalgebruik. Dit zal pas veranderen in de volgende werken *Humanisme de l'autre homme* (1972) en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

We zullen ons hier niet uitspreken over de verhouding van Levinas tot het Christendom. Dit is een zeer moeilijke aangelegenheid. Het staat vast dat hij daarin op dit moment een grote invloed heeft, en vanuit Joodse hoek is men dan ook soms erg wantrouwend ten opzichte van bepaalde van Levinas' interpretaties van de Talmud. Hij is echter een gelovig Jood. We zullen niet verder op deze vragen ingaan, omdat het onze bedoeling is Levinas' oeuvre vanuit een zuiver filosofisch perspectief te lezen. Daarover hadden we een gesprek met hem in zijn woning te Parijs.

Het denken van Levinas is steeds gevoed door twee bronnen, de Griekse en de Joodse traditie, en het is eigenlijk zijn verdienste *vandaag* een brug te slaan tussen beide. Hij doet dit echter niet in de zin van de dogmatische theologie, maar vanuit een fenomenologisch

perspectief. Levinas tracht de Joods religieuze begrippen te vertalen in de atheïstische taal van de filosofie. Op die manier wil hij de Joodse vrijheid begrijpelijk maken voor de atheïsten die we geworden zijn. Nochtans is Levinas in de eerste plaats *filosoof*. Hij beroept zich uitsluitend op de taal van de filosofie. In dit verband zegt hij zelf : "Je n'ai jamais cité un verset comme preuve, ni jamais cherché à coïncider avec le verset."

Zijn studies van de Talmud zijn integendeel precies pogingen om deze toegankelijk te maken voor een hedendaags filosofisch denken.

"Pour moi le *grand* problème c'était de traduire la sagesse non-grecque en langue grecque. Toutes mes études talmudiques sont en réalité ça, la possibilité de le dire en langue universitaire. C'est beaucoup de compliments pour la langue universitaire n'est-ce pas ?"

Levinas' oeuvre is filosofisch, het is een kritiek op de ontologie. Hij maakt duidelijk dat de ontologie niet bij machte is de *ethische* verhoudingen te denken. De ontologie denkt de verhouding tussen de zijnden aan de hand van hun verhouding tot het zijn. Het zijnde krijgt slechts betekenis tegen die achtergrond, *niet op zich*. De zijnden blijven steeds gevangen in de geschiedenis waaraan ze hun betekenis ontleenen. Dit blijft *voor hem* de beperktheid van de heideggeriaanse vraagstelling. Daartegenover denkt Levinas de verhouding tussen de zijnden onderling als de verhouding tot de ander, waarbij deze verhouding noch een integratie noch een assimilatie is. Zijn kritiek put haar inspiratie uit de Joodse traditie, die een andere wijsheid kent dan de Griekse. De ontologie is wezenlijk Grieks en vindt haar fundament in het ideaal van de adequatie. De Joodse traditie daarentegen heeft haar wijsheid in het besef dat er een realiteit is die aan ons denken ontsnapt, een realiteit waarnaar men moet *luisteren*. De verhouding tot de andere wordt primair, de moraal wordt eerste filosofie. Het begrip rechtvaar-

digheid is het centrale begrip van Levinas' filosofie. Levinas sprak ons over enkele aporieën of doodlopende wegen die zich daarbij opdringen, en over zijn laatste ideeën in dit verband.

De rechtvaardigheid lijkt uit twee onverenigbare eisen te bestaan - deze van het individu en deze van de samenleving. Dit stelt onze verantwoordelijkheid voor een onmogelijke opgave. De eisen van de samenleving verplichten ons onszelf te plooiën naar de algemeenheid van de wet. Daarbij wordt de ander als ander echter onvermijdelijk tekort gedaan. De ander als ander is namelijk uniek, maar de komst van de derde maakt de vergelijking noodzakelijk. De rechtvaardigheid eist dat de ander wordt beschermd, maar juist daardoor moet hij tegen de achtergrond van een vergelijking worden geplaatst, ten koste van zijn uniciteit. Dit is de aporie van de rechtvaardigheid.

"Je dirais que le savoir même naît à partir de cette obligation là. Le savoir comme tel, c'est-à-dire le fait de comparer l'incomparable, de comparer les uniques. Si j'ai une responsabilité pour autrui c'est qu'il est mon unique, je dirai même qu'en ce sens là il est mon aimé. Aimer quelqu'un c'est le considérer comme unique. La catégorie même de l'unique est une catégorie qui a comme condition concrète, comme mise en scène, l'amour. Et là brusquement je dois comparer les uniques."

In de verdelende rechtvaardigheid gaat de uniciteit van de ander in zijn eigen naam verloren.

"C'est là que pour moi naît l'idée même de l'objectivité. Il n'y a pas d'abord l'objectivité, la justice ne repose pas sur l'objectivité, c'est l'objectivité qui repose sur la justice. Et par conséquent la justice avec ses rigueurs, et c'est cela qui est extraordinaire, c'est que la justice est toujours rigoureuse. [...] je dis toujours : autrui dans la justice est d'abord l'unique et en même temps il est celui qui est soumis aux rigueurs de la justice où son vi-

sage est toujours en question. Les rigueurs de la justice - c'est un pléonasme n'est-ce pas ? La justice est toujours rigoureuse. L'unicité du visage est perdu, et il est perdu au nom de cette unicité du visage. Il y a donc ici une ambiguïté, quelque chose d'énigmatique."

De institutie is zelf de aanleiding van een aantal onrechtvaardigheden die gaan van veralgemeningen en klassegerecht tot puur machtsmisbruik aan de hand van de wet. Nochtans is het niet alleen of niet op de eerste plaats dät waarop Levinas reageert.

"la justice elle-même, malgré ces disputes, naît de l'amour du prochain. Dans mon analyse il y a toujours la reconnaissance non seulement du drame justice-force, mais du drame justice-amour. /.../ somme toute on ne peut pas se contenter de la justice seulement. Il faut introduire l'amour dans la justice. Il faut constamment se rappeler cette rigueur qu'il y a dans la justice. Mais on ne peut pas supprimer la justice pour cela. Tant qu'il y a une société, tant qu'il y a une multiplicité humaine."

Dit is een nieuw geluid in Levinas' betoog. Levinas is een hele tijd erg wantrouwig geweest t.o.v. de notie 'liefde'. Dit kondigde zich al aan in *Totalité et infini*. Daar schreef Levinas : "Le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants [ ... ] est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude à deux, société close, le non-public par excellence." (TI,242). Niettegenstaande de kapitale rol die in *Totalité et Infini* aan de liefde werd toegeschreven had ze er uiteindelijk een ambigu statuut tegenover de rechtvaardigheid. De transcendentie van de liefde is tegelijk groter en minder groot dan deze van het woord (TI,232). Ze is de kans van het Ik, *ondanks* het oordeel van de geschiedenis. Maar de liefde is ook tegelijkertijd de mogelijkheid van de preferentie van de één en het vergeten van alle anderen, de ge-

meenschap van de liefde is asociaal. Na *Totalité et Infini* komt de notie 'liefde' nauwelijks nog aan de orde. In *Ethique et Infini* uit 1982 schreef hij nog : "Je me méfie du mot "amour" qui est galvaudé" (p.51). Het woord werd hem te veel vervormd en misbruikt. Daarom sprak hij liever van l'être-pour-l'autre, het zijn-omwille-van-de-ander of de angst voor de dood van de ander. Hoewel hij nog steeds vindt dat het woord wordt misbruikt, lijkt hij er vandaag terug in toenemende mate belang aan te hechten. De liefde, zegt Levinas, is de *enscenering van de uniciteit*. Enkel door de liefde kan een realiteit uniek zijn of worden.

"Je disais autrefois que je me méfiais du mot amour, à cause de tout ce qu'on entend par là. C'est un concept extrêmement déformé, ... Mais je pensais toujours, que la responsabilité pour autrui, qui peut aussi se dire la crainte pour autrui, crainte qui est du point de vue philosophique une notion très importante qui ne rentre pas tout à fait dans la catégorie heideggerienne de la Befindlichkeit - vous connaissez la catégorie de la Befindlichkeit : quand vous avez peur du chien, vous avez toujours peur pour vous, or la crainte pour autrui n'a pas du tout de retour sur vous, c'est une crainte désintéressée en un certain sens, ce n'est pas du tout parce que enfin de compte vous êtes menacé que vous craignez pour autrui, craindre pour autrui c'est l'amour d'autrui - par conséquent, je disais toujours que la responsabilité pour l'autre ou la crainte pour l'autre, c'est le mot sévère pour amour. Mais alors le mot amour a encore une tonalité essentielle de plus, c'est qu'il désigne toujours l'être unique. Ce qui m'intéresse dans le terme amour c'est cette unicité, pas du tout les notions axiologiques, les valeurs qui s'y ajoutent n'est-ce pas, le charme qu'on peut prêter à quelqu'un, la bienveillance qu'on peut avoir pour lui, ... L'amour est la condition de possibilité de la notion même d'unicité qui est une notion presque logique. Si vous voulez, il y a genre,



il y a espèce, il y a individu, mais il y a beaucoup d'individus dans le genre, il y a beaucoup d'individus dans l'espèce, mais ce qui est corrélatif de l'amour c'est l'unicité, c'est l'être unique. L'unicité est le sens de la subjectivité. Pour qu'il puisse y avoir cet événement de l'être unique, il faut probablement qu'il y ait une vie subjective. L'amour en ce sens-là est ce qui fonde, ce qui met en scène, l'amour est la mise en scène de l'unicité. En ce sens là l'altérité est unique dans l'amour. Et la relation à l'altérité, la relation à l'être humain en tant qu'être unique est précisément l'amour. Ce n'est pas du tout un débordement subjectif d'illusion."

Dit is een verschuiving in Levinas' denken en eigenlijk een soort terugkeer naar een belangrijk stuk van *Totalité et Infini* dat niet meer aan bod kwam. Maar het opnemen van de liefde als noodzakelijk complement van de rechtvaardigheid is bovendien een toespitsing van de rechtvaardigheidsproblematiek. De rechtvaardigheid, aldus Levinas, vindt haar oorsprong in de liefde voor de ander: "la justice elle-même, malgré ces disputes, naît de l'amour du prochain." Dit betekent dat de liefde hier niet zozeer de mogelijkheid is van de preferentie en dus van de onrechtvaardigheid maar integendeel, ze zou de eigenlijke oorsprong zijn van de rechtvaardigheid. Hiermee neemt Levinas een gedachte terug op die hij uitsprak in *Ethique et Infini* over het fundament van het sociale, dat "liefde zonder eros" zou zijn. Dit betekent echter niet dat Levinas het rechtvaardigheidsprobleem wil simplificeren. Dit is duidelijk wanneer hij het heeft over wat men in een religieuze terminologie vergiffenis noemt.

"Comme le pardon dans une société organisée, où il y a un droit, est une contestation de la justice, je ne vois pas du tout comment on peut le donner quand ça concerne [tout] aussi [bien] autrui que moi. Je peux pardonner pour tous ceux qui me concernent, je n'ai pas le droit de pardonner pour les autres.

(B.A.) : C'est le pardon par procuration. (L) : C'est ça. (P.W.) : Mais dans la tradition chrétienne c'est un usage. C'est bizarre. (L) : Ca m'a toujours fait problème. Tout le danger qu'on laisse courir au monde quand on pardonne globalement. Pardonner Auschwitz, ce que déjà on voudrait, c'est à ceux qui sont morts à Auschwitz de pardonner, n'est-ce pas."

Het is duidelijk dat Levinas' beschouwing over de liefde een eis is voor meer rechtvaardigheid. Indien de vergiffenis een contestatie van de gerechtigheid uitmaakt, dan is ze ook een individuele aangelegenheid en het toekennen ervan door derden is een gevaarlijke zaak. Levinas begint *Totalité et Infini* met de zin : "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale." De moraal stelt ons voor een eigenaardig probleem. Ze maakt de gerechtigheid tot het centrale punt van ons bestaan, maar zelf lijkt ze vaak aan deze eis voorbij te lopen. In welke zin kunnen we dan met zekerheid zeggen dat we geen dupe zijn van de moraal ? 23 Jaren na *Totalité et Infini* geeft Levinas ons daar geen direkt antwoord op. Het enige dat hij kwijt wil, is dat de moraal ons *dan* niet dupeert wanneer ze erin slaagt het zijn (dat volhardt in het zijn) te doorbreken. De *realisaties* van de moraal bedriegen niet, ze zijn niet te ontkennen, hoe fragmentair en incompleet ze ook zijn.

"Qu'est-ce que c'est l'achèvement, l'achèvement éthique ? C'est l'apparition d'un acte où le Bien triomphe du Mal. Alors que nous assistons [aux événements] nous interprétons les événements toujours dans l'autre sens. Quand nous voyons l'échec des entreprises généreuses, des mouvements généreux, des organisations généreuses, et je n'ai pas du tout le goût, disons, de perdre confiance, nous avons tendance de dire que là le Mal a triomphé du Bien. Mais que ce Mal, malgré toute cette puissance, malgré toutes les réapparitions de l'être en tant qu'être, persistant dans son être, et faisant tout pour persister dans l'être, que malgré

cela il y a une irruption humaine d'un acte de Bien [...] ça c'est le moment, finalement, qui permette de dire d'une manière paradoxale que le Mal n'arrive pas à vaincre le Bien."

Het antwoord van Levinas is realistisch. Veel realistischer dan men soms geneigd is te geloven. Hij wijst erop dat de morele momenten in de wereld de strategieën van het zijn doorbreken. De wereld is niet enkel noodzakelijkheid, we kunnen hem ook op ons nemen.

"Het zijn zit vol gaten", zegt Levinas.

We vroegen Levinas ook iets over wat hem *vandaag* het meeste bezighoudt. Dat is de notie *tijd*. Het begrijpen en interpreteren van het evenement van de *tijd* is een belangrijk punt voor Levinas. Het raakt de kern zelf van de manier waarop hij de relatie tot de ander denkt. De tijd is voor Levinas het evenement waarin twee termen van elkaar gescheiden zijn. Hij hanteert hierbij echter een zeer specifieke notie van tijd.

Een notie die voor het eerst door Bergson naar voor werd gebracht. Levinas kent trouwens aan Bergson een veel belangrijkere plaats toe in de geschiedenis van de filosofie dan men hem meestal voorbehoudt. Voor hem is het de filosoof die als eerste een ommekeer bracht in de interpretatie van de tijd, en die in zijn late werk de tijd verbond met de verhouding tot de andere. Bovendien is Bergson ook de eerste, aldus Levinas, die de wereld van de techniek in vraag stelde, en dit *vóór* Heidegger of Valéry.

"Je pense que jamais Heidegger n'aurait osé parler de la temporalité à partir des extases, parler d'une temporalité finie, s'il n'y avait pas eu Bergson qui a donné aux philosophes le courage de ne pas être effrayé par le temps de la physique, de ne pas prendre le temps sur le modèle de la physique, de ne proclamer que le temps subjectif qu'on nous annonçait dans les livres de psychologie. On disait toujours que le temps paraît plus long ou plus court selon ce que nous faisons, que ce sont des apparences subjectives, et Bergson a dit

que c'est précisément là que nous avons la véritable temporalité. C'est Bergson qui l'a dit. Il a libéré la philosophie de ce principe, de ce tic-tac de la montre, et alors dans les dernières ouvrages de Bergson cette temporalité cesse d'être simplement la durée des événements et elle devient la relation même à autrui. L'amour de l'homme pour l'autre, la charité, la durée devient principe de la charité, la charité au sens chrétien du terme, mais il y a des moments chrétiens chez Bergson. Il y a cette charité, et troisième moment essentiel c'est que toute la dénonciation de la technique chez Heidegger se trouve dans *L'Evolution Créatrice*, je ne dis pas tout, mais en tout cas l'idée même, n'est-ce pas, que le monde spirituel est un monde désintéressé - la durée - et non pas le monde dominant la nature par la science."

Deze nieuwe visie op de tijd is daarna in zeer verschillende richtingen uitgebouwd door twee filosofen die Levinas veel hebben geïnspireerd : Heidegger en Rosenzweig. Franz Rosenzweig is een Joods filosoof die vooral bekend werd omwille van zijn werk *Die Stern der Erlösung* - de ster van de verlossing. Zijn werk heeft op Levinas een beslissende invloed gehad. Van Rosenzweig zegt Levinas in *Totalité et Infini* dat hij hem niet citeert, omdat hij het dan teveel zou moeten doen. Maar ook *Autrement qu'être...* begint met een passage die een direkte referentie is naar Rosenzweig.

"Rosenzweig, tout à fait indépendamment, ose dire, je ne sais pas si la déduction est toujours aussi rigoureuse que chez Heidegger, [que] le fait comme passé, [comme] avenir et [comme] présent, supposent la concrétude théologique, ou si vous voulez le passé c'est la création, non pas que la création se trouvait dans le passé, mais que [ "... ] pour donner un sens au passé il faut déjà avoir compris ce qu'est la création; ou pour comprendre le présent il faut avoir compris ce qu'est la révélation; et que pour penser l'avenir il faut déjà avoir compris ce qu'est la rédemption; ou création, révélation, rédemption sont

les mise en scènes - on peut employer ce terme un peu dérisoire, la mise en scène, *die Enszenierung* - du phénomène temporel."

Bij Levinas komt dit in gewijzigde vorm terug in formuleringen zoals : "La rupture de la durée historique et totalis e, que marque le temps mort, est celle-l  même que la création op re dans l'être." De schepping, aldus Levinas, is de breuk met de totaliserende tijd van de geschiedenis, de tijd van de schepping daarentegen is de tijd van de wil.

Daarnaast werd de nieuwe notie van de tijd, die door Bergson voor het eerst naar voor was gebracht, op magistrale wijze gedacht door Heidegger. Van hem zegt Levinas dat hij met *Sein und Zeit* het krediet heeft gewonnen voor de mogelijkheid en de geloofwaardigheid van alle verdere analyses, inclusief deze van Levinas zelf. Heidegger denkt het verleden als fatum, als iets dat steeds meespeelt in het heden, en niet enkel als herinnering of als bewustzijn van het verleden.

"Le passé n'est pas du tout conçu comme un présent qui a disparu, mais comme quelque chose qui se joue constamment du présent. Dans le présent o  tout doit commencer il y a déjà eu quelque chose qui est v cue comme une fatalité, comme Geworfenheit".

Anderzijds is voor Heidegger de toekomst niet de anticipatie van wat *moet* komen, maar de komst van het volstrekt nieuwe.

Van alle bronnen die Levinas hebben beïnvloed heeft Heidegger ongetwijfeld de grootste stempel gedrukt op zijn filosofische vraagstelling - weze het dan negatief. Levinas heeft zich altijd verzet tegen het reductionisme van het zijnsdenken. In die zin kan hij waarschijnlijk wel de anti-heideggeriaan bij uitstek genoemd worden. Het zijn is het virtuele kwaad, het Zijn dat volhardt in het Zijn is het radicale kwaad. De tijd krijgt dan ook niet zijn betekenis tegen de

achtergrond van het zijn, maar als verhouding tussen de zijnden.

Voor Levinas is de *tijd* het evenement bij uitstek waar twee termen van elkaar gescheiden zijn, en altijd gescheiden zullen blijven. Het *verleden* is, voor Levinas, een tijd die *de onze niet is geweest*, een tijd dus die we nooit hebben 'gezien' en die we dus ook niet kunnen actualiseren, maar waar we ondanks alles toch reenschap moeten over afleggen, het is onze verantwoordelijkheid voor hetgeen we niet gedaan hebben en zelfs niet eens konden doen, maar dat ons niettemin aangaat; daartegenover is het *heden* het aanwezige van het weten, datgene wat met alles solidair is als actualisatie; de *toekomst* tenslotte, is het feit dat er nog een zin is voorbij datgene wat mij gegeven is. Dit laatste wil niet zeggen dat Levinas denkt te moeten spreken over een zin in het verlengde van het leven, in een hiernamaals, de toekomst is integendeel enkel een tijd voor de anderen.

"Et alors je n'ai pas du tout cherché de la même manière en disant : "qu'est-ce que je vais dire moi ?", mais je me suis *retrouvé* dans cette recherche, où en particulier alors j'ai toujours *soutenu* ça, et c'est ça que je vais encore développer *plus*, si vous voulez. Le *passé* comme le fait d'avoir à répondre de ce qui n'a pas été pour moi acte libre, et le présent, ça c'est le fait que je suis responsable d'autrui, c'est le fait que tout en autrui me regarde, même ce qui ne me regarde pas; comme si j'avais déjà fait quelque chose, comme si j'avais par rapport à autrui un passé, qui n'est pas du tout un acte précis dont je me souviens - si c'était un acte dont je me souviens par un souvenir je retomberais aussitôt dans un passé qui a déjà été présent - comme s'il y a une *Vergangenheit* qui n'est pas du tout un présent qui s'est décollé [*...*] Ensuite le *présent* lui-même, n'est-ce pas, bien entendu c'est la présence du *savoir*. Le savoir comme tel est l'ordre du présent où toute chose devient ma contemporaine, où j'arrive à égaliser toute chose. Et alors le *futur* - j'ai

trouvé que le futur n'est pas du tout l'avenir de ce qui adviendra, c'est une dimension qui va beaucoup plus loin; et très tôt j'ai rapproché le futur, non pas du tout de ma mort, mais de la mort de l'autre; en quelque manière le futur c'est le fait qu'il y a un sens par-delà de ce que je vais parcourir, c'est très généreux, n'est-ce pas ? Il y a un sens d'humanité, il y a un sens après ma mort, pas pour moi, ce n'est pas du tout une promesse de résurrection, mais il y a un sens que je ne mesure pas et que je ne peux pas mesurer. Dans le savoir il y a une adéquation, le présent, tout ce qui est présent est mesurable, je veux dire : entre dans mon présent, - et au-delà il y a cependant une signification, au-delà de mon présent. Par conséquent ce n'est pas qu'elle *prolonge* le sens au-delà, c'est plutôt le contraire : dans la mise en scène de l'avenir, le futur c'est autrui."

We vroegen ook wat hij uit de actualiteit het belangrijkste vindt. Daarop antwoordde hij ons op een zeer speciale manier, die echter zijn conceptie van de tegenwoordigheid getrouw weergeeft.

"Alors vous me demandiez quels étaient les événements qui m'ont le plus marqués. Dites, malgré toute ma méfiance à l'égard de la science fiction, à l'égard des progrès techniques, c'est le premier pied posé sur la Lune. [..] C'est important parce que ça prouve qu'il y a de ces événements où l'humain triomphe de toutes les posées de l'être. S'imaginer ce que ça représentait ... je sais bien, après coup on trouve toujours une explication ontologique, naturelle, aux événements, mais un événement comme celui-là me paraissait invraisemblable. Triompher, comme l'homme qui a triomphé de la pesanteur, en posant le pied sur la Lune."

Hij noemde ook nog een aantal politieke feiten : *de ontmaskering* van het Stalinisme door Kroutchev, Auschwitz en de reis van Sadat naar Israël.

Tenslotte vroegen we hem hoe hij Sartre had gekend.

"Je lui ai survécu mais nous sommes contemporains,

n'est-ce pas, je lui ai "survécu", je veux dire : sur terre, n'est-ce pas ! Pas par l'oeuvre. Seulement je connais un peu les sources, pour moi c'était toujours quelqu'un qui était dans le prolongement de Husserl et de Heidegger. Mais je l'ai beaucoup aimé comme homme, comme vivant, comme protestant, je veux dire comme protestant même partout. J'ai écrit d'ailleurs récemment un petit article où je dis que j'ai peine à imaginer qu'il est mortel - je ne pense pas à l'oeuvre, son oeuvre est peut être immortelle - mais je pensais comme être physique, n'est-ce pas. Je pensais qu'il appartenait au paysage humain de notre temps. [ ... ]

Je lui ai écrit un jour c'était je crois de l'époque de Nasser, qui souvent parlait d'une manière impitoyable de la future guerre contre Israël, et c'était le moment où Sartre a refusé le prix Nobel, et je lui ai écrit une lettre en lui disant que si quelqu'un a conservé le droit à la parole au monde, c'est lui, l'homme qui a refusé le prix Nobel. Et qu'il peut peut-être prononcer les quelques paroles qu'il faut prononcer, qu'il aille voir Nasser. Il ne m'a pas répondu. /.../ Mais je sais que quand il en avait l'occasion, il voulait tenir la balance égale entre les Palestiniens et Israël. "Voilà Sartre !"

\* Uitgebreide versie van het interview dat als basis diende voor de door BRT 3 (productie : F. Boenders) uitgezonden versie (februari 1985).

\*

\* \*



DE DUBBEL-ENIGE STRUKTUUR VAN HET MENSELIJK EGO  
EN DE FENOMENOLOGISCHE REDUCTIE\*

Hiroshi Kojima (*Sakai*)

Het zal hier niet gaan over de verduidelijking van de Husserliaanse reductie in haar talrijke vormen. Men zou daar lang kunnen over discussiëren. Maar ik zou hier de fenomenologische reductie als de "opheffing" van de algemene thesis van de natuurlijke instelling" helemaal van de Husserliaanse "transcendentale" context willen losmaken en ze enkel gebruiken als methode voor het fenomenologisch-anthropologisch inzicht in de structuur van het menselijk ego. Bij het eerste gezicht zal die handelwijze als zeer willekeurig en onwetenschappelijk overkomen, maar mijns inziens deden vele wijsgeren na Husserl, die als "fenomenologisch" worden beschouwd, impliciet of expliciet, hetzelfde. Zo Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre en Scheler. De geldigheid en deugdelijkheid van de fenomenologische reductie, alleen als methode beschouwd (en niets meer), blijkt en zal blijken uit haar resultaat.

I

Wij wenden ons nu tot een ding. Bijvoorbeeld : de schrijftafel voor mijn ogen. Ze staat daar werkelijk, een tweetal meters van mij verwijderd. Ze lijkt hard en zwaar. Ze staat daar ondoordringbaar en ondoorzichtig. Ze heeft ding-werkelijkheid. Als bestaande tafel moet ik ze niet precies bekijken. Dat ze daar staat, dat ze zwaar en hard genoeg is om mijn armen en boeken te dragen - dat is voor mij genoeg. Ik bezie ze niet daarover heen. Pas als ik de fenomenologische reductie op haar toepas, namelijk de ding-werkelijkheid van deze tafel ophef en haar thetisch karakter tussen haak-

jes plaats, m.a.w. ze tussen zijn en niet-zijn laat zweven, dan verschijnt ze mij duidelijk met nieuwe fasen. Mij, die haar nu als ongeïnteresseerde toeschouwer aanzie.

Vooreerst wordt de tafel doorzichtig, en als ik ze perspectivisch aanschouw, wordt ook haar rugzijde geappresenteerd. Die was tot dan toe volledig verborgen. De tafel wordt een verzameling van ruimtelijke uitdeiningen of vlakken, die doorzichtig gekleurd, ruw of glad maar niet meer hard of zwaar verschijnen.

Volgens Husserls eigen terminus is ze nu het tafelfantoom (1) geworden. Volgende bemerking past hier overigens : dit fantoom moet geenszins uit de afschaduwingsmenigvuldigheden in de bewustzijnsstroom apperceptief gesynthetiseerd worden. Het is van in het begin als schematische eenheid perspectivisch gegeven. Wel is het zo, dat de belevenis van deze eenheid in mijn bewustzijn "stroomt", maar het "stroomt" als iets éénvormigs, namelijk als tafelfantoom zelf en *niet* als haar menigvuldige afschaduwingen. Wat in de tijd stroomt, wordt al, zoals Kant getoond heeft, ruimtelijk bepaald. Een zuivere afschaduwing, of een zuivere impressie, zonder ruimtelijke bepalingen, zou integendeel niet eens "vloeien", maar tegenwoordig neerslaan - iets wat we later zullen bespreken (2).

De perspectiviteit die het doorzichtig tafelfantoom voor mij bezit impliceert wezenlijk andere perspectieven, die het vanuit andere gezichtspunten in andere richtingen bestralen. De appresentatie van de mij visueel onzichtbare zijde van deze tafel, die haar voor mij in zekere mate ondoorzichtig maakt, *is niets anders* dan de geïmpliceerdheid van *andere* perspectieven, in *mijn* perspectief. De poging, die zo vaak wordt ondernomen, om de appresentatieve aanschouwing tot het niveau van de protentie of re-tentie te herleiden, gaat niet. Want appresentatie ligt in de kern van de presentatie, of in de zuivere tegenwoordigheid, - ze mag nog zo smal bepaald worden. *De appresentatie van de zij- of achterkant*

*van de tafel, die haar tot een fantoom maakt, is gelijktijdig met de presentatie van haar voorzijde.* Beide zijn medeconstitutief voor de schematische eenheid van het tafelfantoom.

Daarmee zijn we meteen noodzakelijk de nieuwe dimensie van de intersubjectiviteit binnengetrepen. Het tafelfantoom voor mij staat in het kruispunt van mijn eigen perspectieven en van andere, onbepaald vele anonieme perspectieven, die wezenlijk presumpatief in mijn perspectief geïmpliceerd zijn. M.a.w. : mijn perspectief is uitsluitend maar potentieel en op onvervulbare wijze gepluraliseerd. Perspectieven van bepaalde andere mensen zijn maar de actualisering en vervulling van die anonieme perspectieven in mij. Om dit paradoxaal feit beter te begrijpen, willen we in plaats van de tafel het geval van het menselijk lichaam aanhalen. De fenomenologische reductie is principieel ook mogelijk voor mijn lijflichaam, ook van hem kunnen we een fantoom maken. We noemen dit fantoom alleen "lichaam". Van mijn lichaam als fantoom kan ik maar zeer weinig presentatie in mijn perspectief vatten. Ik kan alleen de armen, de voorzijde van de romp en het grootste deel van de benen voor mij zien - maar mijn hoofd, gezicht inclusief, en mijn rug : nooit. Nochtans heb ik mijn lichaam als een geheel - maar enkel als een schematische eenheid. Alleen de appresentatie van mijn hoofd en van mijn rug, die door andere perspectieven in mij toegevoegd wordt, vervolledigt de presentatie van mijn lichaam als geheel. Mijn spiegelbeeld of portret is de zintuiglijke vervulling van mijn appresentatie van mijn hoofd door fysicaal- lische bemiddeling. Het perspectief dat mijn spiegelbeeld bestraalt is eigenlijk een ander dan het mijne, maar vermits het potentieel in mij ingesloten is, kan ik de vervulde appresentatie van mijn hoofd vóór mij in mijn eigen perspectief zien. Mijn lichaam is het dingfantoom, dat bij uitnemendheid door de andere perspectieven in mij dient te worden geappresenteerd. Meer bepaald : als ik mij met de dingen om mij heen bezig houd, presenteert ik nauwelijks

nog mijn eigen lichaam, niet eens armen, benen of romp, in mijn perspectief. Maar voor appresentatie is mij mijn lichaam altijd als geheel gegeven. Wanneer ik bvb. een tafelfantoom voor mij aanzie, dan appercipieer ik mijn geappresenteerd lichaam als een fundamenteel paradigma van de schematisering voor dit fantoom. Zodoende fungeert, functioneert mijn potentieel gepluraliseerd-intersubjectief bewustzijn wezenlijk samen met mijn geappresenteerd lichaams-schema, alsof dit een zuiver *lichaam-bewustzijn* zou zijn. Nu pas wordt het ons eindelijk klaar, waarom het tafelfantoom als kruispunt van mijn perspectieven en andere anonieme perspectieven daar kan staan. Daarom, omdat mijn lichaam als geheel precies het kruispunt van die perspectieven en tegelijk paradigma van iedere schematische ding-waarneming van mijn bewustzijn is.

Verder wordt ook duidelijk, waarom ieder dingfantoom van het bewustzijn niet als een afschaduwingsmenigvuldigheid vloeit. Mijn schematisch waarnemingsbewustzijn wordt zó oorspronkelijk door mijn lichaams-schema bepaald, dat de schematische eenheid van het ding zich niet in het stromen van mijn bewustzijn laat oplossen, net zo min als mijn lichaamsschema zelf.

## 2.

Daarnet zijn we door de toepassing van de fenomenologische reductie op de tafel vóór mij tot het *tafel-fantoom* gekomen, dat een doorzichtige, schematische eenheid in mijn gepluraliseerd perspectief uitmaakt. Maar in waarheid is dat maar één facet van het resultaat der reductie, dat van vooraf aan tweezijdig is. We moeten nu nog een andere zijde van haar resultaat in ogenschouw nemen, die fenomenologisch evenveel betekenis heeft als de eerste.

Willen we even naar de schrijftafel terug, die werkelijk zowat 2m van mij verwijderd is. Wanneer ik

de fenomenologische reductie op haar toepas, namelijk haar dingwerkelijkheid ophef, haar thetisch karakter tussen haakjes zet en ze aldus onbeslist tussen zijn en niet-zijn laat zweven, dan wordt ze ditmaal niet doorzichtig. Ze verliest veeleer al haar onzichtbare zijden, zet zich als een soort reliëfachtige coulisse van de onbepaalde achtergrond af. M.a.w. ze wordt herleid tot haar voor-kant alleen en deze mag op zich niet veel 'Abhebungs'-mogelijkheden meer bezitten. Men kan, als men wil, deze fase van de gereduceerde tafel haar "Abschattung" noemen. Het is echter merkwaardig, dat ze niet van mij wegstroomt, ze verwijlt altijd tegenwoordig; bedoeld is : altijd verder vertegenwoordigd verblijft ze voor mij in de tegenwoordigheid. Weliswaar kan ze plots verdwijnen (of neerslaan), maar ze staat, "herrijst" telkens weer voor mij als tegenwoordig. Deze stand van zaken wijst erop dat deze nieuwe fase van de tafel op geschikte wijze haar "beeld" mag worden genoemd.

Volgens Husserl is het *beeldbewustzijn* de neutraliteitsmodificatie van het originele [*originär*] waarnemingsbewustzijn. Alle thetische eigenschappen van het noëmatisch voorwerp worden geneutraliseerd en tussen haakjes geplaatst, die "derjenigen [*Klammer*] nahe verwandt, die für die Wegbereitung zur Phänomenologie so wichtig ist" (*Ideen I*, p.266). Husserl onderscheidt echter de *Einklammersung* van de neutraliteitsmodificatie van die van de fenomenologische reductie, omdat "de eigenlijke niet-neutraliserende noësen volgens hun wezen nog blootgesteld zijn aan de rechtspraak (onder haar jurisprudentie vallen), terwijl de vraag naar rede- of onredelijkheid voor geneutraliseerde noësen geen zin heeft". (*ibidem*). Vanuit ons standpunt moet toch worden gesteld dat de neutraliteitsmodificatie weliswaar niet identisch is met de fenomenologische reductie, maar dat de eerste wezenlijk in de laatste mede geïmpliceerd is en er een onmisbaar moment van uitmaakt. Want dat ook de beeld-noësen van een tafel

aan een rechtspraak van de rede kunnen en moeten onderworpen worden, blijkt uit de noodzakelijkheid van het voltrekken van de vrije variatie bij iedere wezensaanschouwing, i.c. van die tafel. "In ieder geval" zo schrijft Husserl "vereist ook hier de vrijheid van de wezensvorsing onvermijdelijk het opereren in de fantasie". (p. 163)

Wij hebben in het algemeen drie soorten beelden : waarnemingsbeeld, fantasie en afbeeld. *Waarnemingsbeeld* van een tafel is de presentatie (tegenwoordigheid) van de voorkant zonder meer, die zich in zekere mate als een coulisse zonder de appresentatie van de rug- of zijkanten presenteert. *Fantasie* is de vertegenwoordiging van de neergeslagen waarnemingsbeelden, en die kan zuiver reproductief of productief zijn. Het *afbeeld* is het waarnemingsbeeld, dat tegelijk als waarnemingsbeeld van een ander ding fungeert. Bvb. een foto van een tafel is enerzijds waarnemingsbeeld van een copieerpapier, maar anderzijds ook waarnemingsbeeld van de tafel die gefotografeerd werd. Een beeld, om het even welk soort beeld, bezit geen werkelijkzijn. Het zweeft tussen zijn en niet-zijn. Zowel het waarnemingsbeeld als de fantasie van de tafel staan niet op twee meter afstand van mij. Veeleer staan ze in een oneindige vertrouwdheid en onbeschrijfbaar nabijheid tot mij. Waar komen deze vertrouwdheid en nabijheid vandaan ?

Hogerop hebben we de nauwe verhouding tussen dingfantoom en mijn *lichaam* ontmoet. Hier vinden we de onscheidbare betrekking tussen beeld en mijn *lijf*. Terwijl mijn lijf-lichaam door de fenomenologische reductie "1" tot lichaam-als-waarnemings-schema wordt, wordt het door de fenomenologische reductie "2" tot lijf-als-inbeeldings sfeer. Door de reductie wordt nu mijn lijf bevrijd van het lichaamsschema (lijf-lichaam) en breidt het zich concentrisch verder en verder uit, als een eigen soort ruimte - tot het de tafel vóór mij in zichzelf omvat. Die tafel wordt nu ook bevrijd van de

dingschematische eenheid en wijzigt zich in een waarnemingsbeeld of fantasie.

Beelden staan niet meer in de objectieve ledige ruimte naast elkaar, maar ze staan in een verbeeldingsruimte *met* elkaar en het uniek centrum van die ruimte ligt "op" mijn lijf. Deze ruimte is niet ledig, maar bezit een dichtheid zoals mijn eigen lijf. De onbepaalde achtergrond waartegen zich het waarnemingsbeeld en het fantasiebeeld afzetten is die lijflijke ruimte zelf. Dit is de reden waarom ieder beeld een eigen soort vertrouwdheid en nabijheid ten aanzien van mij vertoont. Ik beschouw om zo te zeggen ieder beeld als binnen mijn tweede lijf. Deze uiterst belangrijke *adhesie* tussen mijn lijf en de beeldhorizon, adhesie die tot nu toe nauwelijks werd gethematiseerd, is het fundament van het in-de-wereld-zijn : enkel zij maakt de wereld bewoonbaar. Wat, meer in 't bijzonder, de wereld stemming geeft, is deze lijflijke adhesie, omdat een van de onmisbare elementen van iedere stemming niets anders is dan de innerlijke verhouding tussen het lijfcentrum en de horizon als tweede lijf. Tegenover de oorspronkelijk intersubjectief-plurale perspectiviteit t.a.v. het dingfantoom is de lijflijke horizon van het beeld daarentegen monadisch alléén op mijn lijf gecentreerd en van de andere afgesloten. Dat betekent dat het beeld wezenlijk alleen aan mij verschijnt. De *andere* kan nooit het waarnemings- of fantasiebeeld, dat *ik* zie, zien, noch omgekeerd ik het zijne. Weliswaar is zelfs het af-beeld van een tafel als dingfantoom van een papier voor iedereen hetzelfde, maar als waarnemingsbeeld van een papier of van een tafel is het voor iedere enkeling telkens helemaal verschillend. Het beeld dat ik zie en datgene dat een andere zou zien, staan in twee volledig verschillende sferen en ik kan het beeld dat mij gegeven is niet aan de andere tonen. Maar iedere grote kulturele schepping vindt haar ontstaan in deze geheime kamer en zal pas door de bemiddeling van verscheidene soorten dingfantomen aan de andere mensen

worden medegedeeld.

## 3

Wat hebben we door deze in twee verschillende richtingen opererende fenomenologische reductie gewonnen ? Enerzijds geraakten we bij de wezenlijke verhouding tussen mijn lichaam als schematische eenheid en het dingfantoom, anderzijds bij de wezenlijke betrekking tussen mijn lijf als ruimtecentrum en het beeld.

Maar wie bemiddelt en verbindt deze twee paren met elkaar ? Hij heet mijn alleenlijk ego. Hetzelfde dat zelf deze reductie heeft doorgevoerd en zich van de Doxa van de dingwerkelijkheid heeft bevrijd. Dit Ego van mij is niet alleen bemiddelaar, maar ook zijnsbepaling van deze dubbelparen : *Lijf//Lichaam - Dingfantoom//Beeld*.

Als ik werkelijk mijn lijf//lichaam ben, dan is het daarmee gepaarde dingfantoom//beeld werkelijk. Als ik maar mogelijkwijze (potentieel) of wel factisch mijn lijf//lichaam ben, dan is het daarmee gepaarde dingfantoom//beeld respectievelijk potentieel of factisch. Bijvoorbeeld : wanneer ik, reflecterend, terugkijk in het verleden, dan vind ik daar mijn lichaam, van het lijf gescheiden - alleen enkel in zijn facticiteit en daarmee ook de daarmee gepaarde voorbije omgeving en situatie in hun facticiteit. Wanneer ik daarentegen ontwerpend in de toekomst vooruitzie, vind ik mijn lijf gescheiden van het lichaam, in kinesthetische mogelijkheid, en ook de daarmee gepaarde tuigsamenhangen in beeld, en ook hier enkel met mogelijkheid. Weliswaar ligt het wezenlijk onderscheid tussen mijn lijf//lichaam en het daarmee gepaarde dingfantoom//beeld in het reflexievermogen en de verbeeldingskracht van het eerste. Een ding reflecteert niet, verbeeldt zich niet. Een levend wezen reflecteert niet, maar verbeeldt zich wel (niet alleen dieren, maar ook planten hebben hun eigen levensruimte, die een soort van lijflijke ruimte is die tot beelden, zij het in nog zo primitieve vorm, ontstaan geven). Alleen de mens reflecteert en verbeeldt zich. Mijn reflecterend - lijf//lichaam is niet



alleen mijn orgaan, maar veeleer mijn ego zelf, dat op treffende wijze "*het somatisch ego*" mag worden genoemd. Het somatisch ego is de fundamentele en oorspronkelijke vorm van het menselijk ego, die de menigvuldige gestalten van dit ego moet bevatten, zoals transcendentale apperceptie, geslacht, empirisch ik, levenswil, existentie, monade enz. Zoals het lijf hier het verbeeldings-subject is, zo brengt het lichaam als geappresenteerd waarnemingsschema de intersubjectief-gepluraliseerde perspectieven met zich mede. Dit betekent dat niet alleen subjectiviteit en objectiviteit, bewustzijn en lichaam aan en door dit somatisch ego worden bemiddeld en verbonden, maar ook de lijflijke subjectiviteit en de schematisch-reflexieve subjectiviteit, de waarneming en de verbeeldingskracht, de perspectiviteit en de monadiciteit (van de lijflijke ruimte).

Maar deze bemiddeling is, wonderlijk genoeg, altijd onvolledig en onvolkomen. Het somatisch ego is altijd wankelend onder de toenemende centrifugaalkracht van de twee subjectiviteiten, namelijk die van de reflexie en die van het ontwerp. Nu eens worden alle ontwerpen onderdrukt onder de logisch-causale abstractie van het schematisch wereldfantoom; dan weer wordt alle reflexie onder gehouden, onder de voorlopige anticipatie van het ijverig nagestreefde doel. Gabriël Marcel heeft eens de stemming van angst als het zoeken naar het ontbrekend centrum (4) gedefinieerd. In deze zin kan het somatisch ego nooit aan de angst ontsnappen.

Doordat het ware centrum aan het innerlijke van mijn somatisch ego ontbreekt, ontbreekt het ook in de verhouding tussen hem en andere somatische ego's aan een waar centrum. Het wankelt tussen de schematisch formele gelijkheid van allen en de donker-driftmatige strijd om het bestaan van allen tegen allen. Het samenzijn is enerzijds het redelijke en bevoegde onderlinge rollenspel, anderzijds de gruwelijke strijd tussen heer en knecht, op leven en dood.

Wat Jaspers in zijn *Philosophie* als de tuimelbeweging van de mogelijke existentie beschrijft, lijkt met de wankel van ons somatisch ego enigermate verwant, alleen zet het zich niet in voor de transcendentie die achter

de wereld heen ligt, zoals bij Jaspers. Maar hierover later.

Het zou wel merkwaardig zijn, om de natuurwetenschap in te rekenen in het reflexief vermogen van het somatisch ego. Maar de natuurwetenschappelijke kennis is niets anders dan de causale beschrijving van de beweging of energieverandering van de dingfantomen, die zich laten reduceren tot schematische punten met enkele elementaire eigenschappen. De fundamentele wetten van de mechanica, bvb., beschrijven de beweging van de dingfantomen die gereduceerd worden tot massapunten met snelheid en versnellingen. Precies hetzelfde met de elektromechanica die de beweging van elektronen beschrijft. Zelfs de elektromagnetische golf of de vloeistofgolf laten zich als beweging of energieverandering van de schematische punten in het desbetreffende veld beschrijven. Weliswaar moet deze beweging of energieverandering door metingen worden gekwantificeerd. Meting is nu alleen mogelijk door de iteratiemogelijkheid van dezelfde operatie in de lineaire homogene wereldtijd, die de verruimtelijking is van de reflexief "verstroemde" bewustzijnsstroom. Eenmaal deze iteratieve operatie van het gelijke vertegenwoordigd is, als samengevat in een verzameling, wordt ze tot een getal (of preciezer : de metingsgegevens van een fysicaalisch quantum vormen de verzameling van deze concrete verzamelingen). Wat de natuurwetenschapper doet is niets anders dan de assimilerende vinding van de causaal-mathematische relatie tussen verschillende verzamelingen die als metingsdata van enkele fysicaalische quanta ontstaan zijn (daarbij is modelvorming zeer effectief). Zulke relatie is dan de natuurwet. Dus is de natuurwetenschap de reflexief-abstraherende prestatie van het somatisch ego met behulp van het vertegenwoordigende en modelvormende verbeeldingsvermogen. Daarbij wortelt zijn reflexief-abstraherend vermogen uiteindelijk in het transcendentiaal bereik dat men lange tijd apperceptie of verstand genoemd heeft, maar geen ego meer kan worden. Het somatisch ego neemt alleen maar deel aan dit bereik en wordt er om zo te zeggen door verlicht.

Zoals het causaal-mathematisch denken in de transcendentale reflexie van het geappresenteerd schematisch lichaam wortelt, zo ontstaat het voorlopig ontwerp van het eigenlijk mogelijk-zijn uit de transcendentale sprong van de lijfelijke ruimte (Monade) in de toekomst. Alleen : terwijl het grondmotief voor de waarheid van het denken en van het kennen uit het "verstroomde" verleden als oorsprong van de anamnese opstijgt, wordt ieder praktisch ontwerp vanuit de transcendentale oergrond van het lijf als *natura naturans* in de oer-tegenwoordigheid zelf gemotiveerd. Wanneer ik bijvoorbeeld een verhandeling ontwerp, zou het niet gaan indien mij geen denkmotief van ergens elders "opkwam". (Zo wordt niet alleen de lijfelijke ruimte door zichzelf gemotiveerd, maar ook de intersubjectief schematische perspectiviteit door het stromen van de tijd. De stemming is daarom vaak de verhouding tussen beide motivaties, die nu eens elkaar bestrijden, dan weer harmonisch samen"hangen".) Zoals het schrijven van een verhandeling niet alleen een denkmotief maar ook pen en papier, literatuur, een schrijfmachine en een schrijftafel, etc. behoeft, zo ook wordt ieder ontwerp van een mogelijk doel in het algemeen door de tuigsamenhangen bemiddeld en die zijn al medegeïmpliceerd in de corresponderende kinesthetische bewegingsbeelden. Deze tuigsamenhangen vormen de teleologische modificatie van de causale relatie, waarbij de oorzaak tot eerste middel, en diens resultaat tot primair doel worden omgevormd. Wat men machine noemt is de reguleerbare combinatie van verschillende causale verhoudingen. Ze verbindt een bepaalde oorzaak met een bepaald resultaat en modificeert ze - eenmaal ingevoegd in verdere tuigsamenhangen - tot een teleologische relatie. Een auto bijvoorbeeld, is de combinatie van de reguleerbare ontploffing van de vergaste benzine met de mechanische rotatie van de wielen, en die combinatie verbindt het benzineverbruik met de plaatswisseling van mens en ding als doel. Deze technisch-teleologische modificatie is pas mogelijk als we onze enkelvoudige ervaringen met causale relaties niet laten teloorgaan, maar er schematisch vat op krijgen als

op een verzameling van relaties, die we vaak in de vorm van wiskundige vergelijkingen kunnen beschrijven. Zo dient de natuurwetenschappelijke kennis, die wezenlijk op het lichaam als waarnemingsschema berust, als grondslag van de technisch-teleologische tuigsamenhangen, de concrete uitvoering van het lijfelijk ontwerp.

Dat betekent, dat *de samenhang van natuurwetenschap en techniek niet toevallig is, maar haar diepe wortels heeft in de dubbel-enige structuur van het lijflichaam.*

Terwijl aldus de causale kennis en het logische denken berusten op het lichaam, dat zich laat bemiddelen door het verbeeldende lijf, en terwijl het praktisch ontwerp berust op het lijf, dat zich door het schematisch lichaam laat bemiddelen, vormt de kinesthese een onmiddellijke zij het begrensde verbinding van lijf en lichaam, verbinding die, eenmaal habitueel gefixeerd, niet telkens weer een beroep moet gaan doen op de bemiddelingsfunctie van het ik. Deze verbinding bestaat trouwens op actuele wijze alleen in de tegenwoordigheid van het voltrekken van de handeling; een bepaalde modus van het schematisch lichaam dekt zich namelijk met een bepaalde neerslag van lijfelijke zintuiglijke beelden [*Sinnenbilder*] en pas door deze dekking komt er fysikalische kracht van binnen uit te voorschijn. In de toekomst echter is deze kinesthetische verbinding nog potentieel: de lijfelijke zintuiglijke beelden zweven als mogelijkheid vóór mij. Pas wanneer het eerste lid van deze mogelijke zintuiglijke beelden-rij nu in de lijfelijke ruimte vertegenwoordigd wordt en het - met hem door habitus overeenstemmende - lichaamsschema door mijn beslissing daarop "geworpen" wordt, dan pas begint mijn *daad*. De lijfelijke ruimte bezit echter een "wijlende breedte" van de tegenwoordigheid, terwijl het lichaamsschema een op elkaar volgend en "ontspringend" ogenblik bezit, een ogenblik dat zich altijd "afschaduwet". Derhalve geldt dat *het beslissen en uitvoeren van een daad uit de wederzijdse conditionering van twee soorten van tegenwoordigheid ten opzichte van elkaar bestaan*. Van zodra een daad volbracht is, wordt de verbinding van lijf en lichaam weer opgeheven en slaan de lijfelijke zinbeelden in de brede tegenwoordigheid

neer; enerzijds verstroomt het gereflecteerde lichaams-schema "gedateerd" in het verleden weg, anderzijds echter blijft het gedereflecteerd lichaamsschema afschaduwend bij de dingfantomen, die het als handzaam [zuhanden] heeft bewerkstelligd.

We bekomen aldus drie soorten herinnering :

- 1) Neerslagen in het lijf (als mogelijkheid)
- 2) Gedateerde herinnering van het lichaamsschema in de tijdstroom (als facticiteit)
- 3) Ongedateerde herinnering van het lichaamsschema bij het handzame (als waarschijnlijkheid)

De kinesthese bestaat, zoals gezegd, uit de habituele verbinding van "herinnering 1)" en van "herinnering 3)". (5).

Overeenstemmend met de kinesthetische verbinding van mijn lijf en lichaam, verschijnt een ding voor mij als de verbinding van beeld en dingfantoom, die mijn ingevoelde zinnebeelden of respectievelijke afschaduwingsgewijze herinnerde lichaamsschemata in zich bevat. Zo verschijnt een zaak bijvoorbeeld als zwaar, of handzaam, als iets draagbaars, drukbaars, "steunbaars". Maar de watheid, of het *wezen* van dat ding reveleert zich nog niet in die kinesthetische dimensie. Heidegger en Sartre wilden de watheid van een ding terugvoeren tot het project van de enkeling, dat dat ding telkens transcendeert; Merleau-Ponty daarentegen tot de neerslagen van de intersubjectieve ervaringen. Wij willen het op onze beurt terugbrengen tot *het geneutraliseerd ontwerp van de enkeling waaraan een ware motivatie ontbreekt*. Ik beschouw een ding als een kachel, wanneer ik het als mogelijk intendeer, om dat ding tot warmte te transcenderen. Maar het gaat hier niet om het transcenderen zelf, enkel om diens *mogelijkheid*; en niet om een waar ontwerp of projekt, maar om een *geneutraliseerd* ontwerp. Hoe zulke neutralisering mogelijk wordt, straks.

De oerherinnerende reflexie, het vooruitlopend ontwerp en de kinesthese zijn drie soorten van grondact van het

somatisch ego, dat lichaam en lijf, perspectiviteit en monadiciteit met elkaar moet bemiddelen en verbinden. Maar dit ego is noch substantie noch subject, het is enkel en alleen die bemiddelende en verbindende verhouding zelf. Het is zeer moeilijk ze te kennen. Geen reflexie bereikt ze. Geen vermoeden reikt toe. Alleen de diepste bezinning over het lot van de mens zou er iets van kunnen ophelderen, er iets van kunnen schetsen. De fundamentele streving van het somatisch ego, namelijk van het menselijk ego, lijkt twee transcendentale gronden van hem, Rede en Natuur, op ergens een welbepaalde wijze met elkaar te verenigen. De mens is nu eenmaal van oudsher een redewezen en een natuurwezen. Nu zijn de historische verenigingen van beide menselijke wezenheden, *zoön logon echon* in de Oudheid en *animal rationale* in de Middeleeuwen, al lang weg. Heeft Europa, sinds het begin van de moderne tijd tot nu, de echte vereniging van beide menselijke wezenheden ook éénmaal gesticht? Telkens weer duiken gepolariseerde paren van denkers ten opzichte van de opvatting van de mens op: Descartes en Hobbes, Kant en Schopenhauer, Hegel en Marx, Dilthey en Nietzsche, Husserl en Heidegger, Wittgenstein en Lévi-Strauss, enz. Waar is de echte vereniging van rede en natuur, logos en fysis bij het wezen van het menselijk ego gerealiseerd? Me dunkt dat deze pendelende polarisering van de moderne, Europese denkweg tussen twee extremen juist getuigt van de ontoereikendheid van de bemiddeling van het somatisch ego, die we hogerop aanraakten. Wegens deze ontoereikendheid werd het ego, nu eens als redelijk, dan weer als fysisch, beurtelings miskend.

Zoals het Zelf van Kierkegaard de verhouding is, dat zich tot zichzelf verhoudt, is het somatisch Ego de bemiddeling die (zich tot) zichzelf bemiddelt. Het wil rede en natuur door het lijflichaam bemiddelen in de toegang tot verschillende waarden: weten, kunstwerk, goederen, enz.: deze vormen tegelijk telkens een onvolkomen vereniging van beide, rede en natuur, als creatieve veruitwendigingen van zichzelf. Op die wijze lijkt het Ego telkens zichzelf "door zichzelf" te stellen. Maar naar waarheid wordt deze zelf-stel-

stelling pas mogelijk door een Niet-Ik, of door de deelname aan het Niet-Ik. Hoe creatiever de zelfstelling van het ego, des te meer neemt deze zelfstelling deel aan het Niet-Ik (6).

Dit raadsel van het somatisch ego, dat zowel door zichzelf als door het Niet-Ik wordt bemiddeld openbaart zich nog het duidelijkst in het kardinale fenomeen van de *taal*. De taal is de wezenlijke identiteit van de bemiddeling tot mijn ego met de bemiddeling tot mijn ander ik. Deze bemiddeling wordt echter niet alleen door mij en het ander ego, maar hoofdzakelijk door een niet-ik, een derde instantie gesteld. Of veelmeer stellen Ik en een Andere de taal, voor zover ze tegelijk intensief deelnemen aan de zelfstelling van het Derde.

Dit "derde" als niet-ik geldt als Oer-Gij, dat zich tussen mij en het ander ego presenteert en bij middel waarvan het andere ik pas met "gij" kan worden aangeroepen. Want het gij is geen substantivum, noch is het een attribuut van het andere ik, maar een dialogische verhouding dat bij middel van het daár-tussen heersende Oer-Gij wordt gespiegeld op het andere ik. In deze verhouding staande, ben ik ook Gij voor de andere. Het Gij als het tegenoverstaande van het dialoog wordt pas door het Oer-Gij als het Tussen mogelijk gemaakt. Het Oer-Gij omvat mijn somatisch ego en het ander ego en wijzigt ze in Ik en Gij. Er zijn geen twee verschillende soorten van Ik in de relatie Ik-Gij en, respectievelijk, Ik-Het, zoals, me dunkt, Buber beweert. Er is alleen één enkel, somatisch ik, en ofwel neemt het *wél* aan het Oer-Gij deel, of het neemt er *niet* aan deel; door deze deelname wijzigt zich het somatische Ik echter tot het *persoonlijk-somatische Ik*.

Dit Oer-Gij werd sinds lange tijd "Geest" genoemd, als oorsprong van de taal, van schepping, liefde. Wanneer ik met het hele wezen aan de bemiddeling van het Oer-Gij deelneem, dan schijnt het Ik-bewustzijn fundamenteel te veranderen. Niet zelden ervaar ik deze ik-wijziging op het ogenblik van de verzinking in scheppingsacten, en die bevatten ook de echte

dialogoog.

Het lijkt dan, alsof ik door het niet-Ik word gedragen. En toch behoud ik van mijn kant nog altijd hetzelfde Ik-bewustzijn, terwijl ik, aan het Niet-Ik deelnemend, spreek, bemin, schep. Ik ben altijd hetzelfde ik. Alleen op tweevoudige wijze : somatisch en somatisch-persoonlijk.

Het somatisch-persoonlijk ik bemiddelt alleen bij medewerking van het Oer-Gij tussen lijf en lichaam, fantoom en beeld, perspectiviteit en monadiciteit. Het poogt oorspronkelijk, maar tevergeefs, tussen rede en natuur te bemiddelen. Het Oer-Gij oefent nochtans de bemiddelingsfunctie tussen deze ledematen uit, juist doordat het als de synthese van perspectiviteit en monadiciteit, lichaamsruimte en lijfruimte, stromend ogenblik en brede tegenwoordigheid verschijnt. Deze synthese wordt als *zin-bereik* gesticht. Het Oer-Gij *is dat wat zin sticht*.

Ik ontmoet dus het Oer-Gij, doordat ik mijn hele monade (lijf-ruimte) vóór het perspectief (de blikstraal) van het andere Ik heen werp en ze erdoor helemaal laat doordringen. Er ontstaat daar iets paradoxaals dat ik niet meer kan reguleren. Een zuigeling glimlacht voor de eerste maal, kijkend in de ogen van zijn moeder : daar gebeurt dit paradoxale. Glimlachen is in het algemeen teken van de opgave en overgave van de bemiddelingsfunctie van het somatisch ego aan het Oer-Gij. Glimlachen is in het algemeen bereidwilligheid tot spreken.

Het Oer-Gij moet ons als de paradoxale synthese van perspectiviteit en monadiciteit overkomen. Wat betekent dit ? Ieder perspectief van de lichaam-ruimte bevat een bepaalde som van schematische punten, die de afkorting van de dingfantomen zijn. *Alle synthese* houdt dus in dat ieder schematisch punt *tegelijk* monade moet worden en dat ieder moment van de presentatie van het punt op zichzelf een onbegrensde breedte moet impliceren. Dit betekent : ieder punt (voorwerp) bevat de volledige ingesteldheid tot handzaamheid in zich en die gaat vergezeld van de kinesthetische herinneringen van het lichaam aan andere tuigen. En ieder ogenblik of moment bevat de



oer-herinnerende reflexie met betrekking tot dat punt, en die reflexie gaat op haar beurt vergezeld van de neergeslagen herinneringen van het lijf. Het bevat ook het vooruitlopend ontwerp over dat punt heen, - een ontwerp dat echter nu wordt geneutraliseerd. Deze tijdelijk-ruimtelijk concentrerende samensluiting op één punt of ogenblik gebeurt bij het Oer-Gij, dat ons nu als een oorspronkelijke synthese verschijnt. In het geval van de *taal* echter, ontvangt onze oerherinnerende reflexie een transcendentale illuminatie en fungeert ook als typ(is)ering én ideësering. De gehele ingesteldheid, het doel dat over dat alles heen ontworpen wordt, menigvuldige neerslagen en herinneringen (inclusief vorm, kleur, beweging enz.) van dit schematisch punt worden door de daarin geïmpliceerde transcendentaal oerherinnerende reflexie als een geheel en afzonderlijk iets getypiseerd en dan geïdeëiseerd. Daar ontstaat de Zin als wathed en hoeheid van dit punt. Een tafel is, wat het is, doordat ze, met stoel daarbij en boeken erop, tot lezen en schrijven getranscendeerd wordt én tegelijk vlak gevormd, hard gemaakt is.

Deze zin-stichting wordt onder leiding van het Oer-Gij volbracht. Alleen door mijn monadenworp neem ik daaraan deel. De zin die aldus wordt gegeven, behoort tot het Oer-Gij als het Daartussen - van mij en het ander ego (gij) - terwijl het Daartussen *voor mij* de door perspectiviteit gewijzigde, dus vergemeenschappelijkte Monade is. De zin is dus van bij 't begin iets gemeenschappelijks voor mij en voor u en nog niet iets ideëel veralgemeenbaars, hetgeen eigenlijk transpersoneel en extra-communicerbaar is. Ook het Gij tegenover mij participeert op zijn beurt, zijn monade uitgooiend, aan het Daartussen - iets waarvan ik mij, uit gewoonte, aan de *blik* van het gij kan vergewissen.

Het Oer-Gij moet mij en u tot de zin bemiddelen. Ik moet tot de zin én tot u bemiddeld worden, doordat ik participeer aan het Oer-Gij. Maar eenmaal de zin een *typisering* en *ideërsatie* ondergaat, zoals we daarnet suggereerden, dan gaan het somatische Ik en het somatische Gij niet meer rechtstreeks in de zin op. Ik en Gij moeten als lijf-lichaam eerst nog door het fo-

neem, het geluidschema (7) bemiddeld worden om tot de zin toegang te vinden. De taal wordt zo wezenlijk door de foneemgeving volbracht.

Pas door foneemgeving als getypiseerde akt van het kinesthetisch lijflichaam bemiddelen Ik en Gij elkaar in de zin. Het Oer-Gij is nu niet alleen het zinstichtende, maar datgene wat toelaat dat een geluidschema wordt gegeven. M.a.w. het oer-gij als de volledige synthese van reflexieve perspectiviteit en monadiciteit neemt de kinesthese als de uiterlijke verbinding van beide typerend in zichzelf op en laat ze zingend uitspreken. Dit betekent echter : het somatisch-persoonlijke ik spreekt uit, maar als enkel zichzelf typerend; *het kan dus niet als geheel spreken*. Het somatisch-persoonlijke Ik neemt aan het Oer-Gij met de hele monade deel, maar gaat niet geheel in de taal op. De niet-typeerbare laag van ik en gij blijft, als sprekende, noch altijd buitentalig. Dat is wel de reden voor het feit dat de taal altijd eerst als "*spreekakt*" ontstaat.

De kinesthetische foneemgeving wordt, als fenomeen, al evenzeer door het Oer-Gij beheerst. Het enkelvoudig geluidschema kan, als lichaamsschema, door mij alleen met een *lijfbeeld* verbonden worden. Anderzijds wordt het door het Oer-Gij met het hele *woordschema* verbonden, het enkelvoudig woordschema dan met het hele *zinschema*, het enkelvoudig zinschema met het hele *discoursschema*. En ook hier zal ieder schematisch punt een monade worden. Grammatika en syntaxis zijn derhalve produkten van het Oer-Gij, niet van het somatisch-persoonlijke Ik.

## 6

Het Oer-Gij als oorsprong van de taal bemiddelt niet het hele somatisch-persoonlijke Ik t.o.v. zichzelf (Oer-Gij en Ik) en t.o.v. gij. De niet-typeerbare laag van het Ik blijft, zoals gezegd, *extralinguïstisch*, buitentalig. Dat is misschien ook de reden waarom alleen de mens lacht, maar niet een engel of een beest. Bij het lachen geeft het buitentalige Ik

een poos zijn bemiddeling tussen lijf en lichaam op en geeft zich tijdelijk over aan de bemiddeling van het Oer-Gij.

Maar een engel bezit geen buitentalig Ik en een dier kent geen Oer-Gij.

Het Oer-Gij heeft echter nog een ander aspect als oorsprong van de taal. Het kan namelijk ook oorsprong van de kunstschepping zijn. Het bemiddelt als synthese van perspectiviteit en monadiciteit, maar dan ook uitsluitend als typ(is)erende en ideïserende reflexie, tussen eigensoortige oer-beelden, die mij uit de oorsprong van de natuur (*natura naturans*) opstijgen, en schematische eenheden, die toon, kleurvlak, lijn, kronning van de vlakken (enz.) vormen. Het oer-beeld in mijn lijf-ruimte laat zich aldus door de zingevende verzameling van die zintuiglijke eenheden belichamen en verwerklijken. Ik, als musicus, schilder of beeldhouwer, neemt scheppend aan de bemiddeling van het Oer-Gij deel, dat eens te meer tussen Ik en U ontstaat, maar een Gij, dat ditmaal niet een mens zondermeer, maar een ding, een kunstwerk, een natuurvorm of een omgeving kan zijn.

Maar hier evenmin kan het Oer-Gij als oorsprong van de artistieke schepping ooit het *hele* somatisch-persoonlijke Ik tot zichzelf (Oer-Gij en Ik) bemiddelen. De transcendentale rationele reflexie wordt er immers uit verbannen. Het extra-artistieke Ik zwijgt. Het weent alleen, wanneer het diep door de artistieke bemiddeling van het Oer-Gij bewogen en getroffen wordt.

Alleen de poëzie in de meest uitnemende zin mag het aandurven om als oer-taal, ondanks de typisering en ideïsering, de oerbeelden uit de natuurgrond uit te spreken. Echte filosofie is ook poëzie in deze ruimste zin. Maar het dichtertlijk waagstuk van bemiddeling tussen rede en natuur lukt maar zelden. Getuige de geschiedenis van de filosofie. Ondanks de onmiskenbare aanwezigheid van het Oer-Gij voor mij blijft het oorspronkelijke - het Oer-Gij zonder meer - verborgen achter de wetenschappelijke waarheid en de artistieke schoonheid, terwijl de lege, mathematisering van alle wetenschappen en het driftmatig verder rukken

van de gekapitaliseerde technologie het Ik buiten het Oer-Gij dreigen te verdringen, te vernietigen, te splijten. Het oorspronkelijke, dat volgens Sokrates het goede zelf mag heten, ligt nog niet open voor ons - vandaag ook niet. En het zou bij ons daarom kunnen gaan, dat wij, Ik en Gij, openlijk maar zeker onderkennen, dat *het goede ons ook vandaag nog verborgen blijft*.

\*

\* Uit het Duits vertaald door Benoît Angelet

#### Noten

- (1) "Fantoom" is hier een soort van "phaenomenon extensum", - geen "beeld".
- (2) Het is veelbetekenend dat in Husserls tijdsanalyse vaak een *toon* als voorbeeld optreedt. Want bij een toon zijn de ruimtelijke bepalingen veel opvallender als bij een ding. Een "Heraclitische" vloed zonder afschaduwingen, in de omgekeerde richting als bij Bergsons *élan vital*, is een onding.
- (3) *Présence et Immortalité*, p. 21.
- (4) Een fantoom-lid ontstaat uit de kinesthetische habituele verbinding van de mogelijke en waarschijnlijke herinneringen, die echter op het ogenblik enkel "waarschijnlijkheid nul" heeft. Het reveleert zijn illusionair karakter bij poging tot krachttuioefening.
- (5) Dit raadsel wordt echter door de moderne filosofie bijna volledig vergeten.
- (6) Het geluidschema als foneem is evenzeer een soort van lichaamsschema dat uiteraard mondeling wordt uitgevoerd.

## Bibliografie

- Aguirre, A. : *Genetische Phänomenologie und Reduktion* (Den Haag) 1970.
- Bloch, J. : *Die Aporie des Du* (Heidelberg) 1977
- Buber, M. : *Ich und Du* (München/Heidelberg) 1962  
: *Das Problem des Menschen* (Heidelberg) 1962
- Casper, B. : *Sprache und Theologie* (Freiburg/Basel/Wien) 1975
- Heidegger, M. : *Sein und Zeit* (Tübingen) 1953  
: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a.M.) 1951
- Held, K. : "Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie" in : *Phänomenologische Forschungen* Bd. 10 (Freiburg) 1980
- Husserl, E. : *Ideen I* (Den Haag) 1950  
: *Ideen II* (Den Haag) 1952  
: *Erste Philosophie II* (Den Haag) 1959  
: *Cartesianische Meditationen* (Den Haag) 1950  
: *Krisis* (Den Haag) 1962
- Jaspers, K. : *Philosophie* (Berlin/Göttingen/Heidelberg) 1948
- Kierkegaard, S. : *Die Krankheit zum Tode* (Düsseldorf/Köln) 1957
- Landgrebe, L. : *Faktizität und Individuation* (Hamburg) 1982
- Marcel, G. : *Journal métaphysique* (Paris) 1935  
: *Etre et avoir* (Paris) 1935  
: *Présence et immortalité* (Paris) 1959
- Merleau-Ponty, M. : *Phénoménologie de la perception* (Paris) 1945
- Scheler, M. : *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München) 1949
- Schweitzer, A. : *Kultur und Ethik* (München) 1948

- Kojima, H. : "Zur philosophischen Erschliessung der religiösen Dimension" in : *Philosophisches Jahrbuch* Jg. 85 (Freiburg) 1978
- : "The potential Plurality of the transcendental ego of Husserl and its Relevance to the theory of space" in : *Analecta Husserliana* vol. 8 (Dordrecht) 1978

\*

\*       \*

## EEN UITDAGING VOOR DE ECOLOGISCHE BEWEGING

Willy Coolsaet

*Joseph Huber* vertegenwoordigt zo ongeveer de *rechtervleugel* van de Duitse groene beweging. Rudolf Bahro zou men links kunnen noemen. Vroeg of laat moet het tot een bezinning over de afwijkende standpunten komen, een bezinning die ook voor de Vlaamse ecologische beweging belangrijk kan zijn. Welke verhouding tot het kapitalisme en tot het industriële systeem moet de ecologische beweging aannemen? Kan men de kapitalistische ontwikkeling *gebruiken*? Of is er veeleer een intrinsiek verband tussen de ecologische crisis en het kapitalisme? Op deze vragen poogt een reflectie op het boek van Huber *Die verlorene Unschuld der Ökologie, Neue Technologie und superindustrielle Entwicklung* (S. Fischer, Frankfurt am Main, 1982) een begin van antwoord te geven.

"Wer keine Zukunft mehr sieht, hat auch keine". Dat is de eerste zin van Hubers boek. Laat de zin juist zijn, over welke toekomst gaat het? Bij de lectuur van Hubers boek is dat duidelijk: de toekomst trekt als twee druppels water op het verleden, het *kapitalistische verleden*, met zijn technologische en wetenschappelijke 'wonderen', met zijn ideologie van groei en verandering. Enkele zinnen verder wordt 'grenzen aan de groei' door Huber omgekeerd in 'groei van de grenzen'. Volgens Huber zijn er geen grenzen aan de groei, vermits de groei die grenzen steeds weer verlegt, voor zich uitschuift. Huber gelooft niet alleen in het kapitalisme, waarvan hij het *produceren om te produceren* niet doorziet, hij belijdt expliciet de ideologie ervan die in het ontgrenzen, het overstijgen van alle grenzen of beperktheden bestaat, en hierin

'toekomst' ziet. Hij reageert op een zogezegd ecologisch pessimisme. Hij verzet zich tegen wie anti-industrieel denkt. Maar hij zelf denkt niet in termen van doel en middel, hij gelooft onvoorwaardelijk in de industriële technologie. Zoals Toffler meent hij blijkbaar dat we door de industriële ontwikkeling heen moeten, maar in het kapitalisme moeten blijven, willen we overleven. Hij wenst superindustrialisering, geen alternatieve economie noch een op zinvolle doelstellingen afgestemde wetenschap of technologie. Hierbij steunt hij op de lange-golftheorie, die meent dat het kapitalisme gekenmerkt wordt door fasen van opgang en van neergang. Heden zitten we in het diepste punt van de zoveelste Kondratieff. Misschien begint het licht reeds te dagen, een *cluster* van innovaties is wellicht op komst, waardoor een nieuwe groei en een heerlijke nieuwe wereld zal worden gebracht. Ik ga straks op deze problematiek in. Eerst wil ik aantonen dat Huber een volstrekt ontoereikende opvatting van het kapitalisme heeft. Hij is een soort groene Toffler.

Onmiddellijk pleit Huber het kapitalisme vrij door middel van het afgezaagde onderscheid tussen productie en distributie. Als voorbeeld is het voedselprobleem geschikt. "Voor de mensen op deze aarde zijn de facto voldoende grondstoffen en levensmiddelen voorhanden. De honger in de wereld bestaat niet, omdat er te weinig eten zou zijn, maar er zijn te veel mensen die te weinig land en geld hebben om zich het eten aan te schaffen ... Wat als ecologische bestaansvraag wordt voorgesteld is in waarheid meestal een economische beschikkings- en verdelingsvraag. Achter de 'ecologische vraag' staat in grote mate de altijd nog onopgeloste 'sociale vraag'. De globale ecocrisis is in grote mate niets anders dan een langetermijn-crisis van de wereldeconomie (blz. 10)." Huber veralgemeent de zaak als hij stelt dat "er voor allemaal genoeg is", dat er een voldoende nationaal produkt bestaat (blz. 177). Huber ziet het verband niet tussen het *produceren om te produceren* en de verdeling. Het produktiesysteem zelf wordt gevrijwaard. Het is



volgens hem blijkbaar *doelgericht*. Er is alleen de sociale vraag. Hij ziet rondom zich hopen materiële goederen - hoofdzakelijk infrastructures, machines, bouwwerken, en dergelijke - en hij meent dus dat er 'genoeg' (aan nuttige dingen) is. Hij ziet het on-evenwicht niet.

Ik ontken natuurlijk de ernst van de verdelingsproblemen niet. Maar die worden grotendeels bepaald door het *produceren om te produceren* zelf. Is er voldoende voedsel in de wereld om de mensen te voeden? Schumacher en Chapman hebben er op gewezen dat het kapitalistische voedselsysteem zeer energie-intensief is, dat de kapitalistische agro-business niet *veralgemeenbaar* is, vermits in een minimum van tijd alle energievoorraden opgebruikt zouden zijn, daar een modern land als Groot-Britannië 17,4% van zijn energie voor de landbouw nodig heeft (natuurlijk betreft het alle energieinputs, zowel rechtstreekse als onrechtstreekse). Er is heden een uitweg beschikbaar: als de industriële landen veel minder vlees zouden eten, zouden reusachtige hoeveelheden graan voor menselijk gebruik vrijkomen. Maar men moet de implicaties begrijpen. Het energie-intensieve van de produktietechniek zou niet verdwijnen. Als we dit graan aan de arme landen zouden *schenken* (betalen kunnen ze niet), zou men ondertussen de boeren moeten blijven vergoeden voor hun kosten aan energie, machines, meststoffen, enzovoort. Maar goed - is dat de nieuwe verdeling die Huber bedoelt? De landbouw wordt niet goedkoper, want niet produktiever. De uitputting van de energie blijft een bedreiging. Een recent verslag van de Club van Rome (zie *De Morgen* van 5 oktober 1983) zegt dat de Verenigde Staten tegen het einde van de eeuw een *invoerder* van voedsel zal worden, reden is de sterk gemechaniseerde en van olie afhankelijke landbouw - die te kostelijk zal worden. Betreft dat nu een loutere verdelingskwestie? Het schenken van voedsel zou de arme landen natuurlijk helpen, om niet te zeggen dat het een begin van oplossing voor hun problemen zou zijn. De staat zou over een 'loonfonds' (een graanvoorraad) beschikken om de mensen

aan het werk te zetten met eenvoudige instrumenten om zo een produktiecapaciteit op te bouwen (denk aan irrigatiewerken, huizenbouw, enz.). Zou dat gebeuren? Het is niet wat gebeurt in ontwikkelingslanden die over een voedseloverschot beschikken, zoals Thailand, dat grote voedselexporten kent ondermeer in de richting van Japan. Hiermee koopt Thailand de luxegoederen voor de elites, maar ook wel *kapitaalintensieve* machines, waarvan het de *ontwikkeling* verwacht. Is dit alles nu alleen een verdelingskwestie? Ik geloof het niet. De klassen- en landentegenstellingen moet men niet onderschatten. Maar het produceren om te produceren blijft de zaak bedreigen, ook als men pogingen zou doen om de verdeling eerlijk te laten gebeuren. Het produceren om te produceren zou de verdeling saboteren. Het werkt in de richting van de groeiende kloof tussen rijk en arm, omdat het de *schaarste* vereeuwigd, ja institutionaliseert. Het voedselprobleem kan alleen opgelost worden (bijvoorbeeld door plattelandsontwikkeling) als men de ondoelmatigheid van het produceren om te produceren wegwerkt, en laat het dan insluiten dat ook de klassentegenstellingen moeten verdwijnen (en ze zullen het gemakkelijkst verdwijnen als het produceren om te produceren wordt bekampt). Dat ziet Huber niet, die zweert bij technologie en wetenschap en de ondoelmatigheid op alle vlakken niet beseft. Hetzelfde moet gezegd over de ecocrisis: zij wordt door het kapitalistische produceren om te produceren zelf voortgebracht. Huber meent het tegendeel. De kapitalistische economie en het ecologisch besef moeten elkaar niet uitsluiten, meent hij. Beide berusten op een gelijkaardig principe: het kapitalisme wil met zo weinig mogelijk zo veel mogelijk verkrijgen, en de ecologie met de kleinste inspanning het beste bereiken (blz. 106). Huber begrijpt geen snars van de inefficiëntie van het kapitalisme.

Er is meer dat ouderwets is in het denken van Huber. Hij spreekt steeds alsof er buiten-menselijke noodzaken, wetmatigheden bestaan. Hij is een fatalist, die echter zijn fatalisme als realisme vermomt. Men kan de stroom van de evolutie niet in zijn macht krijgen. We kunnen

hem alleen in zekere banen leiden (blz. 163), zegt Huber. Hij kan zich blijkbaar niet voorstellen dat de ecologische beweging een invloedrijke macht zou kunnen worden. Hij schakelt zich bij voorbaat in in de wereldmarkt, in de mondiale concurrentie, en in de technologische slag. Voor Huber moet in feite alles bij het oude blijven, wat betekent dat hij zich bewust binnen het systeem houdt. De industrie kan de ecologische problemen niet loochenen, de ecologie kan de industrie niet breken, meent hij. Het is alles slechts waar als men in algemeenheden blijft steken. Waarom ook zou de ecologie 'de industrie' breken. Alsof het niet gaat over een fundamentele wijziging van haar ondoelmatigheid ! Als men de tegenstander niet kan uitschakelen, moet men er zich mee verbinden, zegt Huber. Hij verbindt zich dus met wat alleen maar de ecologie kan vernietigen. Hij is weinig kritisch, omdat zijn analyse volstrekt ontoereikend is. In feite weet hij dus niet met welke tegenstander hij in dezelfde boot stapt. Het is alles gebaseerd op het geloof in de technologische en wetenschappelijke 'wonderen'. Er valt te vermoeden dat Huber in feite de noodzakelijkheid van het kapitalisme zo sterk beklemtoont omdat hij zijn hart blijft verpanden aan een vaag begrip van *vooruitgang* (dat omdat het zo vaag en onberedeneerd is direct wordt gelijkgeschakeld met welvaart of voorspoed). Uit alle voorbeelden en toekomstprojecten die Huber geeft, blijkt steeds weer dat hij zo overtuigd is van de vooruitgang dat hij het niet nodig acht de balans op te maken tussen de inspanningen (op de eerste plaats aan kapitaal of de *materiële* inspanning) en (nuttige) opbrengsten. Vandaar dat hij gewaagt van opblaasbare kunstheuvels die de wolken tegenhouden en in de regenarme streken voor neerslag zorgen, vandaar dat hij het evident vindt dat de nieuwe technologieën zuiver en energiebesparend zullen zijn en minder grondstoffen zullen verbruiken, vandaar dat hij automatisering een zonder meer goede zaak noemt. Dat laatste kan hij slechts omdat hij steeds weer de *kapitaalintensieve* kant van dergelijke ondernemingen als irrele-

vant terzijde schuift. Natuurlijk dat besparingen mogelijk zijn, en vermoedelijk reeds een feit zijn, en dat de toekomst nog meer besparende maatregelen zal te zien geven. Maar moeten we niet *globaliseren* ? Wat zien we dan ? Wel hier en daar een besparing per eenheid produkt. Maar kan het kapitalisme leven zonder verdere *uitbreiding*, van ongeveer alles, op de eerste plaats van de produktiemiddelen ? Is *dat* eveneens besparend ? Ook op het niveau van het verbruik gaat het niet altijd in de besparende richting. Het papierverbruik zal stand houden, zo delen de Belgische papierfabrikanten triomfantelijk mee (*De Morgen* van 8 oktober 1983), ondanks de concurrentie van de computers die een papierloze maatschappij moeten brengen (ook Huber denkt er zo over, blz. 64). In feite is er niet eens de concurrentie van de computers, die zelf grote papierverslinders zijn.

In een aantal publicaties (1) heb ik gewezen op de valse verwachtingen die de nieuwe technologieën wekken. Ik zie in Hubers boek geen enkele aanwijzing dat de nieuwe technologieën werkelijk hun verwachte nuttige functie gaan vervullen. Ik ga voorbij aan Hubers uiteenzetting van de micro-elektronica, de telecommunicatie, de colonisatie van de ruimte en van de diepzee, de genentechnologie. In vele gevallen is het alles utopie, zuivere verwachting, waarvan men (zoals wat de genentechnologie betreft) niet eens de 'neveneffecten' kent (wat Huber zelf aangeeft). En wij maar hopen en zuchten ! Huber klutst alles door elkaar. Het is alles bij voorbaat goed. Natuurlijk dat hij een aantal nuttige zaken weet te vermelden. Het is trouwens zeer de vraag of ze met het produceren om te produceren verenigbaar zijn. Ik herhaal dat hij geen probleem van investeringen ziet, of van de toenemende kapitaalintensiteit. Het zou over geweldige investeringen gaan, zegt hij, wil men de nieuwe groeifase binnentreden (blz. 116). Het is betaalbaar, meent hij. Misschien wel, maar door middel van *inlevering* ?

"Klaarblijkelijk is geld genoeg voorhanden", zegt de geldfetisjist Huber. Alsof het in feite niet om zware *materiële* inspanningen zou gaan !

Ten slotte wil ik vermelden dat Huber in de 'goede' oude lijn van denken meent dat technologie *neutraal* is. Het hangt er volgens hem gewoon van af wat men met de middelen doet. We moeten er ons meester van maken (blz. 167), dat is alles. Voor wie de eigen werking van het produceren om te produceren niet begrijpt, is dergelijke houding evident.

### *De lange-golftheorie.*

Ten slotte hangt bij Huber alles af van de verwachtingen die de lange-golftheorie moet wekken. De idee is immers dat een golf van allemaal interessante en nuttige innovaties op komst is, waardoor de redding van de wereld nabij is. Het loont de moeite zich hier even over te bezinnen. Wat is bedoeld ? Het kapitalisme is gekenmerkt door cycli, op- en neergaande fasen, een golvende voortbeweging waarbij *technologische ontwikkelingen* de motor zijn. Het gaat over de ontwikkeling van produkten en produktietechnieken, die echter van tijd tot tijd uitgeput geraken, en door nieuwe ontwikkelingen worden afgelost - wat doorheen een langdurige depressieperiode gaat. We zouden ons heden in een *neergaande fase* bevinden. Het is de *economische crisis*. Huber verwacht een *vijfde* lange golf. Hij staat niet alleen in zijn verwachtingen. Ook Mandel ziet het kapitalisme als een opeenvolging van technologische fasen van hoog- en laagconjunctuur. Maar het komt er niet op aan te loochenen dat in het verleden effectief op- en neergaande fasen zich hebben voorgedaan. Het gaat over het heden en over de toekomst, en over de zin of betekenis van dergelijke beschouwing van de economie. Onmiddellijk dringen zich een aantal kritische bedenkingen op.

Het valt op dat op geen enkel ogenblik het oog ge-

richt is op de relatie tussen inspanningen (kapitaal) en nuttige opbrengsten of vermeend nuttige opbrengsten. Men is blijkbaar van mening dat innovaties of uitvindingen steeds en altijd gunstig zijn, interessante en nuttige toepassingen leveren. Men weet bij voorbaat dat dit zo is. Men extrapoleert dergelijke 'gelukkige' situatie probleemloos naar de toekomst, en dat is ook wel de zin van de theorie. Als men niet zou kunnen extrapoleren, zou de theorie onbruikbaar zijn. Het kan zijn dat in het verleden verregaand de innovaties gunstig zijn geweest. Het gaat echter te ver daaruit te besluiten dat ze 'dus' in de toekomst eveneens gunstig zullen zijn. In het verleden zijn keer op keer interessante produktiemiddelen uitgevonden of verspreid. Keer op keer is de balans tussen inspanningen en opbrengsten in de gunstige en nuttige zin gewijzigd. De arbeiders die vrijkwamen konden 'spontaan' in andere takken en in andere activiteiten terechtkomen. Op het niveau van de eindgoederen gebeurde hetzelfde. Textiel, steenkool, staalartikelen, in het bijzonder de spoorwegen, waren twijfelloos nuttige eindprodukten. Vanaf het begin van de twintigste eeuw worden de eindgoederen veel problematischer. De wagen is een zeer dubieuze uitvinding, die vermoedelijk veel meer kwaad dan goed heeft gedaan. De olie en de olieprodukten (van de petrochemie) brengen wel ontwikkeling, maar ook milieuvervuiling. Op cultureel vlak ontspringen produkten zoals radio, tv., telefoon, enzovoort, die allemaal zonder enige twijfel gunstige kanten vertonen, maar helaas ook hun cultureel twijfelachtige stempel op de massa drukken (de telefoon vind ik zonder meer gunstig). Uit de ontwikkeling blijkt dat het moeilijker en moeilijker wordt onverdeeld gunstige innovaties te brengen. Ik geloof niet dat innovaties zonder meer ongunstig moeten zijn. Maar men vergeet niet dat ze in het kapitalisme van het *produceren om te produceren* niet gebeuren vanuit maatschappelijke oogmerken. Ze gebeuren vanuit het geloof dat winstmaken of dat de ontwikkeling van de produktieve krachten op zich leidt naar een vergro-

ting van het maatschappelijke en individuele nut. Maar dat is maar een geloof en een hoop - die echter nog steeds werkzaam zijn, men bekijkt de lange-golf-theoretici of Huber zelf. Men gaat ervan uit dat al het nieuwe, de nieuwe technologieën en de nieuwe produkten onvoorwaardelijk goed zijn. Men wijst elke vorm van planning van de relatie tussen inspanningen en nuttige opbrengsten van de hand.

De zin van de lange-golftheorie bestaat erin *algemeenheden* of *wetmatigheden* op het spoor te komen, zodat men de toekomst kan voorspellen. Wat inhoudt dat men er van overtuigd is dat na de huidige neergaande fase een opgaande fase gereed ligt, opgebouwd door middel van een *cluster* van innovaties! De methodiek die hier werkzaam is, is van een twijfelachtig allooi. Men kan misschien niet betwisten dat een aantal op- en neergaande fasen het *kapitalisme* tot nu toe hebben gekenmerkt. Maar als men in de nabije toekomst een nieuwe opgaande fase voorspelt, gaat men er onvoorwaardelijk van uit dat het kapitalisme zich doorzet, zich verderzet, dat het de drijvende kracht blijft, dat het niet uitgeput is. Dat is inderdaad de mening van Huber. De ecologische beweging moet dus weten wat ze voorstaat, als ze zich achter de lange-golftheorie schaart, en in de nieuwe technologieën haar hoop stelt. Het is een merkwaardige methodiek uit het feit dat zich iets een viertal keer heeft voorgedaan, de zekerheid te halen dat de op- en neergaande cyclus zich dus steeds weer zal herhalen (buiten het kapitalisme is de cyclische beweging trouwens niet vastgesteld geworden).

Men zoekt *algemeenheid*, dit is op- en neergaan. Men maakt abstractie van alles wat hiervan afwijkt. Men spreekt van innovaties en men ziet niet dat die innovaties telkens weer anders, *inhoudelijk anders*, waren. Welke zekerheid bestaat er dat de inhouden van die aard zullen zijn dat ze de voortzetting van het kapi-

talisme betekenen ? Men maakt het zich al te gemakkelijk door impliciet ervan uit te gaan dat het bij voorbaat gunstige ontwikkelingen betreft. Als de nuttige produkten nu eens achterwege zouden blijven, als de innovaties vooral zouden slaan op nieuwe produktietechnieken, die echter *zware inspanningen* zouden zijn omdat ze geen groei (van enige omvang) van nuttige produkten of diensten zouden inhouden ? Of alleen een groei van pseudonut ? Als de computerrevolutie nu eens van die aard zou zijn ? Waar zou de lange-golftheorie dan staan ? Dan zouden de mensen betalen of werken (desnoods is de volledige werkgelegenheid gewaarborgd) met een stagnatie van hun welzijn of met een achteruitgang ervan als gevolg - zoals we dat heden trouwens meemaken.

#### *Besluit.*

In de laatste paragraaf van zijn boek schetst Huber een typologie van de ecologische posities. Hij onderscheidt vier strekkingen. Er is de tendens die nulgroei wil en een statische kringlooeconomie. Huber noemt ze de rechtersvleugel van de ecologiebeweging. Ze wil terug naar oude waarden, zoals heimat, patriarchale familie, en dergelijke. Er zijn ascetische geluiden, men loopt hoog op met immateriële waarden. De verzorgingstaat mag worden afgebroken. Het is een elitair denken, zegt Huber. Een tweede richting wil gedifferentieerde of selectieve groei. Het is de positie, zegt Huber, van de (sociaal-)liberale ecologisten. Men streeft naar een compromis tussen groei en ecologie. 'Minder groei in de rijke landen, meer groei in de arme landen' en 'minder industrieproduktie, meer diensten' luiden de parolen. De derde richting wil het systeem veranderen en het leefpatroon grondig veranderen. Het is de positie van de linksgerichte ecologen, zegt Huber. Men stelt zich de waardenvraag, men wil 'anders leven', wat toch een zekere materiële welstand vooropzet; socialisme en democratie, geen af-



braak van de sociale staat ! Het begrip groei wordt vervangen door het begrip ontwikkeling, zegt Huber. Ten slotte is er de vierde richting, waar Huber zelf achterstaat : de ecologisch aangepaste superindustrialisering. Men wil *zuivere* groei, met behulp van de nieuwe technologieën.

Dat Huber met zijn typologie een stuk werkelijkheid treft, is duidelijk. Niet alleen Huber zit vast in een ontoereikend inzicht in het werkelijke functioneren van het kapitalisme, en in een onvoldoende inzicht in de aard van de nieuwe technologieën. Maar men is niet verplicht zich in de genoemde ecologische strekkingen te herkennen. Een invraagstelling van het *produceren om te produceren* leidt direkt tot een 'vijfde' richting. Ze zou eveneens de groei in vraag stellen, maar omdat economische groei steeds en altijd op de eerste plaats groei van *inspanningen* - machines, infrastructuren, natuurbelasting, en dergelijke, ook arbeid - is geweest in een wanverhouding tot de nuttige opbrengsten. Nulgroei kan alleen betekenen dat dat soort groei moet worden bestreden. De achterliggende idee van de vier strekkingen is blijkbaar dat de ecologische crisis slechts kan worden opgelost door middel van allerlei vormen van matiging, intoming, ascese. Ze zien niet dat het systeem zelf hier veeleer voor opkomt, zodat, voorbij het systeem, misschien pas werkelijk welzijn (ook van materiële aard) kan beginnen dagen. Zulk welzijn zou een belangrijke plaats inruimen voor zinvol en doelmatig werk, waaraan de mens zich als mens zou kunnen 'optrekken'. Terug naar het kleine, of naar het dorpse, of het traditionele zijn geen waarden op zich. Men moet het oog gericht houden op het doel van de arbeid, de inrichting van een menselijke wereld. Misschien is hiervoor vaak een kleinschalige aanpak, ook een 'autonome' aanpak het meest geschikt. Als men doel-middel-verhoudingen en overwegingen centraal zou stellen, zou men alleszins een weliswaar algemeen, maar toch reeds bruikbaar criterium van actie ter beschikking hebben. Misschien zijn er dus

niet slechts vier, maar vijf (of meer) strekkingen. Ze zijn uiteindelijk met elkaar onverenigbaar, hoewel elk eventueel positieve punten bevat. Vroeg of laat moet de discussie over de *keuze* gaan. De inzet is belangrijk, hij is geen andere dan onze houding tegenover de industriële, kapitalistische maatschappij, die meer is dan alleen maar een economie, maar een cultureel en ideologisch geheel dat wortelt in de *westerse* eigen aard. Het gaat over produceren om te produceren, over vooruitgang en welvaart, over arbeid en technologie, en over nog veel meer. De ecologie kan zich hiervan niet distantiëren. Ze dreigt een naïeve aangelegenheid, meteen een systeembevestigende, te worden als ze zichzelf niet in dit ruime kader plaatst. Men moet het Huber toegeven dat hij zich in dergelijke algemene context plaatst. De vraag is alleen of zijn antwoord het belangrijke antwoord is.

\*

- (1) Vgl. mijn artikel over Tofflers Derde Golf in mijn boek *De verkeerde wereld*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1985, Over het nut van de nieuwe technologieën, *De Nieuwe Maand*, jrg 26 nr. 7, september 1983.

\*

\* \*

"REALISMUS UND VERNUNFT".

Nabeschouwing bij het colloquium "Potsdam en de Vrede - veertig jaar daarna".(1)

Paul Willemarck  
aan Luc Willemarck

"Aujourd'hui les stratèges nucléaires comptent par megadeath, par millions de morts.

/.../ les grands de cette terre pourraient en appuyant sur un bouton, anéantir des nations entières. /.../ Il n'y a pas d'enjeu qui vaille ce prix. Il leur faut donc renoncer à la guerre ouverte pour faire prévaloir leurs ambitions ou leurs intérêts. Les données traditionnelles de la politique mondiale s'en sont ainsi trouvées bouleversées au moment même où commençaient de s'affronter dans un duel sans précédent deux idéologies à prétention universelle, incarnées chacune dans un Etat d'une puissance telle qu'elle suffisait à faire de lui un candidat à l'hégémonie."

André Fontaine  
Histoire de la guerre froide (1965)

Naar aanleiding van het colloquium "Potsdam en de vrede" dringen zich enkele vragen op, en vooreerst deze : Waarom wil een gemeenschap in oorlog treden met een andere gemeenschap ? Deze eenvoudige vraag wordt zelden gesteld, of steeds vlug afgewimpeld met de stereotiepe idee over de vijandelijke preparatieven van het andere "kamp". Hierbij wordt van beide kanten verondersteld dat men geen initiatief zou nemen in die richting, indien men er niet toe gedwongen werd. Maar wat heet hier dwingen ? Machiavelli onderscheidt zorgvuldig oorlogen die worden gevoerd uit noodzaak, en deze die gevoerd worden uit veroveringsdrang. Deze laatste noemt men sinds de 19de eeuw en de opkomst van

de ideologieën, de strijd om de hegemonie. De Westerse bewapening werd, en wordt nog steeds, verantwoord door de bedreiging die uitgaat van het Warschaupakt voor het behoud van de liberale vrijheden in het Westen; omgekeerd wordt de verdediging van het Oostblok gejustifieerd door het dreigende imperialisme van het Westen dat de evolutie van de socialistische maatschappij naar een rechtvaardige sociale orde teniet zou doen. De verantwoording is dubbel : enerzijds is er de dwang door een bedreiging, anderzijds wordt het gevaar getekend als een project van hegemonie. Omgekeerd echter wordt de hegemonie nooit geassumeerd als project van de *eigen* bewapening. Positief speelt de hegemoniegedachte "enkel" een rol op het vlak van de rede en haar ideeën omtrent rechtvaardigheid.

Wat gebeurt er nu in Potsdam ? In Potsdam gebeurt iets dat filosofisch onhoudbaar is vanuit de respectieve maatschappelijke projecten van kapitalisme en socialisme : kapitalisten en socialisten tekenen een akkoord "Zum ewigen Frieden", een akkoord voor het stopzetten van de oorlog met nazi-Duitsland, en het verhinderen van elke toekomstige oorlog vanop Duits grondgebied. De strijd voor de hegemonie verklaart dus sinds Potsdam, en bij uitbreiding sinds het Handvest van de Verenigde Naties, in geen geval de aard en realiteit van de wederzijdse bedreiging in Europa; maar het is *integendeel* de bedreiging die de noodzaak verklaart van het postuleren van de kwade trouw die de bilaterale onderhandelingen altijd zo moeizaam maken. Sinds Potsdam is het probleem van de vrede in Europa dus *niet meer* gesteld in termen van de strijd om de hegemonie tussen Oost en West, tussen kapitalisme en socialisme, maar integendeel als een probleem van vreedzame coëxistentie. De wapenwedloop en de koude oorlog die hierop volgen zullen het probleem van deze coëxistentie op de spits drijven. Met de vredesbeweging krijgt deze zaak echter afgrondelijke dimensies. De vredesbeweging gaat nl. verder op deze radicaal nieuwe politieke lijn. Kantiaans gesproken gaat de vredesbeweging vanuit de constatatatie van het akkoord

omtrent de definitieve artikelen van de "eeuwige vrede" terug naar het in vraag stellen van de preliminaria. Dit is op zich niet zo verwonderlijk, vermits de wereld verandert kunnen ook de voorwaarden voor de vrede veranderen, hoewel men het over hun principe eens kan zijn. Nochtans gaat de vredesbeweging hierin veel verder dan Kant. Kant verzette zich tegen de idee van een permanent leger. Hiermee bedoelde hij echter niet onze nationale legers. Veeleer viseert Kant het beroepsleger dat hij vervangen wil zien door een nationaal leger gebaseerd op vrijwillige dienst. Het huidige systeem. Hiertegenover stelt de vredesbeweging een heel andere vraag. De vraag naar de wapenwedloop is een specifiek moderne vraag, een vraag die eigenlijk pas haar zin krijgt in het atomaire tijdperk. De vraag is afgrondelijk zoals ook de situatie. "Tussen een gewapend man en een man zonder wapens is geen vergelijking mogelijk" zei Machiavelli. Maar precies vandaag lijkt het verschil tussen beide, onderwerp van de grootste scholastiek.

Maar komen we terug naar Potsdam en naar ons colloquium. Rudy Doom zal er zeggen dat "geen enkele conferentie waarborgen kan bieden voor een globale eeuwige vrede." Inderdaad, waarborgen kon men daar in Potsdam niet voor krijgen, enkel beloftes die naar believen werden ingevuld. Nochtans is *ook dit* niet volledig waar. In Potsdam is wel degelijk iets gebeurd... De politiek van de vreedzame coëxistentie wordt officieel vastgelegd in een akkoord over nazi-Duitsland en de "landen van de as". Engeland, de Verenigde Staten en de Sovjetunie tekenden een akkoord om in de toekomst elke oorlog vanop Duitse bodem onmogelijk te maken. De vrede zou duurzaam worden op basis van antifascisme, antimilitarisme, democratie en decentralisatie van economische macht. Al vlug bleek echter dat deze artikelen in beide kampen een heel andere interpretatie kregen, wat enkele jaren later tot de koude oorlog zou leiden. "Blijkbaar loopt er dus iets fundamenteel fout in de termen van dit akkoord", aldus Boehm. "Blijkbaar heeft men in Potsdam teveel

het gemeenschappelijke gezocht, zonder de fundamentele verschillen in acht te nemen. Zo gaat dat niet. Er werd niet grondig genoeg gepraat te Potsdam. Men zocht het gemeenschappelijke; wat hen scheidde liet men buiten beschouwing. Dit is niet genoeg. Het is niet voldoende vreedzame coëxistentie na te streven, de vraag moet gesteld worden of gelijkberechtiging en wederzijdse achting tussen kapitalisten en socialisten mogelijk is." Het lijkt inderdaad contradictorisch vanuit de sociaal-filosofische fundamenten van beide maatschappelijke systemen. Professor Klett replikeerde dat we hier een onderscheid dienen te maken tussen de betrekkingen van staten onderling en de wetmatigheden van de maatschappelijke ontwikkelingen. "Het eerste is een objectief gegeven, het tweede een persoonlijke overtuiging, m.a.w. een subjectieve zaak waarover men kan twisten. Maar de vraag waar alles om draait" aldus Klett, "is of de objectieve betrekkingen tussen Oost en West noodzakelijk moeten leiden tot een gewapend conflict. Het is over *deze vraag* dat men het nog steeds niet eens kan worden." Klett stelt voor hier een onderscheid te maken tussen wat principieel noodzakelijk is, en datgene wat historisch haalbaar is. Het is dit historisch compromis dat hij voor ogen had in zijn discussiebijdrage "Die Potsdamer Konferenz und ihre historische Lehren für eine Koalition der Vernunft und des Realismus". Dit compromis betekent echter paradoxalerwijze niets minder dan een scheiding tussen de eisen van de rede en deze van het realisme. "Men zocht het gemeenschappelijke, wat hen scheidde liet men buiten beschouwing." Men liet heel de eigen maatschappelijke visie achterwege om te praten over het "objectieve gegeven". Dit "objectieve gegeven" was het lot van Duitsland na de oorlog. Maar wat betekent dit? Alvast het volgende: dat men zou praten over territoria (2) en zelfbeschikkingsrechten, maar *ook* over de maatschappelijke organisatie van het nieuwe Duitsland. En hier komen de respectieve maatschappelijke projecten terug in het spel, en met hen de rede en haar ideeën omtrent rechtvaar-

digheid. M.a.w. de zogenaamde "coalitie van de rede en het realisme" kan zich niet aan de eisen van de rede onttrekken, en deze eisen maken het onderscheid tussen het historische compromis en de "wetmatigheden van de maatschappelijke ontwikkelingen" precies ongedaan. Waarom? Omdat de "objectieve zaak" van het nieuwe Duitsland in de naoorlogse wederopbouw ook een "subjectieve zaak" wordt, namelijk deze die men verkiest te realiseren. En dat dit verschillende mogelijkheden inhoudt bewijzen precies de verwijten betreffende de schending van het akkoord dat in Potsdam werd bereikt. Maar waarom werd daar "niet grondig genoeg over gepraat"? "Omdat een statenconferentie geen wetenschappelijk colloquium is" merkte professor Wünsche niet zonder humor op. Wanneer de grootmachten gezamenlijk aan tafel gaan zitten in het Caecilienhof hebben ze reeds hun eigen buitenlandse politiek bepaald. Het project van de "friedliche Koëxistenz" is de voorwaarde waarop een conferentie als deze van Potsdam pas mogelijk wordt. Maar de reden waarom in Potsdam "niet grondig genoeg" werd gediscussieerd is daar niet te zoeken. Churchill wou zo ver mogelijk naar het Oosten doordringen om in een sterke positie te kunnen onderhandelen aan de conferentietafel. (3) Truman daarentegen, geadviseerd door Eisenhower, wou de oorlog zo vlug mogelijk beëindigen en niet langer het leven van zovele jonge Amerikanen op het spel zetten voor de obscure ambities van de oude leeuw. Eigenlijk zou dus het *pacifisme* van de geallieerde strijdkrachten verantwoordelijk geweest zijn voor het "gebrek aan grondigheid" van Westerse zijde. Omgekeerd is het niet zo duidelijk wat Rusland heeft moeten toegeven aan het Westerse kamp, maar feit is dat ook zij enkel een andere politiek hadden kunnen afdwingen indien ze bereid was de vrede die met veel moeite en grote verliezen bereikt was, ongedaan te maken. M.a.w. was het niet zo, dat men te Potsdam enkel grondiger had kunnen discussiëren als men op elk moment de discussie gewapenderhand *kon* en vooral *wou* beslechten? Het is eigenlijk niet zo verwonderlijk dat de geallieerde strijdkrachten niet op hun

beurt een oorlog wilden aangaan en niet bereid waren de strijd na vijf jaar inspanningen tegen de "landen van de as" te verlengen in een uitzichtloze toekomst. Wat verwondert is dat de kapitalisten en socialisten in enkele maanden tijd het Handvest tekenen en het toepassen op de Europese situatie voor het bereiken van een duurzame vrede, die ondertussen reeds veertig jaren standhoudt. Zoals professor Wünsche het uitdrukte: "Er werd voorgoed gebroken met de imperialistische expansiepolitiek die Europa in de loop van een halve eeuw tweemaal in de vernieling stortte." Inderdaad de grote verdienste van het akkoord van Potsdam en van het Handvest waarop het gebaseerd werd, ligt misschien wel in deze ommekeer. Het is de ontkenning van het hegemoniestreven zoals het wordt gestipuleerd door het internationale recht. Vanzelfsprekend kan men niet blind zijn voor de talrijke inbreuken op deze principes van de blokkade van Berlijn tot en met de inval in Afghanistan. (4) Nochtans kan iemand er de betekenis van ontkennen voor het tot-standkomen en het behouden van de wereldvrede na WO II. Dit betekent echter niet dat vanaf Potsdam de strijd om de hegemonie tussen Oost en West zou wegvallen. Hij werd politiek ontkend, wat een duurzame vrede tot stand bracht en een beperkte normalisering van de internationale betrekkingen. Maar tegelijk wordt ze een hardere realiteit dan ooit tevoren. De ontwikkeling van de atoomwapens stelt de vraag van de hegemonie *feitelijk* terug in het centrum van de betrekkingen tussen Oost en West, maar nu als een technische mogelijkheid. De nieuwe situatie loopt naar een toppunt in de Cuba-crisis. Daarna volgt de ontspanning met de besprekingen voor de beperking van de nucleaire arsenalen. Maar ondertussen bracht de gigantische overbewapening een andere verschuiving met zich mee. De vraag verplaatste zich van het technische naar het politieke niveau, van de technische berekening naar de politieke keuze. Iedereen op het colloquium was het erover eens dat hier de belangrijke bijdrage van de vredesbeweging ligt. In zaken van ontspanning tussen Oost en West wordt de vredesbeweging terecht het



belangrijkste politieke feit van de laatste decennia genoemd. De massale opkomst voor de eis van de éénzijdige afbouw van de atomaire wapenarsenalen op het einde van de zeventiger en begin tachtiger jaren was een volstrekt nieuw politiek fenomeen. Voor het eerst waren grote massa's mensen gemotiveerd om hun eisen publiekelijk kracht bij te zetten. Het eerste elan van deze beweging gebroken omdat ze haar slag niet thuishaalde. Maar dit kan geen verwijt zijn aan haar adres. Veeleer was een ernstig gebrek aan zakelijke opinievorming en democratische discussie de grootste hinderpaal voor deze doorbraak. Maar anderzijds is er een probleem dat misschien mede verantwoordelijk is voor deze terugloop. Het betreft de afgrondelijkheid van de vraagstelling en het gebrek aan aanschouwelijke begripsvorming omtrent datgene waar het in deze problematiek om gaat. Dit brengt ons terug naar onze eerste vraag : waarom wil een gemeenschap in oorlog treden met een andere gemeenschap ? En meteen komen we op een ander niveau terug naar de eis van Rudolf Boehm : "de zaken grondiger aanpakken". De vraag die zich daarbij stelt is of oorlog tussen Oost en West wel zo onvermijdelijk is als beide grootmachten en hun respectieve allianties het steeds suggereren. De Westerse bevolking, die als één van de meest vreedzame van de wereldgeschiedenis kan doorgaan, leeft in staten die het meest ontzagwekkende wapenarsenaal bezitten dat ooit heeft bestaan. Nochtans kunnen we ons wellicht slechter dan ooit verdedigen en zijn we meer dan machteloos ten opzichte van deze die de rol op zich genomen hebben ons te beschermen. Sloterdijk spreekt van een "boeddhistische" ervaring. Inderdaad het lijkt erop alsof we vandaag meer dan ooit in het nirwana zijn als het erover gaat "de vraag van de bom" te stellen. Glucksmann stelt dat een staatshoofd in het nucleaire tijdperk "meer profijt haalt uit de lectuur van Corneille" dan te luisteren naar zijn militaire technologen. Dit is wellicht juist maar misschien zou hij zich nog het meest *profijt* doen indien hij *Marx* terug ter hand nam. De vraag zou dan zoals Boehm stelde, erin bestaan te weten wat kapitalisme en wat socialisme

scheidt, wat dit verschil betekent in termen van democratie, economie, ... Dit zou wel eens meer gemeenschap kunnen verraden dan men van beide kanten graag gelooft.

Maar bovendien moet dit helemaal niet leiden tot een rechtstreekse staatsrechterlijke of staatspolitieke herziening van de akkoorden van Jalta en Potsdam. Het betreft hier integendeel, zoals Debrouwere terecht opmerkte, een langzame mentaliteitsverandering. Nochtans staat hier minstens één ding in de weg. Zoals Zinoviev het onlangs nog herhaalde : "Wij hebben de revolutie gehad, jullie niet. Jullie leven nog in de oude wereld, jullie kunnen niet begrijpen hoe de wereld van morgen eruit zal zien. Daarom zijn er slechts twee mogelijkheden : ofwel beginnen we in ruzie en eindigen eensgezind (in de onenigheid), ofwel beginnen we eensgezind en eindigen we met een ruzie (over de beste intenties)." Het sarcasme van Zinoviev drukt de schijnbaar onverbrugbare kloof uit tussen Oost en West. Misschien kan men vanuit de vredesbeweging deze zaak grondiger gaan bespreken.

\*

#### Noten

- (1) Zie ook de bespreking van het colloquium door Benoît Angelet in de kroniek.
- (2) Ook nu nog één van de grootste bekommernissen van beide Oostduitse professoren.
- (3) Dat Churchill in extremis werd vervangen door de zeer discrete Attlee doet hier eigenlijk niet ter zake. Het argument wil enkel de idee staven dat men in Potsdam niet kon discussiëren zonder iets achter de hand te hebben.

- (4) Anderzijds zijn ook op het vlak van het cosmopolitisch recht flagrante inbreuken en vooreerst het feitelijke sluiten van de grenzen naar het Westen na de oorlog, tot en met het gedwongen Russische burgerschap van de Sakharovs. We laten hier dan nog de voortdurende inbreuken tegen de mensenrechten opzij, die niet alleen de zaak is van het Oostblok.

\*

\*

\*

## AFSCHEID VAN DE RELIGIOSITEIT

N.a.v. Jaap Kruithof : "De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme."  
EPO, Antwerpen (Berchem), 1985.

Guy Quintelier

Overeenkomst en sympathie met wat iemand beweegt om bepaalde morele en filosofische standpunten in te nemen, sluit natuurlijk niet het onvoorwaardelijk aanvaarden van de voorgestelde standpunten in. In de inleiding van zijn boek schrijft Kruithof : "Een vernieuwde, universele en emancipatorische religiositeit is voor alle mensen onmisbaar om de actuele wereldproblemen op een adequate manier aan te pakken, de relaties tussen mensen onderling, tussen mens en natuur, tussen planetaire gerichtheid en humanisme te heroriënteren." (p. 8) Met Kruithof ben ik het eens dat de actuele wereldproblemen de enig werkelijk serieuze motivatie en noodzakelijke thematiek van de filosofie en de moraal moeten vormen. Zonder bestaande of dreigende wantoestanden heeft de filosofische bedrijvigheid geen enkele zin. De oplossing die Kruithof voorstelt - een vernieuwde religiositeit - lijkt me echter deze wereldproblemen niet te zullen oplossen maar juist te verscherpen. Kruithofs analyse van de principiële oorzaken van de wantoestanden lijkt me dus verkeerd, of toch tenminste niet scherp genoeg. Een confrontatie kan dan ook niet ontvlucht worden.

\*

Volgens Kruithof is het antropocentrisme (of homocentrisme) de oorzaak van de bestaande wereldproblemen.

De mens is in het antropocentrisme de enige intrinsieke waarde die de rest van de totaliteit mag instrumentaliseren en desnoods vernietigen. De mens heeft daardoor geen eerbied meer voor het sacrale, het onschendbare, dat door Kruithof bepaald wordt als "de in de totaliteit aanwezige factoren/onderdelen die een wezenlijke rol spelen voor het behoud en de kwalitatieve ontwikkeling van dat geheel." (p. 211) Aan de totaliteit moet volgens Kruithof ook een intrinsieke waarde worden toegekend. "De thesis dat we moeten kiezen tussen de mens en de totaliteit is een foutieve probleemstelling. Het gaat niet over een of-of maar over een en-en. We moeten ons inzetten voor de totaliteit én voor de mens die daarin een centrale rol speelt." (p. 114) De centrale rol die de mens heeft, is niet het heersen, maar het hoeden.(1) "De mens moet inzien dat het zijn taak is de *hoeder* van onze planeet te zijn. Door zijn overheersende macht is hij de enige instantie die verantwoordelijk is voor de verdere ontwikkeling van de aarde. Die responsabiliteit kan hij niet afwijzen." (p. 85, cursivering door Kruithof.)

De oppermacht van de mens ten opzichte van de natuur is in feite Kruithofs uitgangspunt. Daartegen reageert hij, maar hij ziet het ook als gegeven voor zijn alternatief. Volgens Kruithof zijn de mensen (of sommigen ervan toch) in staat hun ordening aan het planetaire systeem op te leggen en de evolutie van de aardse dingen te bepalen (zie p. 79). Twee ordeningen zijn volgens hem verkeerd omdat ze uitgaan van de mens als hoogste en laatste waarde, namelijk het enggeestig homocentrisme of ecofascisme, en een verzachte vorm hiervan die enkel de natuur wil sparen uit welbegrepen eigenbelang. In de door Kruithof verdedigde visie legt de mens een andere ordening aan de planeet op. De mens is wel de meter, maar niet de enige maat der dingen. Het planetaire systeem waarvan de mens deel uitmaakt is de hoogste en laatste waarde. "Die totaliteit is waardevol in se, niet omdat de mens haar nodig heeft en

gebruikt." (p. 79) In deze positie heeft de mens ook waarde, maar als onderdeel van het bestaande geheel, niet als geïsoleerde en op zichzelf staande eenheid. "Laatstgenoemde vorm van divinisering is onaanvaardbaar en net zo verkeerd als alle godsdienstige aberraties in dat opzicht." (p. 79) Kruithof richt zich dus in feite tegen een antropo-theo-centrisme, tegen de mens die meent dat hij als een godheid onafhankelijk staat van de natuur, of dat hij met de natuur kan doen wat hij wil. Hij benadrukt daarentegen de intrinsieke waarde van de totaliteit zelf, niet omdat ze nodig is voor het menselijk voortbestaan, maar omdat ze volgens hem op zich waardevol is. Kruithof zelf vertrekt echter in zijn alternatief van een antropo-theo-centrisch standpunt : de mens kan een betere ordening aan het planetaire systeem en de evolutie van de aardse dingen opleggen, een ordening waarbij hij minder zelfzuchtig is, een ordening waarbij niet alleen de mens maar ook het sacrale in de totaliteit er beter van af komt. De vereiste houding van de mens ten opzichte van het sacrale is die van de hoeder, - dus die van de "liefhebbende vader", "herder". De mens als hoeder behoort tot het sacrale in de totaliteit, want dat is de centrale rol die hij als onderdeel ervan moet spelen om de totaliteit én de mens te behouden en kwalitatief te ontwikkelen. Volgens Kruithof speelt de mens dus een goddelijke rol ten opzichte van de totaliteit. Hij is baas over de natuur, ook al is hij er niet de schepper van, toch kan hij wel de mogelijke vernietiger ervan zijn en speelt hij ook een beslissende rol bij de verdere ontwikkeling ervan.

Kruithof lijkt me met het economische basisfeit van het menselijke bestaan niet voldoende rekening te houden. Ernest Mandel formuleert het als volgt : "Het enige van alle levende wezens dat niet kan blijven voortbestaan door zich aan de natuurlijke omstandigheden aan te passen, is de mens; de mens moet juist van alles doen om deze omstandigheden zó naar zijn hand te zetten, dat hij in zijn be-

hoeften kan voorzien." (2) De houding dat men meent dat de mens niet productief de natuur moet bewerken en zich daarin werkelijk engageren, behoort tot de religieuze grondhouding. Ook in Kruithofs vernieuwde religiositeit lijkt me deze harmoniegedachte tussen mens en natuur op de achtergrond te spelen. De fundamentele relatie tussen mens en natuur is konfliktueel. Volgens Kruithof ligt deze relatie anders: "Mensen zijn zoals andere organismen leden van een biosysteem en op die manier afhankelijk. Hun relaties met de omgeving zijn zowel conflictueel als coöperatief. De natuur is niet alleen een vijand maar ook een bondgenoot, een hulp." (p. 105) De konfliktuele relatie tussen mens en natuur betekent echter niet, zoals Kruithof meent, dat de mens buiten en boven de natuur staat, en dat hij met de natuur kan doen wat hij wil. De mens staat in de natuur, hij kan zonder de natuur niet leven, maar de natuur is uit zichzelf niet coöperatief met de mens. De mens moet de natuur wijzigen, indien hij wil voortbestaan. De mens is met de natuur noodzakelijk verbonden, maar op een konfliktuele manier. (Werkelijke verbondenheid is trouwens altijd konfliktueel. Bij een harmonische relatie tellen de verschillen niet en wordt men dan ook onverschillig. Harmonie is onverschilligheid.) Kruithof aanvaardt het konfliktuele wel, maar blijkbaar alleen als dynamische factor (p. 112) op weg naar een harmonische wereldorde (p. 216), die het geheel van de processen op onze planeet moet ordenen en controleren (p. 117). (3) Het konfliktuele als oorspronkelijke en noodzakelijke verhouding tussen mens en natuur wordt door Kruithof (in dit boek) niet aanvaard. Tussen mens en natuur zijn er ook coöperatieve verbanden volgens Kruithof. Juist, maar enkel door de mens zelf ingesteld! - de mens die omwille van zijn voortbestaan gedeelten van de natuur moet aanpassen aan zijn eigenbelang. \*

Het gebruik van het Kantiaanse morele onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde - waarbij het intrinsiek waardevolle door iedereen moet gerespec-

teerd worden en niet gebruikt voor eigen doeleinden, dit in tegenstelling tot het instrumenteel waardevolle - lijkt me dan ook geen geschikt middel om de menselijke praktijk te benaderen. (4) Dat de mens niet lichtzinnig met de planeet mag omgaan, volgt niet uit een of ander moreel statuut ervan, maar uit de negatieve gevolgen van een bepaald menselijk handelen. Het is op de eerste plaats dit handelen en niet de moraal die moet veranderen. Morele beoordelingen zijn dikwijls een - harmonisch-theoretische - manier om buiten de noodzakelijk konfliktuele menselijke praktijk te blijven. (De mens kan wel op een harmonische, maar dan dierlijk-fysiologische manier handelen.) De principes van een verkeerd menselijk handelen moeten zakelijk bekritiseerd worden, niet vanuit een hogere moraal.

De milieucrisis vloeit mijns inziens dan ook niet voort uit het feit dat de mens de natuur instrumentalistisch benadert, zoals Kruithof en sommige andere ecologen (5) menen. Ze vloeit voort uit een verkeerd, harmonisch economisch handelen dat slechts produceert om te produceren, en dan ook de grondstoffen verspilt voor het produceren van consumptiegoederen die gekenmerkt zijn door hun ondegelijkheid en vluiggere slijtage, en van produktiemiddelen die op de eerste plaats dienen om produktiemiddelen te produceren. Het harmonische van dit kapitalistisch produceren ligt o.a. in het feit dat men geen rekening houdt met de aardse-lichamelijke condities en de doelmatige verhoudingen van het menselijk handelen. Niet de milieuvervuiling, die misschien binnen het kapitalisme met de juiste maatregelen nog op te lossen is, maar de milieu-uitbuiting - de grondstoffenverspilling - is het meest problematische aan de milieuproblematiek. Er zijn gedeelten van de natuur die de mens nodig heeft om voort te bestaan. De milieuproblematiek bestaat er nu juist in dat de mens deze voor hem levensnoodzakelijke gedeelten moet verbruiken, maar er ook moet voor zorgen dat deze daarna terug voorhanden zijn. De natuur speelt bij dit her-



produceren natuurlijk ook een noodzakelijke - maar geen coöperatieve - rol. Zonder de fotosynthese van de planten zouden de mensen en dieren hun zuurstofvoorraad vlug opgebruikt hebben. De mens moet dus economisch en ecologisch verantwoord handelen binnen konfliktgeladen verhoudingen met de natuur. Zowel technokraten die een volstreekte beheersing en overheersing van de natuur door de mens, als ecologen die een volstreekte inschakeling van de mens in de natuur nastreven, gaan voorbij aan de levensnoodzakelijke konfliktspanning tussen mens en natuur. Beide groepen stellen de harmonie centraal en denken antropo-theo-centrisch, al is het misschien in de vorm van een niet bewuste, een oude of een vernieuwde religiositeit. Hun streven bedreigt dan ook, ondanks hun al of niet goede wil, het menselijk voortbestaan.

\*

Noten :

1. Kruithof verdedigt een filosofische positie die sterk gelijkt op die van Martin Heidegger. Sommige van Kruithofs formuleringen zijn bijna letterlijke citaten uit Heideggers werk. Het verschil tussen Heidegger en Kruithof is wel dat Heidegger zijn tegenstanders niet voor fascistien uitschold  
...
2. Ernest Mandel, *De economische theorie van het marxisme*, (Nederlandse vertaling door Paul Verbraeken van *Traité d'économie marxiste*, 1962), Het Wereldvenster, Baarn, 1980, deel 1, p. 19.
3. Dat Kruithof in feite de harmonie als ultieme waarde heeft, blijkt ook uit formuleringen waarin hij beweert dat de klassenstrijd zou moeten "aangeknaagd" (p. 215) en "overwonnen" (p. 216) worden. Vanuit het standpunt van de onderdrukte klasse zou de klassenstrijd juist moeten aangegaan worden. De onderdrukkende klasse wil juist dat er rust, orde

en harmonie heerst.

4. Dit blijkt ook uit het volgende. Het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde wordt ten onrechte verbonden met de morele relevantie van objecten. "Morele objecten bezitten een intrinsieke waarde, niet-morele een instrumentele." (p. 88) Morele objecten zijn "gegevens die vatbaar zijn voor een morele consideratie of bewerking." (p. 86) Dus kernraketten zouden volgens Kruithof als instrumenten niet vatbaar zijn voor morele consideratie. De onaantastbaarheid van de intrinsiek waardevolle, morele objecten zou Kruithof zelf in twijfel moeten trekken: "Als ratten, sprinkhanen, slangen, enz. morele objecten zijn betekent dat niet noodzakelijk dat ze altijd en overal moeten beschermd worden." (p. 106)
5. Volgens mij zouden die de rechtervleugel van de milieubeweging vormen. Zie mijn artikel "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief" in *Kritiek* 8, Gent, december 1984, meer bepaald p. 101 - 104.

\*

\*      \*

## KRONIEK

*Niet-confessionele zedenleer en neutraliteit.*

De recente gebeurtenissen rond de cursus niet-confessionele zedenleer die zovele acties en reacties opriepen, draaien in essentie rond het begrip neutraliteit. Wie de belangrijkste uitspraken rond deze zaak overloopt, merkt dat in de officiële stellingnamen een zwenking van 180° is gemaakt.

Eerst geef ik een synopsis van de feiten, licht daarna de evolutie van de problematiek toe en besluit met een persoonlijke commentaar.

*1. Een synopsis van de feiten.**1.1. De Permanente Commissie van het Schoolpact.*

Het verhaal begint met de omschrijving van de neutraliteit van het Rijksonderwijs zoals die is gegeven door de schoolpactcommissie op 8 mei 1963. "Voor wat het eigenlijk onderricht betreft - aldus de commissie - verplicht het neutraal onderwijs tot een volstrekte objectiviteit, in woord of geschrift, bij de uiteenzetting der feiten en dwingt tot een voortdurende eerlijkheid in dienst van de waarheid". De neutrale school is erop "bedacht geen enkele overtuiging, geen enkel geloof in het gedrang te brengen". De leerkrachten van de neutrale school vermijden alle uitdrukkingen of overwegingen die voor andersdenkenden kwetsend kunnen zijn. Filosofische en 'doctrinale' (sic) verklaringen behoren niet tot hun bevoegdheid. Een geval apart vormt blijkbaar de niet-confessionele zedenleer waaraan de schoolpactcommissie een hele alinea spendeert. Eerst geeft ze volgende omschrijving van de leergang: "De cursus in de niet-confessionele zedenleer is een in sociologische, psychologische en historische verantwoordingen wortelende

leidraad der morele menselijke handelingen. Hij doet geen beroep op verklaringen van godsdienstige aard en is evenmin bedoeld als de verdediging van een specifieke wijsgerige leer." In de volgende zin doet zij evenwel een belangrijke uitspraak, waardoor de neutraliteitsplicht van de moralist a.h.w. opgeheven wordt. "Op bepaalde punten nochtans - en wanneer de omstandigheden hem daartoe nopen - moet de titularis, op bedachtzame wijze, getuigenis kunnen afleggen van zijn persoonlijke morele overtuiging en de grondslagen ervan." Hieruit kan alvast geconcludeerd worden dat, waar de cursus niet-confessionele zedenleer neutraal hoort te zijn, de leerkracht niet-confessionele zedenleer dit niet noodzakelijk hoeft te zijn.

## 1.2 De zaak Sluijs.

De rel rond de cursus niet-confessionele zedenleer is losgebarsten n.a.v. het arrest van de Raad van State in de zaak Sluijs. Een protestantse vader, H. Sluijs, kon zich niet akkoord verklaren met de cursus protestantse godsdienst. Omdat de wet evenwel het volgen van een levensbeschouwelijke cursus voorziet, verkoos hij zijn dochter Saskia in te schrijven voor de cursus niet-confessionele zedenleer. Maar ook hier had hij na enige tijd bezwaren "omdat deze cursus in de school van zijn dochter meer en meer aan het uitgroeien is tot een cursus anti-godsdienst".

## 1.3 De Raad van State.

In zijn arrest van 14 mei 1985 stelt de Raad van State Sluijs in het gelijk m.b.t. zijn eis tot vrijstelling voor zijn dochter van de cursussen godsdienst of zedenleer op grond van het feit dat in sommige leerplannen niet-confessionele zedenleer de leraar aangezet wordt tot vrijzinnig engagement. Daaruit volgt, aldus de Raad van State, dat de cursus niet-confessionele zedenleer "bedoeld is als de verdediging van een specifieke wijsgerige leer", wat in strijd is met de omschrijving ervan door de permanente schoolpactcommissie.

#### 1.4 Minister D. Coens.

De minister van onderwijs stuurt op 26 juli 1985 een omzendbrief naar de scholen waarin hij naast de administratieve modaliteiten voor het verlenen van vrijstelling van alle filosofisch georiënteerde cursussen ook pedagogische richtlijnen geeft voor de leerkrachten moraal. Er "moet gestreefd worden naar een bedachtzame maar neutrale vergelijking van de verschillende filosofische of godsdienstig georiënteerde standpunten over eenzelfde probleem. Elk van die standpunten kan sociologisch, psychologisch en historisch toegelicht worden, op een dusdanig informatieve manier dat ouders van om het even welke filosofische of religieuze strekking de gehanteerde benadering, wegens haar onbetwistbaar verrijkende opstelling, positief zullen kunnen waarderen".

#### 2. *De evolutie van de problematiek.*

Als we de zaken even op een rijtje zetten, zien we de verschuiving van de problematiek :

2.1 Met zijn omschrijving van de niet-confessionele zedenleer heeft de schoolpactcommissie dit vak willen onderbrengen bij de andere vakken van het neutraal onderwijs en het bijgevolg een neutraal karakter meegeven. Maar uit haar uitspraak m.b.t. de leraar niet-confessionele zedenleer (en overigens ook godsdienst) kan nauwelijks iets anders geconcludeerd worden dan dat daar waar de cursus zelf neutraal hoort te zijn, dit niet noodzakelijk geldt voor de leerkracht niet-confessionele zedenleer.

2.2 De klacht van Sluijs slaat specifiek op de antigodsdienstigheid van de cursus niet-confessionele zedenleer in de school van zijn dochter. Ofwel is de moralist daar in fout wegens kwetsende uitlatingen over de godsdienst en dan moet de inspectie erbij gehaald worden; ofwel is de cursus niet-confessionele zedenleer in zijn geheel antigodsdienstig wat

moet aangetoond worden d.m.v. de leerplannen. Dit laatste is onmogelijk.

2.3 Het arrest van de Raad van State stelt dat de niet-confessionele zedenleer gebonden is door de neutraliteitsverklaring en dat deze cursus niet neutraal is, omdat hij vrijzinnig is, d.i. een verdediging van een specifieke wijsgerige leer. Deze interpretatie van vrijzinnigheid als een specifieke wijsgerige leer is wel merkwaardig. Hooguit kan men stellen dat vrijzinnigheid een algemeen uitgangspunt vormt voor de benadering van o.m. filosofische problemen, maar dit is toch wat anders dan een specifieke wijsgerige leer. Het is een feit dat de Raad van State zijn standpunt niet argumenteerd, en - wat belangrijker is - de erop volgende stellingname van de schoolpactcommissie, de niet noodzakelijke neutraliteitsplicht voor de moralist zelf, totaal over het hoofd ziet.

2.4 Minister Coens gaat nog een stap verder : hij schrijft de moralisten voor hoe zij de neutraliteit van de niet-confessionele zedenleer dienen in te vullen. De vrijzinnigheid is totaal verdwenen uit de niet confessionele zedenleer, in zo'n mate zelfs dat de minister een probleem ziet : "Ik geef er mij ook rekenschap van dat ondertussen een probleem kan ontstaan voor ouders, die voor hun kinderen een zuiver vrijzinnig georiënteerde cursus wensen. Maar dit nieuw probleem kan slechts opgelost worden, nadat de schoolpactcommissie daarover beraadslaagd heeft". M.a.w. de minister meent, zonder raadpleging van de schoolpactcommissie, richtlijnen te mogen geven m.b.t. de methodologie en de inhoud van de cursus niet-confessionele zedenleer. Om zijn interventie ongedaan te maken is er evenwel, naar zijn eigen zeggen, wél raadpleging van deze commissie vereist...

### 3. *Commentaar.*

Door de recente gebeurtenissen is de cursus niet-con-

fessionele zedenleer geëvolueerd - of beter : een evolutie opgelegd - van geëngageerd vrijzinnig naar informatief neutraal.

Het is al te gemakkelijk de schuld voor deze evolutie in de schoenen van de katholieken in 't algemeen en van minister Coens in het bijzonder te schuiven. De zaken liggen wat moeilijker : reeds geruime tijd is er binnen het vrijzinnige kamp een zekere malaise - anderen zullen het een hetze noemen - m.b.t. de cursus niet-confessionele zedenleer. Vanuit liberaal-vrijzinnige hoek zijn er talrijke blijken van ongenoe-gen geweest, eerst binnenskamers, daarna steeds meer in het openbaar. Samen met het verwijt van een stel-selmatige politisering van het Rijksonderwijs door socialistische ministers kwam de aanklacht van linkse indoktrinatie in de lessen moraal.

De eenheid in het vrijzinnige kamp, die er toe geleid had dat pas na vele decennia van strijd de cursus niet-confessionele zedenleer werd ingericht in het S.O. en het L.O., was ver te zoeken. Een gedeelte van de liberale vrijzinnigen was al evenmin bereid de niet-confessionele zedenleer te verdedigen als achter het Rijksonderwijs te staan. Daarvan heeft "de concurrentie" handig gebruik gemaakt om de cursus van zijn ware karakter te ontdoen en vele ouders de mogelijkheid te bieden hun kinderen aan de gevaarlijke beïnvloeding van de moralist te onttrekken.

En de toekomst ?

De cursus niet-confessionele zedenleer moet vrijzinnig zijn. Zolang godsdienstondericht behouden blijft, is het gewoon onhoudbaar geen vrijzinnig levensbeschouwelijk onderricht als tegenhanger te voorzien. De vrijzinnige gemeenschap heeft in ons land zulke omvang aangenomen dat het ondenkbaar is dat haar kinderen geen aangepast levensbeschouwelijk onderwijs zouden ontvangen. Maar wat dan met de liberale klachten ? Hierop zou ik een dubbel antwoord willen geven. In de eerste plaats is indoktrinatie een term die al te vlug in de mond genomen wordt, wanneer men denkt dat jongeren geconfronteerd worden met ideeën die strijdig zijn met de eigen opvattingen (in dit geval van de

ouders). Moeten wij daaruit afleiden dat de ouders het recht opeisen dat hun kinderen uitsluitend met hun ideeën in contact gebracht worden? Dat zij m.a.w. alleen door de ouders zelf geïndoctrineerd worden? Bestaat vrijzinnigheid er niet o.m. in dat men open staat voor diverse benaderingen en visies? Getuigt het niet van een erg lage graad van tolerantie, wanneer men zo heftig reageert op afwijkende opvattingen? Daarenboven zijn die ouders erg slecht geïnformeerd over de vorming en de wijziging van morele opvattingen. Het is immers in talrijke onderzoeken aangetoond dat de ouders hier een dominante invloed uitoefenen en dat het bijzonder moeilijk is voor andere socialiserende instanties zoals de school om wijzigingen in de morele attitudes te realiseren.

In de tweede plaats zou ik sommige moralisten willen vragen goed te reflecteren over hun taak als leerkracht niet-confessionele zedeleer. Elke leerkracht is een opvoeder, d.i. in mijn optiek iemand die jongeren begeleidt naar de volwassenheid. Volwassenheid is voor mij o.m. in staat zijn autonoom een verantwoord mens- en wereldbeeld op te bouwen. Dit kan niet betekenen dat men als opvoeder zijn eigen filosofie aan jongeren tracht over te dragen, wel dat men hen elementen aanreikt die ze tot een eigen beeld kunnen samenvoegen. Een moralist die zijn mening opdringt, die verwacht dat de leerlingen op zijn vragen zijn antwoorden geven, is een slechte opvoeder. Voor mij is een goede opvoeder iemand die een goed inzicht heeft in en veel begrip opbrengt voor de problematiek der jongeren en die hen helpt kennis te verzamelen die relevant is voor een humane oplossing van hun problemen en die van hun medemensen.

En wat met klachten à la Sluijs? Of ruimer, wat met getuigen van Jehova, Zevende Adventisten, andere religieuze secten waarvoor geen onderricht is voorzien? Jaap Kruithof heeft gesuggereerd dat er voor deze groep "een volwaardige nieuwe cursus (komt), die neutraal is en aan de leerling op intellectueel niveau eisen stelt, die gelijkwaardig zijn aan de normen in de wereldbeschouwelijke vakken" (Het Vrije Woord, nov. '85).



Ik geloof niet dat men met een neutrale cursus (wat zou dat in de realiteit wel zijn ?) de problemen van die ouders oplost. Zij kunnen immers eisen dat de staat opvoeding en onderwijs verzekert "welke overeenstemmen met hun eigen godsdienstige en filosofische overtuigingen" (Europees Verdrag van de Rechten van de Mens, artikel 2 van het eerste aanvullende protocol). Zoals Jaap Kruithof heb ook ik bezwaren tegen het onverantwoord individualisme dat uit dit artikel spreekt. Maar zolang het kracht van wet heeft, zou ik er eerder de conclusie uithalen dat al die ouders dan maar moeten doen wat vrijzinnigen te voren hebben gedaan : vechten voor hun recht op dat aangepaste onderwijs. Ik ben evenwel van mening dat zulk een individualisme in zijn opperste consequentie doorgetrokken, aanleiding moet geven tot verontrustende vormen van verzuiling binnen het onderwijs. Ouders het recht toekennen hun kinderen op te voeden, niet alleen thuis, maar ook op school, in de levenshouding die de ouders zelf aankleven, leidt noodzakelijk tot ideologisch particularisme.

Enige algemene visie -zowel binnen de godsdiensten als binnen de vrijzinnigheid- hoeft dan immers niet meer, onderwijs als algemene vorming wordt dan terzijde geschoven voor onderwijs als particuliere ontwikkeling. Een "neutrale vergelijking van de verschillende filosofische standpunten over eenzelfde probleem" hoeft en kan dan overigens niet meer, precies omdat binnen de onderscheiden "separatistische" hokjes de eigen ideologie over alles primeert.

In de enige lesuren levensbeschouwing die de jongeren in het onderwijs volgen kunnen, valt de nu nog pluralistische groep, inzonderheid in de lessen zedenleer, weg en daarmee de mogelijkheid tot confrontatie met de mening van andersdenkenden. De groei naar autonoom denken en handelen binnen een pluralistische samenleving krijgt door een paternalistisch gedicteerde keuze van levensbeschouwing een lelijke knauw.

Jan Buelens

*"Potsdam en de Vrede", Colloquium Vereniging België-DDR  
(Rijksuniversiteit Gent, 12 november 1985) \**

In het verlengde van veelvuldige herdenkingen van de conferentie van Potsdam (17 juli - 2 augustus 1945) in België en elders organiseerde de Vereniging België-DDR, onder voorzitterschap van Mr. J. Bultinck (comitee Gent), een colloquium waaraan ook de Dienst Moderne Wijsbegeerte R.U.G. zijn medewerking verleende. Het ging over Potsdam en de *Vrede*, - dus uiterst actueel. Een televisieploeg uit de DDR was aanwezig. (Die zal misschien voor - historische onpeilbare - misverstanden zorgen : Gouverneur Balthazar sprak met een naam-bordje 'Boehm' voor zich, Prof. Prevenier met 'R.Doom').

De gastsprekers uit de DDR waren de professoren Horst Klett van de *Akademie für Staats- und Rechtswissenschaften der DDR*, en, van hetzelfde Instituut, Harry Wünsche, tevens voorzitter van de *Gesellschaft für Völkerrecht in der DDR*. Het publiek beschikte over een voortreffelijke map met (o.a. de tweetalige) teksten van de bijdragen. Zodoende kon het paneel zich concentreren op een discussie van de standpunten. Na de begroeting van de voorzitter leidde de hoogleraar geschiedenis Prevenier in met een herinnering aan een dubbel "feit" : enerzijds het uitblijven, sinds 1945, van een planetair conflict, tegenover de recurrentie van "plaatselijke" oorlogen - gruwelijke oorlogen - van Korea tot en met Irak-Iran, Libanon, Latijns-Amerika, zonder onderbreking. Potsdam kan, tegenover de historische 'les' van de recurrentie van oorlogen, aldus spreker, misschien ook leren dat recurrentie niet noodzakelijk irreversibiliteit impliceert. Gouverneur Balthazar sprak vervolgens (als hoogleraar) over de positie van de protagonisten van de Potsdam-alliantie in een ruimer historisch verband: om de huidige planetaire machtsverdeling te begrijpen moet men de sleutel van Potsdam in 1917 zoeken - opnieuw een "dubbel" feit : de toetreding (april) van de V.S. tot de W.O.I en de Russische Octoberrevolutie. Door de marxistisch-leninistische leer van de uiteindelijke wereldrevolutie en

de noodzakelijke overgang van het kapitalisme naar het kommunisme via het socialisme kwam de wereld in een beangstigende onzekerheid omtrent de verdere betekenis van die Revolutie. Was die op de eerste plaats om de internstatelijke constitutie, unificatie en beveiliging bekommerd of ging het om een "*witdeinend*" concept, nl. maar één eerste "stap" in de richting van de Wereldrevolutie? Anderzijds was de intrede van de V.S. tot de alliantie in W.O.I - die zich met W.O.II zou herhalen - ook een uittreden uit hun "splendid isolation". En hier manifesteerde zich, tot dan toe onvermoed, een eigen soort van *imperialisme* van de V.S. De "dubbele zinrichting" van beide machtige staten moest dus onvermijdelijk, zoals de *N.-Y. Times* editoria- list W. Whitman al vrij vroeg voorspelde, ook na de overwinning van een gemeenschappelijke fascistische vijand, in een *koude* "oorlog" uitmonden. Maar vanuit Potsdam begrijpt men ook beter de wapenescalatie als nieuwe machtsstrijd tussen beide. Op Potsdam geeft Truman Stalin, die bereid was tot samenwerking voor de definitieve overwinning op Japan, te verstaan dat de V.S. over een nieuw wapen beschikken. Groen licht op Hiroshima kort na Potsdam betekent tegelijk het begin van de ontredderende bewapeningswedloop. Deze is dus zeer goed te begrijpen vanuit de interne dynamiek sinds 1917 en men moet de actuele vredesproblematiek, aldus prof. Balthazar, vanuit die logika aanpakken. (Een zeer verhelderend betoog waar veel jongeren, die helaas afwezig waren, iets aan zouden gehad hebben).

Zoals gewoonlijk wilde prof. Boehm polemieken, - ditmaal over democratie. Ook hij onderkende het wezenlijk belang van Potsdam voor de relatief overheersende wereldvrede en zag daarin "een bewijs voor wat op dat gebied" - men vergeve ons het sprekend germanisme - "mensenmogelijk is". Aan de gruwelijkste oorlog uit de wereldgeschiedenis werd op menselijke wijze een *definitief* einde gesteld. Maar, aldus Boehm, "werd er te Potsdam misschien niet grondig genoeg gediscussieerd". Spreker bedoelde daarmee dat teveel nadruk gelegd werd op

wat de partners gemeenschappelijk hadden, en niet op wat hen scheidde. Weliswaar moest de gemeenschappelijkheid worden gered als basis voor de wereldvrede : denazificatie, demilitarisatie en democratisering, ontmanteling van te grote economische machtsconcentratie. Dit laatste beperkte zich echter onder Westerse bezetting tot een "Entflechtung" (en dus tot herstel van de concurrentie) terwijl onder Russische bezetting nationalisaties werden doorgevoerd - zodoende beschuldigen West en Oost elkaar van verdragsschending. Boehm vraagt zich af of het gemeenschappelijke wel een zo hechte basis vormde, en of wat scheidt wel zo verschillend was. 'West' verwijt 'Oost' gebrek aan democratie maar - 'Iedere kritiek is zelfkritiek; kritisch tegenover de andere is ook de dogmaticus'. Waar is onze democratische inspraak als zelfs de liberalen toegeven geen andere keuze te hebben dan de verdere ontwikkeling van het technologisch potentieel ? Daartegenover heeft de vredesbeweging geen enkele *politieke* macht, alleen de macht van het getal. "En voor de Indiërs, zo hoorde ik van een Indiër zelf te Straatsburg, is kapitalisme, imperialisme en fascisme één en hetzelfde". Er moet dus opnieuw, aldus Boehm, over economische democratie en democratische economie worden gesproken, en dit in een polemiek die redelijk de conflicten uitvecht zonder wederzijdse verdachtmaking.

Prof. Klett ving zijn bijdrage aan in zeer bewogen termen : de catastrofe waarin en waartegenover de Potsdamconferentie onder de codenaam 'Terminal' voor een duurzame vredesoplossing zoekt, onder de maxime "Die Einheit in Krieg, so im Frieden". Klett legde veel nadruk op de "coalitie van de rede met het realisme" (aldus ook de titel) waarvan Potsdam getuigenis aflegde. De gemeenschappelijkheid "die er gezocht werd moest op de eerste plaats ieder geweld uitbannen ondanks de meest verschillende socio-economische opvattingen van de partners. Zo realiseerde zich het al door Lenin ingecalculerde principe van de vreedzame coëxistentie. Door de koude oorlog bleven vele punten ongerealiseerd. Potsdam blijft niettemin een

paradigma voor preventie van oorlog - "de strijd tegen de oorlog vooraleer die losbreekt". Rede en realisme samen gebieden ons de bestaande krachtsverhoudingen op het continent als voldongen feit te beschouwen. En Klett Honecker citeren : "Elke poging om dat evenwicht te verstoren zou tot een noodlottige destabilizatie van de wereldsituatie leiden". Nochtans zou het "een lichtzinnige vergissing zijn, die aan de historische situatie voorbijgaat, om de splitsing van Europa op Potsdam terug te voeren". De grensbepalingen verliepen volgens de daar vastgelegde beginselen. Al in 1950 liet de DDR weten dat ze de bepalingen van de antihitlercoalitie voor onvoorwaardelijk "verbindlich" houdt. Wat de ekonomie betreft is de DDR principieel tegen bewapening omdat de kosten in geen enkele verhouding zijn tot de opbrengst en de sociale vooruitgang beletten.

Prof. Wünsche liet een gedeelte van zijn voorbereide rede vallen om R. Boehm van repliek te dienen - met onbetwistbare juridische talenten. Het gebrek aan "Gründlichkeit" van de Potsdamconferentie was politiek gezien een onvermijdelijk fenomeen. Zulk verdrag is geen wetenschappelijk congres, bovendien was de wereldoorlog (Japan) nog niet voorbij.

Wat het punt van "democratie" betreft en de wederzijdse beschuldiging van schending van akkoord : Wünsche be-riep zich op zijn ervaring als specialist van internationaal recht om toe te geven dat begrip en opvatting van democratie niet "vereinbarungsfähig" zijn, niet vatbaar voor volledige concensus. Er wordt een standaard overeenkomst gehanteerd die iedereen in de Potsdam-clausules kan herkennen, - ze zijn trouwens gebaseerd op het Handvest van de Verenigde Naties ("Inleiding" en art. 1 en 2 toegepast op Duitsland). Wünsche gaf ook een mooi voorbeeld van manipuleerbaarheid van die bepalingen om de legaliteit van de DDR ter discussie te stellen.

Lektor R. Doom (Dienst studie van de problemen van de Derde Wereld) gooide het over een andere boeg. Hij bracht ter sprake wat niet centraal was in de confe-

rentie maar wel van centrale betekenis zou gaan worden : de derde wereld en de kolonies. Deze moeten gedifferentieerd worden, hun situatie is telkens verschillend (resp. Lat.-Am.; Afrika; M-O en Verre O.) "De kolonies waren voor de V.S. een gesloten jachtterrein dat ze in het belang van hun grote ondernemingen liever opengebroken zagen". Een keurig overzicht toont hoe W.O.II ook rond de uitbuiting draait, zoals ook Hitler zelf in de expansie niets anders dan de verovering van toekomstige *kolonies* zag.

Over een nog héél andere boeg gooide't publicist Jan Debrouwere. Hij sprak als een soort volkstriebun. De actualiteit van Potsdam is niet meer te zoeken in een of ander staatsrechterlijke herziening. De "Wiedervereinigung" zou pas na een langdurig proces van mentaliteitsverandering iets reëls kunnen betekenen. Zeer belangrijk zijn : vredesbeweging, planetaire rechtvaardigheid, mensenrechten. De pluralistische democratieën "verliezen hun spankracht", maar ook het socialisme in Oost-Europa "is er nog verre van, die frisse uitstraling terug te vinden die de jongeren zou moeten aanspreken en al diegenen die een uitweg zoeken uit de aanslepende crisis". "De toekomst ligt in de politieke wil tot samenwerking om gemeenschappelijke problemen aan te pakken" en die beginnen al met de ekologische. De Brouwere vond ook dat de vredesbeweging een confrontatieveld is voor verschillende opvattingen omtrent de *levenswijze*, en niet alleen maar een "pacifistische" manifestatie.

Het namiddagdebat was vrij rustig, de meeste vragen waren van informatieve aard. Een verduidelijkingsvraag over Boehms vindicatie omtrent 'democratie' en Wünsches repliek leverde niet bijster veel op. Mr. Bultinck zorgde wel voor een ogenblik concensus : in de hilariteit. Een begripsgevecht 'staat - volk - demos' (waarbij Boehm suggereerde dat in de DDR meer de managers van de staatseigendommen heersen dan wel het volk zelf) liet de moderator de schampere opmerking toe dat kort vóór Potsdam "staat" en "volk" toch zeer goed samenvielen. Welk oerfantasma werd daar geraakt ? Er

werd flink gelachen.

Het publiek was open en de bereidwilligheid tot politiek dialoog was opvallend aanwezig. Een centraal punt : de DDR is de officiële mening toegedaan dat de wapenproductie noch qua tewerkstelling noch (uiteraard) qua sociaal bruikbare meerwaarde veel oplevert. Wel is ze zeer geïnteresseerd in de (Spits-)technologie van het Westen, volgens het eenvoudig handelsprincipe van wederzijds voordeel.

De (sympathieke) gasten waren wel wat te formeel, afgezien van het diplomatisch aspect. Men is om die staats-rechterlijke dimensie hier toch niet zozeer meer bekommerd. Het is toch anderzijds erg opgevallen, hoe het probleem van de crisis, de rol van de (private resp. collectieve) produktiemiddelen, het absolute winstprincipe, de uitbuiting in de internationale ruil, - hoe dit alles vermeden werd. "Marxistisch" of niet : politiek en economie kunnen hier enkel om de prijs van een andere soort "uitholling" dan die van "verdragen" gescheiden worden.

Wat prof. Wünsche "Nicht-Vereinbarungsfähigkeit" van het "concept" van democratie betreft volstaat het te herinneren dat heel de Westerse denktraditie van Plato tot en met Toqueville, over Hobbes, Montesquieu en Rousseau, juist *aantoont*, dat zulke "opwerping" tegen de democratie alleen maar getuigt van een *ondemocratische* geest en denkwijze. (Had de NSDAP niet de *meerderheid* op de Reichstag ?) Indien men *l'Esprit des Lois* zonder "Esprit" leest heeft men niets gelezen want op de democratische geest of mentaliteit berust ook de noodzaak van een scheiding van de machten (die in de DDR niet constitutioneel voorzien is). Hobbes liet zich al door het sofisme verleiden dat de fundering van de democratie "absolutistisch" moet gebeuren. En Rousseau ging zeer uitvoerig in op de kwade trouw die van zulke soort "opwerpen" tegen (of "sceptische" begripsrelativeringen van) de democratie uitgaat.

Zolang men zoiets niet wil onderkennen is van een "redelijke polemiek tussen tegengestelden zonder weder-

zijdse verdachtmaking" niets principieels te verwachten. Democratie is een ethiek waarin en waartoe men opgevoed moet worden, zichzelf moet opvoeden. Het is bewezen dat zelfs daar waar nog elementair-eerlijke handelsruil mogelijk is, ondemocratische régimes die door onrechtvaardige *verdeling* ongedaan maken.

Wat de opmerking van Boehm betreft denk ik niet dat met het stalinistisch despotisme to n grondig te discussiëren viel - wat gelukkig zeer sterk aan het veranderen is. En wat die "Indische" gelijkstelling kapitalisme-imperialisme-fascisme betreft : ik zou - in ons beider oordeel - Indië ook tot meer maatschappelijke zelfkritiek willen uitnodigen. En tenslotte kan ik niet vermijden te schrijven dat, zeker wat W.O.II betreft, het mij ergens tegen de borst stoot van Duitsers de comptabiliteit te horen opmaken van wie de grootste slachtoffers resp. de echte overwinnaars waren. Laten we dat -zelfkritisch- aan de slachtoffers over. Indien we gedurende decennia antisowjetisme hebben gepleegd en onszelf gedesinformeerd, dan toch is er, in verband met W.O.II, een soort van globaal-anti-amerikanisme dat evenzeer verdacht overkomt.

Opvallend weinig studenten ! Misschien was het colloquium t  voortreffelijk georganiseerd ?

Een reportage voor BRT-3 is in de maak.

Benoît Angelet

\* Zie ook Paul Willemarcks nabeschoouwing bij het colloquium, die in dit tijdschrift verschijnt onder de titel "Realismus und Vernunft".



*Het Zijn - en de tijd.*

Er is uiteindelijk (met het jaargetal 1985) een volledige Franse vertaling ("traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10<sup>me</sup> édition") van Heideggers hoofdwerk *Sein und Zeit* verschenen, veel later dan de vertalingen van dit werk in het Engels, in het Italiaans, in het Spaans, in het Japans, en later dan de Franse vertalingen van nagenoeg alle door Heidegger zelf nog uitgegeven werken. Dit verschijnen van *Etre et Temps* heeft voor een zekere opschudding gezorgd, want het gaat over een "roofdruk", "édité par J. Lechaux et E. Ledru", terwijl de rechten bij Gallimard berusten. Louter juridisch is de zaak nochtans niet al te gevaarlijk zolang de vertaling buiten de handel gehouden wordt (wat natuurlijk wél financiële problemen meebrengt voor de "uitgevers" die het boek gratis verspreiden), en naar ik verneem lijkt er toch ook een soort arrangement met Gallimard op komst te zijn.

Die zaak heeft een "Vlaamse connectie". Want de vertaler is mijn vriend Emmanuel Martineau (die ook mijn Aristoteles-boek in het Frans heeft vertaald). En Martineaus vertaalwerk vervangt (en vervolledigt) een reeds in 1964, onder de titel *L'être et le temps*, door Alphonse De Waelhens en mezelf bij Gallimard uitgebrachte vertaling (met 34 minuscule gedrukte bladzijden "Notes") van de eerste helft - van de "eerste helft" van het werk die het enige is wat Heidegger zelf ervan heeft gepubliceerd. Toen ik in begin 1967 van Leuven naar Gent vertrok hadden we, in klad, ook de rest (de sectie "L'être-là et la temporalité") ongeveer klaar. Maar we zagen vlug dat we ermee niet verder geraakten (voornamelijk tengevolge van mijn leeropdracht te Gent en de afstand Gent-Leuven) en gaven ons contract terug aan Gallimard. Tengevolge van allerhande incompetenties - van die uitgever of van de door hem achtereenvolgens aangezochte vertalers - bleef niettemin de aanvulling van het vertaalwerk achterwege.

Ik ben blij dat Martineaus volledige vertaling er nu is, en ik bewonder voornamelijk het tweede, door De Waelhens en mij niet afgewerkte gedeelte ervan. In dit gedeelte is Heideggers Duits op syntaktisch vlak veel ingewikkelder dan in het eerste gedeelte, en Martineau slaagt erin dit nog steeds in een leesbaar Frans om te zetten, op een manier waarop De Waelhens en ik dat wel nooit hadden gekund. (Hij bevestigt daarmee mijn stelling dat een goede vertaler vooral de taal waarin hij vertaalt werkelijk goed moet beheersen.)

Wat me een beetje pijn doet is het feit dat Emmanuel in zijn woord vooraf Alphonse De Waelhens gewoon als een *quantité négligeable* lijkt terzijde te schuiven (wat bijzonder opvalt doordat ikzelf toch een vriendelijk woord krijg). Het doet me een beetje pijn, niet zo zeer terwille van Alphonse die maar met een glimlach zijn hoofd had geschud (hoewel "de geschiedenis" wellicht anders verlopen was hadden hij en ik maar gepoogd *Sein und Zeit* liever in 't Nederlands te vertalen), maar terwille van Emmanuel : het is beneden zijn waardigheid.

Martineaus uitspraak dat hij "gedurende heel zijn leven nog geen enkele lezer heeft ontmoet die enkel op basis van (onze) gedeeltelijke vertaling in staat was *Sein und Zeit* te 'begrijpen', laat staan te bestuderen", vind ik wel ook misplaatst. Wat wil hij? Voor zijn vertaling valt dat nu ook nog af te wachten. De originele tekst naast de vertaling gebruiken is, in 't geval van filosofische werken, toch wel steeds aan te raden. Voor de rest zijn de verschillen tussen Martineaus en de oudere vertaling dan toch niet zó enorm. Voor talloze bladzijden zijn ze zelfs minimaal. De verschillen liggen voornamelijk op het vlak van de door ons destijds en de door Martineau nù verkozene Franse termen voor Heideggers Duitse terminologie. Naar mijn gevoel zijn de vertalingen (van termen) van Martineau meer "taalkundig", de onze meer "realistisch", om niet te zeggen meer "fenomenologisch". (Voor "vorhanden" en "zuhanden" bij Hei-

degger schreven wij bv. "subsistant" en "disponible", Martineau zegt "sous la main" en "à portée de la main".) Martineau zoekt naar de "geest" (en de "letter") van Heideggers moedertaal, wij trachtten Franse woorden te gebruiken die de lezer zouden wijzen op de "dingen" die Heidegger wilde ter sprake brengen.

Konden we toch maar een gepaste taal vinden, tenminste onder filosofen, voor dat soort - woordenstrijd.

Rudolf Boehm

\*

*Walter Biemel over "Le temps dans le roman"*

"In dürftiger Zeit" mogen we Jacques Schotte dankbaar zijn dat hij ons van tijd tot tijd iets te bijten geeft. Ditmaal nodigde hij Walter Biemel uit, leerling-fenomenoloog van Heidegger. Thema : de tijd in de roman.

(De tijd ! Ik begon te mijmeren : wat is er eigenlijk terecht gekomen van Heideggers bedoeling om, via de tijd als revelerend horizon van het zijn, dit laatste beter te verstaan ? Was die invalshoek niet al door Kants *Kritik* definitief versperd, voor zover men toch de tijd onder een *begrip* probeert te brengen ? Maar hoe kan men anders te werk gaan ? Als het waar is dat wij, "sterfelijken", ons zijnsverstaan kunnen bevorderen door het verstaan van de tijd ? Hoe kan men, door welke soort "verstaan", de tijd beter *beheersen* ? De tijdsbeheersing is de supreme natuurbeheersing voor de mens - als hij de tijd goed beheer(s)t, beheer(s)t hij ook goed zijn leefwereld. Wij *zijn* echter ook van "een" tijd, onze tijd. En deze wil blijkbaar van tijdsbeheersing niet veel weten. De tijd van de *objectieve* tijd, die zich onvermijdelijk afspeelt binnen de subjectieve tijd en haar "modi", is voorname-

lijk de tijd van de *ruimte* voor *gedachte*-objecten. Men kan dit al aflezen uit Husserls *Erfahrung und Urteil*, waarin de tijdsmodus zelfs tot nieuw soort *principium individuationis* wordt verheven. Husserl toont : zelfs zuivere gedachte-objecten hebben een (eigen) "tijdigheid". Einstein : de meest objectieve tijd is de meest *onaanschouwelijke*. De relativiteitstheorie bewijst dit. Hetzelfde bewijs houdt nu tegelijk in dat de meest "absolute" tijd "tegelijkertijd" de meest "relatieve" is, nl. als "operationeel" begrip (klokken, lichtstraal). Als beginsel *antinomisch*, als begrip *contradictorisch*. En vermits Kants "aanschouwingsvorm" - wat een gedrocht ! - een onhoudbaar hylemorfisme vooropstelt is de enige uitweg : de *zuivere operationaliteit*. Noch begrip, noch aanschouwing, maar *operatie* ('operatio', werking, ingreep). De "tijd" wordt een operator van een in zich tijd-loze "relatie" (tijdsoperator). Vandaar een frenesie van de operationaliteit waarbij "versnelling" zélf - ondenkbaar en onvoorstelbaar - onder de categorie van de *kwaliteit* komt te staan. Correlatief daarmee : *angina temporis*, "druk" van de "tijd".

Tégen de objectieve tijd van de objectiviteit komt de roep om tijdsbeheersing. Men verwacht die - voorlopig of wezenlijk ? - van de kunst en haar eigen "subjectiviteit". Wélke kunst ? Hoé ?)

Zo was ik aan het "vernünfteln" toen ik dat vreemd, ietwat surreëel, gecalfeutreerd auditorium van de EHE binnenstapte. Dat oker fin-de-siècle licht. Dat podium als van een marionettentheater. Biemel : fysiologische kruising tussen de clown Popov en Barnett Newman.

Ik verwachtte toegepaste fenomenologie en was in die zin wat teleurgesteld. Maar de bloem<sup>l</sup>ezing van uittreksels uit bepaalde romans zorgde voor compensatie. Ze handelden allen min of meer expliciet over de tijd resp. de romantijd zelf (cfr.-de klassieke *mise-en-abîme*) en kwamen o.a. uit de *Toverberg* en - onvermijdelijk - uit Prousts *Recherche*. Inspirerende re-

flexies verbonden de tweetalige versies. Zeer mooie (bloem-) "lezing". Stimulans voor (her-)lezen. Ik vond het spijtig dat er geen conclusie kwam : Biemel verloor zich in het aframmelen van de inhoudstafels van Ricoeurs *Temps et Récit*, zowel van de gepubliceerde als van aangekondigde delen.

(Vreemd, Biemels fascinatie voor inhoudstafels. Hij bezit nochtans de kunst om tot lektuur aan te zetten, zijn smaak is goed en juist, zijn keuze getuigt van scherp oordeelsvermogen en hij straalt in het algemeen iets "artistieks" uit).

Inleider Schotte verbluft ééns temeer door zijn vermogen om in één lang 'Verbum' zonder enige onderbreking één enkel "verhaal" te ontplooiën ("bewustzijnsstroom"). De avond was niet onaangenaam. Maar Biemel, hoewel zelf geen Duitser, spreekt voor zijn eigen noëmatisch 'Universalpublikum'. Men voelt zich nooit rechtstreeks aangesproken.

Benoît Angelet

\* Ecole des Hautes Etudes, Gent, 7 nov. 1985

\*

\* \*

# NAAR EEN ANDERE EKONOMIE

De Werkgroep "Arbeid en Milieu" wil met het door haar uitgegeven boek "Naar een andere ekonomie" een bijdrage leveren tot de discussie over een milieuvriendelijk en arbeidsintensief economisch alternatief.

Inspiratie vonden wij in het economisch toekomstscenario uitgewerkt door het Nederlandse Centrum voor Energiebesparing dat onder de naam CE-scenario een gedetailleerd overzicht geeft van maatregelen in de richting van een andere, milieu-en arbeidsvriendelijke ekonomie.

In het boek geven ekologisten, vakbondsmilitanten en leden van de werkgroep "Arbeid en Milieu" hun kijk op de ekonomische krisis. Daarnaast worden kriteria aangereikt op basis waarvan een "andere ekonomie" zou kunnen gerealiseerd worden. Vervolgens wordt uiteengezet welke stappen moeten worden gezet, om de vooropgestelde doelen te bereiken.

Ter illustratie wordt een overzicht gegeven van de maatregelen die in het CE-scenario worden voorgesteld.

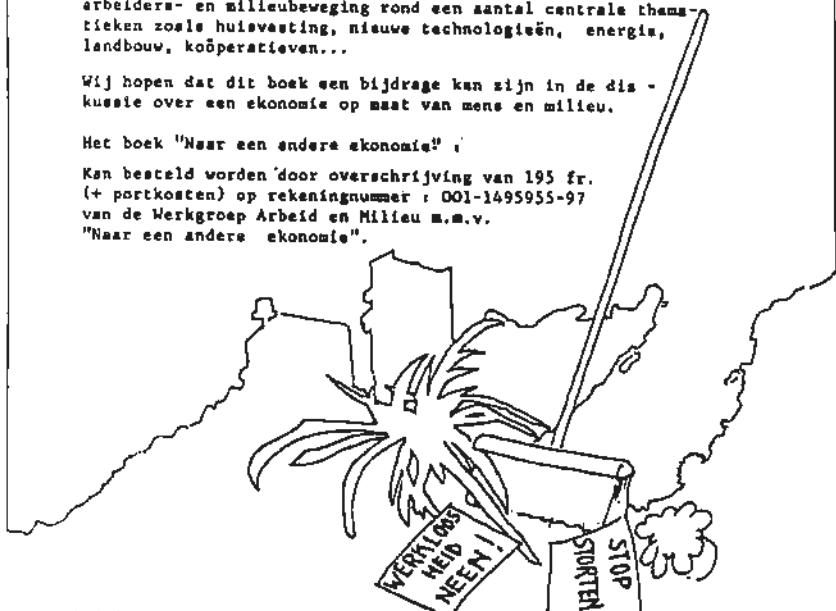
Theo Potma, directeur van het Centrum voor Energiebesparing schetst de maatschappelijke achtergrond voor het uitwerken van het scenario. Verder wordt aangegeven in hoeverre dit scenario toepasbaar is in de Vlaamse en Belgische context.

Het boek besluit met een serie rondtafelgesprekken die de werkgroep Arbeid en Milieu voerde met vertegenwoordigers vanuit arbeiders- en milieubeweging rond een aantal centrale thema's zoals huisvesting, nieuwe technologieën, energie, landbouw, koöperatieven...

Wij hopen dat dit boek een bijdrage kan zijn in de discussie over een ekonomie op maat van mens en milieu.

Het boek "Naar een andere ekonomie" :

Kan besteld worden door overschrijving van 195 fr.  
(+ portkosten) op rekeningnummer : 001-1495955-97  
van de Werkgroep Arbeid en Milieu m.m.v.  
"Naar een andere ekonomie".





Université Libre de Bruxelles

Éditions de l'Université de Bruxelles

# PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

Annales de l'Institut de Philosophie  
et de Sciences morales 1985

Editées par Gilbert Hottois

- Jacques Sejcher, *Avant-propos : Philosophie et littérature*  
 Michel Meyer, *Kafka : La littérature et le dilemme*  
 Jean Fauser, *Une lecture de L'Ordre de*  
*Elissa Barmack Belgley, Autoreflexivité et parodie dans*  
*Companie de Beckett*  
 Pierre Verstraeten, *La question du bonheur de "Mathieu" dans*  
*Les Chemins de la Liberté*  
 Juliette Simont, *La passion de l'être selon Georges Simenon*  
 Lambros Couloubaritsis, *Doute et certitude. A propos du*  
*Toda-Roba de Nikos Kazantzaki*  
 Anne-Marie Roviello, *Milan Kundera et le rictus de l'être*  
 Gilbert Hottois, *"Vérité" et "fiction" ou du conditionnement*  
*technicien Le l'effacement des genres*

## ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES MORALES

### RAPPEL DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

Philosophies non chrétiennes et christianisme, 1984, 176 pages	530 FB
Éthique et technique, 1983, 168 pages	420 FB
Philosophie et langage, 1982, 182 pages	400 FB
Philosophie et politique, 1980/81, 224 pages	370 FB
Enseignement de la morale et philosophie, 1979, 160 pages	350 FB

1985, 160 pages  
ISSN 0771-4367

495 FB

## ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES MORALES

### RAPPEL DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

Philosophies non chrétiennes et christianisme, 1984, 176 pages	530 FB
Éthique et technique, 1983, 168 pages	420 FB
Philosophie et langage, 1982, 182 pages	400 FB
Philosophie et politique, 1980/81, 224 pages	370 FB
Enseignement de la morale et philosophie, 1979, 160 pages	350 FB







Inhoudstafel :

Politieke stellingname : De kernoorlog.	p. 3
Een interview met Emmanuel Levinas : Griekse en Joodse wijsheid.	p. 9
Hiroshi Kojima : De dubbel-enige structuur van het menselijk ego en de fenome- nologische reductie.	p. 23
Willy Coolsaet : Een uitdaging voor de ecologische beweging.	p. 45
Paul Willemarck : "Realismus und Vernunft"	p. 57
Guy Quintelier : Afscheid van de religiosi- teit.	p. 66
Kroniek.	p. 73