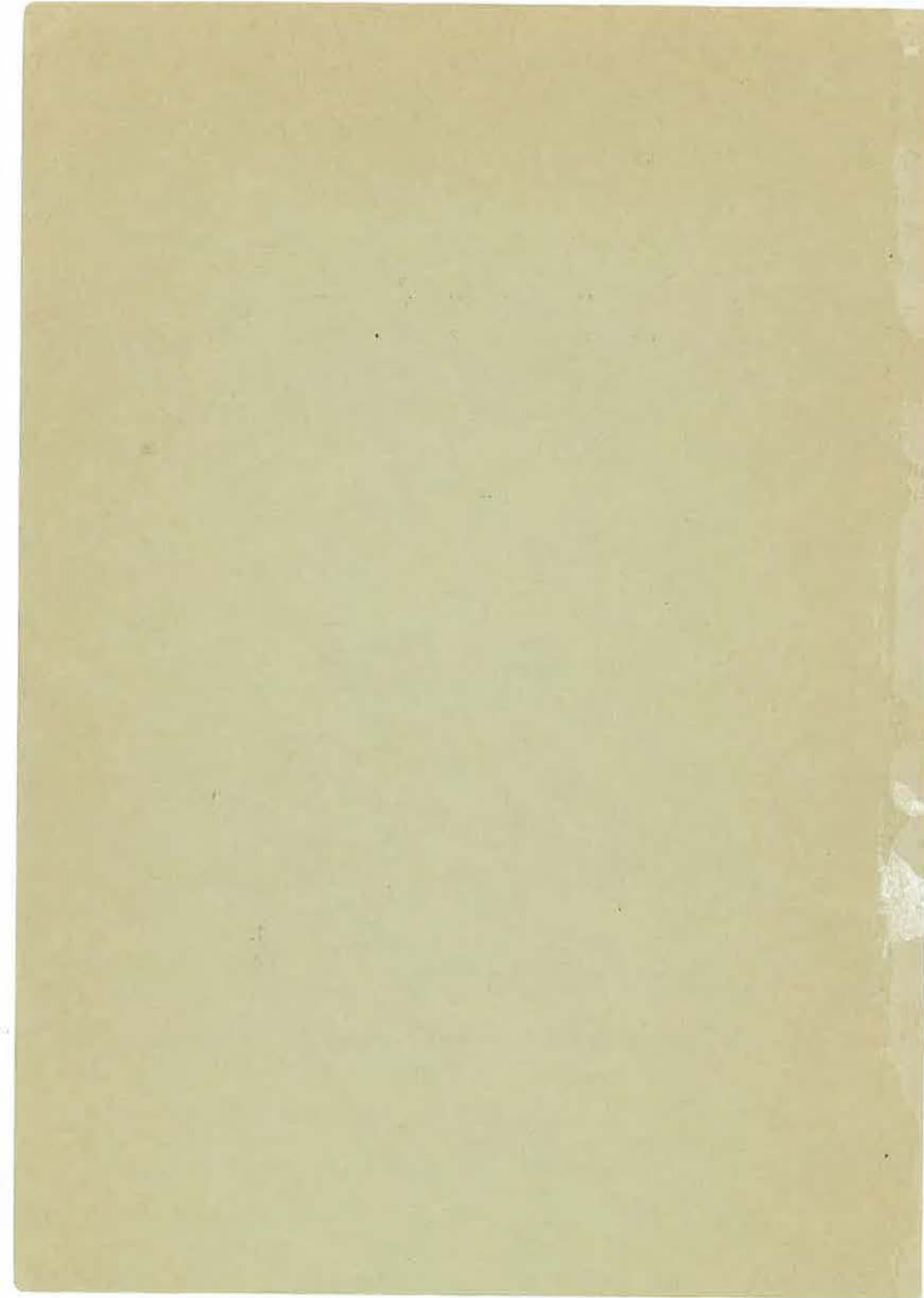


K r i t i e k

3



Uitgegeven door het
Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek
Gent

Redaktie : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,
L.Vanneste.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres : Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
9000 Gent

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 een 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.

*

Inhoudstafel :

| | |
|--|-------|
| Marianne Borderé : Een introductie in de ethisch-joodse filosofie van E. Levinas en haar kritiek op de westerse filosofie. | p. 3 |
| Marcel Martens : Non cordula sed cor | p. 27 |
| Luc Vanneste : Karl Marx : einde en nieuw begin | p. 43 |
| Leo Apostel versus Rudolf Boehm : Naar wetenschap voor mensen, konstruktie of kritiek ? | p. 64 |

*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 200,-

Enkelvoudig nummer : BF 100,-

Studenten halve prijs.

Betalingen op bankrekening Kredietbank :

448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

EEN INTRODUCTIE IN DE ETHISCH-JOODSE FILOSOFIE VAN
E. LEVINAS EN HAAR KRITIEK OP DE WESTERSE FILOSOFIE

Marianne Borderé

*A. Een eerste kijk op de filosofie van Emmanuel
Levinas*

Binnen Levinas' filosofisch werk staat het probleem van de andere mens (1) en zijn fundamentele onherleidbaarheid centraal. Levinas zal aantonen dat de filosofie er van haar kant nooit kan in slagen dit probleem van de Andere mens te begrijpen daar de ontdekking van de "Ander" juist zelf het fundament biedt voor de act van het filosofische begrijpen. We kunnen ook zeggen : Levinas affirmeert de metafysische prioriteit van de ethiek op de ontologie. Taal en filosofie ontstaan pas door de komst van een "Ander" in een wereld die beheerst wordt door het onbewuste, genietende zelf. Taal en filosofie zijn dus afhankelijk, berusten op een meer originele ervaring : de ervaring van de "Ander", de morele ervaring.

Vele moderne filosofieën ondervinden grote moeilijkheden wanneer ze het probleem van de "Ander" willen behandelen. Zij mislukken vaak in hun opzet om op een adequate manier de "Ander" te begrijpen. Dit mislukken vindt zijn oorsprong in het feit dat de westerse filosofie niet bekwaam is het "ontologisch imperialisme" van de filosofie te transcenderen. Het individu wordt binnen de traditionele filosofie enkel begrepen in de mate dat het door het denken wordt overstegen en in de mate dat het wordt afgemeten tegen een horizon :

"L'étant se comprend dans la mesure où la pensée

le transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile" (2).

Deze onderschikking van een individu aan zijn zijn herleidt de relatie met iemand, die een individu is, tot de relatie met het zijn van dit individu. Dit zijn, dat onpersoonlijk is, laat controle en overheersing van het individu toe en maakt de rechtvaardigheid ondergeschikt aan de vrijheid :

"Affirmer la priorité de l'*être* par rapport à l'*étant*, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un *étant* (la relation éthique) à une relation avec l'*être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'*étant* (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté" (3).

Het is belangrijk twee niveaus van 'andersheid' van elkaar te onderscheiden. De verschillen tussen het zelf en de wereld waarin het leeft zijn zuiver formeel. De 'andersheid' van dit eerste niveau kan overbrugd worden, kan herleid worden en dit door het denken en de arbeid. Op het tweede niveau echter worden we geconfronteerd met een oorspronkelijke ervaring : de ervaring van de "Ander". Deze ervaring doet het gebeuren van de taal ontstaan. De relatie tussen het "Zelf" en de "Ander" wordt gekenmerkt door een fundamentele asymmetrie, en het is juist omdat deze relatie in wezen asymmetrisch is, dat ze elke poging om haar binnen een systeem te vangen, kan trotseren. Deze asymmetrische relatie komt slechts tot stand daar waar individuen elkaar ontmoeten; deze relatie tussen het "Zelf" en de "Ander" wordt tevens gekenmerkt door een fundamentele onbegrijpelijkheid en onherleidbaarheid. Het bestaan van dit tweede niveau, het niveau van de ware transcendentie, kan slechts begrepen worden vanuit de behoefte een metafysische basis te leveren voor taal en denken. Een spoor van deze originele transcendentie vinden we in het gelaat van de andere mens. Het is volgens Levinas de morele ervaring die de nood-

zakelijke mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de filosofie.

Het is volgens Levinas nu juist doordat de traditionele filosofie de primordialiteit van het ethisch gebeuren heeft veronachtzaamd, dat zij ertoe gekomen is ethiek tot kennis te herleiden of dat zij de ethiek heeft gefundeerd in de ontologie. We kunnen met Levinas dan ook zeggen : de ethiek is binnen de traditionele filosofie steeds van secundair belang geweest, of de ethiek is steeds een bijkomstig aanhangsel geweest van de ontologie. We zien zelfs dat binnen sommige filosofieën de ethiek volkomen afwezig is. Voor Levinas is de traditionele westerse filosofie een gesloten systeem, een "egologie", een filosofie die niet in staat is het probleem van de andere mens werkelijk goed aan te pakken. De traditionele filosofie heeft steeds individuen herleid tot universalia of zij heeft de "Ander" steeds opgeslorpt in het "Zelf". De ontologie kent het feit niet van de "Ander" die in wezen steeds weerstand biedt aan de begrijpende neigingen van het "Zelf". Levinas schrijft dat Kierkegaards revolterende houding tegen het allesopslopende filosofische systeem van Hegel waardevol was, maar dat deze houding toch niet goed gefundeerd was. Het is volgens Levinas zo dat de werkelijke weerstand tegen de totalitaire aanspraken van de filosofie niet komt van het "Zelf", maar van de "Ander"; het gelaat van die "Ander" biedt een diepe weerstand tegen elke vorm van begrijpen. Het protest van het individu vindt alzo zijn grond in het eeuwige protest van de "Ander". Volgens Levinas nu zijn het juist de traditionele filosofieën die hun werkelijke oorsprong hebben verloochend; en het is door die verwaarlozing van hun oorsprong die ligt in de ware exterioriteit, de relatie tot de "Ander", dat de westerse filosofieën niet hebben begrepen waar werkelijk hun grenzen moeten liggen en welke taak zij in wezen als filosofie te vervullen hebben. Wat betekent nu voor Levinas het feit dat die westerse filosofieën hun oorsprong "vergeten" hebben ? Dit betekent voor hem niet meer en niet minder

dan dat deze ontologische filosofieën ten eerste onverantwoordelijk zijn en ten tweede dat zij juist doordat zij onverantwoordelijk zijn ook onkritisch, onwaar en naïef gaan worden. Levinas toont deze stelling overigens duidelijk aan : het is immers de "Ander" die de dimensie van kritiek, de filosofische dimensie, in de werkelijkheid binnenbrengt en het is nu ook juist door de relatie tot de "Ander" dat het denken zijn oriëntatie en zijn betekenis gaat krijgen. Wat doet nu de westerse filosofie ? Zij leeft in de mening dat het denken zichzelf kan funderen of anders gezegd : zij meent dat haar eigen filosofisch discours geen wezenlijke verwijzing naar de "Ander" inhoudt. Wat zijn nu de gevolgen van deze typische houding van de westerse filosofie ? Doordat zij de ethische relatie als oriënteringspunt loochent, groeit zij uit tot een imperialistische filosofie of groeit zij uit tot een filosofie die principieel geen grenzen kent; zij is pretentief in die zin dat zij aanspraak maakt op het feit dat elke werkelijkheid - ook de werkelijkheid van de "Ander" - in wezen te begrijpen is of begrijpelijk kan gemaakt worden. Volgens Levinas ligt het falen van de westerse filosofie nu juist daarin dat zij de absolute waarde van de menselijke persoon niet heeft weten veilig te stellen. Dit wezenlijk tekort van de westerse filosofie zou juist te wijten zijn aan het feit dat zij niet kritisch is of dat zij nog blijft vasthouden aan zekere vooroordelen. Volgens Levinas heeft de westerse filosofie de absolute weerstand van de "Ander" herleid tot een relatieve weerstand : zij heeft de absolute exterioriteit van de "Ander" herleid tot de relatieve exterioriteit van de wereld. Wanneer nu de weerstand van de "Ander" tegen de begripende en de grijpende activiteiten van het "Zelf" wordt geïdentificeerd met de hardnekkige fysieke weerstand die de wereld biedt aan deze activiteiten van het "Zelf", dan wordt de basis van de moraal ondermijnd : het respect, de eerbied voor de absolute waarde van de "Ander" valt weg. En het is juist door de absolute weerstand van de "Ander",

die wezenlijk een morele weerstand is, te herleiden tot een reële fysieke weerstand, dat moord als totale negatie, als totale vernietiging van de "Ander" mogelijk gaat worden. De moorddadige activiteit van de kant van het "Zelf" raakt echter niet aan de absolute alteriteit van de "Ander". Levinas schrijft :

"Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible" (4).

Het is juist die dimensie van alteriteit en van spiritualiteit die te voorschijn komt in het gelaat van de "Ander", die zich onttrekt aan de geweldplegingen van het "Zelf". De "Ander" biedt geen weerstand tegen het "Zelf" door zijn fysieke kracht tegenover de mijne te stellen, veeleer is het zo dat zijn weerstand totaal is, zelfs al biedt hij geen fysieke weerstand. De weerstand van de "Ander" is morele weerstand. In zijn gelaat lezen we : "Gij zult niet doden". De "Ander" opponeert het "Zelf" door de oneindigheid van zijn transcendentie. Levinas schrijft over de weerstand van die "Ander" tegen het "Zelf" :

"Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande - une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout - mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais précisément l'infini de sa transcendance. Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot : "tu ne commettras pas de meurtre". L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses

yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation avec quelque chose d'absolument *Autre* : la résistance de ce qui n'a pas de résistance - la résistance éthique" (5).

Waarom legt Levinas zo sterk de nadruk op het feit dat de weerstand van de "Ander" niet van reële, maar van ethische aard is ? We lezen :

"Si la résistance au meurtre n'était pas éthique mais réelle, nous en aurions une *perception* avec tout ce qui dans la perception, retourne en subjectif. Nous resterions dans l'idéalisme d'une *conscience* de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà déborde la conscience de la lutte. L'épiphanie du visage est éthique. La lutte dont ce visage peut menacer *présuppose* la transcendance de l'expression. Le visage menace de lutte comme d'une éventualité, sans que cette menace épuise l'épiphanie de l'infini; sans qu'elle en formule le premier mot. La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier évènement de la rencontre" (6).

Levinas kent een absolute waarde toe aan het protest dat de "Ander" formuleert tegen de egoïstische neigingen van het ego. Belangrijk is ook dat met de komst van de "Ander" de betekenis zijn intrede gaat doen in mijn leven; de "Ander" is de eerste betekenis. Verder zegt Levinas dat het pas vanuit deze eerste betekenis is dat de betekenisgeving vanuit het "Zelf", het denkende subject, kan en moet begrepen worden. Het is enkel vanuit de relatie tot de "Ander" dat thematisering en objectiviteit mogelijk gaan worden :

"Connaître objectivement, serait donc constituer ma pensée de telle manière qu'elle contienne

déjà une référence à la pensée des autres. Ce que je communique donc se constitue d'ores et déjà en fonction des autres. En parlant je ne transmets pas à autrui ce qui est objectif pour moi : l'objectif ne devient objectif que par la communication" (7).

De taal die doorheen de relatie tot de "Ander" tot stand komt, stelt tevens de gehele mensheid tegenwoordig. De relatie tot de "Ander" betekent meteen ook de relatie met alle Anderen. Het is de "Ander" die mij oproept tot verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid eist voor allen, en het is slechts in deze beweging naar de "Ander" en alle "Anderen" toe, dat het waarheidsgebeuren werkelijk gefundeerd wordt. Het is pas door de relatie tot de "Ander" dat het subject - het ego - zijn ware wezen gaat ontdekken en dat het subject zich kan onttrekken aan het anonieme oordeel van de geschiedenis. Het is juist de subjectiviteit van het subject, de onzichtbare zijde van de menselijke actie, die door de geschiedenis vergeeten wordt. Het subject krijgt zijn ware gedaante pas doorheen de confrontatie met het gelaat van de "Ander" : door de "Ander" wordt het "Zelf" aangesteld, opgeroepen om een verantwoordelijkheid op zich te nemen waarvoor hij niet kan vervangen worden :

"Ne pas pouvoir se dérober - voilà le moi. Le caractère personnel de l'apologie se maintient dans cette élection où le moi s'accomplit comme moi. L'accomplissement du moi comme moi et la moralité - constituant un seul et même processus dans l'être : la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin" (8).

We kunnen ons nu, op het einde van deze beknopte schets van Levinas' filosofie, afvragen waar de filosofische

onderneming van E. Levinas nu eigenlijk wezenlijk op neer komt. Wat is de uiteindelijke bedoeling van zijn filosofie ? Levinas maakt er aanspraak op dat hij de onkritische, de dogmatische ontologische filosofie als eerste filosofie heeft overstegen en dat hij haar door een andere eerste filosofie, de ethische metafysica, heeft vervangen. Deze ethische metafysica zal de ethische relatie in haar onherleidbaarheid gaan beschrijven en zij zal tevens de fundamenteel kritische betekenis van deze ethische relatie aan het licht brengen. Levinas omschrijft zijn metafysica dan ook als volgt :

"- Mais la théorie comme respect de l'extériorité, dessine une autre structure essentielle de la métaphysique. Elle a le souci de critique dans son intelligence de l'être - ou ontologie Elle découvre le dogmatisme et l'arbitraire naïf de sa spontanéité et met en question la liberté de l'exercice ontologique. Elle cherche alors à l'exercer de façon à remonter, à tout moment, à l'origine du dogmatisme arbitraire de ce libre exercice. Ce qui mènerait à une régression à l'infini, si cette remontée devait elle-même rester une marche ontologique, un exercice de la liberté, une théorie. De sorte que son intention critique l'amène au-delà de la théorie et de l'ontologie : la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même - qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même-se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui - son irréductibilité à Moi - à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit con-

crêtement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie" (9).

Wat betekent het nu als Levinas schrijft : "La métaphysique précède l'ontologie" ? Voor Levinas betekent dit dat de ontologische theorie en de ontologische praktijk modi gaan worden van de metafysische transcendentie en dat zij georiënteerd gaan worden vanuit deze metafysische transcendentie :

"L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre ou la vérité, et dont l'éthique est la voie royale. Jusqu'alors, le rapport entre théorie et pratique ne se concevait pas autrement que comme une solidarité ou une hiérarchie : l'activité repose sur des connaissances qui l'éclairent; la connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés - une technique, une morale, une politique - procurant la paix nécessaire à son exercice pur. Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre" (10).

Levinas onttrekt aan de theoretische ontologie haar eersterangspositie en gaat haar een secundaire betekenis toekennen. De metafysica komt nu op de eerste plaats, zij krijgt nu absolute voorrang. De ontologische praktijk wordt nu op haar beurt georiënteerd vanuit deze ethische metafysica. Binnen de westerse traditie wordt de ontologische praktijk gefundeerd in de theoretische ontologie; binnen de filosofie van

Levinas zien we dat de ontologische praktijk gefundeerd wordt in de ethische metafysica. Binnen Levinas' filosofie komt dan ook het laatste spreekrecht toe aan het subject in zijn relatie tot de "Ander". Het is vanuit deze ethische relatie dan dat pas de ware humaniteit kan verdedigd worden en dat er werkelijk een diepe weerstand kan gevormd worden tegen elke vorm van totalitarisme. De ethische relatie groeit bij Levinas alzo uit tot een instantie van permanente kritiek. Het wordt hier nog eens te meer duidelijk dat de ethiek voor Levinas geen problematisch aanhangsel vormt van de filosofie als ontologie, maar dat zij daarentegen juist wordt tot eerste filosofie.

B. Van de verantwoordelijkheid naar de sfeer van de ontologie.

Binnen de traditionele westerse filosofie neemt de orde van de waarheid en van het zijn de eerste plaats in. Deze historische feitelijkheid kan volgens Levinas niet berusten op toeval, noch kan zij te wijten zijn aan willekeur. Het is veeleer zo dat voor die historische feitelijkheid volgens Levinas een filosofische verklaring kan gevonden worden. Daarnaast dringt zich voor Levinas echter ook nog de vraag op waarom de originele taal als nabijheid en verantwoordelijkheid op een gegeven moment overgaat in de gesproken en de geschreven taal, in de taal die het zijn onthult en ter sprake brengt :

"Pourquoi la proximité, pure signification du Dire, l'un-pour-l'autre an-archique d'au delà de l'être, retournerait-elle à l'être ou tomberait en être, en conjonction d'étants, en *essence* se montrant dans le Dit ?" (11).

Waarom is er kennis ? Waarom zijn er problemen ?
Waarom bestaat er filosofie ? We moeten, zegt Levinas, het latente ontstaan van de kennis en van de

vraagstelling nagaan binnen de sfeer van de nabijheid en de verantwoordelijkheid. Indien de nabijheid mij enkel en alleen de Ander zou toevertrouwen dan zou er in het geheel geen sprake zijn van welk probleem dan ook, noch de vraag zou zijn ontstaan, noch het bewustzijn, noch het zelfbewustzijn. De verantwoordelijkheid voor de Ander getuigt van een onmiddellijkheid die voorafgaat aan elke vraagstelling, en zij is precies daardoor nabijheid. Die verantwoordelijkheid wordt verstoord, wordt nu tot probleem met de komst van "de derde". Hoe komt het nu dat met de komst van "de derde" de verantwoordelijkheid meteen ook problematisch gaat worden? We hebben vroeger reeds gezien dat wanneer Levinas van nabijheid spreekt hij daarmee bedoelt: onmiddellijke verantwoordelijkheid voor de Ander:

"La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité" (12).

Die verantwoordelijkheid voor de Ander is onmiddellijk omdat zij niet door de reflexie gedragen wordt. En hoe komt het nu dat die verantwoordelijkheid niet door het denken gedragen wordt? Dit komt nu juist doordat die verantwoordelijkheid haar grond niet vindt in het Zelf maar in de Ander. Binnen de substitutie worden we geconfronteerd met een zelf dat van zijn uitkijkplaats verdwenen is, immers binnen deze situatie bestaat er geen actief subject in de zin van een Ik dat over zichzelf reflecteert, zichzelf bevraagt en zich problemen stelt; binnen de substitutie vinden we enkel een passief subject dat zich onderwerpt aan de eisen van de Ander. We kunnen ook zeggen dat we binnen het gebeuren van de substitutie niet te maken hebben met een actief subject dat vanuit zichzelf de werkelijkheid tegemoet treedt, maar we worden er wel geconfronteerd met een passief subject, een subjectum dat vanuit de Ander zichzelf ervaart als verantwoordelijk voor die Ander. Van-

daar kunnen we dan ook S. Strasser bijtrede wanneer hij zegt :

"Das Selbst ist ja in der Stellvertretung vom Schauplatz verschwunden. In dieser Situation gibt es keinen Ich-Pol, keine Besinnung auf sich selbst und daher auch keine Fragestellung. Damit ist bereits gesagt, dass "Nähe" kein empirischer Begriff ist. Es handelt sich um einen *philosophischen Grenzbegriff*, der als solcher in der Erfahrungswissenschaft nicht anwendbar ist. Die Limes-Situation, die Levinas "Nähe" nennt, besteht in meinem unvermittelten ethischen Gerichtet-sein auf den Anderen. Diese Situation schliesst daher die Anwesenheit eines Dritten aus" (13).

Deze grenssituatie van de nabijheid sluit, zo zegt Strasser, juist door het feit dat zij een 'onvermijdel' ethisch gerichtzijn is op de Ander, de aanwezigheid van "de derde" uit. Maar wie mag dan wel die "derde" zijn waar Levinas het zo vaak over heeft ? Voor Levinas is de "derde" niet mijn onmiddellijke naaste, de Ander, maar hij is toch ook een naaste van mij, hij is echter ook een naaste van mijn onmiddellijke naaste, van de Ander en niet enkel zijn gelijke. Wat hebben nu de Ander en "de derde" voor mekaar te betekenen ? Met deze vraag wordt alles op eens problematisch want met die vraag verlaten we meteen ook definitief de sfeer van de onmiddellijkheid. "De derde" brengt een element van tegenstrijdigheid binnen in mijn verantwoordelijkheid die tot vóór de komst van die "derde" slechts bestemd was voor de Ander en zich als zodanig slechts in één richting te ontvouwen had. "De derde" stelt, door het feit van zijn er óók-zijn, grenzen aan mijn verantwoordelijkheid en zijn komst doet in mij de vraag rijzen :

"Qu' ai-je à faire avec justice ?" (14)

Deze vraag die in mij opwelt, is niet zomaar een vraag, maar zij is een gewetensvraag. De nood aan gerechtigheid laat zich voelen, dat betekent dat de coëxistentie, de gelijktijdigheid, de verzameling van de zijnden, de zichtbaarheid van de 'gelaten' en de vergelijking noodzakelijk gaan worden, en vandaar doet zich ook de behoefte voelen aan intentionaliteit, redelijkheid en de intelligibiliteit van het systeem. Allen moeten nu, als waren ze voor het gerecht gedaagd, als gelijken gaan verschijnen. Het is hier dan ook dat het zijn als gelijktijdigheid en als samenzijn op een plaats, betekenis gaat krijgen. De notie nabijheid die binnen het filosofisch discours van Levinas oorspronkelijk een ethische betekenis had, krijgt in de nieuwe situatie nl. in de situatie waar òók "de derde" gaat meespelen, de betekenis van ruimtelijke aangrenzing. Deze ruimtelijke aangrenzing komt er niet zomaar, zij is niet natuurlijk daar zij het thematiserende denken en de opsplitsing van de ruimte in haar verschillende delen en hun localisering vooropstelt. Dit alles nu is het gevolg van de zorg om de gerechtigheid. Op analoge wijze zou men moeten zeggen dat de verschijning van "de derde" de basis vormt voor de intelligibiliteit van het systematische denken. De intrede van "de derde" doet het bewustzijn ontwaken in zoverre het bewustzijn verzameling is van het zijn en terzelfder tijd verzameling is in het kader van het zijn. Deze situatie nu maakt het mogelijk het zijn af te zwakken tot pure mogelijkheid en het tot object van abstracties te maken. Het is de herinnering die het afwezige terug in de tegenwoordigheid stelt en die het mogelijk gaat maken dat het onvergelykelijke toch kan vergeleken worden, verpelijikbaar wordt. Ook het zelf kan nu gethematiseerd worden, kan tot thema worden in dit geheel op grond van zijn relaties met de anderen. De komst van "de derde" betekent niet dat "de derde" een empirisch gegeven zou zijn, noch is het zo dat de komst van "de derde" zou betekenen dat mijn verantwoordelijkheid onder de druk van de omstandighe-

den nu opeens gedwongen wordt over te gaan tot berekeningen. Het is veeleer zo dat in de nabijheid van de naaste, van de Ander, alle anderen mij kwellen. Ik ben "bezeten" door al die anderen en deze "bezetheid" schreeuwt om gerechtigheid. Deze gerechtigheid vereist evenwel maat, kennis en bewustzijn. Vandaar rijst nu een dubbelzinnigheid op waaraan niet te ontkomen valt : de 'gelaten' van de anderen "observeren" mij (in ethische zin) en "verschijnen" mij (in fenomenologische zin); elk van hen is onvergelijkelijk d.w.z. uniek maar toch vergelijkbaar; elk van die 'gelaten' is enig maar toch staat het in relatie met andere 'gelaten'. Daarbij komt nog het volgende : in onze onmiddellijke relatie tot de Ander - in de nabijheid - bestaat er een asymmetrische relatie tussen het zelf en de Ander. Ik tred in de plaats van de Ander, maar de Ander kan van zijn kant niet in mijn plaats treden. De verhouding met "de derde" betekent daarentegen een voortdurende recht-trekking van deze oorspronkelijke asymmetrie. In de nieuwe situatie dient er gewogen, gedacht en geobjectiveerd te worden. Deze nieuwe situatie lijkt op een vervalsing van mijn relatie tot het absolute, doch roept deze vervalsing van mijn relatie tot het absolute een nieuwe relatie in het leven : dank zij de genade van God ben ik nu een ander onder de anderen; dank zij de genade van God ben ik ook een ander voor de anderen. Ook in de nieuwe situatie treedt God niet op als gesprekspartner doch de wederkerige relatie verbindt mij veeleer met de andere mensen die zich in het spoor van de transcendentie bevinden. Van een "voorbijgaan van de allerhoogste" kan ik slechts spreken met betrekking tot de hulp die de allerhoogste mij biedt en waardoor ik, het onvergelijkelijke subject, word tot lid van de mensengemeenschap :

"Le "passage" de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide où à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société" (15).

Volgens Levinas nu zou de vergelijking van dat wat onvergelykelyk is de geboorteplaats zijn van de Logos, van het voorstellend bewustzijn en van het neutrale zijnsbegrip. Tengevolge van de systematische vergelijking bevindt alles zich op een en hetzelfde vlak en is men in staat alles met alles in verband te brengen, te vragen, te oordelen en te weten. Het weten maakt het nu ook mogelijk dat de materie wordt omgevormd. Vertrekkend van de voorstelling ontstaat de orde van de gerechtigheid die van haar kant het radikalisme van de substitutie matigt. De gerechtigheid vereist de gelijktijdigheid van de voorstelling. Het is also dat de onmiddellijke naaste, de Ander, waarneembaar - zichtbaar - wordt en dat hij zijn ge-laas laat zien en zich aan de blikken van de anderen gaat blootstellen. Deze toestand geldt ook voor mijzelf. Ik zelf ben nu een lid van de mensengemeenschap geworden en ingevolge daarvan gaat er nu ook gerechtigheid voor mij bestaan. De zoëven beschreven ommekeer mag echter niet als een verzakelijingsproces geïnterpreteerd worden. De anderen die mij in de gestalte van de naaste, van de Ander, aanspreken zijn geen exemplaren van een zelfde soort die met mijn onmiddellijke naaste slechts uiterlijke gelijkenissen en natuurlijke gemeenschappelijkheden zouden vertonen. De anderen gaan mij veeleer op oorspronkelijke wijze aan; dit betekent dat de broederlijkheid altijd ouder is dan "de soort mens". Mijn relatie tot de naaste als naaste verleent een betekenis aan mijn relatie met alle anderen. Alle specifiek menselijke relaties vinden hun grond in het onzelfzuchtige gesedesinteresseerd zijn van het Zelf. Ook het instaan van de een voor de Ander - de plaatsvervanging - die voor de onmiddellijke nabijheid betekenen is, mag niet beschouwd worden als een abstracte fictie. De gerechtigheid zou volgens Levinas ondenkbaar zijn zonder de betekenis van de substitutie; dat betekent konkreet gesproken dat gerechtigheid niet als legaliteit mag opgevat worden die als functie zou hebben de massa's te leiden en die aanleiding

zou geven tot het ontwikkelen van een sociale evenwichtstechniek die door het uitbalanceren van antagonistische krachten het sociale evenwicht zou verzekeren. Deze zienswijze zou neerkomen op een rechtvaardiging van de Staat, van een Staat die maar al te zeer geneigd is uitsluitend van de eigen noodwendigheden rekenschap af te leggen. Gerechtigheid is onmogelijk wanneer de mens die haar in praktijk brengt niet ontvankelijk is voor de sfeer van de nabijheid :

"La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité" (16).

De functie van de gerechtigheid beperkt zich niet tot de functie van het oordelen en tot de onderschikking van bijzondere gevallen onder een algemene regel. De rechter bevindt zich niet buiten het konflikt maar hij bedient zich veeleer van de wet terwijl hij in medemenselijke nabijheid vertoeft. Het recht, de gemeenschap, de Staat en zijn inrichtingen : de economie en de arbeid, niets van deze activiteiten onttrekt zich aan de controle van de verantwoordelijkheid. Dit te weten is volgens Levinas nu van aller-grootst belang daar bekend is dat al deze instituten, wanneer ze aan zichzelf worden overgelaten, ertoe neigen zichzelf als doel te betrachten. De gerechtigheid valt in geen geval samen met een vermindering van, of een onderwaardering van de an-archische verantwoordelijkheid.

De gelijkheid van de velen vindt zijn grond in een ongelijkheid die daarin bestaat dat mijn plichten met betrekking tot de Ander steeds groter zijn dan mijn rechten. Levinas insisteert op het feit dat de zelfvergetenheid de bewegende kracht is van de gerechtigheid. En van daaruit bezien is het dan ook niet zonder belang te weten of de rechtvaardige Staat resulteert uit een oorlog van allen tegen allen of dat die rechtvaardige Staat daarentegen voortkomt uit de onontkoombare verantwoordelijkheid van de een voor

alle anderen. En wat de filosofie betreft is het voor Levinas even belangrijk te weten of de rationele noodzakelijkheid waarvan het principe door de filosofie wil gevat worden, oorsprong is van zichzelf of dat zij een voorgebied vooropstelt dat voor de intuïtie en het voorstellende denken ontoegankelijk is. Van dit an-archisch voorgebied legt de verantwoordelijkheid voor de Ander(en) getuigenis af. Aan deze verantwoordelijkheid ontspringt nu volgens Levinas pas eerst de rationaliteit van de rede, haar universaliteit en haar vreedestichtende kracht :

"Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie. Par là, cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix"
(17).

C. De westerse ontologische filosofie is onkritisch omdat zij onverantwoordelijk is.

Volgens Levinas is alleen de ethiek in staat de kritische intentie van de filosofie tot het einde toe te voltrekken en daardoor ook de redelijkheid in het leven te roepen en te waarborgen. Deze stelling kan op het eerste gezicht vrij onwaarschijnlijk lijken daar juist de ethische erkenning van de Ander zich volgens Levinas in het geheel niet kan beroepen op de verschijning als bewijs voor haar geldigheid. Toch dienen we ons af te vragen of precies het feit dat de ethische erkenning van de Ander niet berust op fenomenaliteit maar zich daarentegen in een aan het denken voorafgaande vertrouwensovergave toewendt naar de absolute "onzichtbaarheid" van de Ander, niet juist de noodzakelijke voorwaarde vormt tot een radicale invraagstelling en fundering van het denken ? De fenomenologie stelt van haar kant wel het naïef, spontane objekt-gerichte denken in vraag, maar is zij

echter wel in staat haar eigen denken te bevragen, of m.a.w. kan zij als zodanig haar eigen filosofisch spreken rechtvaardigen en haar eigen vertrekpunt - het bewustzijn - begronden ?

Waarom is er het denken ? Waarom zijn er die waaromvragen ? En ligt nu juist in het feit dat het denken deze vragen wel niet kan beantwoorden maar deze toch stelt, niet meteen ook een aanwijzing om zich te onderwerpen aan de ethische ervaring als radikaal kritische instantie en als investituur van het denken ? Het is binnen deze optiek dan ook wel bijzonder belangrijk dat we tot het inzicht komen van het feit dat het toekennen van een ethische functie aan de filosofie nog niet hetzelfde betekent als de erkenning van de filosofische functie van de ethiek; op dit wesenlijk onderscheid heeft R. Boehm duidelijk onze aandacht getrokken, hij schrijft immers :

"Deze voorstelling van de filosofische functie van de ethica die logisch iets geheel anders betekent dan het postuleren van een ethische functie van de filosofie lijkt mij nogal overtuigend" (18).

Waarin bestaat nu die filosofische functie van de ethiek ? Zij bestaat erin elk discours - dus ook en misschien wel eerst en vooral : het filosofische - te funderen in de ethische ervaring en het van daaruit te oriënteren.

Daar waar het spreken niet ten volle gefundeerd is in de ethische relatie, daar blijft dit spreken altijd een vorm van geweld in zich houden. Filosofie nu wil juist als kennis kritische kennis zijn en als zodanig wil zij op zoek gaan naar de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden van alle kennis; een dergelijke kennis van de kennis kan moeilijk opnieuw een soort kennis zijn want dan kunnen we terug gaan vragen naar haar noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden enz... Wanneer we alzo die weg opgaan dan kunnen we bijna niet anders dan terugvallen in een regressio

in infinitum; vandaar Levinas'vaststelling :

"Le savoir dont l'essence est critique, ne peut se réduire à la connaissance objective. Il conduit vers Autrui" (19).

Om aan die terugtocht te ontsnappen heeft de westerse filosofie hoofdzakelijk twee wegen uitgeprobeerd. Een eerste weg is de reflexieve filosofie - waaronder ook Husserls filosofie - zij poogt de kennis te funderen in het bewustzijn. Een tweede weg is de dialektische filosofie - waaronder ook Hegels filosofie - zij wil nog verder gaan dan de reflexieve filosofie daar zij de subjectieve evidentie van het bewustzijn wil funderen in de totaliteit.

Volgens Levinas nu kan het niet anders dan dat een dergelijke poging eindigt met een verlies van het ego en meteen ook met een verdwijning van de kritiek die van haar kant immers een breuk met de totaliteit veronderstelt.

Voor Levinas is het inmiddels duidelijk geworden dat noch door een reflexieve filosofie, noch door een totaliteitsfilosofie aan de kritische bedoeling van de filosofie kan voldaan worden; volgens Levinas en dit in navolging van Descartes, heeft het bewustzijn zijn eigen ontwaken niet in handen; we lezen :

"L'évidence du *cogito* ... ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du *cogito* lui reste antérieur. Il marque, certes, le commencement, parce qu'il est le réveil d'une existence qui se saisit de sa propre condition. Mais ce réveil vient d'Autrui." (20)

Bij Descartes was het zo dat vóór het bewustzijn het zijnde nog leeft als in een droom en het is juist omdat het vermoedt dat het droomt dat het zekerheid zoekt; dit vermoeden, deze twijfel veronderstelt reeds de idee van het oneindige.

Ook Levinas wil dit moment van twijfel en vermoeden

- dat ligt vóór het bewustzijn en dat slechts mogelijk is door de relatie met de Ander - terugvinden :

"Une mise en question du MÊme - qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du MÊme - se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique." (21)

Van groot belang is nu wel dat we de draagwijdte van deze invraagstelling van het Zelf door de Ander juist vatten. De invraagstelling van het bewustzijn betekent voor Levinas niet het bewustzijn van die invraagstelling, maar het is veeleer zo dat deze invraagstelling juist dienst doet als voorwaarde van het bewustzijn. Daar waar het bewustzijn zelf in vraag gesteld wordt, bevinden we ons in de ethische crisis en het is in deze ethische crisis dat de metafysische dimensie wordt opengesteld. De metafysica begint juist met de invraagstelling, met de twijfel aan zichzelf en de onzekerheid die veroorzaakt worden door een vreemde aanwezigheid die reeds verdwenen is op het moment dat het bewustzijn aankomt om die aanwezigheid te grijpen. Voor Levinas kan alleen hij die van de evidentie van het bewustzijn afstand doet, van elk vooroordeel afstappen en zich begeven op de weg van de kritiek die aan elk dogmatisme voorafgaat. De ethische "kennis" impliceert naast een twijfel aan zichzelf ook een afstand doen van de autonomie van de rede om alzo een nieuwe ervaring, een nieuwe "kennis" op te doen die de Ander ons schenkt in de idee van het oneindige. We dienen ons echter toch nog de vraag te stellen of het afstand doen van het bewustzijn als vertrekpunt van de filosofie en het kiezen voor de heteronome ervaring die aan het bewustzijn voorafgaat, niet meteen ook de filosofische redelijkheid in het gedrang brengt. Dit ligt zeker niet in Levinas' bedoeling - we mogen wel zeggen integendeel, want het is precies zijn overtuiging dat de westerse filosofie in redelijkheid tekort schiet en dat precies de redelijkheid ons naar

een ervaring leidt waar niet meer de zekerheid absolute voorrang krijgt maar wel de onzekerheid. Deze onzekerheid vormt de belichaming van de eis om van de autonomie afstand te doen en zich in te zetten voor de Ander :

"L'essence de la raison ne consiste pas à assurer à l'homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre en question et, à l'inviter à la justice" (22).

Volgens Levinas zou juist het weigeren van een dergelijk ethisch uitgangspunt leiden tot irrationalisme, leiden tot het feit dat de humaniteit of de absolute waarde van de menselijke persoon niet veilig kan gesteld worden en dit omdat hij die deze ethische keuze weigert, blijft volharden in zijn vrijheidsuitoefening zonder deze ook maar te funderen of te verantwoorden. Niet overgaan tot een verrechtvaardiging van zijn vrijheid komt neer op een blijven leven in willekeur en onredelijkheid want het is eigen aan de rede dat zij haar eigen vrijheid wil funderen :

"L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire" (23).

Hoe wordt de vrijheid dan wel gerechtvaardigd ? We lezen :

"La liberté ne se justifie pas dans la conscience de la certitude, mais dans une exigence infinie à l'égard de soi ... Dans l'exigence infinie à l'égard de soi se produit la dualité du face-à-face" (24).

Het is voor Levinas alleen de heteronome ervaring die de vrijheid en de kennis werkelijk kan funderen, en bijgevolg ligt zij dan ook aan de basis van echte redelijkheid.

Voetnoten

- (1) Levinas wendt veelal de termen "Autrui en "l'Autre" aan om de andere mens te typeren. We zullen in navolging van Levinas dan ook spreken over de "Ander" als wij het hebben over de andere mens.
- (2) *"Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité"*. (verder afgekort als T I), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, (eerste druk : 1961) pag. 15.
- (3) T I, pag. 15-16, cursivering door Levinas.
- (4) T I, pag. 172.
- (5) T I, pag. 173, cursivering door Levinas, mijn onderstreping.
- (6) T I, pag. 173-174, cursivering door Levinas.
- (7) T I, pag. 185.
- (8) T I, pag. 223.
- (9) T I, pag. 13.
- (10) T I, pag. XVII.
- (11) *"Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"* (verder afgekort als A E), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, pag. 199, cursivering door Levinas.
- (12) A E, pag. 200.
- (13) Stephan Strasser, *"Jenseits von Sein und Zeit"*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, pag. 349, cursivering door Strasser.
- (14) A E, pag. 200.
- (15) A E, pag. 202.
- (16) A E, pag. 202.
- (17) A E, pag. 203.
- (18) R. Boehm, "De kritiek van Levinas op Heidegger" in *Tijdschrift voor filosofie*, 25 (1963) pag. 602.
- (19) T I, pag. 58.
- (20) T I, pag. 58, cursivering door Levinas.
- (21) T I, pag. 13.
- (22) T I, pag. 60-61.
- (23) T I, pag. 280.
- (24) T I, pag. 281.

Nawoord

Levinas heeft niet de pretentie een alomvattend filosofisch systeem te willen brengen; zijn filosofie wil daarentegen veelmeer de uitdrukking zijn van een bepaalde "boodschap" die ze wil brengen aan dit deel van de mensheid die gevormd en opgegroeid is binnen de westerse filosofische traditie. Waaruit bestaat nu die eigenlijke boodschap van Levinas? Reeds bij de aanvang van zijn filosofisch hoofdwerk *Totalité et Infini* schrijft Levinas: "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale" (pag. IX). Deze zin nu is van centraal belang, wil men de fundamentele bedoeling van E. Levinas' filosofische onderneming goed begrijpen.

Wij hebben immers willen aantonen dat het er Levinas wezenlijk om te doen is, binnen zijn filosofisch discours aan te tonen dat wanneer hij het over moraal heeft, hij niet een systeem van waarden bedoelt maar dat hij daarentegen de ultieme werkelijkheid op het oog heeft van waaruit pas elke andere werkelijkheid kan opgebouwd worden nl. de confrontatie met de andere mens - de situatie van le face-à-face.

Het fundamentele belang van Levinas' fenomenologische beschrijvingen van de ethische relatie ligt volgens ons juist daarin dat hij de wezenlijk kritische, filosofische betekenis van die relatie heeft willen aan het licht brengen - also wordt het binnen het perspectief van zijn eigen filosofie zelfs geheel onmogelijk ook maar even dupe te worden van de moraal.

Maar wij kunnen ons echter toch nog de vraag stellen waarom Levinas, overtuigd van zijn eigen filosofische zienswijze, toch met deze zin zijn werk *Totalité et Infini* aanheft?

Naar ons gevoelen heeft Levinas juist willen aantonen dat er pas sprake kan zijn van een slachtoffer worden van de moraal, in die situaties waar aan de ethiek niet een primordiale filosofische rol wordt toegekend,

maar waar daarentegen aan de filosofie naast haar ontologische en kentheoretische functies ook nog een ethische rol toekomt; een dergelijke situatie zou zich volgens Levinas nu uitdrukkelijk voordoen binnen de westerse filosofie.

Het is slechts binnen een filosofische traditie die het primaat blijft toekennen aan het Zelf - aan de autonomie - dat men slachtoffer wordt niet alleen van de moraal, maar vooral van de immorele geschiedenis. Levinas meent van zijn kant daarentegen dat slechts een filosofie die haar oorsprong vindt in en haar oriëntering krijgt vanuit de ethisch-religieuze relatie, werkelijk de humaniteit kan waarborgen en een intern mechanisme van verweer tegen elke vorm van totalitarisme kan opbouwen, en dit juist omdat aan haar wezenlijk is dat aan de ethische relatie het laatste spreekrecht toekomt.

Tenslotte kunnen we nog opmerken dat iedere filosoof, wil hij zijn filosoferen ernstig nemen, in de toekomst geen nieuwe sociaal-filosofische, ethische ideeën kan ontwikkelen zonder tegenover Levinas' zienswijzen stelling te nemen.

*

* *

NON CORDULA SED COR

Marcel Martens

Bij het verschijnen van deze bijdrage hebben wij de gelegenheid te baat genomen, het korte gesprek dat wij jl. met de auteur daarover hadden, mede op te nemen.

- Marcel, het lijkt ons zelfs na herhaalde lectuur niet gemakkelijk, nu eens duidelijk het thema van uw uiteenzetting(en) vast te stellen. Ook de titels die u boven uw opstellen plaatst, lijken ons niet altijd in verband te staan met de inhoud ...

- (Onderbreekt) Luister eens, ons gesprek is nog niet begonnen en ge wilt mij al doen zeggen waar ik naartoe wil. Ik heb nog geen grondstoffen, geen context. Een 'opstel' zoals u dat noemt, evengoed als een discussie, vindt met bepaalde mensen plaats, daarom is dat altijd al een reflectie of een soort interne kritiek; men kan zich zelf niet bekritisieren. Als ik mijn publiek niet ken, publiceer ik niet, dan herhaal ik alleen maar. Uitleg geven, bestaat niet. Het komt er dus op aan, als je iets niet begrijpt, een stap terug te zetten.

- Maar deze keer hebt u er toch in toegestemd, tot publikatie over te gaan ?

- (Vriendelijker) Er zijn bepaalde gemeenschappelijke achtergronden in het spel, die zeker niet helemaal bewust zijn. Maar het heeft allemaal ook met een soort berusting te maken, ik heb er mij bij neergelegd ... Kijk, een 'thema' verzwijgt toch altijd (onderstreept dat !) méér dan het zegt ? En zijn we niet juist verzot op dergelijke misverstanden ?

- Ik begrijp niet ...
- Een titel daarentegen kan een verwittiging inhouden, zo van : schrijver dezès spreekt niet in thesen of hypothesen, wij moeten van hem geen uiterste deducties verwachten, geen onderzoek van de laatste vooropstellingen - al houdt hij misschien wél van het onwaarschijnlijke. (Nadenkend) Daarom is uiteenzetten, interpreteren geen kwestie van begrijpen of overtuigen, maar van verderzetten, doorzetten. Ja, uiteenzetten is doorzetten ...
- Uw teksten lijken ons eerder vrijblijvende montages ?
- ... in een bepaalde richting. - Ja en neen. In de eerste plaats zien ze er zo uit en dus kunnen ze het ook zijn. De voorstelling is al begonnen, maar de eerste tonen tonen ons nog niets : non (musica) cordula sed cor ... Maar er zijn vele soorten montages, van het geïsoleerde citaat tot de collage en alle nuances daartussen, naargelang de context kunstmatig geschapen of ontleend wordt. Om eerlijk te zijn, zelfs de 'analytische synthese' die een 'absolute' collage toch is, kan mij niet tevreden stellen.
- Dus toch alleen maar een vormprobleem ?
- Wacht eens, ik meende - en ik meen nog - aan een dubbelzinnigheid te moeten vasthouden ... of noem het een ambivalentie ...
- Een onduidelijkheid dus.
- Ja, precies, waarom niet ? Of in het algemeen toch. De eis tot duidelijkheid ambeteert mij, niet alleen in de cartesiaanse scholen. Zonder daarom van de nood een deugd te willen maken, moeten we ons toch kunnen afvragen, waarom een klare kop als Kafka consequent de uitzichtloosheid cultiveert, zelfs m.b.t. zijn eigen kunstwerk. Weer een overdosis luciditeit misschien ?

- Of misschien voorzover hij ...

- Pardon, maar wie de Hoffnungslosigkeit van Kafka's Weltalter - zo noemt Benjamin het - wil leren kennen, moet niet eens bij de romans beginnen. Waarom insisteert Kafka anders, in de gesprekken met Janouch, zo op zijn eigen mislukking? We leven zonder oorsprong, zonder (gedachten)paradijs, slechts met een 'armzalige' soort herinnering, goed. De 'theologische' reminiscenties bij Benjamin zijn daarom minder een bewijs dat hij de slimmere kop is - dan Brecht, bedoel ik - dan van de artisticeit én van de voorlophigheid, ik zei het al, de uitzichtloosheid van de dialectiek. Brecht is natuurlijk óók te bescheiden geweest. Zijn kunst, die aan de 'behoefte' naar waarheid tegemoet komt, een kunst die heel haar binnenste buiten keert als een soort berichten die rechtstreeks uit haar werkplaatsen komen, lijkt te getuigen van de inspanningen die daar geleverd worden. Maar laten we ons daardoor niet misleiden: de behoefte aan spel en schijn is er zo groot geworden, dat ze zich bij voorbaat verkleedt in de gewichtigdoenerij van het natiefste realisme of van de reëelste naïviteit. Ik denk daarom eerder aan de ambigue, hybride wezens die Proust beschrijft in de 'Fugitive', de engelenvogels-vliegeniers van Giotto met hun onwillekeurige herinneringen aan de christelijke kunst, de natuurgeschiedenis en de luchtvaardij, waarmee Proust zijn ironische commentaar op de verstening van de moderne tijden sinds de renaissance toespitst: in hun acrobatische zweefvlucht exposeert zich een overschot aan scheppingskracht met een kern van ascese, een sedentair leven in de hoogste vlucht die de verbeelding ons mogelijk maakt. Sinds Kant, pardon, ik bedoel sinds Kafka moet men daarom (met Brecht én Benjamin) het volgende vaststellen: hoe bescheidener de parabels, hoe uitzichtlozer de 'eindeloze perspectieven'. Maar ik anticipeer. Waarom zou Kafka geen Substanzdichter zijn?

- Wij danken u voor deze toelichting.

In een gesprek met Benjamin (1) noemt Brecht de *helemaal* ernstige dichters "Substanzdichter", vermoedelijk de enigen die het werkelijk tot iets brengen. Zich zelf rekent Brecht daar niet bij : daarvoor denkt hij teveel aan het artistieke, aan wat het theater ten goede komt. Toch vindt hij voor zijn geval deze artistieke houding "geoorloofd" : "Nehmen wir an, Sie lesen einen ausgezeichneten politischen Roman und erfahren nachher, dass er von Lenin ist, Sie würden Ihre Meinung über beide ändern, und zuungunsten beider. Konfuzius dürfte auch kein Stück von Euripides schreiben, man hätte das als unwürdig angesehen. Nicht aber sind das seine Gleichnisse."(2) Brecht bedoelt hier dus veeleer dat politici en filosofen *helemaal* ernstig *moeten* zijn (en niet artistiek mogen zijn) dan dat kunstenaars *niet* ernstig mogen of kunnen zijn. Daarom onderscheidt hij twee literaire types : de ernstige en de niet *helemaal* ernstige. Maar hoe staat het dan met deze "Substanzdichter" ? Benjamin zelf brengt tegen deze scholastieke verdeling het voorbeeld van Kafka in. Brecht geeft toe : "Sein Ausgangspunkt ist wirklich die Parabel, das Gleichnis (...) Aber diese Parabel unterliegt dann doch der Gestaltung. Sie wächst sich zu einem Roman aus. Und einen Keim zu ihm trug sie, genau betrachtet, von Haus aus in sich. Sie war niemals ganz transparent."(3) Kafka zou daarom, zoals Kleist, Grabbe of Büchner, een mislukte schrijver zijn. Volgens Brecht heeft Kafka wel het probleem van de "organisatie" heel scherp gezien : "Was ihn gepackt habe, das sei die Angst vor dem Ameisenstaat gewesen; wie sich die Menschen durch die Formen ihres Zusammenlebens sich selbst entfremden."(4) Maar hij heeft er geen oplossing voor gevonden.(5)

Over Benjamins Kafka-essay (6) is Brecht vooreerst niet te spreken : "Mein Kafkaaufsatz zum Beispiel - er beschäftigte sich mit Kafka lediglich von der phänomenalen Seite - nehme das Werk als etwas für sich Gewachsenes - den Mann auch - löse es aus allen Zusammenhängen - ja sogar aus dem mit dem Verfasser. Es sei eben

immer wieder die Frage nach dem *Wesen*, auf die es bei mir herauskomme." (7) Kafka moet daarentegen gesitueerd worden, niet los van zijn condities begrepen worden. Als dan blijkt dat in het Praagse culturele milieu "die Literatur die Hauptrealität, wenn nicht die einzige" (8) was, dan volgt uit deze vervreemding zowel Kafka's artistieke *waarde als zijn onnuttigheid*. Maar ondanks dat zou het volgens Brecht niet onmogelijk zijn, bepaalde interessante zaken naar voren te halen. Daarvoor haalt hij de Chinese parabel van de "Leiden der Brauchbarkeit" aan : "Im Walde gibt es verschiedenartige Stämme. Aus den dicksten werden Schiffsbalken geschnitten; aus den weniger dicken aber immer noch ansehnlichen Stämmen macht man Kisten-deckel und Sargwände; die ganz dünnen verwendet man zu Ruten; aus den verkrüppelten aber wird nichts - die entgehen den Leiden der Brauchbarkeit." (9)

Brecht bepleit een interpretatie die in Kafka's geschriften rondkijkt om eruit te halen wat bruikbaar is en de rest ongemoeid laat. "Die Bilder sind ja gut. Der Rest ist aber Geheimniskrämerei. Der ist Unfug. Man muss ihn beiseite lassen." (10) Verder naar het "wezen" van zijn werk zoeken, in de diepte dringen, helpt ons geen stap vooruit, want "die Tiefe ist eine Dimension für sich, eben Tiefe - worin dann gar nichts zum Vorschein kommt." (11)

Benjamin stelt daarop een concrete interpretatie van "Das nächste Dorf" voor. Brecht wijst wel de bewering van Eisler af dat deze parabel "waardeloos" zou zijn, maar zelf kan hij er toch niet direct de "waarde" van verduidelijken.

Das nächste Dorf.

Mein Grossvater pflegte zu sagen : "Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, dass ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschliessen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürch-

ten, dass - von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen - schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht."

Benjamins aanvankelijke uitleg van de parabel gaat op zijn Kafka-essay terug : "Das wahre Mass des Lebens ist die Erinnerung. Sie durchläuft, rückschauend, das Leben blitzartig. So schnell wie man ein paar Seiten zurückblättert, ist sie *vom nächsten Dorfe* an die Stelle gelangt, an der der Reiter den Entschluss zum Aufbruch fasste. Wem sich das Leben in Schrift verwandelt hat, wie den Alten, die mögen diese Schrift nur rückwärts lesen. Nur so begegnen sie sich selbst, und nur so - auf der Flucht vor der Gegenwart - können sie es verstehen." (12) Kafka echter globaliseert niet, daardoor is dubbelzinniger of de herinnering (van grootvader) "im nächsten Dorf" vertrekt of aankomt. Brecht zelf verklaart tenslotte Kafka's parabel met een tegenparabel als "ein Gegenstück zu der Geschichte von Achill und der Schildkröte. Zum nächsten Dorf kommt einer nie, wenn er den Ritt aus seinen kleinsten Teilen - die Zwischenfälle nicht gerechnet - zusammensetzt. Dann ist das Leben für diesen Ritt zu kurz. Aber der Fehler steckt hier im 'einer'. Denn wie der Ritt zerlegt wird, so auch der Reitende. Und wie nun die Einheit des Lebens dahin ist, so ist es auch seine Kürze. Mag es so kurz sein, wie es will. Das macht nichts, weil ein anderer als der, der ausritt, im Dorfe ankommt." (13) Maar om vanuit Kafka's werk de "grosse, allgemeine Ubelstände der heutigen Menschheit" (14) aan te tonen, doet Brecht vooral beroep op "Der Prozess", dat hij een profetisch boek noemt : "Vor allem steckt da (...) die Angst vor dem nicht enden wollenden und unaufhaltsamen Wachstum der grossen Städte. (...) Die unübersehbaren Vermittelungen, Abhängigkeiten, Verschachtelungen, in die die Menschen durch ihre heutigen Daseinsformen hineingeraten, finden in diesen Städten ihren Ausdruck." (15) Kafka's perspectief is

dat van de man die onder de wielen geraakt is. "Während nun aber der heutige geläufige Typ des Kleinbürgers - der Faschist also - beschliesst, angesichts dieser Lage seinen eisernen, unbezwinglichen Willen einzusetzen, widersetzt sich Kafka ihr kaum, er ist *weise*. Wo der Faschist mit Heroismus einsetzt, setzt er mit Fragen ein. Er fragt nach Garantien für seine Lage. Diese aber ist so beschaffen, dass die Garantien über jedes vernünftige Mass hinausgehen müssen. (...) Übrigens ist sein uneingeschränkter Pessimismus frei von jedem tragischen Schicksalsgefühl. (...) Das Kriterium des Enderfolges legt er in unbelehrbarer Naivität an die belanglosesten und alltäglichsten Unternehmungen : den Besuch eines Geschäftsreisenden oder eine Anfrage bei der Behörde."(16) Of een bezoek aan het dichtst bijgelegen dorp.

Men zou de uitleg van Benjamin als een "interpretatie" naast die van Brecht kunnen zien, als er niet zo'n overeenkomst bestond in hun gezichtspunt : *in het algemeen* lijken nl. het "in schrift veranderen" en het "in zijn kleinste delen verdelen" slechts twee verschillende uitdrukkingen van dezelfde "theoretische" operatie op het leven. Niet eens de simpelste handeling vindt haar voltooiing, haar eenheid, haar tragiek, haar resultaat. Benjamin heeft nog tot in zijn brief van 12.6.38 aan Scholem (minstens gedeeltelijk) Brechts versie onderschreven : "Nichts denkwürdiger als die Inbrunst, mit der Kafka sein Scheitern unterstrichen hat."(17) De mythe van de overeenkomst tussen Brecht en Benjamin is vooral van Benjamins kant uit opgebouwd. De tweede versie van "Was ist das epische Theater ?", uit 1939, lijkt nog een grotere toenadering tot Brecht dan de eerste uit 1931.(18) De hele tijd door reflecteert Benjamin aan de hand van Brechts werk over de thema's die door zijn artistieke "methode" toegankelijk gemaakt worden. Ook voor Brecht is "das Unterbrechen eines der fundamentalen Verfahren aller Formgebung (...) Es liegt, um nur eines herauszugreifen, dem Zitat zugrunde."(19) "'Gesten zitierbar zu machen', ist eine der wesentlichen Leistungen des epischen

Theaters."(20) Brecht wenst zich "ein entspanntes Publikum"(21), "er verliert die Massen nicht aus dem Auge"(22). N.a.v. Brechts "Grossstadtlyrik" schrijft Benjamin het essay over "Erfahrung und Armut"(23) : "Eine ganz neue Armseligkeit ist mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik über die Menschen gekommen."(24) "Unsere Erfahrungsarmut ist nur ein Teil der grossen Armut. (...) Diese Erfahrungsarmut ist Armut nicht nur an privaten sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine Art von neuem Barbarentum."(25) De huizen en dingen uit glas (Scheerbart, Loos, Le Corbusier) hebben geen aura. Zij zijn volledig transparent. "Das Glas ist überhaupt der Feind des Geheimnisses. Es ist auch der Feind des Besitzes. Der grosse Dichter André Gide hat einmal gesagt : Jedes Ding, das ich besitzen will, wird mir undurchsichtig. (...) Betritt einer das bürgerliche Zimmer der 80er Jahre, so ist bei aller 'Gemütlichkeit', die es vielleicht ausstrahlt, der Eindruck 'hier hast du nichts zu suchen' der stärkste. Hier hast du nichts zu suchen - denn hier ist kein Fleck, auf dem nicht der Bewohner seine Spur schon hinterlassen hätte. (...) Ein schönes Wort von Brecht hilft hier fort, weit fort : 'Verwisch die Spuren !'"(26) De nieuwe architecten "haben Räume geschaffen, in denen es schwer ist, Spuren zu hinterlassen."(27) "Natur und Technik, Primitivität und Komfort sind hier vollkommen eins geworden und vor den Augen der Leute, die an den endlosen Komplikationen des Alltags müde geworden sind und denen der Zweck des Lebens nur als fernster Fluchtpunkt in einer unendlichen Perspektive von Mitteln auftaucht, erscheint erlösend ein Dasein, das in jeder Wendung auf die einfachste und zugleich komfortabelste Art sich selbst genügt. (...) Arm sind wir geworden" (28), nu moeten wij de armoede verdelen (29). Benjamin drijft de bedoeling van Brechts poëzie op de spits : "Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen."(30) Tenslotte zou ook Brechts poëtica zich tegen het artistieke en

speelse element van de kunst zelf richten : "Diese heroischen Bemühungen Brechts, die Kunst dem Verstande gegenüber zu legitimieren, haben ihn immer wieder auf die Parabel verwiesen, in der sich die artistische Meisterschaft dadurch bewährt, dass die Elemente der Kunst am Ende sich in ihr wegheben."(31)

In de parabel van Kafka steekt daarom nog "viel Schutt und Abfall, viel wirkliche Geheimniskrämerei", schijnt Benjamin aan Brecht toe te geven, "aber entscheidend sei doch wohl anderes und einiges davon habe meine Arbeit berührt."(32) Benjamins uitleg van "Das nächste Dorf" heeft als uitgangspunt het "op schrift staan", het begrip waarrond zijn Kafka-essay draait en waaruit hij in 1938 in zijn brief aan Scholem de gepaste conclusies trekt. Door het "schrift" kan Benjamin nl. de *ommekeer* (33) in Kafka's parabellen begrijpen. "Zwar verfügen die Gerichte über Gesetzbücher. Man darf sie aber nicht sehen. '... es gehört zu der Art dieses Gerichtswesens, dass man nicht nur unschuldig, sondern auch unwissend verurteilt wird', mutmasst K. Gesetze und umschriebene Normen bleiben in der Vorwelt *ungeschriebene* Gesetze." (34) Alleen de aanklager en de getuigen blijven nog over in het proces waarvoor alle gezworenen op de vlucht geslagen zijn. De consistentie van de waarheid is verloren gegaan (35). Wat als getuigenis overblijft, is de "Tradierbaarheid" (36) zelf, de waarheid in haar hagadische consistentie (37). De waarheid bestaat "slechts" nog als "wijsheid", d.w.z. als "de epische zijde van de waarheid"(38). Maar ook van de wijsheid "bleiben nur ihre Zerfallsprodukte"(39) : dat is behalve "das Gerücht von den wahren Dingen" tenslotte alleen de dwaasheid zelf(40). Hoezeer de mens ook meent, door het "onrecht" getroffen te zijn, "ihr Eintritt (d.h. der Gesetze) ist im Sinne des Rechts nicht Zufall, sondern Schicksal"(41). Het zijn "seine Ordnungen selbst, welche dieses Heraus-treten, diesen Abfall zu veranlassen und herbeizuführen scheinen"(42). "In dem Grade ist Unsauberkeit das Attribut der Beamten, dass man sie geradezu als

riesenhafte Parasiten ansehen könnte. Das betrifft natürlich nicht die wirtschaftlichen Zusammenhänge, sondern die Kräfte der Vernunft und der Menschlichkeit, von denen diese Sippe ihr Leben fristet."(43) "Stumpfheit, Verkommenheit, Schmutz (...) ist das Lebenselement der Beamten."(44) "An ihnen ist eine grenzenlose Korruptiertheit nicht das Schlechteste. Dann ihr Kern ist von solcher Beschaffenheit, dass ihre Bestechlichkeit die einzige Hoffnung ist, die die Menschlichkeit in ihrem Angesicht hegen kann."(45)

Het eigenlijk geniale aan Kafka is dus volgens Benjamin "dass er etwas ganz neues ausprobiert hat : er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten. Kafkas Dichtungen sind von Haus aus Gleichnisse. Aber das ist ihr Elend und ihre Schönheit, dass sie *mehr* als Gleichnisse werden mussten."(46) Dit "meer-dan-parabelmoeten-woorden", een reminiscentie aan Brecht, heeft Benjamin in een ander licht geplaatst : Kafka leefde resoluut in een *complementaire* wereld(47), zijn werk is "eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition, i.s. von 'Kabbala', ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Grossstadtmenschen andererseits, bestimmt sind."(48) Deze laatste "ervaring" heeft Benjamin met de "ervaring" van het fascisme verbreed : niet alleen het onoverzienbare ambtenarenapparaat maar ook "*die* Wirklichkeit (...) die sich als die unsrige theoretisch z.B. in der modernen Physik, praktisch in der Kriegstechnik projiziert"(49). Kafka's "Weltalter" is niet meer dat van de vertelling, maar nog niet dat van de informatie, die ook de burgerlijke roman in een crisis brengt (50). In de informatie wordt de autoriteit van de verte (de aura van de distantie in tijd en ruimte) vervangen door "prompte Nachprüfbarkeit" (51), de informatie "liefert einen Anhaltspunkt für das Nächste" (52), "sie hat ihren Lohn mit dem Augenblick dahin, in dem sie neu war" (53). Ze tradeert "das pure 'an sich' der Sache"

(54), de objectieve informatie vernietigt dus het geheugen (55). Niet alleen de overlevering en de basis van haar gezag, de dood, verdwijnt daarmee uit het leven van de mensen, maar ook het "geleefde leven"(56) zelf. Daardoor lijkt ook de epiek als geschiedschrijving definitief van haar gezag beroofd. De aura van de vertelling, een door de "historische Produktivkräfte" vernietigde (57), brengt echter "eine neue Schönheit in dem Entschwindenden" (58) voort.

Het dialectisch materialisme kan niet eens de artistieke filosofie zijn die Brecht en Benjamin er wilden van maken. De breuk in Kafka's wereld had daarom voor Benjamin de breuk met Brecht moeten betekenen. Maar de dialectiek kan niet in de dwaasheid eindigen. Benjamins jarenlange confrontatie met Kafka toont dat, in het slechtste geval, juist *door* de armoede van het woord (de parabel of zelfs de frase, in het geval van Kraus) een nieuwe geschiedschrijving mogelijk wordt: "Einfache Worte (...) bilden sich vielmehr geschichtlich. Denn so wie nur das Einfache Aussicht zu dauern hat, ist umgekehrt *die höchste Simplizität* nur ein Produkt von eben dieser Dauer."(59)

Het ligt echter voor de hand - en het is niet "das eigentlich und im präzisen Sinne *Tolle an Kafka*"(60) - "dass diese allerjüngste Erfahrungswelt ihm gerade *durch* die mystische Tradition zugetragen wurde."(61) Kafka's werk is de bestandopname *na* haar verdwijning, die misschien een nieuwe synthese, een "zweite Volkstümlichkeit" produceert.

Bijlage. (62)

In elk geval speelde de idee van het elementaire, het primitieve, het oeroorspronkelijke daarin de beslissende rol, evenals de gedachte dat onder alle kunsten precies de muziek, tot wat voor hoog gecompliceerde, rijk en fijn ontwikkelde wonderbouw van historische creatie ze in de loop der eeuwen ook uitgegroeid was, zich nooit van de vrome neiging heeft kunnen ontdoen,

haar oorspronkelijkste toestanden piëteitsvol te gedenken en ze plechtig bezwerend herop te roepen, kortom, haar elementen te celebreren. Daarmee viert ze haar wezen van kosmische gelijkenis; want die elementen zijn a.h.w. de eerste en eenvoudigste bouwstenen van de wereld, een parallellisme dat een filosoferende kunstenaar - bedoeld is Richard Wagner - zich handig te nutte gemaakt heeft, doordat hij de grondelementen van de muziek in zijn cosmogonische mythe van de "Ring van de Nibelungen" met die van de wereld heeft laten overeenkomen. Bij hem heeft de oorsprong van alle dingen zijn muziek : dat is de muziek van de oorsprong en ook de oorsprong van de muziek, de Es-groot-drieklank van de stromende diepte van de Rijn, de zeven primitieve akkoorden waaruit, als uit cyclopische blokken van oergesteente, de burcht van de goden gebouwd wordt. Geestrijk, in grote stijl, heeft hij (...) de mythe van de muziek tegelijk met die van de wereld opgeroepen, heeft hij een apparaat van zinrijke simultaneïteit geschapen - hoogst indrukwekkend en veelbetekenend, hoewel toch tenslotte een beetje té doordacht vergeleken bij bepaalde openbaringen van het elementaire in de kunst van zuivere musici, van Beethoven en van Bach, bijv. in de prelude van de vierde cello-suite van deze laatste, - ook een stuk in Es-groot en gebaseerd op primitieve drieklanken. Of denk aan Anton Bruckner, hoe die ervan hield, zich aan het orgel of het klavier *door het eenvoudige aan-elkaar-rijgen van drieklanken* te verkwikken. "Bestaat er dan iets innigers, iets heerlijkers", had hij uitgeroepen, "dan zo een reeks van alleen maar drieklanken ? Is dat niet als een zuiverend zielsbad ?"

Voetnoten

- (1) Benjamin, W., *Gespräche mit Brecht. Svendborger Notizen (1934)*, in : Benjamin, W., *Versuche über Brecht* (hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M., 1966), p. 117-135. De "Svendborger Notizen" (SN), die in band VI van Benjamins verzameld werk opgenomen zullen worden, zijn ook gedeeltelijk na te lezen in : *Benjamin über Kafka* (Frankfurt a.M., 1981), p. 149-154.
- (2) SN, 119.
- (3) *Ibid.*
- (4) SN, 120.
- (5) Vgl. Janouch tot Kafka : "Sie sagten, dass die Kunst ein Spiegel sei, der - wie eine verstellte Uhr - vorausgeht. Vielleicht ist das, was Sie schreiben (...) auch nur ein Spiegel des Morgen." (...) Kafka : "Sie haben recht. Sie haben bestimmt recht. Deshalb kann ich wahrscheinlich nichts beenden. Ich schrecke vor der Wahrheit zurück. Aber kann man anders handeln ?" (...) "Man muss schweigen, wenn man nicht helfen kann. Niemand darf durch seine Hoffnungslosigkeit den Zustand der Patienten verschlimmern. Deshalb soll mein ganzes Gekritzel vernichtet werden. Ich bin kein Licht. Ich habe mich nur in den eigenen Dornen verrannt. Ich bin eine Sackgasse." Janouch : "Ich glaube nicht daran. (...) Und sollte es schon so sein, so ist es verdienstvoll, wenn man den Menschen die Sackgasse zeigt. Ihren Weg gehen bestimmt auch anders." Darauf schüttelte Kafka nur langsam den Kopf : "Nein, nein ... Ich bin schwach und müde."
In : Janouch, G., *Gespräche mit Kafka* (Frankfurt a.M., 1968), p. 204. De radeloosheid van Kafka's figuren lijkt niet uit hun individualiteit, maar uit hun transparentie, hun banaliteit zelf voort te komen.
- (6) Benjamin, W., *Franz Kafka. Zum zehnten Wieder-*

- kehr seines Todestages*, in : *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften* (unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., 1972, e.v.), band II.2 (1977), p. 409-438. Ook opgenomen in : *Benjamin über Kafka*, p. 9-38.
- (7) *SN*, 121. Onderstropping van Benjamin. Brecht maakt Benjamin het verwijt dat zijn Kafka-essay "dem jüdischen Faschismus Vorschub leistete. Er vermehre und breite das Dunkel um diese Figur aus statt es zu zerteilen" (*SN*, 123).
- (8) *SN*, 121.
- (9) *SN*, 122.
- (10) *Ibid.*
- (11) *Ibid.*
- (12) *SN*, 124-5. Onderstropping van mij.
- (13) *SN*, 124.
- (14) *SN*, 123.
- (15) *Ibid.*
- (16) *SN*, 124. Onderstropping van mij.
- (17) *Benjamin über Kafka*, p. 88. Voor het eerst gepubliceerd in : Benjamin, W., *Briefe* (Frankfurt a.M., 1966), p. 764.
- (18) Benjamin, W., *Was ist das epische Theater? Eine Studie zu Brecht*, in : *WBGS*, II.2, p. 519-531.
- (19) *WBGS*, II.2, 536.
- (20) *Ibid.*
- (21) *WBGS*, II.2, 532.
- (22) *Ibid.*
- (23) Benjamin, W., *Erfahrung und Armut*, in : *WBGS*, II.1, p. 213-219.
- (24) *WBGS*, II.1, 214.
- (25) *WBGS*, II.1, 215.
- (26) *WBGS*, II.1, 217.
- (27) *WBGS*, II.1, 218.
- (28) *WBGS*, II.1, 218-9.
- (29) Brecht : "Kommunismus (ist) nicht die gerechte Verteilung des Reichtums sondern der Armut", geciteerd door Benjamin in : *WBGS*, II.1, 216.

- (30) *Ibid.*
- (31) *SN*, 126.
- (32) *SN*, 122.
- (33) "In dem Versuch der Verwandlung des Lebens in Schrift sehe ich den Sinn der 'Umkehr'", "die Schrift ist ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schlossberg geführt wird" : Benjamin in een brief uit 1934 aan Scholem, in : *Benjamin über Kafka*, p. 78.
- (34) Benjamin, *Franz Kafka*, *op.cit.*, 412. Onderstreping van mij.
- (35) Brief van Benjamin aan Scholem (12.6.1938), in : *Benjamin über Kafka*, 87.
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*
- (38) *Ibid.* Vgl. Benjamin, W., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in : *WBGS*, 11.2, 442.
- (39) *Benjamin über Kafka*, 87.
- (40) *Ibid.*
- (41) Benjamin, *Franz Kafka*, *op.cit.*, 412.
- (42) *Ibid.*
- (43) *Id.*, 411.
- (44) *Ibid.*
- (45) *Id.*, 412.
- (46) Brief van Benjamin aan Scholem (12.6.1938), *op.cit.*, 87.
- (47) *Id.*, 86.
- (48) *Id.*, 84.
- (49) *Id.*, 86. Onderstreping van Benjamin.
- (50) Benjamin, *Der Erzähler*, *op.cit.*, 444.
"Wie Lukács in Zeitaltern so denkt Kafka in Weltaltern" : Benjamin, *Franz Kafka*, *op.cit.*, 410.
- (51) Benjamin, *Der Erzähler*, *op.cit.*, 444.
- (52) *Ibid.*
- (53) *Id.*, 445.
- (54) *Id.*, 447.
- (55) Benjamin bedoelt natuurlijk de "mémotre volontaire" want "das ungewollte Eingedenken (steht) dem

Vergessen viel näher als dem, was meist Erinnerung genannt wird" : Benjamin, W., *Zum Bilde Prousts*, in : *WBG*, II.1, 311.

(56) Benjamin, *Der Erzähler*, *op.cit.*, 449.

(57) *Id.*, 442.

(58) *Ibid.*

(59) R. Tiedemann in zijn nawoord bij : Benjamin, *Versuche über Brecht*, *op.cit.*, 149. Onderstreping van mij.

(60) Brief van Benjamin aan Scholem (12.6.1938), *op.cit.*, 86.

(61) *Ibid.* Onderstreping van mij.

(62) Uit : Mann, Thomas, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde* (Frankfurt a.M., 1947, 1976), 86-87. Onderstreping van T. Mann.

KARL MARX : EINDE EN NIEUW BEGIN

Luc Vanneste

"Voor volgend jaar verwacht men de aanbouw van computers die zelf kunnen gaan stem-pelen" (1).

1. *Terug naar Marx.* Marx leefde en schreef in de negentiende eeuw. Het is zo vanzelfsprekend dat het een platitide zou moeten zijn, maar het moet toch nog steeds herhaald worden : Marx was kind van zijn tijd. Als zodanig was zijn uitkijk op de samenleving anders dan de onze, terwijl die samenleving zelf enorme wijzigingen ondergaan heeft. Als zodanig kan men niet anders dan verwachten dat Marx' denken niet zonder meer gehandhaafd kan worden in onze tijd. Het heeft nochtans het lot ondergaan van andere grote denkers vóór hem : het is tot doktrine geworden, een leerstelsel, een sleutel die op alle deuren past. Als men evenwel wil achterhalen wat Marx vandaag nog kan bieden, moet men bereid zijn doorheen het ijs te kappen. Ik ben er namelijk van overtuigd dat onder de verstarring stroming te vinden is. Het is echter niet eenvoudig : zijn de meeste marxisten niet met een gevoel van bevrijding afgestapt van die andere doktrine die zich Christendom noemt ? Moeten ze nu erkennen dat hun bevrijding schijn was ? Dat is inderdaad mijn overtuiging : het historisch en dialektisch materialisme zoals we het hebben leren kennen in de scholingskursussen (doctrina heet : onderwijs), is niet alleen fundamenteel fout, het verhindert werkelijk inzicht. In de definitie van Marx zelf is het ideologie. Het klinkt hard misschien, en ik zeg het niet zonder schroom, maar toch verdedig ik de stelling dat de linkerkzijde

zich heeft genesteld in een vals bewustzijn. Wat zij voorstelt als revolutionair inzicht verbergt de verdediging van het bestaande. Ik pleit niet voor de verbranding van de boeken van Marx ! Integendeel, ik pleit ervoor de boeken van Marx van onder het stof te halen ! Ik pleit ervoor Marx eindelijk eens te lezen : hoevelen pronken niet in hun kast met 'Het kapitaal', maar hoevelen hebben geprobeerd het te lezen ? Het is te dik, het is te moeilijk ... Zonder twijfel, maar toch is een terug-naar-Marx de enige manier om klaar te zien !

Dit betekent niet dat ik zou oproepen tot de heilige citatenoorlog die de "ware" Marx zou moeten redden ! Ik erken van vooraf aan dat de orthodoxen gelijk hebben : ze kunnen zich méér op Marx beroepen dan ikzelf ! Wat ik wil, is er op wijzen dat er een tegenstrijdigheid zit bij Marx en dat die pool die tot nu onderdrukt is geweest, hoognodig ontwikkeld moet worden.

2. *Kritiek op de linkerzijde.* Wanneer de linkerzijde op die manier onder vuur genomen wordt, valt onvermijdelijk het verwijt te verwachten dat zo'n kritiek in de kaart speelt van rechts. Ik ben er mij van bewust dat dit gevaar niet denkbeeldig is, maar voor mij kan het geen reden tot zwijgen zijn. Ik wil ook dit vooraf heel duidelijk stellen : kritiek geven op de linkerzijde speelt rechts helemaal niet in de kaart, die kritiek niet geven helpt integendeel rechts ! Als de linkerzijde zo'n fundamentele fouten maakt dat zij haar doel nooit dreigt te bereiken - en zo fundamenteel is mijn kritiek - althans de pretentie ervan - dan betekent het zich onthouden van kritiek zich daarbij neerleggen ! Als men bijvoorbeeld de vakbonden kritisch onder de loep durft nemen, krijgt men onmiddellijk op zijn kop : de vakbonden zijn het enige wat de arbeidersbeweging (nog) heeft. Op dit ogenblik worden zij verschrikkelijk onder vuur genomen door rechts. Die kunnen alle argumenten gebruiken. Wanneer ze van links komen, kunnen ze zelfs triomferen in de aard van : zie je wel, ze zeggen het zelf. Maar

als de vakbonden inderdaad het enige zijn, is kritiek *zeker* nodig ! Als de weg die de vakbonden betreden, effectief verkeerd zou zijn, heeft de linkerszijde gewoon geen hoop meer ooit haar doel te bereiken ! Hen daar niet op te wijzen helpt precies diegenen die dat kost wat kost nastreven ! Men moet mijns inziens aldus een onderscheid maken tussen een linkse en een rechtse kritiek op de linkerszijde. Wanneer men bijvoorbeeld kritiek levert op het welzijnswerk, krijgt men steevast te horen : de liberalen willen het welzijnswerk en dan vooral de sociale zékerheid afbreken en nu kom jij hen de pap in de mond geven ! Maar een linkse kritiek wil het welzijnswerk helemaal niet *zo maar* afbreken. De linkse kritiek wil slechts afbreken in zoverre er autonomie van de betrokkenen in de plaats komt. De linkse kritiek wil het bestaande afbreken vanuit een alternatief. Om een concreet voorbeeld te geven : de ziekteverzekering hoeft niet afgeschaft te worden, het beroep doen op geneesheren en geneesmiddelen moet verminderd worden doordat men zijn eigen gezondheid wat meer in handen krijgt !

3. *De dialektische redenering.* Marx was van mening dat het kapitalisme zich tot zijn uiterste consequenties moest ontwikkelen. Het socialisme is in zijn ogen resultaat van die ontwikkeling. Men noemt dit dialektisch redeneren : het nieuwe ontstaat uit en tegenover het oude; het oude wordt verscheurd door zijn eigen tegenstellingen. Revolutie betekent de uiteindelijke openbarsting. Ze betekent het afschudden van de laatste resten van het oude. Het proces kan men zo een beetje vergelijken met een vlinder die zich ontpopt.

De tegenstelling die het kapitalisme als een embryo in zich draagt, is deze tussen een steeds toenemende vermaatschappelijking van de arbeid en het privé blijven van de eigendomsverhoudingen. Deze tegenstelling is verantwoordelijk voor de krisissen binnen het kapitalisme, maar zij biedt uitzicht op een nieuwe tijd. De vermaatschappelijking van de arbeid is een vooraf-

spiegeling van de toekomstige maatschappij, waarin alleen nog de eigendomsverhoudingen maatschappelijk hoeven te worden. Wat betekent dat eigenlijk : vermaatschappelijking van de arbeid ? Opdat niet direkt het verwijt zou rijzen oude teksten uit grachten te slepen, maar ook opdat men zou zien dat mijn probleemstelling zeker niet verouderd is, stel ik voor toch niet onmiddellijk bij Marx te gaan zien. Kijken we bij Ernest Mandel, een marxistisch ekonoom die ook buiten de kring van zijn partij achting geniet. Hij neemt heel orthodox de dialektische redenering over en omschrijft de vermaatschappelijking van de arbeid als volgt : "Het kapitaal laat een steeds groter aantal producenten in een bewust georganiseerd arbeidsproces objectief met elkaar samenwerken. Het verbindt steeds grotere gedeelten van de mensheid in objectief vermaatschappelijkte, door duizend draden van wederzijdse afhankelijkheid verbonden, productieprocessen." (2). Vermaatschappelijking van de arbeid betekent dus : de arbeid van steeds meer mensen raakt op elkaar afgesteld, d.w.z. de arbeid van de één maakt de arbeid van de ander mogelijk, terwijl zijn arbeid weer van andere arbeid afhangt enz. Dit alles vormt een netwerk dat bewust georganiseerd wordt. Het komt er op aan die organisatie uit handen te nemen van hen die ze momenteel bezitten en het laatste restje anarchie uit de produktie te verdrijven.

Het klinkt althans in mijn oren een beetje alsof we afstevenen op een vereniging van de arbeiders in een quasi-religieuze broederschap. Het doet me denken aan de socioloog Emile Durkheim, die voor de marxisten toch geldt als een burgerlijke idealist. In zijn 'De la division du travail social' uit 1893 meent Durkheim een evolutie waar te nemen van wat hij noemt een mechanische naar een organische solidariteit. De primitieve maatschappij wordt gekenmerkt door de afwezigheid van individualiteit, het individu gaat op in de groep. De solidariteit berust op gelijkenis - gemeenschappelijke voorstellingen, gevoelens en waarden. Door de arbeidsverdeling ontstaat een differentiatie

tussen de individuen. Ze zijn steeds minder onder elkaar inwisselbaar. De samenhang in de samenleving wordt toch gehandhaafd doordat de arbeid van de individuen op elkaar afgestemd is. De solidariteit is organisch geworden, is bemiddeld door de verschillen. Het individu is orgaan van het organisme samenleving. Nu berust de gedachtenkonstruktie van Durkheim op een heel eigenaardige opvatting over specialisatie. Terecht wijst hij er op dat onze aktiviteit niet hoeft vereenvoudigd te worden doordat ze gespecialiseerd is. Het is zonder meer duidelijk dat de handelingen van bijvoorbeeld een goudsmid heel fijn, heel gekompliceerd kunnen zijn. Ze houden rekening met alle nuances, met het partikuliere van de objekten. Wanneer een aktiviteit evenwel verspreid is over veel objekten kan ze juist geen oog meer hebben voor het partikuliere ervan. De aktiviteit blijft beperkt tot algemene bewegingen, die dezelfde zijn in een groot aantal omstandigheden (3). Dit beeld van de specialisatie gaat inderdaad op voor de voorbeelden die Durkheim geeft : de drukkermeestergast die een bladzijde samenstelt, de wiskundige die een veelheid van theorema's combineert tot een nieuw theorema, de geneesheer die uit minimale aanwijzingen een ziekte weet te herkennen. In vergelijking met hen is het type van de oude universele geleerde inderdaad een dilettant. Maar als we het hebben over arbeidsverdeling in een geïndustrialiseerde samenleving, dan hebben we het toch *niet alleen* en zelfs *niet in de eerste plaats* over dat soort specialisaties !? Door te doen alsof dit wel het geval is roept Durkheim inderdaad een abstraktie uit tot realiteit, is Durkheim inderdaad idealist (4). Maar Mandel dan ?

Wat betekent voor de arbeider de verstrengeling van zijn arbeid in een onzichtbaar netwerk *konkreet* ? Ten eerste, dat hij moet werken in reuzebedrijven waarvan de structuur en de werking hem *moeten* ontgaan. Ten tweede, dat hij moet werken aan een bandsysteem volgens Tayloriaanse principes, wat betekent dat hij alleen nog de allereenvoudigste handelingen kan verrich-

ten, of dat hij via een scherm controle uitoefent over automatisch aflopende processen. Wat kan de volledige vermaatschappelijking dan ook concreet betekenen? Dat er nog één fabriek overblijft die volledig geautomatiseerd is, wat wil zeggen waar slechts een minimum aantal mensen kontrolerende functies uitoefenen of waar een groot aantal mensen gedurende een minimale tijd kontrolerende functies uitoefenen. De wereld, één volautomatische fabriek! Dat is pas socialisme! Of ik overdrijf?

Mandel verzucht dat "de *potentiële* technisch-wetenschappelijke revolutie in de bestaande produktieverhoudingen slechts *ten dele* gerealiseerd kan worden" en hij klaagt erover dat een algemene automatisering in het laatkapitalisme onmogelijk is (5). Het is niet volledig expliciet gezegd, maar het klinkt toch niet mis te verstaan: een algemene automatisering is een ideaal dat onder het socialisme kan en moet bereikt worden, het is een *positief* ideaal!

Over de grenzeloze *verveling*, *afstomping* en *eenzaamheid* die het werk in de FORD-maatschappij zal inhouden, rept Mandel met geen woord. Het zijn nochtans die problemen die telkens weer naar voren komen in een rapport dat door Franse vakbond CFDT is uitgegeven onder de titel: 'Les dégâts du progrès' (6). Het is opgesteld door arbeiders die aan den lijve de gevolgen van de automatisering ondervonden hebben. Voor Mandel is het blijkbaar voldoende dat de vermaatschappelijkte toeëigeningsverhoudingen zullen toelaten de rijkdommen volgens plan en volgens maatschappelijk bepaalde prioriteiten te verdelen (7). Hij gaat er dus van uit dat het bestaande produktieapparaat *op zich neutraal* is, dat de aberraties die er uit voortkomen, gevolg zijn van een verkeerde toepassing. Maar de neutraliteit van het apparaat is niet vanzelfsprekend. André Gorz verdedigt in zijn 'Adieux au prolétariat' precies de tegenovergestelde stelling. Hij wijst er op dat de individuele arbeider minder dan ooit macht heeft over de produktie. De kollektieve arbeider - in Mandels termen: de vermaatschappelijkte

arbeider - funktioneert als een soldaat in het leger : hij is onderworpen aan een totaliteit waar hij niet de minste vat op heeft (8). We zouden dit kunnen vertalen in termen van Durkheim : in de moderne industriële samenleving vallen steeds meer mensen terug in een toestand van mechanische solidariteit. Naarmate de moderne industriële samenleving zich verder ontwikkelt, worden de individuen steeds meer verwisselbaar, wordt de arbeid opnieuw steeds minder gedifferentieerd. Ook Durkheim stond echter op het standpunt van de neutraliteit van het apparaat, hoewel hij toegaf dat dit apparaat anomieën vertoont. Volgens Gorz legt het produktiesysteem zijn eigen wetmatigheid op, waardoor de idee om de macht over de produktie te nemen alle zin verliest. De enig denkbare macht is die van de controle en het veto, die al tot op zekere hoogte uitgeoefend wordt in het kader van de kapitalistische produktieverhoudingen. "In het kader van de gegeven produktieverhoudingen toont zich aldus de arbeidersmacht aan de basis een materiële onmogelijkheid". (9) Voor Gorz is het produktieapparaat principieel beheersend, uit de ontwikkeling van het apparaat valt geen bevrijding te verwachten.

4. *Dialektiek versus revolutie.* De dialektische redenering geldt in de marxistische traditie voor revolutionair : zij toont de te verwachten - revolutionaire, want radikale - veranderingen. Maar als Gorz gelijk heeft, blijken de veranderingen bij nader toezien niet zo ver te strekken. De dialektische redenering zou noch min noch meer pleiten dan voor een verderzetting, maar dat is een behoud van het bestaande. Als zodanig is de dialektische redenering anti-revolutionair, of hoogstens reformistisch. Zij wil het bestaande wel hervormen, maar niet fundamenteel herstrukturieren. Dit belet niet dat ze heel wetenschappelijk is. In de zeventiende eeuw formuleerde Leibniz zijn kontinuïteitswet die een grondwet van de wetenschap zou worden : "Tout va par degrés dans la nature et rien par saut", alles gaat stapsgewijs vooruit, alles evolueert, de

natuur maakt geen sprongen. Dit betekent dat al het nieuwe in het oude zijn voorwaarden heeft, in het oude vervat is, tot het oude kan herleid worden. Het heden is gelijk aan het verleden. Waar de kontinuïteitswet op het eerste gezicht rekenschap aflegt van de verandering, ontkent zij in feite de verandering. Zij herleidt alles tot hetzelfde : Descartes noemde het uitgebreidheid, tegenwoordig noemt men het kwantiteit. Ik ontleen deze ideeën aan de Nederlandse psychiater J.H. Van Den Berg. Hoewel hij het zelf niet heeft over dialektiek, meen ik dat de dialektiek kan begrepen worden als : het principe waardoor zelfs de diskontinuïteit een kontinuïteit wordt. De dialektiek herleidt het nieuwe evenzeer tot het oude, ook voor de dialektiek is er niets nieuws onder de zon. Voor de dialektieker-wetenschapper (welke wetenschapper heeft nog bezwaren tegen de uitdrukking ?) is alles volbracht, alles is opgelost. Of juisters mischien : alles is bezig opgelost te worden. De geschiedenis is een proces van vooruitgang. De geschiedenis is de afwikkeling - men zegt gewoonlijk ontwikkeling - van wat bij het begin gegeven is. En waar leidt de vooruitgang heen ? Naar de *totale beheersing* door de mens van zijn omgeving. Angst voor verandering, voor het andere, is immers angst voor het onbekende, voor wat men niet in de hand heeft. Positief geformuleerd is het de wens naar totale zekerheid, goddelijkheid.

Het hoeft in dit licht dan ook niet te verwonderen dat de dialektieker zich verschuilt achter het wetenschapsoptimisme. Zo vinden we dat Mandel het eerste rapport van de club van Rome weliswaar ernstig neemt, hoewel overdreven, maar "Het valt niet in te zien, waarom na een radicale verandering van het maatschappelijk systeem en dus van de verdeling van de materiële hulpbronnen en de maatschappelijke prioriteiten geen kwalitatief verbeterde technieken; een radicale wijziging in de milieubeschermdende technologie en een kwalitatieve stijging van de produktie van substitutiemiddelen voor zeldzame grondstoffen ontwikkeld zou-

den kunnen worden".(10) Maar wat als de produktiekrachten *op zich* destruktief en verspillend zouden zijn ? Mandel kan het zich gewoon niet voorstellen. In een artikel uit 1972 'De dialektiek van de groei' schrijft hij dat het *domweg* niet waar is dat de moderne industriële techniek onvermijdelijk zou leiden tot een verstoring van het milieu. Het is alleen maar zo dat sommige technische mogelijkheden - op grond van het winststreven - worden ingevoerd zonder zich te storen aan de gevolgen voor het milieu (11). In mijn ogen is echter het produktieapparaat van zo'n gigantische aard dat alleen reeds die omvang voldoende is om de grondstoffen uit te putten en te zorgen voor een verstikkende vervuiling ! En dan denken we nog niet aan een uitbreiding van het apparaat naar andere landen !

Niettemin zit het probleem dieper dan de omvang van het apparaat, de funktioneringswijze zelf is destruktief. Mandel had het nochtans kunnen leren bij Marx zelf, want Marx was niet alleen maar een dialektieker. De dialektiek zat er wel diep in, Mandel kan zich volkomen terecht op Marx beroepen. We zullen trouwens niet ver lopen zonder opnieuw over de dialektiek te struikelen, maar toch een paar passen ...

In zijn 'Das Kapital' schrijft Marx : "In de manufaktuur en bij het handwerk bedient de arbeider zich van zijn werktuigen, in de fabriek dient hij de machine". (12) De arbeider wordt een aanhangsel van de machine, een automaat die is overgeleverd aan de bewegingen van de machine. Dat heeft zijn gevolgen op zijn fysische en psychische gezondheid : de machinearbeid belast zijn zenuwstelsel tot het uiterste, onderdrukt het vrije spel van zijn spieren en verhindert alle vrije lichamelijke en geestelijke activiteiten. Hierop volgt dan de zeer belangrijke opmerking dat zelfs een verlichting van de arbeid een marteling betekent, omdat de machine de arbeider niet bevrijdt van de arbeid, maar de arbeid van zijn inhoud berooft. Marx wijst er zelfs op dat "de technische onderwerping van de arbeider aan de gelijkvormige gang van het arbeids-

middel" en de samenstelling van het arbeidslichaam uit mannen, vrouwen en kinderen een kazerneachtige discipline veroorzaken. André Gorz kan zich dus met evenveel recht op Marx beroepen : voor Marx is het fabriekssysteem destruktief voor de arbeider, de verlichting van de arbeid - door automatisering - heft die destruktiviteit niet op. Het produktieapparaat legt de arbeider zelf zijn voorwaarden op. En trouwens niet alleen tijdens het arbeidsproces. We zullen zien dat de destruktiviteit zich verder uitstrekt, maar we hebben gewaarschuwd : de dialektiek is er al !

Gorz verwijst ook al weer terecht naar Marx wanneer hij zijn oplossing voorstelt. In het vierde boek van 'Das Kapital' stelt Marx tegenover elkaar : het rijk van de noodzaak, van de materiële produktie en het rijk van de vrijheid, van de vrije tijd. Hij pleit voor een minimalisatie van het rijk van de noodzaak en een maximalisatie van het rijk van de vrijheid. De arbeid zal in de toekomstige socialistische maatschappij een last blijven waar de mens onder gebukt gaat, wel zal de tijd waarin de last gedragen moet worden, zo kort mogelijk zijn (13). Gorz pleit met Marx voor wat hij noemt een dualistische maatschappij. Op die manier blijft hij uiteindelijk toch steken, met Marx, in een pleidooi om het bestaande verder te zetten ! Het moet natuurlijk hervormd worden, maar de hervorming gaat niet verder dan een drastische arbeidsduurvermindering. Het ideaal is weeral : één volautomatische fabriek, zonder arbeiders. In zoverre er toch arbeiders nodig blijven, zo weinig mogelijk, die zo weinig mogelijk werken !

Het ziet er op het eerste gezicht misschien niet eens zo onaantrekkelijk uit. Maar men mag dan niet de vraag stellen : wat gaat de bevrijde van de arbeid dan aanvangen ? Het antwoord kan alleen zijn : het apparaat in stand houden ! De vrije tijd zal meer dan ooit moeten besteed worden aan de konsumptie van datgene wat het apparaat uitbraakt ! De afhankelijkheid wordt pas totaal ! Maar goed, misschien kan men opmerken : wat is daar tegen, als het leven maar

aangenaam is ! Misschien wordt ons leven dat van vadsige koningen (la grande bouffe), maar dat is toch te verkiezen boven het leven van de negentiende-eeuwse proleet. Trouwens we zouden allemaal koningen worden ! Stellen we evenwel nogmaals de vraag : wat gaat de van de arbeid bevrijde aanvangen ? André Gorz heeft het over autonome en creatieve bezigheden (de toekomst aan de bezigheidstherapeuten !), maar wat betekent dat konkreet ? Om het kort, maar niet minder juist te stellen : grenzeloze verveling. André Gide beschrijft in zijn 'L' Immoraliste' het bevrijdingsproces van een wereldvreemde intellektueel. De man doet verschrikkelijke inspanningen om zich te bevrijden, maar merkt te laat dat hij zich in die mate bevrijd heeft van alles dat zijn vrijheid opgelost lijkt : "Ik beken dat wat me bang maakt, is dat ik nog zeer jong ben. Soms lijkt het me dat mijn werkelijke leven nog niet begonnen is. Trek me nu hier vandaan en geef me redenen om te bestaan. Het is mogelijk dat ik me heb losgemaakt : maar wat doet het er toe ? Ik lijd aan die vrijheid *die nergens toe dient.*" (13)

Ivan Illich, bij wie Gorz nochtans in de leer gegaan is, heeft het beter begrepen. Hij merkt op dat de poging om de arbeid over te laten aan machines desastreus aan het worden is : "Naarmate de macht van machines toeneemt, worden personen gereduceerd tot de rol van niet meer dan consument." (14). Het komt er op aan een doelmatig produktieproces te kreëren, dat de menselijke behoeften kan bevredigen. Werktuigen zijn slechts aanvaardbaar in de mate dat ze daartoe bijdragen of in elk geval in de mate dat ze de doelmatigheid niet uitsluiten. Het is immers niet waar, zoals zo vaak beweerd wordt, dat Illich pleit voor een terug naar vroeger, naar het pré-industriële tijdperk waar alles nog handwerk was ! Wanneer Illich echter de eisen omschrijft waar een conviviaal werktuig moet aan beantwoorden, komt toch argwaan boven : "Werktuigen kweken convivialiteit aan in de mate waarin zij door iedereen zo vaak of zo zelden als gewenst gemakkelijk gebruikt kunnen worden voor het bereiken van

een doel dat door de gebruiker zelf gekozen wordt. Het gebruik van zulke werktuigen door de een weerhoudt de ander niet er in dezelfde mate gebruik van te maken. Zij eisen niet dat de gebruiker eerst een diploma haalt. Dat ze bestaan legt niet de verplichting op om ze te gebruiken. Ze stellen de gebruiker in staat wat hij wil in daden om te zetten." (15). Het ideaal dat vanachter die woorden opduikt verwijst opnieuw naar Marx, met name naar een overberoemde passage uit 'Die Deutsche Ideologie'. Marx klaagt dat onder het kapitalisme de arbeidsdeling iedereen vastpint aan een welbepaalde activiteit of beroep : "Hij is jager, visser of herder of kritische kritikus en hij moet het blijven indien hij zijn levensmiddelen niet wil verliezen - ..." (16). De arbeidsdeling zal in de kommunistische maatschappij overwonnen zijn, waardoor het mogelijk wordt" ... vandaag dit, morgen dat te doen en na het eten te kritiseren, zoals ik er maar zin in heb, zonder ooit jager, visser, herder of kritikus te worden." Dit is hetzelfde ideaal dat plots bij Illich van om de hoek kwam : de arbeidsdeling moet overwonnen worden opdat een totaal ontplooid arbeider zou kunnen ontstaan, een soort alles-doe-het-zelver. Dit is een arbeider die alles kan zonder scholing. Maar wanneer kan zo'n arbeider werkelijk bestaan ? Durkheim wees er op : toch enkel wanneer zijn arbeid zo *eenvoudig* geworden is dat scholing (wat niet noodzakelijk scholing in een traditioneel onderwijssysteem hoeft te zijn) overbodig wordt ! En dat is juist wat we zien gebeuren : de arbeid van steeds meer mensen wordt steeds meer inwisselbaar, omdat hij steeds meer beperkt wordt tot controle en tot het stellen van de meest eenvoudige handelingen ... Illich moet een fout maken, want het is precies die situatie die hij wilde vermijden ! Voorwaarde voor het mogelijk worden van de totaal ontplooid arbeider is de degradatie van zijn arbeid. Voorwaarde is precies de ontwikkeling van het produktieapparaat in de richting van de totale automatisering !

Bekijken we nogmaals de kommunistische arbeider : hij

doet waar hij zin in heeft, zonder ooit werkelijk iets te doen. Hij speelt maar wat. Nochtans, het was toch de bedoeling van Illich een doelmatig produktieproces op gang te brengen ! Ligt hier niet de fout van Illich - en van Gorz en van Marx : zij slagen er niet in de doelmatigheidsidee konsekwent uit te werken !

Marx wilde immers evenzeer een doelmatig produktieapparaat. Hij ontmaskerde precies de funktioneringswijze van het kapitalisme als principieel ondoelmatig. In plaats van een middel om behoeften te bevredigen is het apparaat doel op zich geworden. En wat kan dit anders betekenen dan dat de groei van het apparaat is gaan primeren op de bijdrage ervan in de behoeftenbevrediging ? De funktioneringswijze van het apparaat is principieel destrukties, principieel gericht op zijn eigen groei. Mateloze groei is verspilling en impliceert vervreemde arbeid. Vervreemde arbeid is arbeid waarvan het doelbewuste karakter ondergraven is. Voor Marx ligt het menselijke van de mens fundamenteel in zijn doelbewustzijn, in zijn capaciteit om op voorhand dat wat hij wil bereiken uit te denken en zijn handelingen daar naar te richten. Een produktiesysteem dat de doelmatigheid ondergeschikt maakt is onmenselijk. Alleen trekt Marx niet de konklusie dat het huidige produktieapparaat nooit zo maar kan overgenomen worden ...

5. *Diskontinuiteit*. We hebben een tocht achter de rug van vallen en opstaan. Het kan wellicht geen kwaad even te rekapitulieren. De orthodoxe dialektiek pleit voor een behoud van het bestaande produktieapparaat en meteen van de produktiewijze die onverbrekkelijk met dat apparaat verbonden is. André Gorz toont dat het bestaande apparaat gebouwd is op de afhaukelijkheid van hen die het bedienen. Tegelijk pleit hij echter voor een verderzetting van het apparaat, maar dan in de marge van het menselijk bestaan. Het rijk van de vrijheid, dit is van de vrije tijd, moet zo uitgebreid mogelijk worden. Illich toont dat die vrijheid evenwel slechts illusie kan zijn, dat de afhankelijkheid alleen maar verdoezeld wordt. Hij toont ook dat het

enige alternatief een produktieapparaat kan zijn dat gericht is op doelgerichtheid. Tegelijk pleit hij echter voor de totaal-ontplooidde arbeider, die in realiteit alleen maar speelt en die alleen maar mogelijk is in een maatschappij, waar het spel - d.i. - ondoelmatige aktiviteit - de overheersende aktiviteit is. Alle stellingen vindt men bij Marx weer : ook hij wil het bestaande produktieapparaat verder uitbouwen, maar tegelijk ziet hij in dat dat apparaat van middel tot doel geworden is. Hij ontmaskert het apparaat als principieel destruktief. Hij pleit voor de alles-doe-het-zelver, de arbeider die van de hak op de tak springt en niets (bepaald) doet. Tegelijk pleit hij voor de doelgerichte arbeid. Marx' denken is fundamenteel dubbelzinnig : hij ziet de ziekte waar onze samenleving aan lijdt, maar stelt voor haar symptomen alleen maar te verzachten. Illich en Gorz stellen reeds sterkere remedies voor, maar een volledige genezing valt er toch niet van te verwachten. Een deel van de linkerzijde is helaas niet in staat de ziekte in haar volle omvang te beseffen.

In elk geval zou moeten duidelijk worden dat het vooruitgangsgeloof uitgediend heeft. Diskontinuïteit is onvermijdelijk, zonder een breuk met het bestaande of zelfs zonder een afbraak van het bestaande is een alternatief niet mogelijk. Dit hoeft alleen niet te betekenen dat een breuk in één keer moet optreden : men kan een muur met het brutale geweld van een bulldozer in één keer met de grond gelijk maken of men kan een muur steen voor steen afbreken, met de bedoeling de oude stenen te gebruiken voor een nieuw bouwwerk. Aan het vooruitgangsgeloof ligt de ambitie ten grondslag van de totale beheersing van de omgeving. Het kapitalisme is aan het tonen dat deze alleen te "realiseren" valt door de totale onderwerping van de mens. De angst voor de eigen kleinheid moet overwonnen worden. Illich verwijst ergens naar de Griekse mythologie : Prometheus probeert zijn eigen menselijkheid te overwinnen, hij meet zich met de goden en maakt zijn bestaan onmogelijk. Epimetheus, zijn "domme" broer

(epimeteus is hij die achteraf denkt) is wel bereid zijn menselijkheid op zich te nemen : hij slaat de raad om vooral niet met Pandora te huwen in de wind. Zij brengt alle plagen mee, maar die hoeven het leven niet te verhinderen ...

6. *Het alternatief.* Hoe kunnen we een alternatief iets nader uitwerken ? Hoe moet een doelgericht productieapparaat werken ?

Vooraleer op die vraag in te gaan moet ik nog het volgende opmerken : Een alternatief kan en mag op dit ogenblik niet anders dan schematisch uitgewerkt zijn. Het kan niet de bedoeling zijn wereldvreemde utopische konstrukties in mekaar te steken. Ieder alternatief moet vertrekken van de bestaande realiteit en is een langzaam proces dat vanuit en tegenover de realiteit gestalte moet krijgen. Het is trouwens niet het plan van één denker dat door de massa in realiteit zou moeten omgezet worden. Nochtans moet er ook voor gewaarschuwd worden dat de realiteitszin niet zo ver mag gaan dat het ideaal er volledig wordt aan opgeofferd. De praktijk legt een korte-termijn-strategie op. De intellectuele afstandsname moet perspectieven tonen op langere termijn. Als zodanig moet zij de praktijk - ondanks alles - duwen in een richting die boven de huidige realiteit uitstijgt ! De realiteit en bovenal het massieve ervan, mag immers geen ekskuus worden om bij de pakken te gaan neerzitten.

In een samenleving die zich laat leiden door doelgerichtheid, moet de individuele arbeider het doel dat hij bezig is te realiseren, voor ogen zien en hij moet het als een na te streven doel erkennen. Tegelijk moet hij de middelen overzien om dat doel te bereiken. Het is duidelijk dat dit onmogelijk te realiseren valt in het gigantisme van het huidige apparaat ! Dit betekent echter niet dat alle *gigantisme* kan afgeschaft worden. Wil men bijvoorbeeld aan de basisbehoeften van het huidige aantal mensen - dat nog altijd enorm toeneemt - voldoen, dan zal dit zonder *een zekere vorm*

van gigantisme niet kunnen. Maar dat gigantisme kan doelgericht blijven. Het enige dat kan blijven bestaan, is een tegenstelling tussen het individuele arbeidsproces en het totale produktieproces. Wanneer de doelmatigheid duidelijk blijft zal de vervreemding in het individuele arbeidsproces niet zo moeilijk te dragen zijn. Het blijft echter vervreemding en daarom moet die arbeid zo veel mogelijk verdeeld worden en zo kort mogelijk gehouden worden. Dit geldt trouwens voor alle werk dat niet autonoom en creatief is, het zgn. "vuile" werk - dat men zo noemt ook al hoeft men er niet echt vuil van te worden : kuiswerk, typewerk, huisvuildienst, post enz. Het principe moet zijn : iedereen kuist zijn eigen vuile troep zo veel mogelijk zelf op, d.w.z. dat vuil werk zonder hetwelk zijn proper werk niet mogelijk is. Want het is niet zonder meer waar dat alle werk gelijkwaardig is ! Dit te beweren is ideologie : het moet de bestendinging van een bestaande situatie rechtvaardigen. Het cynisme van het valse bewustzijn kan zo ver gaan dat propere werkers die zichzelf progressief noemen, diegenen die zich verzetten tegen een dergelijke arbeidsdeling uitschelden voor bourgeois ! Zonder cynisme zoekt o.m. de vrouwenbeweging een oplossing voor een aantal van haar problemen in de uitbouw van kollektieve voorzieningen. Ze wil goedkope kindercrèches, goedkope restaurants, goedkope wasserijen enz. De vrouwenbeweging ziet dan evenwel over het hoofd dat zij op die manier de vrouwen alleen kan bevrijden van de "tweede dagtaak" door deze op de nek van anderen - in praktijk zullen het wellicht weer vrouwen zijn - te schuiven. De oplossing kan niet zijn dat mensen in een gealiënerde arbeidssituatie geduwd worden om de overwinning van de aliënering van anderen mogelijk te maken. Op die manier wordt het probleem alleen maar verschoven, terwijl de mannenmentaliteit er nauwelijks voor hoeft te veranderen. De oplossing moet zijn dat werkelijk iedereen zijn deel van de taken op zich neemt. Een andere verkeerde strategie is het kost wat kost zoeken naar arbeidsplaatsen. Hoe begrijpelijk deze ook is, ze bouwt m.i. niet aan een alternatief.

Het voorgaande betekent evenwel niet dat ik zou gekant zijn tegen specialisatie. Dan zou ik in de val trappen van de alles-doe-het-zelver ! Een ambacht - en er zijn ook intellektuele ambachten - vereist dat hij dagelijks bedreven wordt. De nodige vaardigheid kan alleen op die manier geoefend en vervolmaakt worden. Maar dat hoeft niet te betekenen dat de ambachtsman voor alle activiteiten die niet strikt tot zijn ambacht behoren, beroep zou moeten doen op anderen. Wat belet de ambachtsman om voor zichzelf te zorgen, tenzij waar het niet anders kan, waar de vaardigheid van een andere ambachtsman onontbeerlijk is ? De vuile karweien blijken in zo'n visie niet zo vuil te zijn, maar kunnen zinvol geïntegreerd worden in het totale leven. Alleen dan geldt dat alle werk gelijkwaardig is ! Dit zou een antwoord kunnen zijn op de eventuele opmerking dat mijn alternatief dicht in de buurt komt van dat van Gorz : in praktijk zou het toch neerkomen op een dualistische maatschappij, met aan de ene kant de sfeer van het vuile werk en aan de andere kant de sfeer van het propere werk. Gorz stelt vervreemding gelijk aan arbeid die niet autonoom en creatief is. De vervreemding ligt echter *op de eerste plaats* in de ondoelmatigheid van de arbeid ! Ik geloof trouwens dat het gigantisme verder aan banden te leggen is dan Gorz lijkt aan te nemen. Ik denk dat er op het vlak van de energie bijvoorbeeld een zeer ver gaande decentralisatie mogelijk is. Voor Durkheim is er het volgende alternatief : de mens wil een wezen zijn dat af, dat volledig is, een geheel dat aan zichzelf volstaat of hij wil een deel van het geheel zijn, een orgaan van een organisme. In de primitieve maatschappij is het ene alternatief verwezenlijkt : ieder mens kan voor zichzelf instaan, hij is inderdaad een alles-doe-het-zelver. In de moderne industriële samenleving is het andere verwezenlijkt : de arbeid is gespecialiseerd, daardoor is het niet meer mogelijk voor zichzelf te volstaan. Voor Durkheim is dit duidelijk een superieure samenlevingsvorm. Maar hij verdoezelt dat in de realiteit van die moderne industriële samenleving het primitieve alternatief nooit

zo verschrikkelijk reëel is geweest, tenminste als men het weergeeft in termen van : de arbeid is globaal, de handelingen zijn uiterst eenvoudig, de arbeiders zijn zonder meer inwisselbaar. Dat soort arbeid was voorwaarde voor het autarke bestaan van de primitieve mens. In de moderne industriële samenleving is de autarkie verdwenen, maar de solidariteit is er niet fundamenteel door van aard veranderd ! Ik pleit geenszins voor een terugkeer naar de primitieve toestand, ik pleit voor een *realisering* van de organische solidariteit, waarbij het globale, omwisselbare werk in de mate van het mogelijke gedeeld wordt.

7. *In het slop ?* Nu zal onvermijdelijk de vraag komen : hoe begin je er aan om uw alternatief te realiseren ? Ik moet erkennen met de handen in het haar te zitten, er is zeer weinig reden tot optimisme. Gorz bijvoorbeeld wijst er m.i. terecht op dat de arbeidersklasse zodanig met het apparaat is meegegroeid dat haar belangen, capaciteiten en kwalificaties zo goed als volledig in functie staan van de produktiekrachten die werken volgens de kapitalistische logica. Is het reformisme van de georganiseerde arbeidersbeweging werkelijk op te vatten als een verraad van de arbeiders ? In de loop van de jaren is het overleg tussen patroons en vakbonden steeds meer geïnstitutionaliseerd. Het werd steeds meer overleg over de hoofden van de arbeiders heen, los van de praktijk in de bedrijven. De vakbonden werden steeds meer een bureau voor dienstverlening, een soort verzekeringsmaatschappij. *Délégués* en sekretarissen geraakten steeds verder verwijderd van hun mensen. Zo ziet men hoe in praktisch alle belangrijke stakingen van de laatste jaren de vakbonden in het beste geval achterop kwamen. In zeer veel gevallen erkenden zij de stakingen niet en traden zij op als feitelijke stakingsbrekers (17). Kan men echter zeggen dat de arbeiders zelf radikaal waren/zijn, maar dat hun beweging hen tegenhield ? Het radikale van sommige uitbarstingen mag niet versluieren hoe ze ongericht waren. Het waren uitingen van machteloosheid en woede of van

wanhoop. Er zat evenwel geen werkelijk alternatief achter, wat volgens mij gedeeltelijk verklaart hoe de arbeiders zo gemakkelijk om de tuin geleid werden ! Maar het accaparatievermogen van het kapitalisme gaat nog verder. We hebben er al op gewezen hoe bij de linkerzijde vals bewustzijn kan heersen. De achtergrond kan verschillend zijn : vals bewustzijn betekent volgens Marx voor de laagste klassen compensatie voor haar miserie in de vorm van bijvoorbeeld een verlossingsgodsdienst. In zijn meest onschuldige vorm zou vals bewustzijn voor de linkerzijde kunnen betekenen : rationalisatie van haar onmacht, dus nog altijd opium. Maar dit is dan wel niet het valse bewustzijn van de hele linkerzijde. Vals bewustzijn betekent volgens Marx voor de hogere klassen rationalisatie van haar positie van uitbuiters. Welnu, een deel van de linkerzijde heeft zich een heel comfortabele positie veroverd ! Een deel ervan moet een positie van (quasi) uitbuiters rationaliseren ! Haar apparaten worden beheerst door identieke machtsverhoudingen als deze van de rechterzijde !

Dit betekent niet dat er geen tegenwind zou zijn. Er zijn tendenzen die de dubbelzinnigheid bij Marx aan het ontdekken zijn. Men erkent veelal nog niet dat Marx verkeerd zou kunnen geweest zijn - ja, wel op details, maar toch niet op de grond van de zaak. Maar in feite geeft men hier en daar al toe dat de ideologie aan een vernieuwing toe is ! Die vernieuwing kan uitgaan van Marx' bevindingen. Hij heeft inderdaad meer dan enig ander de ziekte van zijn en onze samenleving gediagnosticeerd. Maar om werkelijk verder dan een symptoombestrijding te gaan, moeten we ook durven afscheid te nemen van Marx.

Voetnoten

- (1) *Humo*, 5 november 1981, p. 198.
- (2) E. MANDEL, *Het laatkapitalisme*, Amsterdam, 1976, p. 465.
- (3) E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, 1978, p. 298.
- (4) Voor het geval men er zou op wijzen dat Durkheim niet alle konsekwenties van de automatisering kon gezien hebben, wil ik opmerken dat de dag van vandaag orthodoxe Durkheimse standpunten verdedigd kunnen blijven, ook al wordt niet naar Durkheim verwezen. A. Luwel, bijvoorbeeld, beseft wel degelijk het vervreemdende van de moderne gespecialiseerde arbeid, maar hij hoopt dat het verlies aan ambachtelijke creativiteit zal kunnen gecompenseerd worden door de sfeer van samenwerking. A. LUWEL, *Leven zonder arbeid ... een illusie?*, Antwerpen, 1981, p. 99.
- (5) E. MANDEL, o.c., p. 469.
- (6) CFDT, *Les dégâts du progrès (les travailleurs face au changement technique)*, Paris, 1977.
- (7) E. MANDEL, o.c., p. 468.
- (8) A. GORZ, *Adieux au prolétariat (au delà du socialisme)*, Paris, 1980, p. 37.
- (9) A. GORZ, o.c. p. 66.
- (10) E. MANDEL, o.c. p. 475, noot 3.
- (11) E. MANDEL, Dialektiek van de groei (naar aanleiding van het rapport Mansholt). In: *Krisis in de economische theorie - lezingen en discussies van het VESVU-kongres in Amsterdam, mei 1973*, p. 62.
- (12) K. MARX, *Das Kapital*, M.E.W. 23, Berlin 1974, p. 445.
- (13) A. GIDE, *L'Immoraliste*, Paris 1981, p. 185 (mijn cursivering).
- (14) I. ILLICH, *Naar een nieuwe levensstijl (voorwaarden voor gelukkiger samenleven)*, Baarn 1973, p. 28.
- (15) I. ILLICH, o.c. p. 43.

- (16) K. MARX, *Die deutsche Ideologie*, M.E.W. 3, Berlin 1973, p. 33.
- (17) J. BREPOELS, *Wat zoudt gij zonder 't werkvolk zijn ? (anderhalve eeuw arbeidersstrijd in België - deel 2 : 1966-1980)*, Leuven 1981.

*

* *

NAAR WETENSCHAP VOOR MENSEN, KONSTRUKTIE OF KRITIEK ?

Een discussie tussen Leo Apostel en Rudolf Boehm

Wat volgt, is een briefwisseling tussen Leo Apostel en mijzelf (nr. 2-5) die tot stand kwam naar aanleiding van het korte artikel van Leo Apostel verschenen in *De Nieuwe* (nr. 1). Ook nr. 2 is nog als "lezersbrief" in *De Nieuwe* verschenen. Nr. 3 had Leo Apostel aan Piet De Moor (hoofdredacteur *De Nieuwe*) gestuurd die er echter niets voor voelde het debat in dit blad te laten voortgaan; gezien wat ervan gekomen is, had hij vermoedelijk gelijk. Hoewel het over een briefwisseling gaat, zijn alle stukken van meetaf geschreven met de bedoeling ze te publiceren. Afgesproken werd dat Leo Apostel het slotwoord zou hebben. Enkel dit is de reden waarom ik op de vragen die Leo Apostel ook nog in zijn laatste stuk tot mij richt niet meer antwoord.- De titel voor het geheel werd gekozen met goedkeuring van Leo Apostel.

R.B.

*

1. Leo Apostel :

De vraag naar het 'doel' van de wetenschap - of je het fenomeen nu positief of negatief beschouwt - kun je niet afdoen met gemeenplaatsen. Wie het verschijnsel 'wetenschap' *onkritisch* verdedigt of aanvalt, geeft op de vraag waartoe wetenschap dient

slechts alleenzaligmakende en onwrikbare antwoorden. Aan de ene kant verdedigt men wetenschap, bijv. omdat het de kennisverwerving dient (d.i. kennis om de kennis, zuivere wetenschap), of omdat het de technische ontwikkeling bevordert (d.i. wetenschap als instrument, toegepaste wetenschap). Aan de andere kant staat men huiverig tegenover de wetenschap vanwege haar afstandelijke, objektieve houding tegenover de werkelijkheid, waartoe ook de mens en het menselijk milieu behoren. Die houding ervaart men dan als 'onmenselijk', de wetenschapper engageert zich niet als onderzoeker, misschien wel als burger - wat onderhuids een scheiding veronderstelt tussen wetenschapper en burger. Of men ervaart die houding als 'schizofreen' : de wetenschapper bestudeert slechts deelaspecten van de werkelijkheid die niet tot een synthese komen, terwijl de alledaagse mens de werkelijkheid in zijn totaliteit beleeft en niet in reepjes versneden. In feite zijn dergelijke antwoorden alle ideologische vervalsingen.

Het is te eenvoudig om te spreken van 'een' doel voor 'de' wetenschap. In de eerste plaats is de wetenschap geen homogeen verschijnsel, maar is zij een vergaarbak van vele disciplines (linguïstiek, recht, scheikunde, wiskunde, enz.) die alle onderscheiden doelen nastreven. Die vele doelen zijn niet direkt onder eenzelfde noemer te plaatsen. In de tweede plaats kun je evenmin een absoluut en eeuwig doel voor ook maar één discipline vastleggen. Wetenschap is een deelgebied van de maatschappij, en haar doelen veranderen met de verandering van de maatschappij. Bijgevolg kan men, wat dit tweede punt betreft, het doel van een wetenschap slechts begrijpen in zijn historische kontekst. Vervolgens moet men een onderscheid maken tussen het doel dat een discipline in een bijzondere periode reëel dient (het feitelijk aspekt), en het doel waartoe een bepaalde groep de wetenschap wil doen dienen (het normatieve aspekt). Tenslotte moet je een onderscheid maken tussen dat waarvoor de wetenschapsbeoefenaars en -gebruikers bewust de onder-

zoeksaktiviteit willen aanwenden (het subjektieve aspect), en de daadwerkelijke gevolgen van het onderzoek (het objektieve aspect).

We hebben het vraagstuk nu uitgesplitst tot een probleem dat men alleen zinvol kan benaderen vanuit een pluralistisch, historisch, zowel feitelijk als normatief, zowel subjektief als objektief standpunt. Eens je het vraagstuk tot een dergelijke complexiteit hebt opengebrouwen kun je niet langer vrede nemen met de versimpelende (en daarom maskerende) redeneringen van zowel wetenschapsaanbidders als wetenschapsvijanden.

Juist zoals de globale en homogene 'wetenschap' niet bestaat, zo bestaat er evenmin een homogene groep van wetenschapsproducenten en -konsumenten, noch een systeem van samenhangende en stabiele behoeften in dienst waarvan die wetenschap zou functioneren (of zou moeten functioneren). Wetenschap wordt geproduceerd en gekonsumeerd voor kommunikatie en dominantie, voor verzoening en agressie, voor begrijpen en verandering in het belang van uiterst verschillende en elkaar bestrijdende groepen. Noch de wetenschapper zelf, noch de politicus kan dus een neutraal wetenschapsbeleid voeren.

In latere artikels van deze reeks zal de auteur van dit artikel (die hierdoor alleen zichzelf engageert) trachten uiteen te zetten hoe en waarom, specifiek in onze tijd, de verschillende wetenschapsvormen ieder op hun eigen manier moeten worden gestuurd (zowel door hun beoefenaars als door de vertegenwoordigers van de maatschappij, in konflikt en samenwerking) :

1. Niet in dienst van de burgerij, maar in dienst van de arbeidersklasse; niet in dienst van de bestendiging van het kapitalisme, maar in dienst van de realisatie van het authentieke (verschillend van het reëel bestaande) socialisme.
2. Niet in dienst van autoritaire partijen of groepen, maar in dienst van libertaire emancipatie.

3. Niet in dienst van milieuvernietiging, maar in dienst van ekologisch respect.
4. Niet in dienst van concurrerende naties, maar in dienst van de éne mensheid.
5. Niet alleen utilitair (in dienst van...) - om de wereld te veranderen, hoe essentieel dat ook is - maar ook met het oog op een dieper begrijpen van wat bestaat.

Dit is slechts een aankondiging. Uitwerking en verantwoording van die standpunten eisen uiteraard een grondige discussie. En wat ook de beleidsformule is die men verdedigt, steeds zal een kontradiktorisch mengsel van afhankelijkheid en onafhankelijkheid voor de wetenschapsproducent een noodzakelijke voorwaarde zijn van een leefbaar onderzoek.

(uit "De Nieuwe", nr. 916,
12/11/1981, p. 22)

*

2. Rudolf Boehm :

Ik kan niet geloven dat je serieus meent (DN van 12 november) dat men het bestaan van de moderne wetenschap zou kunnen ontkennen door gewoon geen aksentje te plaatsen op de "dē" voor "wetenschap". De argumenten die men zou kunnen aanhalen om die ontkenning te staven, zouden dan evengoed kunnen dienen om ook het bestaan van "de" natuurkunde, "de" psychologie of "de" moleculaire biologie te negeren (te zwijgen van een filosofie of wetenschap van "de" wetenschap), en wellicht zelfs het bestaan van "de" relativiteits-theorie of "de" wet van de vrije val en ook nog "de" vrije val zelf. Laten we maar terugvallen op een stuk goede ouderwetse filosofie : de disciplinaire, inhoudelijke en historische variëteit van het verschijnsel wetenschap neemt niet weg dat er sprake kan zijn van een "wezén" van de moderne wetenschap, die

aan al deze menigvuldige verschijningsvormen als iets gemeenschappelijks en bepalends ten grondslag ligt. Anders ware het ook zinloos nog langer van zoiets als "wetenschappelijkheid" te gewagen.

Wat de vraag over de doelstellingen van wetenschappelijk onderzoek betreft, moet je toch weten dat het hierbij niet langer gaat over het kritisch bekijken van de feitelijke doelstellingen die erbij aan bod komen, maar over de stelling dat de moderne wetenschap, op basis van haar objectiviteitsbeginsel, zich principieel niet wil laten bepalen door menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen en ten hoogste bereid is om ook die aan een objectief onderzoek te onderwerpen. Als dusdanig, "in wezen" is die wetenschap op niets anders gericht dan "op een dieper begrijpen van wat bestaat", hoewel ze tegelijk de mening toegedaan is juist op die manier best te beantwoorden aan humane gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Juist daardoor is de moderne objectieve wetenschap in wezen konservatief - dat is de stelling waarmee je je eigenlijk moest konfrontereren.

Natuurlijk kun je op al mijn sympathie rekenen met de doelstellingen voor wetenschappelijk onderzoek (jawel, "het" wetenschappelijk onderzoek) die je zelf aan het einde formuleert (met uitzondering van nr. 5, zie boven). Ze vallen allemaal (opnieuw wellicht met uitzondering van nr. 5) onder je "historisch", "normatief" en "subjektief aspekt". De vraag is of niet het doorzetten van die doelstellingen onvermijdelijk zou leiden tot een ineenstorting van elk objectief wetenschappelijk onderzoek in de geest van moderne wetenschappelijkheid.

(uit "De Nieuwe", nr. 918,
26/11/1981, p. 23)

3. Leo Apostel :

Ik verheug me over iedere discussie (en dus ook over je brief) rond het belangrijk onderwerp van het wetenschapsbeleid dat in "De Nieuwe" tot thema is gesteld. Wel vrees ik dat dingen die jou evident lijken, voor mij juist het centrum van het problematische uitmaken. Eerst tracht je mijn stelling als zou men fundamenteel met de pluraliteit der wetenschappen rekening moeten houden als evident verkeerd voor te stellen door als onbetwistbaar aan te nemen dat er een 'wezen' van 'de wetenschap' bestaat. Mag ik jou retoriek tegen jezelf gebruiken en je vragen of het zo 'evident' is dat er een wezen van 'de mens', 'de vrouw', 'de eigendom' bestaat waarvan we in een zogenaamd 'essentialistische' denken de trekken op het spoor moeten komen? Alle emancipatiepogingen zijn verplicht geweest tegen de gevaren van zulk essentialisme te strijden. Maar voor jouw eigen denken is nu juist dit essentialisme toegepast op wetenschap één van de basissen van je wetenschaps- en techniekvijandige houding. (Ik hoop dat je me vergeven zult als ik je zeg dat, naast onze goede persoonlijke betrekkingen, wel duidelijk in het openbaar moet uitgesproken worden dat we eigenlijk vertegenwoordigers zijn van twee radikaal tegengestelde krachten: *mutatis mutandis*, en alle proporties in acht genomen, Rousseau en de Encyclopedisten, Kant en Jacobi, Ludwig Klages en Rudolf Carnap).

Mag ik even twee argumenten geven om het belang van het pluralisme dat jou zo onbelangrijk lijkt, te onderstrepen: sociaal behoort de groep der juristen tot de klasse der helpers en/of leden van het staatsapparaat in zijn repressieve vorm; de groep der ingenieurs staat dicht bij het industrieel kapitaal; psychologen en pedagogen horen thuis in de buurt van het sociale welzijnswerk en zijn ideologie-verspreiders (wij beiden behoren ook tot die laatste soort). Ik ben Marxist genoeg om te weten dat het sociale zijn het bewustzijn gedeeltelijk bepaalt. Denk je

dan dat ik er een ogenblik aan zal twijfelen dat de werkmethode, de doelstellingen en de organisatievormen van die verschillende wetenschappers feitelijk rekening houden en ook rekening moeten houden met de verschillende interacties tussen deze sociale sectoren? Bovendien, waarom moet jij nu juist de stelling van de 'eenheid der wetenschappen', zo lief aan het scientïstisch positivisme, kritiekloos overnemen, terwijl je het verschil tussen de methoden van wiskundige en bioloog, van astronoom en psychanalyst, van filoloog en natuurkundige, voortvloeiend uit hun verschillende relaties tot hun objekt (ze scheppen het of vinden het, ze maken er deel van uit of staan er verre van, ze zijn er analoog aan of radikaal verschillend van) als onbelangrijk opzij schuift? Ik wil integendeel geen 'fikties' bespreken (namelijk het 'wezen van de wetenschap'), maar juist, (zoals jij) bewogen door de relatie tussen menselijke behoeften en noden en het onderzoek, wil ik werkelijke wetenschappen, dit wil zeggen reëel bestaande groepen onderzoekers, trachten te begrijpen (en, indien mogelijk, bereiken en veranderen). Ik wens zowel het negatieve als het positieve in hun aktie konkreet naar voren te halen. (Ik betreur het eigenlijk dat je de diskussie op zeer algemeen vlak stelt. Je wil het daarop houden terwijl het nu juist de kern van mijn bedoeling is om empirisch onderzoek over empirisch bestaande wetenschappelijke groepen aan het publiek voor te leggen als bruikbaar voor het bepalen van een beleid).

Ik kom nu tot je tweede punt. Je paragraaf begint als volgt: "je moet toch weten dat het er niet langer om gaat de feitelijke doelstellingen kritisch te bekijken maar wel over de stelling dat de moderne wetenschap op basis van haar objektiviteitsbeginsel, zich principieel niet wil laten bepalen door...menselijke behoeften, belangen en doelstellingen". Waarde Rudolf, waarom zou ik 'moeten weten' wat jij altijd maar steeds beweert en wat mij principieel vals lijkt te zijn? Waarom weet jij niet dat ik juist dit niet

kan weten omdat het me volledig verkeerd lijkt ? Wat is dit "objektiviteitsbeginsel" ? Slechts de ideologie over het onderzoek die door Max Weber e.a. om sociaal-politieke redenen populair is gemaakt met de bedoeling het instituut "wetenschap" in zijn land van allerlei reaktionaire druk te bevrijden. Waarom zou ik ideologie over de wetenschap verwarren met het wetenschappelijk onderzoek zelf ? Dit laatste heeft zeer dikwijls met behoeften, noden en belangen van mensen rekening gehouden. Om je te citeren : "dat moet je toch weten". Is de geneeskunde onafhankelijk van menselijke behoeften ontstaan en geëvolueerd (zelfs al doen zich afglijdingen voor die wij moeten herstellen - dat is trouwens mee de bedoeling van onze artikelenreeks) ? Zie Kepler, de pythagoreïsche getallemysticker, door religieuze én praktische behoeften gedreven, zie de relaties tussen de ontwikkeling van de scheikunde en die van de industrie. Mij gaat het er om dat de feitelijke wetenschap in grote mate door behoeften, noden en belangen bepaald wordt, maar niet altijd door die behoeften en belangen waardoor, om politiek ethische redenen, ze bepaald zou moeten worden (volgens mij). Ik weiger me te laten beetnemen door "hun" (het gaat hier over een deel van het wetenschappelijk establishment) "objektiviteitsbeginsel", maar realiseer me natuurlijk wel dat welke de belangen ook zijn die we willen dienen, geen enkel belang nuttig gediend wordt door dromen en vergissingen. Om mijn tegenstander (weze het aspecten van de natuur, een ander mens, van een maatschappij) te bestrijden moet ik weten wat hij in zichzelf is, in zoverre mij dat, gezien mijn belangen, aangaat. Alle perceptie is selektief; maar als, ze ons voorlicht en ons adekwaat handelen in staat stelt, is ze selektief en korrekt. Als dit "het objektiviteitsbeginsel" is, dan natuurlijk aanvaard ik het (dit is totaal iets anders dan wat jij "het objektiviteitsbeginsel" noemt).

"De" moderne wetenschap is niet in "wezen" konservatief (ik noteer hier weer je essentialisme), zelfs al zou ze "bestaan", en slechts "de waarheid, alleen de waar-

heid en gans de waarheid" willen kennen dan sluit deze fictie *nog* niet in dat ze kan beletten diezelfde waarheid geheel of gedeeltelijk te veranderen. Wat mij aangaat is, dat alleen vele elkaar helpende en bestrijdende konkrete groepen wetenschappers bestaan, en dat deze groepen allen gedeeltelijk konservatief en gedeeltelijk, in verschillende richtingen, revolutionair en emancipatorisch zijn. Dit koren van dit kaf scheiden eist in detail de sociale interakties onder de loupe nemen. Je eigen, volgens mij veel te simplistisch radikale veroordeling (want ik hoop je genoeg te kennen om te weten dat je niet konservatief bent) maakt juist iedere impakt op wat je wil wijzigen onmogelijk. Met jou vind ik om vele redenen dat tegen een zeker sciëntisme (niet tegen ieder) dat iedere menselijke betrokkenheid van het onderzoek in al zijn stadia weigert, moet opgetreden worden. Maar in tegenstelling tot jou geloof ik dat je juist je eigen doel niet kunt bereiken door het oprichten en daarna verbranden van de stroman die jij "het wezen" van de wetenschap noemt.

Ik zou je willen ter overweging geven : waarheen leid je actie, concreet ? Wat stel je voor ? Want niemand heeft een godgegeven inzicht van de "ware" behoeften, noden en belangen. Waar haal jij jouw inzicht ? Welke techniek (sic) en welk onderzoek (sic) gebruik je om te weten te komen wat de "ware" noden en belangen zijn ? Alsook om te weten te komen hoe je het bestaand wetenschappelijk instituut moet beperken of eventueel van binnen en van buiten wijzigen, in de dienst van de "ware" noden en belangen ?

Ik verheug me (en was er ook zeker van) dat je met mijn doelstellingen akkoord gaat. Maar ikzelf betreur nog hun abstraktie en algemeenheid. Ze moeten gekonkretiseerd worden. En daar, op het einde van je brief, stel je dan belangrijke vragen : wat zou worden van een onderzoek dat stelselmatig in de dienst van die doelstellingen zou worden georganiseerd ? Dat is de vraag die mij bezig houdt. Daarover moet, in detail en met verwijzing naar konkrete feiten, gespro-

ken worden. Zouden we hier niet een terrein vinden om informatie uit te wisselen en ons dovemansgesprek te beëindigen en door een reële dialoog te vervangen? Wel moet ik nog beproeven je te doen voelen dat mijn vijfde doel (een dieper begrijpen van wat bestaat) niet een inkoherent bijgevoegd overblijfsel van een Aristotelisch wetenschapsideaal is dat mijn vier andere doelen reeds overwonnen hebben. Voor mij zijn de mensen die ik in onze periode rond me zie, grondig konfliktuele wezens. En één van die grondkonflikten is dat ze met vele dieren een vrijblijvende en niet-utilitaire nieuwsgierigheid, één ludieke wil tot kennen en tot begrijpen, een diepe nood aan contact met de wereld, gemeen hebben. Ik geloof (ethologen moeten dit bevestigen of weerleggen) dat zij wel gericht zijn op het transformeren van onze wereld, maar ook, op het simpele kennen en ervaren ervan. Even transponerend: de kunstenaar als zuiver propagandist van een politiek of religieus ideaal is me even vreemd als de kunst voor de kunst; ik zou in een kunstenaar de twee motieven nodig hebben. En zo zou ik ook in een onderzoeker tegelijk de onafhankelijke wil te begrijpen steeds blijven verdedigen, maar tegelijk, steeds eisen dat daarnaast, soms in tegenstrijd ermee en soms in alliantie, dit onderzoek in de dienst van de in die periode meest urgente, praktische noden zou worden gesteld. Ik zou zowel het verdwijnen van de praktijk-betrokkenheid als het verdwijnen van de zuivere wil tot kennen, zowel het verdwijnen van de relatieve autonomie van die twee doelen, als het verdwijnen van hun interactie sterk betreuren. Ik moet nu dit antwoord op je brief besluiten. Ik heb wel een kommentaar op je toon: "ik kan niet geloven dat je serieus meent" is je eerste zin; verder wordt betuttelend gezegd "je moet toch weten". Ik kan dit alleen maar verstaan als pogingen om retorisch het publiek van de "Nieuwe" te beïnvloeden. Ik zou het spelletje ook kunnen spelen. Ik zou bv. kunnen zeggen "Ik kan niet geloven dat je serieus meent dat 'de moderne wetenschap in wezen konservatief is' of

'ik kan niet geloven dat je ernstig nastreeft de vernietiging van de moderne wetenschap en techniek; enkel hun wijziging en vervollediging' " Maar ik zeg dat niet omdat ik je voldoende au sérieux neem om te geloven dat je werkelijk meent wat je zegt en - volgens mij verkeerde, maar toch ernstige redenen hebt om deze - weer volgens mij - zware en gevaarlijke dwalingen aan te hangen. Moesten we - wat ik hoop - ons gesprek met behulp van konkrete argumenten verder zetten, zouden we niet kunnen afspreken elkaar volledig ernstig te nemen én in onze radikale oppositie tegen elkaar én in onze wederzijdse achting en sympathie ?

*

4. Rudolf Boehm :

Wellicht zijn de standpunten die jij en ik inmiddels bereikt hebben toch niet meer zo onverzoenbaar. Daarop zou het feit kunnen wijzen dat enerzijds ik voor jou nu bijna als een Carnapiaan kan overkomen, terwijl jezelf je blijkbaar van Carnaps idee van de eenheidswetenschap distantieert en nadrukkelijk opkomt voor doelstellingen van het onderzoek die ik tegen het "objectiviteitsideaal" in meende te moeten verdedigen. Dat ik dit ernstig bedoel en niet als een nieuwe retorische boutade zal, naar ik hoop, uit het volgende blijken. Ik wil hierbij eerst drie punten onderscheiden :

1. het probleem van het "wezen" of de "eenheid" van "de" wetenschap; 2. het probleem van de feitelijk in het modern wetenschapsbedrijf dominerende doelstellingen; 3. de vraag waarin jij en ik nu eigenlijk met elkaar overeenkomen en/of van elkaar afwijken.

1. *Het probleem van het "wezen" of de "eenheid" van "de" wetenschap.*

Bij het aandachtig lezen van je antwoord wil me toeschijnen dat ik het in feite werkelijk niet zo verkeerd voorhad toen ik in't begin van mijn eerste brief stelde dat je eigenlijk niet wilde betwisten dat het mogelijk is

"de" wetenschap in haar "wezen" of als een "eenheid" te beschouwen. Eigenlijk gaat het voor jou erom wat belangrijker is, waarbij we meer belang hebben, nl. aan te knopen bij een "essentialistische" beschouwing of bij het feitelijk "pluralisme" van de wetenschappen. Jij vindt dit laatste belangrijker, ter wille van een constructieve doelstelling, ik vind het eerste belangrijker, ter wille van een kritische doelstelling. Tegen het soort eenheidsvorming van "de" wetenschap waarbij zowel de variëteit van de onderzoeksobjecten alsook de maatschappelijk belangen in't gedrang komen (en die twee houden volgens mij nauw met elkaar verband), zijn we blijkbaar allebei gericht. Maar jij ziet die tendens tot eenheidsvorming in de wetenschappen niet domineren, - ik wel -, waarvandaan je een kans ziet voor een constructieve aanpak, terwijl ik meen voorrang te moeten geven aan een kritische ingesteldheid. (Je vreest dat ik ten gevolge van mijn laten we zeggen "essentialistisch-negativistische" opstelling de grootste moeilijkheden zou ondervinden om mijn doel te bereiken; mijn eigen ervaring uit talloze discussies met natuurwetenschappers, sociologen, psychologen, maar ook filosofen enz. is een andere; ik stuit steeds opnieuw op dezelfde voorstellingen van "wetenschappelijkheid" in't algemeen waartegen ik kritisch moet opkomen om ook maar iets te bereiken).

Dit punt wil ik nog eens nadrukkelijk onderstrepen : niet ik ben voorstander van het "wezen" of de "eenheid" van "de" wetenschap, maar mij komt voor dat de tendens om voornamelijk haar eigen "wezen" en "eenheid" te verwezenlijken in de moderne wetenschap zelf domineert; en dat bv. Carnap slechts een radikale uitdrukking heeft gegeven aan deze tendens. De nog steeds in't oog vallende pluralistische verschijningsvorm van de wetenschappen is slechts het gevolg van het feit dat (bijna) elke wetenschap (met uitzondering wellicht van de wiskunde) toch steeds opnieuw haar materiaal moet halen uit de voorwetenschappelijke leefwereld (waar natuurlijk ook de wetenschappen zelf mede "binnenstromen") en daárvandaan steeds opnieuw moet vertrekken. Maar daarvandaan

uitgaande, trachten de wetenschappen 1° "algemene theorieën" op te bouwen; 2° geschiedenis tot sociologie, sociologie tot psychologie, psychologie tot biologie, biologie tot scheikunde, scheikunde tot natuurkunde, natuurkunde tot wiskunde te herleiden; 3° telkens ook de verschijnselen van het "hoger" of meer "complex" niveau te reconstrueren vanuit het "lager" niveau; 4° op alle gebieden de mathematisering en/of formalisering in de hand te werken; en op deze weg en in die richting hebben de moderne wetenschappen inderdaad ook een indrukwekkende vooruitgang geboekt en hun meest spectaculaire successen behaald. Wat ik "de" moderne wetenschap noem, is zelf een "essentialisme" of eigenlijk "ideologisch", indien nl. "de" eigenlijke ideologie (van het Westen) de Platonische ideeënleer blijft (waarbij ik het spreken van "structuren" i.p.v. "ideeën" of "wezenheden" geen zeer belangrijke verschuiving vind). Zoals gezegd, men vertrekt wel van "feiten", maar om zo vlug mogelijk over te gaan naar het "wezenlijke", wat in sommige wetenschappen wel niet zo gemakkelijk is (bv. de geneeskunde), waarvandaan het twijfelachtig statuut van hun "wetenschappelijkheid".

2. *Het probleem van de feitelijk in het modern wetenschapsbedrijf dominerende doelstellingen.*

Ik meen dat de tendens tot "eenheidswetenschap" onmiddellijk verband houdt met de tendens van "de moderne wetenschap" om voornamelijk haar eigen "wezen" te verwezenlijken, en deze uiteraard met de principiële afwijzing van elke inmenging van "uiterlijke" doelstellingen in het wetenschapsbedrijf (het theoretisch ideaal van het "weten om te weten") voorzover die niet methodisch kunnen geneutraliseerd en zelf in de dienst van louter wetenschappelijke doelstellingen (het weten om te weten) kunnen gesteld worden.

Terloops : in de zin uit mijn eerste brief die je "betuttelend" vindt, heb ik toch maar willen zeggen dat "je moet weten" "dat de stelling" ("waarmee je je moet confronteren") die is die ik zojuist nog eens heb getracht opnieuw te formuleren, en natuurlijk niet dat

"je moet weten" dat de inhoud van die stelling onbetwistbaar zou zijn; ook in het eerste gedeelte van die zin stond in mijn manuscript "je moet toch weten dat het *volgens mij* er niet langer over gaat ...", waarbij dan "volgens mij" bij het corrigeren van mijn Nederlands of bij het zetten weggelaten werd. Hoe dan ook, ik had er geen "betuttelende" bedoelingen bij. - Ik wil nu echter ook hier pogen een beetje met argumenten te werken en op jouw argumenten in te gaan. Eén argument zie ik precies in hetgeen ik boven heb aangehaald om de stelling te verdedigen dat "de" moderne wetenschap gedomineerd wordt door een tendens tot eenvormige zelfverwezenlijking. Verder zou ik durven beweren dat noch de persoonlijke ingesteldheid en motivering van individuele of groepen van navorsers, noch hun bindingen met bepaalde sociologische groepen, kunnen opkomen tegen de produktiemethoden die hen opgelegd worden eens dat ze de "instelling" wetenschap binnentreden (afgezien van haar meest marginale vertakkingen zoals het eigenaardig reserveaat "wijsbegeerte"), zomin als de arbeider die van overtuiging kommunist is in zijn fabriek veel anders kan doen als meewerken aan de accumulatie van het kapitaal (of hij vliegt erbuiten, zoals De Batselier in Leuven). Van Keplers pythagoreïsche, religieuze en andere motieven werd juist door de wetenschappelijke traditie niets overgehouden, maar enkel wat in zijn wetten beantwoordde aan de eisen van de loutere wetenschap. Hetzelfde zou ik bv. onderlijnen bij de vreemde dingen die Feyerabend over Galileï weet te vertellen. Ik heb al boven gezegd, hoe ik de verbanden tussen industrie en scheikunde of tussen ziekenzorg en geneeskunde meen te moeten begrijpen.

Wel meen ik zelf dat de doelstelling van de moderne wetenschap in haar geheel humaan is geweest en nog is, zo goed als die van Plato en Aristoteles dat was. "Men" meent namelijk dat precies het bevorderen van de wetenschap om de wetenschap uiteindelijk de beste, indien niet de enige weg is om uiteindelijk, door middel van "toepassing" van het op die manier vergaarde weten, ook de behoeften, belangen en doelstellingen van de mensen

te kunnen dienen. Die eerlijk humane bedoeling heb ik nog bij ieder echte wetenschapper teruggevonden, en waar ik aanleiding had om aan die eerlijke bedoeling te twijfelen was het juist bij vertegenwoordigers van "vakken" met een eerder twijfelachtig wetenschappelijk statuut.

3. *De vraag betreffende onze overeenkomst en/of tegenstelling.*

Vooraf wat ik zojuist onder 2. heb aangehaald lijkt nu toch meer op een benadrukken van tegenstellingen dan op het naar voren brengen van overeenkomsten tussen ons neer te komen. Toch herleidt zich de tegenstelling bijna tot een verschil tussen een zeker optimisme van jouw kant en een dieper pessimisme van mijn kant, vooral wanneer men in rekening stelt wat ik onder 1. meende te mogen vaststellen aangaande de overeenkomst van onze belangen en onze overeenkomst in het aanvaarden van de voorrang van die belangenkwestie.

Dat is echter nog lang niet al. Want hoe het dan ook moge staan met de feitelijke overheersing, die je niet aanneemt en ik wel, van "de" moderne wetenschap door het objectiviteits- en eenheidsideaal (of het "theoretisch" ideaal), wat je op de voorlaatste bladzijde van je schrijven zegt over "selectieve perceptie" maakt je in mijn ogen tot een besliste tegenstander van wat ik als het "objectiviteitsideaal" meen te moeten bestrijden. Zelfs de onmiddellijk voorafgaande zin kan ik me nog volstrekt eigen maken : "Om mijn tegenstander (...) te bestrijden moet ik weten wat hij in zichzelf is, in zoverre mij dat, gezien mijn belangen, aangaat". Zó is mijn "wezensanalyse" van "de" wetenschap precies bedoeld, waarbij ook jij het "in zich zijn" en het "objectieve" (en het "wezen") met elkaar in nauw verband brengt. Ik zou wel de klemtoon leggen op het "bestrijden", d.w.z. dat ik het objectiveren (ik beken dat ik daarvan in mijn wetenschapskritiek zelf gebruik maak) alléén verantwoord vind i.v.m. destructieve doelstellingen (die absoluut legitiem kunnen zijn, nl. als "destructio destructionis"). Maar toch komt hier een verschil tussen jouw en mijn mening terug naar voren, nl. daar waar

je (in verband met je zin die nog voorafgaat aan deze die ik heb aangehaald) het kijken naar wat iets "in zichzelf" is toch niet alléén in destructieve zin lijkt nuttig en/of noodzakelijk te achten. En overigens zou ik zeggen dat een perceptie zelfs nog voorzover ze niet selectief is, "selectief" is, d.w.z. dat ook nog de bedoeling om zo weinig mogelijk selectief te kijken *als dusdanig* een (weliswaar eigenaardige) selectie inhoudt. Grof samengevat : een "rest" van "objectiviteitsideaal" (in de door mij bekritiseerde betekenis) schuilt in je "positieve" waardering van het "in zichzelf zijn" en het belang dit te kennen.

Op je laatste bladzijde komt je nu op die vraag nog eens terug, en dit in een zeer brede visie. Als ik nog eens iets grof mag samenvatten : je wilt zowel aan een zeker objectiviteitsideaal alsook aan een doelgerichte belangstelling (binnen zowel als buiten "de" wetenschap) en aan beider verbinding met elkaar vasthouden, zonder in't minst het conflict te miskennen dat hierbij optreedt. Welnu, Plato en Aristoteles hadden een heel bepaalde idee daaromtrent, nl. hoe "theorie" en "praktijk" met elkaar te verzoenen : ze stelden dat juist in't belang van de "praktijk" op de eerste plaats het "weten om te weten" moest verkozen worden. Dit met het gevolg, volgens mij, dat in de plaats van een doorslaggevende rol van menselijke doelstellingen de bepaling ervan door de mogelijke toepassingen van het theoretisch kenbare en gekende is getreden. - Mijn eigen idee betreffende bedoelde tegenstelling en bedoeld verband is gewoon dit, dat i.v.m. de "praktijk" "theorie" nooit op zichzelf enige waarde heeft, maar in ieder geval een - soms onvermijdelijke, soms overbodige - afwijking betekent; dat "theorie" op zichzelf echter steeds destructief is. Wat dit laatste betreft weze nog eens gezegd : destructieve gedragingen zijn vaak levensnoodwendig, bv. om zich in toestanden van vermoeidheid, zwakte, ziekte en toenemende ouderdom, ofwel ook gewoon ter wille van anderen, van zijn bindingen met "de wereld" te onthechten. Dààrvoor is de beschouwing, de theoria, de dhyana (jouw mystiek ?) hét grote middel (natuurlijk

naast de verdoving).

Ik heb het gevoelen dat het zou kunnen dat jezelf be-
list nader staat bij die opvatting van mij dan bij die
van Plato en Aristoteles. Maar natuurlijk zou je je
woorden anders kiezen; ik ben benieuwd hoe jij het zou
zeggen.

Ik heb in het voorgaande nog geen antwoord gegeven op
je dringende vraag hoe, en op basis van welk onderzoek
en welke techniek, ik zou menen een inzicht te kunnen
krijgen in de "ware" behoeften, belangen en doelstel-
lingen van de mensen. Wel, ik meen vooral dat het er
minder op aankomt dat *ik* dat inzicht krijg dan dat de
mensen zelf opnieuw een inzicht krijgen in dat, wat ze
zelf werkelijk als behoeften aanvoelen, waarbij ze op
basis van die behoeften werkelijk belang hebben en wat
ze eigenlijk willen, en dat ze om te beginnen, ze zich
dat zelf afvragen. (Dat relativeert het belang van
"onderzoek" en "technieken", waar ik op zich uiteraard
niets tegen heb). Ik kan en wil niet meer doen dan hen
daartoe en daarbij helpen; eigenlijk zijn het we allen
die elkaar wederzijds daartoe en daarbij moeten trach-
ten te helpen. (Dit tegen het onze tijd overheersende
vooordeel in, dat dat toch allemaal irrationeel en
onbelangrijk is, dat we eigenlijk niets anders kunnen
doen als objectieve ontwikkelingen vaststellen en ons
erbij neerleggen en ons eraan aanpassen). Wat hierbij
kan helpen is, om te beginnen, de onderscheiding tus-
sen behoeften, belangen en doelstellingen. Behoeften
definieer ik, met Feuerbach, als aangevoelde afhanke-
lijkheden. Voorzover ze werkelijk aangevoeld worden,
zijn ze in een zekere zin eenvoudigweg onbetwistbaar.
Belangrijk is dat men leert die aangevoelde behoeften
duidelijk te onderscheiden van belangen die uit die
behoefte voortvloeien, maar die we echter niet aan-
voelen. Ik definieer belangen als veronderstelde, be-
grepen of gekende afhankelijkheden. Belangenvragen
zijn vatbaar voor discussie, ze openen het domein van
de rationaliteit. Het is rationeel in iets belang te
stellen indien dat beantwoordt aan een werkelijk aan-

gevoelde behoefte, indien dat in verhouding (*ratio*) daartoe verantwoord is en indien dat niet de vervulling van andere behoeften (en met hen verbonden belangen) in't gedrang brengt. Doelstellingen, tenslotte, "moeten" beantwoorden aan onze werkelijke belangen en daarmee, uiteindelijk, aan onze werkelijke behoeften. In hen verbindt zich op een zekere manier de feitelijkheid van onze aangevoelde behoeften en de rationaliteit van onze werkelijke belangen. Indien we een bepaalde behoefte willen bevredigen, moeten we trachten de daarmee verbonden belangen te behartigen; dat is rationeel. Maar eventueel zullen we dat niet willen en zullen we die behoefte opzij zetten of uitstellen juist ter wille van het buitensporige van de daarmee verbonden belangen; dat houdt verband met de vraag wat we eigenlijk feitelijk willen. - Natuurlijk gaat het hierbij niet om deze abstracte begrippen, maar daarover, van hen concreet in alle omstandigheden gebruik te maken; en óf ze enigszins bruikbaar zijn, ook daarover kunnen alleen de mensen zelf (tegen wie ik spreek) beslissen. Om tenminste één voorbeeld van toepassing van deze begrippen te geven neem ik de voor jou gestelde vraag, hoe ik "het bestaand wetenschappelijk instituut (zou willen) beperken of eventueel van binnen en van buiten wijzigen". Ook hier zie ik geen andere weg dan de mensen die zich met een bepaald onderzoek of onderwijs bezig houden zelf te vragen of beter, ertoe aan te drijven zichzelf af te vragen, welke behoefte ze eigenlijk aanvoelen om zich met dat wat ze doen bezig te houden, wat hen daarbij eigenlijk belangrijk dunkt en welk doel ze erbij achtervolgen. (Daarom spreek ik met die mensen, daarvoor schrijf ik, maar liefst voor "gewone" mensen). Ik zou er bv. een gehele omwenteling van ons onderwijssysteem van verwachten indien men de leraren met dergelijke vragen ertoe zou kunnen brengen de verhouding tussen de tijd die ze eraan besteden om te motiveren waarom ze met hun onderwerp bezig zijn, en de tijd die ze aan de behandeling van dat onderwerp zelf besteden, om te keren. - Hier vinden we elkaar opnieuw terug. Om concreet te kunnen ingrijpen moeten

we betrekking nemen op de concrete menigvuldigheid van het verschijnsel wetenschap. Maar nog eens, in mijn ervaring is dat juist niet doenbaar zonder te steunen op een kritiek gericht tegen de heersende tendens van het streven naar weten om het weten en de daarmee verbonden tendens tot eenheidswetenschap, die eigenlijk onverschillig staat t.o.v. het belang van haar studieobjecten indien die maar geschikt materiaal opleveren voor de ontplooiing van de wetenschap zelf. Slechts door middel van die kritiek kan ik "de" wetenschappers (en ook de collega's filosofen, zelfs fenomenologen) ertoe motiveren te trachten te verantwoorden wat ze aan't doen zijn en, indien dat mislukt, wellicht op een andere manier te werk te gaan.

*

5. Leo Apostel :

Ik antwoord nog een laatste maal op je recente brief. De discussie geeft me veel; door confrontatie leren wij, na zolang, elkaar eindelijk beter kennen. Mij lijkt het dat er inderdaad belangrijke konvergenties bestaan, die er ofwel vroeger al waren maar door ons niet werden gezien, of die het gevolg zijn van een ontwikkeling van beider kant. Toch blijven nog, volgens mij, zeer diepe tegenstellingen over (zoals normaal en zelfs wenselijk is). In dit antwoord zou ik graag willen beginnen met een discussie over wat we gemeen hebben (trachten de wetenschappen in de dienst te stellen van menselijke behoeften, en begrijpen wat de gevolgen daarvan zouden zijn). Dit deel van mijn antwoord sluit dan aan bij het laatste deel van je vorige brief. In een tweede deel zou ik dan willen ingaan op ons "objektiviteitsprobleem" waar we niettegenstaande toenaderingen toch nog ver van elkaar zijn. Dit betreft dan dat wat je behandelt onder je derde punt. Dan zou ik willen eindigen met dat waarmee je begint (over het wezen van de moderne wetenschap en over de eenheidswetenschap). Als besluit

wil ik iets vragen over hoe je de functie van de wijsgeer ziet.

1. *Over het ontdekken van onze belangen, behoeften en doelen*

Zowel jij als ik wensen, beter dan nu het geval is, het wetenschappelijk onderzoek te richten op de bevrediging van menselijke behoeften. Vandaar mijn nadruk in andere publikaties op wetenschapsbeleid, en vandaar je wetenschapskritiek. We staan dus beiden voor het probleem te weten te komen wat, in onze periode, in verschillende groepen, de dominerende belangen zijn. Nu zeg jij dat je het minder belangrijk vindt dat jij dat te weten komt, maar wel dat de betrokkenen (de wetenschappers, het publiek in het algemeen) zich van die belangen bewust worden. Daarover ben ik het ook met je eens. Het lijkt me, zoals jou, een bijzonder belangrijk doel, dat wij allen in dialoog elkaar helpen ontdekken wat we werkelijk zijn, d.w.z. wat we werkelijk nodig hebben, wensen en willen (en hoe die noden en wensen evolueren zullen en kunnen, ten gevolge van onze actie zelf). Je legt die nadruk omdat je van mening bent - en ik deel die - dat niet alleen experts (therapeuten of goeroes) ons moeten bijstaan maar dat wij allen actief betrokken moeten worden in dit bewustwordingsproces. Allen, niet alleen experts (zeg ik dan weer), maar toch ook experts. Zowel mijn eigen ervaring als de bijdragen van Karl Marx en Sigmund Freud leren mij dat zowel sociale als psychoanalytische mechanismen bestaan die ons beletten te weten wat we willen. Ik denk hier aan het fetisjisme bij Marx en aan de verdringing bij Freud. Ik geloof (met die beide experts) dat de maatschappij mij in een illusionaire wereld doet leven en dat mijn eigen levensgeschiedenis mij dikwijls belet mij bewust te worden van wat ik eigenlijk nodig heb. Ik geloof dus, dat ik de wetenschappelijke bijdragen van Marx en Freud over fetisjisme en verdringing (samen-belangrijk !) nodig heb om mijzelf en anderen te helpen onze werkelijke noden te ontdekken (wat, voor het wetenschapsprobleem waarvan we vertrekken, betekent een studie van de economie van het wetenschapsbedrijf in

verband met de vormen van fetisjisme die het genereert en een psychoanalyse van de wetenschapsproducent en -konsument als zodanig), maar ik geloof ook dat ik me moet engageren, in vrije en egalitaire dialoog in een kommunikatiegemeenschap (bij mij evokeert dit de ideale kommunikatiegemeenschap van Habermas, in kleine kringen en tijdelijk soms, nu en hier, geanticipeerd) over onze noden en behoeften om de totalitaire autoritarismen die zich zowel rond Freud als rond Marx gevormd hebben (en zich steeds weer, als gesloten orthodoxieën, vormen zullen rond welke ontdekking ook) te boven te komen.

Zijn we akkoord over de volgende leefregel "Leef zo dat je *-privaat-* met anderen kunt spreken en naar anderen kunt luisteren in een open dialoog om elkaar te helpen ontdekken wat we nodig hebben en hoe we het moeten bereiken - en dat je - *publiek* militant optreedt voor het feitelijk realiseren van Habermas' kommunikatiegemeenschap (alleen mogelijk door het elimineren van macht, zowel ideologisch en intellectueel als politiek en economisch)" ?

Deze leefregel is veeleisend. Denk aan het onkristelijk kristendom, de onvrijzinnige vrijzinnigheid, het onsocialistisch socialisme, het autoritair anarchisme, en de onwetenschappelijke wetenschap.

Laat mij een vergelijking gebruiken. Sokrates gaat rond op de agora om de gewone mensen zelfkennis bij te brengen. Wie wil en kan luisteren ? Waar vinden we welke agora ? Welke polis veroordeelt Sokrates niet ter dood ? Welke talen (meervoud) moet Sokrates spreken ? Welke middelen moet hij gebruiken om hen die hem misverstaan (ongewild) of hem het tegengestelde doen zeggen van wat hij bedoelt (gewild) ervan te overtuigen (zonder of met geweld ?) dat het in hun belang is, dat niet te doen ? Gesteld voor zulke situatie verheug ik me over de zin waarin je zegt niets te hebben tegen onderzoekstechnieken om te ontdekken wat mensen werkelijk nodig hebben. Hier erken je de konstruktieve rol aan objektief wetenschappelijk onderzoek toe. Dit is voor mij zeer belangrijk.

Mag ik nu de volgende conclusie trekken :

- we geven beiden een zeer hoge prioriteit aan het ontwikkelen van een zowel wijsgerige als wetenschappelijke theorie van de mens (een antropologie, die, als we maar hier, zoals overal elders, het essentialisme vermijden, en weten dat die mens sociaal multipel en historisch veranderlijk is, een noodzakelijke voorwaarde is om de dynamisch evoluerende behoeftenhiërarchie te ontdekken).
- we zijn er beiden van overtuigd dat die antropologische theorievorming niet genoeg is, maar dat we anders met elkaar moeten leren omgaan. Open zoeken naar elkaar en elkaar helpen te zoeken naar onszelf en de wereld.
- we zijn er-hoop ik- beiden van overtuigd dat dit een private transformatie van psychologische aard (overwinnen van verdringen) en een publieke transformatie van politieke aard (overwinnen van klassen- en machtstegenstellingen, steeds weer generatoren van fetisjisme en vals bewustzijn) veronderstelt.
- in onze eigen praktijk hebben we gedeeltelijk gepoogd dit te realiseren maar zijn te kort geschoten : ik omdat ik langs uiterst esoterische wegen (ontwikkelen van aktie-logika's, van een aktiegebaseerde kommunikatietheorie, van een politieke kennisleer) dit doel heb nagestreefd en jij omdat je in je konfrontatie met de geschiedenis van de wijsbegeerte wel tot een kritisch standpunt bent gekomen maar niet-evenmin als ik-tot een voor de kritiek zelf noodzakelijke konstruktie van alternatieve leefmogelijkheden bent kunnen komen.

Als ik nu herlees wat ik zoëven schreef, bekruipt me weer ergens een grondige twijfel. Schrijf ik je, in de beschrijving die voorafgaat, geen bedoelingen toe die je eigenlijk niet kunt of wilt hebben ? Ligt niet het diepste methodologisch strijdpunt tussen ons in de tegenstelling "konstruktie-kritiek" ? Ik denk dat voor kritiek die hout snijdt, konstruktieve alternatieven moeten worden aangeboden en dat het criterium zelf van de kritiek slechts inhoud kan krijgen door een konstruktie. Voor mij is de kritiek

gebaseerd op, produkt van en middel tot konstruktie; voor jou is konstruktie integendeel ofwel een produkt van de kritiek, ofwel zelfs een gevaar, tot dogmatisering leidend, voor de mogelijkheid van kritiek. Laat me toch, alhoewel die twijfel me nu inderdaad bekruipt, even illustreren aan de hand van de tegenstelling tussen behoefte, belang en doel, wat ik meende te mogen zeggen.

We hebben, voor het uitwerken van de grootse (en utopische) modellen waarover ik het daarjuist had, reeds een onuitgewerkt mensbeeld, en een theorie (ik onderstreep : theorie) over de menselijke behoeften. Die theorie draagt bij jou de volgende overtuigingen :

1. een behoefte is een aangevoelde afhankelijkheid (dus essentieel iets *negatiefs*, een gebrek, een nood, iets *gevoelds*, een emotie, en een *onderwerping*, een afhankelijkheid);

2. een belang is een *gekende* afhankelijkheid. Die overgang van behoefte naar belang, van gevoeld (soms voorbewust, soms onbewust, soms vals bewust) naar kennis eist de tussenkomst van de *rede* (denkt LA);

3. doelen zijn, op basis van ons *rationeel* (cursivering door LA) inzicht in de bestaande, *objektieve* (cursivering door LA) betrekkingen tussen dingen en processen, toestanden die we willen realiseren om onze belangen te bevredigen.

De konstruktieve theorie die - naar mijn mening - hierachter schuil gaat hier nu ter diskussie te brengen, is m.i. niet zo belangrijk. Wel lijkt me belangrijk te onderstrepen dat ze bestaat.

Om dit te doen wou ik enkele alternatieven opwerpen.

Ik ontken niet dat er behoeften bestaan die gevoelde afhankelijkheden zijn (nood aan warmte in kou, aan vriendschap in eenzaamheid, aan voedsel en drank bij honger en dorst) maar ik denk dat er ook expansieve grondbehoeften bestaan (anticiperend genieten van exploratie, avontuur, zelfrealisatie in het algemeen). Is het negatief of het positief aspekt van de behoefte primair of zijn ze beiden, verschillend gedoseerd, in verschillende behoeften en situaties aanwezig ? Is

behoefte als streving primair, of is gevoel (positief of negatief) primair ? Je herkent een discussie reeds gevoerd door Brentano en Scheler. Zijn behoeften niet ook soms bijna hallucinatorische anticipaties van lust ? Is de pijn die aan het "afwezig aanwezig zijn" van dat waaraan ik behoefte heb, eigen is, eigenlijk wel primair "afhankelijkheid" ? Denk je niet te systematisch alles (ook de objectiviteit bijv.) in de categorieën van de meester-slaaf relatie (die hier nu weer verschijnt zelfs in je bepaling van behoefte) ?

Ben je bereid je in een concrete klinische psychologie te engageren (een wetenschap in wording) om deze vragen te bediskussiëren of vind je dat de bewoners van het "reservaat" (ik citeer je uitstekende term) wijsbegeerte dat onder elkaar moeten bedisselen ? Een crux van de hele problematiek is, naar mijn gevoel, het rationaliteitsconcept dat je gebruikt om van behoefte naar belang (door kennen) en van belang naar doel over te gaan. Ik heb altijd geweten dat je als rationalist wetenschap en technologie bestreed (zoals de Husserl van de "Krisis") en niet als anti-rationalist. Maar hoe vul je dat rationaliteitsconcept in ? Mijns inziens gaat het hier over de wijsgerige betekenis van de logika. Ikzelf heb met Piaget langs de ene kant en Lorenzen-Perelman aan de andere kant steeds naar een niet formalistische basis voor een rationaliteitsconcept gezocht. Waar sta jij op dat punt (bepaling en fundering van rationaliteit) ? Bestaat er een geschiedenis en een sociologie van behoeften en belangen ? Voor mij zeker. Voor jou ook ? Een objectieve (?) geschiedenis ? Zijn de distributie over de maatschappij en de evolutie in de tijd van de relatieve sterkte van behoeften aan arbeid en aan rust, aan eenzaamheid en aan kommunikatie, aan agressie en aan vlucht, aan strijd en aan coöperatie, aan waardering en erkenning tegenover strijd en uitdaging, voor jou geldige en belangrijke objecten van wetenschappelijk onderzoek (nodig om een behoeftengebonden wetenschap op te bouwen) ?

Ik stel deze vragen niet vrijblijvend, maar omdat ik meen dat het expliciet maken van een tijd- en maatschappijgebonden behoeftentheorie een noodzakelijke voorwaarde is voor dat waarrond onze discussie is begonnen, nml : het doordenken van een wetenschapsbeleid.

Wat dit wetenschapsbeleid betreft is jouw optie, als ik goed begrijp, duidelijk Sokratisch. Met wetenschappers spreken om te beproeven ze bewust te maken van de behoeften die ze onbewust dienen en van andere behoeften die ze zouden kunnen dienen, en met niet-wetenschappers spreken om ze bewust te maken van de impact die het resultaat van het wetenschappelijk werk op hen heeft. Ik ben het ermee eens dat deze *mikro-aktie* doelmatig en nuttig is. Komt ze gemakkelijk tot stand ? Volgens mij impliceert ze een *meso-strategie* (jonge wijsgeren tot natuurkundigen, biologen, sociologen, ekonomen maken of omgekeerd om ze dan, aanvaard als "interlocuteurs valables" met de vertegenwoordigers van de vakwetenschappen te doen dialogeren over hun praktijk). Ik denk dat we niet mogen vergeten dat noch jij noch ik, jij in je wetenschapsvijandelijkheid, ik in mijn wetenschapsvriendelijkheid, als "interlocuteurs valables" beschouwd worden door hen die we willen beïnvloeden. En zelfs al gebeurt dit eens - uitzonderlijk - dan volstaan onze individuele krachten voor het grote werk volstrekt niet. Die meso-strategie zou zijn plaats vinden in wat je zegt over de noodzakelijke wijziging van het onderwijssysteem die ik je graag nader zou horen uiteenzetten (en die toch ook een wijziging van het onderzoekssysteem veronderstelt - of niet ?) Maar ik ben van mening dat we ons niet tot het mikro- en meso-strategieën kunnen beperken. We moeten politici die we kennen, en partijen die ons land beheren, overtuigen van de noodzaak aan een bewust gevoerde wetenschapspolitiek in de dienst van concreet bestaande, historisch evoluerende en strijdende groepen en mensen. We moeten hen voor wie - vergeten we dat ook niet - we evenmin "des interlocuteurs vala-

bles" zijn, ervan overtuigen dat de wijsbegeerte, de kennisleer, de theorie van de mens iets (bescheidens) bij te dragen hebben tot hun aktie.

Nu ik dit echter zeg vraag ik me af of je vanuit een anti-objektivistische stelling, die reeds op de private eindigheid van gescheiden individuen en hun behoeften wijst, wel een *makro-strategie* kunt denken en willen? Hoe zet je je af tegen de zo duidelijke verwantschappen die er bestaan tussen zekere van de stellingen die je verdedigt en bijvoorbeeld het neoliberal aanarcho-kapitalisme? Ik stel die vraag hier omdat ik er ongewild mee gekonfronteerd wordt in mijn nadenken over wat jou opinie zou zijn over de relatie tussen mikro-, meso- en makro-strategie.

Samenvattend: als ik je lees, kom ik er niet om heen te geloven dat het filosofisch, politiek en wetenschappelijk funderen van een andere onderwijs- en onderzoekspraktijk een hoge konstruktieve prioriteit heeft voor ons beiden. Maar langs de andere kant vrees ik dan weer dat je, het kritische tot enig wapen makend, iedere konstruktie zult verwerpen en het globaal uitstippelen van enkele alternatieve "blueprints" voor globaal wetenschapsbeleid tot een gevaar voor de individuele bewustwording zult verklaren.

2. *Over het objektiviteitsprobleem*

Bij de behandeling van je derde punt schrijf je een zeer belangrijke zin: "theorie op zichzelf is steeds destruktief". Wat dit laatste betreft weze nog eens gezegd: destruktieve gedragingen zijn vaak levensnoodwendig, bv. om zich in toestanden van vermoeidheid, zwakte, ziekte en toenemende ouderdom, ofwel ook gewoon ter wille van anderen van zijn bindingen met de wereld te onthechten. Daarvoor is theorie dan natuurlijk het grote middel (naast de verdoving)". Ik begrijp niet zo goed de passus "ter wille van anderen". Die leg je wel misschien later uit. Maar ik begrijp des te beter de rest van de passage. Ze zou naar mij toegeschreven kunnen geweest zijn (want ik ben, zoals iedereen weet, oud, vermoeid, zwak en

ziek), maar ik denk niet dat je deze trivialiteit bedoeld hebt (de justifikatie van LA's theorie door RB als ekwivalent voor morphine of opium - voor het volk). Dus denk ik hier meer in te moeten zoeken. Je toegeving is zeer groot. Wij zijn namelijk allen kronisch, min of meer, ziek, zwak, vermoeid en oud. We wachten allen op de dood, zelfs al zijn we jong en blakend van energie en gezondheid. Als dus de theorie de functie heeft ons in dit wachten bij te staan, moeten we theorie voor de theorie (en dus ook het weten voor het weten, en dus ook de objektieve waardevrije, neutrale wetenschap) verdedigen. Maar niet met te veel nadruk. We zijn toch niet allen steeds angstig en bedreigd. We zijn ook soms blij en gezond. In die gelukkige uren zullen wij ons dus - ik maak even een grap - niet aan theorie wijden, maar voor de zo talrijke "nachten van de geest" is dus, volgens jou zelf, naast verdovende middelen (ten slotte gevaarlijker en misschien zelfs duurder) als geneesmiddel de theorie aan te bevelen. In wetenschapsbeleidstermen : vrijblijvend basisonderzoek van het klassieke type moet een voldoende groot deel van het budget toegewezen krijgen. Psychologisch vertaald : het zoeken om het zoeken, zonder bekommernis over het nut ervan, heeft in ons bestaan een bescheiden, niet onbelangrijke maar niet dominerende functie (als de mens tenminste niet, zoals T. Manns Zauberberg beweert, door zijn natuur zelf, een ziekte is van het leven).

Ik denk ook weer dat hier een impliciet mensbeeld aan de basis van je bewering ligt. En ik kan dat mensbeeld niet beter bewust trachten te maken dan door het te stellen tegenover een ander, dat mij mijn stelling ingeeft dat de behoefte te weten om te weten een grondbehoefte van de mens (en ook, meen ik, maar hierover gaat het niet) van andere organismen is.

De poging om zo "objektief" mogelijk een studieobject te begrijpen (bijv. de vorm van een sneeuwkrystal) is niet een passief zich onderwerpen aan dat object maar een sterk actief en konstruktief innerlijk handelen

(analyseren en synthetiseren, alleen en met anderen). Het is hier niet de plaats om te ontleden hoe dat gaat. In ieder geval : deze konstruktieve aktiviteit is een vorm van handelen die ons zoals ieder handelen (gaan, springen, dansen, zien) vreugde verschaft door het uitvoeren zelf ervan (zonder verwijzing naar het resultaat). Het spelend honderd uit vragen van een jong gezond en gelukkig kind, voor Jean Piaget het voorbeeld van het scheppend en creatief intellect van de wetenschapper, is daar de duidelijkste uitdrukking van. Ik geloof dat een niet onderdrukt mens deze kinderlijke konstruktiedrang en -lust bewaart, en dat daarom kennen om het kennen een van onze vele grondbehoeften is.

Maar "de mens" (en ik hoed me werkelijk voor essentialistisch denken, zelfs als ik zo'n taal gebruik; ik denk steeds bij zo'n wending aan een bepaalde vorm van historisch-sociaal menszijn) werd soms "het niet-gestabiliseerde dier", "het excentrisch dier", "het open dier" genoemd. Je kent die uitspraken. Ik zeg niet dat al die metaforen op de letter mogen geloofd worden. Ik beweer alleen maar dat er mensbeelden mogelijk zijn (en dat het mijne tot die klasse behoort) waarin het zich open stellen voor wat is omdat het is, het participeren aan het zijn als zijn, het in ons ontvangen van de wereld, bronnen van geluk zijn. Dat gebeuren (het "kennen", het "onderzoeken" het "denken") is noch het aan mij onderwerpen van de wereld (Heideggers wetenschap als vorm van totale techniek, heerschappij en verwoesting), noch het onderwerpen van de mens aan de wereld (je eigen idee dat het ik, als het objektief wil zijn, zich tot knecht en slaaf maakt), maar het deelnemen *als gelijke* aan schoonheid en kracht waarvan het smaken zelf, zonder enige verdere bedoeling, ons gelukkiger maakt.

Ik zou echter nooit, zoals volgens jou Aristoteles en Plato, beweren dat deze bron van vreugde de enige of hoogste bron van vreugde is. Ik zou ook zeker

niet beweren dat alle andere doelstellingen in de dienst van deze doelstelling moeten worden geplaatst. Ik zou alleen zeggen dat hier een van onze geluksbronnen ligt en dat we ze niet mogen miskennen of minachten. Ik zou erbij voegen dat in onze gesprekken met wetenschappers we wel hun aanspraak op perfecte neutraliteit, op voleindigde zekerheid, op esoterische competentie, als ideologische instrumenten van hun wil tot macht mogen aanvallen (er is geen standpuntloos standpunt) maar dat we tegelijk, willen we hen (en ook onszelf) niet fundamenteel misverstaan, ook het bestaan en terecht bestaan van die vreugde aan de werkelijkheid, van die *onafhankelijke noch heersende noch dienende wil tot weten als een deel-
aspekt van hun en ons mens-zijn moeten erkennen.*

Om even een historische referentie in te lassen : ik denk dat een van de redenen van Marx' aktie tegen de vervreemding, de poging was om alle levende mensen in staat te stellen niet alleen vrij en creatief te produceren, maar ook vrij en creatief innerlijk te handelen, te denken, de wereld te laten spreken tot hen, hem te laten zijn in hen).

Maar iedere grondbehoefte wordt pervers als ze wordt verabsoluteerd of geïsoleerd. Verre van mij dus te beweren dat de wil te kennen minder of meer belangrijk is dan de wil (bvb) om lief te hebben of om anderen te helpen.

Maar jij zult hier, denk ik, het fundamenteel met mij oneens blijven, omdat je een bepaald beeld van objektieve kennis als onderwerping hebt en een bepaald beeld van de mens als minder gericht op expansie dan op overwinnen van gebrek.

Wie zal tussen ons beslissen ? De zaak is echt belangrijk. Historische autoriteiten citeren helpt niet. Alleen een grondige studie van empirische aard betreffende de mens kan materiaal voor of tegen de ene of de andere stelling aanbrenge.

In ieder geval zijn we al zo dicht bij elkaar dat jij weet dat volgens mij ieder waarnemen (en ook ieder

onderzoeken en kennen) selektief is, niet alleen ingegeven of beheerst door de wil tot zijnsparticipatie; dat ieder perspektief een bijzonder perspektief is, en dat zelfs de wil om individueel en sociaal zoveel mogelijk perspektieven met elkaar te verbinden en samen te brengen nooit een exhaustieve lijst van alle perspektieven kan doorlopen en weer tot een rijker en multipeler maar steeds perspektief gebonden beeld moet leiden.

Ik weet nu dat objektief kennen voor jou tenminste als hulp voor onze menselijke zwakten (en ze zijn legio) noodzakelijk is. Ik wil je vragen of het standpunt dat ik hier uiteenzet, en dat zekere metafysische overtuigingen (realisme), een bepaalde kennisopvatting (konstruktivisme) en een bepaald mensbeeld (expansionistisch maar pluralistisch) veronderstelt, voor jou werkelijk neerkomt op die alle behoeftenvergetende onderwerping aan het zijn als zijn, die leidt tot historisch Darwinisme, tot kapitalisme, Leninisme en Nationaal Socialisme.

Hier blijven we aan elkaar tegengesteld. Wat jij bij mij "een rest van het objektiviteitsideaal" noemt is voor mij constitutief voor wat jij "de rol van het subjekt" noemt. Geen handelen zonder kennen, geen kennen zonder handelen. Geen "selektief percipiëren" zonder "adekwaat percipiëren" en geen "praktijkbetrokken denken" zonder "vrije exploratie van het werkveld naar nieuwe middelen en doelen". Maar alles - en hier zijn we akkoord - binnen grenzen. "In der Beschränkung zeigt sich der Meister".

3. *Over de eenheid van de wetenschappen en het wezen van het wetenschappelijk produktieproces*

Hier is onze discussie begonnen en hier past het dus dat ik eindig. Eerst noteer ik weer een akkoord: jij, zoals ik, geeft (onder je eerste punt) toe dat er een multipliciteit van methoden en theorievormen, zowel als van groepsorganisatie en mentaliteit in de wetenschappen bestaat. Je schrijft dit toe aan de noodzaak voor de wetenschapper om te vertrekken van

en uit te monden in "de leefwereld". Ik moet zeggen dat deze toegeving voor mij het essentiële bevat. Alleen zou ik erbij voegen a. dat er niet één leefwereld is, maar vele (afhankelijk van de periode waarin men zich beweegt) en b. dat in iedere periode er ook nog een veelheid van leefwerelden bestaat (afhankelijk van de psycho-sociale plaats die personen en groepen innemen). Eens dit gegeven is, volgt inderdaad het intern wetenschapstheoretisch pluralisme direkt (inderdaad : vertrekkend van verschillende leefwerelden en er in uitmondend moet het intern "produktieapparaat" zich wel aanpassen aan de randvoorwaarden gesteld door zijn "input" en "output" en moet het zich dus wel diversifiëren, ook in zijn interne structuur).

Door wetenschapsgeschiedenis te studeren en door de sociologie en de psychologie van de wetenschappen te gebruiken, kunnen we de wijsgeer en de wetenschapper bewust maken van de evolutie en van de pluraliteit zowel van de wetenschappelijke methode als, van de theorievorming. Daarom lijkt het mij zo nuttig dit positief instrument te gebruiken om de mythe van de enige en alleenzaligmakende logika en methode te overwinnen zonder nochtans in antirationalisme te vervallen.

In deze "wetenschapswetenschap" die nog in vorming is speelt dan ook iemand al als Schutz (en dus ook zijn inspirator Husserl) een belangrijke rol.

Om die redenen geef ik er dus op dit ogenblik strategisch de voorkeur aan (ik geef grif toe dat dit niet altijd zo geweest is : ik heb Carnap door Piaget moeten overwinnen, dan Piaget weer met Perelman moeten combineren en me dan met de veelheid der logische systemen langs de ene kant, en met de even grote veelheid der wetenschappelijke groepen langs de andere kant moeten verzoenen) in de dienst van de eenmaking van wetenschapswetenschap en wetenschapsbeleid de pluraliteit van de denkvormen meer te onderstrepen dan wat ze gemeen hebben.

Maar wat blijft er dan nog over van wat men "de eenheid der wetenschappen" noemt? Is dit een volledig overwonnen vergissing? Volgens jou niet; het maakt voor jou zelfs het wezen van het wetenschappelijke uit, in zoverre het zich intern kan ontplooiën (wat het - helaas voor de wetenschapper - echter zich niet kan veroorloven gezien de leefwereld).

Voor zover ik het zien kan wordt de poging wetenschappen tot meer fundamentele wetenschappen te "reduceren" inderdaad nog dikwijls ondernomen. Het gebeurt echter niet steeds; het is soms de bron van sensationeel succes en soms eerder een hinderpaal. Het is zeker niet "het wezenlijke" van de "wetenschap" in die zin dat het een noodzakelijke en voldoende voorwaarde zou zijn voor een denkactiviteit reductivistisch te zijn, om wetenschappelijk genoemd te worden.

Een artikel van William Wimsatt "Reduction and Reductionism" (Current Research in Philosophy of Science, 1979, p. 359) zegt iets belangrijks "We have modelled the production process of science almost without including anything about the producer!.. Models of rational decision making that make too many counterfactual assumptions about the decision maker do not tell us what is rational behavior, but only what would be (counterfactually) rational if we were (counterfactually) like the model". Deze tekst is representatief voor wat in de wetenschapstheorie gebeurt sedert ongeveer 1965. Het subjeet wordt geïntroduceerd als beslisser; men ziet zijn aktie als een modelbouwstrategie die verschillende wegen uitkan; men tracht de multi-pele en variabele situaties waarin dat subjeet zich bevindt te typeren en te zien welke strategieën vruchtbaar en welke strategieën onvruchtbaar zijn in de typesituaties. Laten we dan in die geest de zoekstrategie "reduktie" bekijken. Laten we mikro-reduktie noemen de poging om de eigenschappen van de verschijnselen op een niveau n te verklaren vanuit eigenschappen van verschijnselen die delen van de systemen op niveau n kenmerken. Laten we makro-reduktie noemen

de poging om diezelfde n -verschijnselen te verklaren vanuit eigenschappen van systemen waarvan de n systemen zelf delen zijn. Laten we laterale reductie noemen de poging om de verschijnselen in één regio van niveau n te verklaren vanuit de eigenschappen van systemen van een andere regio op datzelfde niveau. Laten we een strategie anti-reduktionistisch noemen als ze de verschijnselen in een regio van niveau n wil verklaren vanuit verschijnselen van dezelfde regio op datzelfde niveau. De vier strategieën zijn vruchtbaar in zekere gevallen, schadelijk in andere. Wimsatt citeert een rijke literatuur waarin voorbeelden van alle vier gevallen te halen zijn. In de wetenschapsgeschiedenis vindt men er nog veel meer. Dat voor mij persoonlijk aktietheorie als basis voor een logika, en beslissingstheorie als kwantitatief uitgebouwde aktietheorie zo belangrijk zijn, wordt door deze situatie juist bevestigd. Eruit volgt ook een pluralistisch wetenschapsbeleid waarin lokale en beperkte rationaliteit de plaats innemen van globale en onbeperkte rationaliteit.

Om een praktisch voorbeeld te noemen : wat helpt het een scheikundige te weten dat in beginsel alle scheikundige reacties vanuit de kwantummechanika kunnen begrepen worden, als hij tegelijk weet dat men slechts voor de allereenvoudigste atomen met zeer weinig elektronen rond de kern een hanteerbaar niet te kompleks interactiemodel opstellen kan ? Al was het dan een grote vooruitgang (akkoord) te ontdekken dat in beginsel de scheikundige reacties tot natuurkundige processen, in kwantummechanische termen beschrijfbaar, te herleiden zijn, toch kan die vooruitgang de praktische scheikundige niet dienen en blijft hij een ander soort mens, levend in een ander milieu en gebruik makend van andere methoden dan de natuurkundige.

In het algemeen trouwens als een a tot een b wordt herleid, veranderen zowel a als b in a' en b' en ontstaan een aantal nevenprodukten (soms van theoretische soms van praktische aard) die eigenlijk de rijkdom

en de multipliciteit van het instrumentarium en van de leefwereld eerder vermeerderen dan verminderen. Reduktie is, om die reden, in sommige omstandigheden een vruchtbare strategie. Het is echter niet universeel een vruchtbare strategie. Ze beschrijft het wezenlijke van de wetenschap (moest zo iets bestaan) zeker niet.

Er bestaat geen "Comtiaanse" hiërarchie der wetenschappen (als mijn voorstelling van het reductieprobleem korrekt is).

Piaget had reeds Comtes lijn in een cirkel willen omzetten (na de reeks reducties die jij vermeldt, reduceert hij dan weer wiskunde tot psychologie). Ik volg hem hier niet langer (immers dit zou slechts een andere vorm van totaal reductionisme zonder basis zijn) maar wil wel zijn voorbeeld citeren om van de metafoor van de lineaire hiërarchie los te geraken. Gonseth heeft de Piagetiaanse cirkel dan willen open-trekken tot een spiraal. Men zou ook aan een reductionisme zonder basis kunnen denken waar voor verschillende reductiebegriffen letterlijk iedere wetenschap als basis zou kunnen optreden (ik heb met die idee ooit gespeeld).

Om te besluiten : ik zie geen groot "wetenschaps-technisch" blok, waarvan de massale eenheid gebaseerd is op een (dixit Boehm) anthropo-theo-logisch denken, maar ik zie de duidelijke strijd tussen de geest van de techniek en die van de wetenschap (waarvan de eerste nog niet bewust gemaakt is voor niet-technici) - de duidelijke strijd tussen de verschillende technologische methoden - de duidelijke strijd tussen de verschillende wetenschappelijke methoden.

Op de concrete deeldisciplines die zo ontstaan (wetenschappen als zodanig zijn eenheden die nog te groot zijn om als werkelijk concreet bestaande en levende entiteiten te worden beschouwd) zou ik zowel dialogerend als sociaal-politiek willen inwerken. En in zoverre ik dat niet kan (beperkingen), zou ik tenminste over een klasserende tabel van Mendeleiev

van die veelheid willen beschikken (om praktische en om theoretische redenen).

4. *Over wijsbegeerte*

Nu wil ik eindigen met te zeggen dat ik me niet alleen als wetenschapsmethodoloog of - in spe - als wetenschapspoliticus voel, maar ook en vooral als wijsgeer. Daar kom ik nu met een vraag naar jou toe : wat is de rol van een wijsgeer in onze maatschappij ? Wat kan hij doen ? Ik zie namelijk de wijsgeer ook als een speciaal subjeet in een speciale situatie. Daar, *als wijsgeer*, wens ik zeer duidelijk *wel* een integratie der wetenschappen. Als wijsgeer - niet als wetenschapsmens. Vanuit mijn persoonlijke situatie als wijsgeer. Maar waarom wens ik dat ? Ik zie de wijsgeer als *wereldbeschouwingstherapeut* aan de ene kant (hoe we ons voelen in psychiatrische termen hangt af van ons wereldbeeld en we hebben een wereldbeeld nodig dat ons ontbreekt. Ik wil als wijsgeer mijn wereld omvormen tot een psychologisch betekenisvol psychisch "huis" voor mij en mijns gelijken en alle wijsbegeerten uit het verleden zijn onafgewerkte schetsen voor plannen van zulke huizen) en als *sociaal ideoloog* in de dienst van zekere groepen of klassen aan de andere kant (ik wil hun sociaal bewustzijn verhelderen en verklaren). Daar, in de dienst van die twee konstruktieve doelen, (die dus alleen negatief zijn in zoverre de bestaande maatschappij en de bestaande wetenschap mij niet toelaten deze doelen te realiseren) wil ik, zoals jij, ook kritisch optreden. Ik geloof dat de wijsbegeerte als specifieke, toegepaste deelonderneming (niet als globale moloch die alle wetenschappen opslokt) een reële toekomst heeft. Mensen zoals Marx, Wittgenstein of Heidegger (en ik geloof zoals jij) die de "dood van de wijsbegeerte" als konstruktieve onderneming aankondigen, hebben geloof ik, ongelijk. Ik spreek niet over het beroep; het beroep zou, meen ik, mogen verdwijnen of mogen behouden blijven, als de zojuist beschreven taak maar wordt vervuld. Ik spreek over

de zaak zelf. De integratie van realiteitsperspektieven die een wijsgeer nastreeft, moet die perspectieven werkelijk, zoveel hij kan, inhoudelijk bevatten (vandaar de noodzaak je met zoveel mogelijk wetenschappen, culturen en sociale bewegingen bezig te houden) om ze, vanuit zijn duidelijk speciaal (alle waarneming is selektief en geen wijsgeer is god) standpunt te integreren. Wat mijn integratievorm betreft is ze duidelijk - nu - systeemtheoretisch en niet reductivistisch. Ik zoek - maar durf het bijna niet zeggen - een interactie tussen een antropologie en een natuurfilosofie als basis voor langs de ene kant een politieke ideologie, en langs de andere kant een "praxis-gerichte" logika en kennisleer. Echter - hier citeer ik Jaspers - "Nauwelijks ben je in staat om te weten wat je eigenlijk wil, en je moet reeds sterven". Maar "point n'est besoin d'espérer, pour entreprendre.." Ik meende dat ik dit moest zeggen om mijn eigen positie duidelijk te maken. Ik trek hieruit praktische besluiten. En ik zou je willen vragen wat je over mijn besluiten denkt (het gaat tenslotte er niet over wie gelijk heeft, maar - objectiviteitsideaal - wat de waarheid is; het gaat niet over wie gelijk heeft maar of we samen ideologisch iets kunnen doen in coöperatie). Moeten en willen we jonge mensen aansporen om zich in "het leven" (in de laboratoria en in de maatschappij) te gooien om daar, op basis zowel van het verleden van de wijsbegeerte (jouw domein) als op basis van de hedendaagse wetenschappen (mijn domein) tegelijk (niemands domein), zichzelf tot wereldbeschouwingstherapeuten, politieke ideologen en wetenschapswetenschappers-wetenschapspolitici te maken? Moeten we zelf in die richting voorbeelden geven? Moeten we dus niet de nonsensikale versplintering in het onderwijs van de wijsbegeerte doorbreken waar geschiedenis van de wijsbegeerte van de praktijk van de wijsbegeerte, methodologie van metafysika, ethika van logika, esthetika van politieke filosofie, institutioneel gescheiden zijn, en dan

op basis van die scheiding, autojustifikatie-ideologieën opbouwen om de eigen dominantie en preëminentie te verdedigen ? Maar wat moeten we doen om de nonsens van die versplintering (wat kan de wijsgeer bereiken als hij ook in zijn eigen praktijk zich reeds als wijsgeer opheft en tot specialist herleidt ?) op te heffen ? Geloven we nog in de konstruktieve toekomst van de wijsbegeerte en hoe willen we dat geloof waar maken ? Op hoeveel verschillende methoden kunnen we hierbij beroep doen ?

Voor mij is deze discussie een werkelijk waardevolle bijdrage tot die inzet geweest.

*

* *

RESTANT is een kritisch-wetenschappelijk georiënteerd tijdschrift, gewijd aan tekstonderzoek (in de ruimste zin). Vooral semiotisch, literatuur-analytisch, komparatistisch, kennistheoretisch en ideologiekritisch werk komt aan bod.

De lopende jaargang 1981 ziet er als volgt uit:

- "Jotie T'Hoofst: een witboek", 128 blz. met nooit eerder verschenen bijdragen van en over ons ex-redactielid. Maakt 'De Verzamelde Gedichten' vollediger, en alle voorgaande biografieën overbodiger.
- Bijdragen over Hugo Raes, Beckett en Boon; J. Rudinow over 'Art versus Philosophy'; C.W. Rietdijk over 'Nivellering en relativisme'; L. Aagaard-Mogensen over 'Mighty Rightness'.
- "Teaterwetenschap en Performance", een speciaalnummer van 220 blz, met o.a. bijdragen van A.Lefevre, C.Tindemans, F.Coppieters, T.Brulin, W.van den Broeck, G.Laenen, R.Verreth, H.van Maanen, L.Mishalle, ...
- "Wetenschapstheorie, Semiotiek en Literatuurwetenschap", ong. 200 blz. met bijdragen van o.a. H.Verdaasdonk, R.Pinxten, M.Adriaens, P.V.Zima, C.W.Rietdijk, I.Even-Zohar, R.Duhamel, ..

Een abonnement (4 nummers, + 800 blz)

kost 500 fr; losse nummers

kosten 250 fr.

Bestellen door over-

schrijving op nummer

004-0681876-42

t.n.v. RESTANT.

RESTANT
Tijdschrift voor Recente Semiotische Theorievorming
en de Analyse van Teksten.



Pyckestraat 15
2000 ANTWERPEN

