DODELIJKE HARMONIE

Over conflicten in het menselijk bestaan

Samengesteld door

Johan Moyaert
&
Guy Quintelier

KRITIEK 29

KRITIEK 29

DODELIJKE HARMONIE

OVER CONFLICTEN IN HET MENSELIJK BESTAAN

1996

Dit is het eerste nummer van de jaargang 1996 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

Beginselverklaring:

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

Omslagontwerp: M. Deceukelier

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent
p.a. Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat 160
9000 Gent (België)
rek.: 448-0600001-57
jaarabonnement: 450 F.
afzonderlijk nummer: 250 F.

ISSN 0770 5271

INHOUD

WOORD VOORAF

De inleiding van Guy Quintelier over 'de conflictualiteit van het menselijk bestaan' vormt de basis van dit themanummer. In het voorjaar hebben we deze tekst opgestuurd naar een aantal mensen waarvan we weten dat zijn thematiek hen interesseert. In de begeleidende brief van Rudolf Boehm en Johan Moyaert werd de vraag om hun medewerking aan dit nummer van KRITIEK als volgt gemotiveerd en gepreciseerd:

"Sinds enkele jaren heeft Guy Quintelier in verschillende artikels zeer consequent de stelling verdedigd dat de verhouding van de mens tot de natuur, tot de andere mensen en tot zichzelf, noodzakelijk conflictgeladen is en dat mensen juist dàn wanneer ze aan die conflicten een einde willen stellen, gewelddadig worden. Geweld zou m.a.w. niets anders zijn dan de fanatieke poging om één of beide polen van een conflict in te passen in een harmonieuze relatie tussen de twee, hetzij door zelfonderdrukking, hetzij door onderdrukking van de andere of het andere.

Uit reacties op die artikels is gebleken hoezeer die stelling op weerstand stuit. Sommigen zelfs (zoals bv. diegenen die de 'deep ecology' toegenegen zijn) zijn er ronduit door geërgerd. We vinden het daarom nuttig de zienswijzen eens rechtstreeks met elkaar te confronteren. Vandaar dat we aan verschillende mensen waarvan we weten dat ze begaan zijn met het conflict tussen mens en natuur of met sociale conflicten of met het conflict tussen mannen en vrouwen of nog andere conflicten, vragen wat ze er zelf van denken en op grond van welke argumenten.

Kunt u akkoord gaan met de stellingen van Guy Quintelier? Of zoudt u toch geloven dat bv. het conflict tussen mens en natuur wel oplosbaar is door een harmonieuze inschake-

ling van de mens in de natuur? (Of dat iets analoogs geldt voor conflicten op het gebied waar u in het bijzonder mee begaan bent.)"
De tekst van Guy Quintelier is een herwerkte versie van een eerdere tekst die als inleiding diende op een dubbele publicatie van KRITIEK - namelijk de nummers 18 en 19 uit 1989 en 1990 - over de verhouding tussen conflict en geweld.
Het initiatief tot dit nummer was gegroeid uit discussies naar aanleiding van een lezing van Rudolf Boehm aan de Volkshogeschool te Brugge over Heidegger en het conflict tussen zijn en zijnde. De tekst van die lezing (met reacties daarop) wordt in het volgende nummer gepubliceerd, samen met nog bijdragen over conflicten. Dit en het volgende nummer van KRITIEK hangen dan ook nauw samen.

* * *

DE CONFLICTUALITEIT VAN HET MENSELIJK BESTAAN

- een algemene inleiding
(tweede, herwerkte versie)

Guy Quintelier

De centrale, kritische idee van dit opstel luidt: de wantoestanden waarin de mensen nu verkeren, zijn ontstaan en blijven voortbestaan omdat de mensen de conflictualiteit van het menselijk bestaan ontvluchten. Om het 'positiever' uit te drukken: het nastreven door de mensen van het harmonie-ideaal veroorzaakt onmenselijke toestanden. Als deze idee waar zou blijken, dan is een noodzakelijke voorwaarde voor de oplossing van de bestaande wantoestanden: het terug aangaan en aanvaarden van conflicten en de daarbij horende spanningen. Zoals nog moet aangetoond worden, behoren conflicten noodzakelijk tot het bestaan van de mensen, indien zij tenminste op een menselijke manier willen leven. Het aanduiden van het harmonie-ideaal - dat de mensen nastreven door prioritair harmonie te willen en conflicten te ontvluchten - als principiële oorzaak van wantoestanden houdt niet een pleidooi voor het gewelddadige in. Het is juist omgekeerd: wie het harmonie-ideaal nastreeft, is gewelddadig. Er moet duidelijk een onderscheid gemaakt worden tussen conflict, harmonie, geweld en macht. Ook de verschillende manieren om conflicten op te lossen, moeten aangeduid worden. Reeds het feit dat binnen onze cultuur geen scherp onderscheid tussen conflict en geweld gemaakt wordt, duidt op de cultuurkritische draagwijdte van bovenvermelde beweringen. Cultuurkritiek is namelijk noodzakelijk, daar culturele tra-

dities een voorname rol spelen in het ontvluchten van conflicten.

*

1. Algemene stellingen over de conflictualiteit van het menselijk bestaan.

De centrale, kritische stelling vooronderstelt dat er een noodzakelijke conflictualiteit in het menselijk leven bestaat: wie deze conflictualiteit ontvlucht veroorzaakt onmenselijke toestanden. De verhoudingen van de mensen tot de wereld moeten conflictgeladen zijn, indien zij op een menselijke manier willen verder leven. De wereld waartoe de mens zich verhoudt, kan men in drie gebieden opsplitsen, namelijk de natuur, de andere mensen en zichzelf.[1] De mensen hebben door hun cultuur hun bestaan in de wereld, dikwijls omwille van de harmonie, gewijzigd. Om het ontstaan van wantoestanden en om de harmonische invloed van de cultuur op de verhoudingen van de mens tot de wereld te kunnen nagaan, is het bijgevolg eerst nodig, in de mate van het mogelijke, deze verhoudingen in hun niet-culturele vorm te bekijken.

Ten opzichte van de natuur, de andere mensen en zichzelf is de 'naakte, cultureel niet-aangeklede' verhouding van de mens conflictgeladen.

---

[1] Of anders uitgedrukt: het niet-menselijke andere (de natuur), de menselijke anderen (de andere mensen) en het menselijke niet-andere (de mens zelf). Men zou ook over het niet-menselijke niet-andere kunnen spreken, en het met de psychoanalyse hebben over o.a. driften die zich los van elke 'bewuste' beslissing aan de mens opdringen ... Dit niet-andere wordt hier enigszins onder de verhouding van de mens tot zichzelf besproken.

De mensen moeten de *natuur* wijzigen, indien zij in leven willen blijven. Dit is het *economische grondprincipe* van het menselijk bestaan. Karl Marx verwoordt dit als volgt: "Het arbeidsproces (...) is een doelmatige activiteit om te komen tot vervaardiging van gebruikswaarden, aanpassing van het natuurlijke aan menselijke behoeften, algemene voorwaarde voor de stofwisseling tussen mens en natuur, eeuwige en natuurlijke voorwaarde van het menselijk leven en daardoor onafhankelijk van iedere vorm van dit leven, sterker nog: aan alle maatschappelijke vormen gemeen."[2] De mens is noodzakelijk een produktiewezen. Er bestaat voor de mensen een noodzakelijke produktiedwang. De mensen kunnen echter de natuur niet willekeurig wijzigen; zij zijn daarin onder meer beperkt door hun natuurlijke levensnoodzakelijke voorwaarden. De mensen zijn van de natuur afhankelijk: zij hebben voldoende zuivere lucht en water nodig, gezonde voeding, ... Dit is het *ecologische grondprincipe* van het menselijk bestaan. De conflictualiteit in de verhouding van de mensen ten opzichte van de natuur bestaat juist in deze tweespalt: de mensen moeten de natuur wijzigen indien zij verder willen leven, maar de mensen moeten blijvend met hun natuurlijke levensvoorwaarden rekening houden. De mens is afhankelijk van de natuur, maar dit betekent niet dat de natuur als een zorgzame moeder zomaar voor de mens zorgt. De natuur staat onverschillig ten opzichte van de mens.

Ten opzichte van de *andere mensen* is de grondverhouding van de mens ook conflictgeladen. Dit is het gevolg van de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen die tussen de

---

[2] Karl Marx, 5de hoofdstuk van Het Kapitaal, I; M.E.W. 23, p. 198; vertaling: I. Lipschits.

mensen heersen.[3] Als persoon A afhankelijk is van persoon B, dan heeft B juist daardoor macht over A. Als B niet meer wil instaan voor dat waarvan A afhankelijk is, wordt A daardoor in zijn bestaan of bestaanswijze geraakt. De afhankelijkheid van A ten opzichte van B geeft B macht over A. Het *politieke grondprincipe* van het menselijk bestaan is dat de mens een noodzakelijk gemeenschapswezen is. Elk individu is niet alleen een biologisch produkt van twee andere mensen, voor het menselijk voortbestaan is de mens ook afhankelijk van andere mensen. Tussen de mensen heersen er bijgevolg wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen. Juist het feit dat de mensen wederzijds afhankelijk zijn, zorgt mede voor de conflictualiteit van het menselijk bestaan.[4] De wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen zijn namelijk wederzijdse machtsverhoudingen. Het menselijk samenleven berust op dit spanningsveld van machteloze afhankelijkheid en op de afhankelijkheid van de ander gebaseerde macht.

De mensen zelf hebben behoeften die niet steeds onmiddellijk te bevredigen zijn. De mensen moeten rekening

---

[3] Voor een meer uitgebreide behandeling van de tussenmenselijke conflictualiteit, zie Rudolf Boehm, "Conflict, geweld en foltering" in Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen, Het Wereldvenster, Weesp, en EPO, Berchem, 1984, pp. 78-88. (Voorheen ook verschenen in het tijdschrift Kultuurleven, 1977, nr 1, pp. 69-79.)

[4] Tussenmenselijke conflicten spruiten voort uit de verschillen die tussen mensen bestaan: ouderen hebben niet volledig dezelfde behoeften als jongeren; tussen mannen en vrouwen bestaan ten gevolge van hun onderlinge verschillen ook conflictspanningen, ... Gezien de onderlinge verschillen tussen mensen zijn de afhankelijkheidsverhoudingen niet symmetrisch. De wederzijdse verhoudingen hoeven niet dezelfde te zijn. Ze kunnen op een ander vlak liggen, en de intensiteit in de afhankelijkheid kan verschillen. De asymmetrie in de onderlinge afhankelijkheidsverhoudingen vergroot juist de conflictualiteit die tussen de mensen heerst.

houden met de realiteit. Tussen de menselijke behoeften en de realiteit bestaat er dan ook een spanningsverhouding. Volgens Sigmund Freud is dit de spanning in de mens tussen het lust- en het realiteitsprincipe. Maar niet alleen tussen de behoeften en de reële bevredigingsmogelijkheden bestaat er een conflictverhouding, ook onderling zijn verschillende behoeften niet terzelfder tijd te bevredigen. Achter de behoeften - die Freud ook driften noemt - zijn er volgens Freud twee fundamentele oerkrachten werkzaam. Freud spreekt over Eros of levensdrift tegenover de destructie- of doodsdrift. Deze oerdriften zijn met elkaar niet te verzoenen. De doodsdrift is de fundamentele neiging in de mens om harmonie na te streven en conflicten te ontvluchten - de dood als de eeuwige rust. Met de dood wordt een eerder levend wezen harmonisch verenigd met de natuur: het keert terug tot stof en as. De levensdrift is de fundamentele neiging in de mens om conflicten aan te gaan en te aanvaarden.[5] Het *erotische grondprincipe* van het menselijk bestaan drukt juist de noodzaak voor de mens uit om conflicten aan te gaan en te aanvaarden om op een menselijke manier te leven.

De vier aangeduide grondprincipes van het menselijk bestaan drukken niet alleen een humane noodzaak uit - het zijn principes waaraan de mensen zich moeten houden, indien ze op een menselijke manier willen leven. Ze drukken ook zakelijk een noodzaak - een zaak die nodig is - uit. Het zijn grondprincipes omdat ze voor de mensen de noodzaak uitdrukken om zich economisch, ecologisch, politiek en 'erotisch' te engageren.

---

[5] Voor het verschil tussen deze interpretatie van de oerdriften en Freuds denken daarover, zie: Guy Quintelier, "Liefde en harmonie", in Kritiek 11 (1986), pp. 117-168. Het woord 'erotiek' drukt hier meer uit dan louter fysieke sexualiteit.

WERELD	MENS
NATUUR	*Ecologie:* de mens is afhankelijk van de natuur *Economie:* de mens moet de natuur wijzigen
ANDERE MENSEN	*Politiek:* de mens is afhankelijk van andere mensen
ZICHZELF	*'Erotiek':* de mens moet conflicten aangaan en aanvaarden

Tabel 1: De grondprincipes van het menselijk bestaan

De conflictualiteit van het menselijk bestaan is gebaseerd op deze vier grondprincipes. Wie het harmonie-ideaal wil blijven verdedigen, zal - in een vermoedelijk tevergeefse poging - inhoudelijk de geldigheid van de aangeduide grondprincipes van het menselijk bestaan moeten ontkennen.

*

2. Noodzakelijke begripsonderscheidingen: conflict - harmonie - conflictoplossingen - geweld - macht

Deze korte schets van de conflictgeladenheid van het menselijk bestaan zal, ook wat de begrippen betreft, heel wat vragen opwerpen, die eerst moeten beantwoord worden. Met de hier behandelde vragen en opwerpingen proberen mensen ook het traditionele harmonie-ideaal te redden.

2.a. Conflict en harmonie

Een van de mogelijke opwerpingen zou kunnen luiden: Moet de verhouding tussen mens en wereld niet eerder harmonisch zijn? Betekent het woord 'conflict' zoals het hier gebruikt wordt, in feite niets anders dan wat normaal onder 'harmonie' verstaan wordt? Waar ligt juist het verschil tussen beide?

Een conflict bestaat tussen twee of meer relatiepolen wanneer de verschillen tussen de relatiepolen zodanig zijn dat ze met elkaar botsen en niet met elkaar verzoenbaar zijn of verzoend worden. In een harmonieuze relatie vullen de verschillen elkaar aan en zijn dus complementair: ze botsen niet met elkaar. Hierop wijst ook Plato in zijn commentaar op Herakleitos' harmoniebegrip: "Wellicht bedoelt ook Heraclitus dit te zeggen - geslaagd kan men zijn formulering immers niet noemen. De eenheid, zo zegt hij, *door zich aan zichzelf tegen te stellen, komt tot overeenstemming zoals de harmonie van boog en lier*. Nu is het volslagen onzinnig te spreken van een harmonie die tegengesteld is of die zou bestaan uit elementen die nog-tegengesteld zijn. Neen, vermoedelijk bedoelde hij dat harmonie het resultaat is van elementen die tevoren verschilden, nl. hoog en laag, maar die later door de muziekkunst tot overeenstemming werden gebracht. Want zolang hoog en laag nog-tegengesteld zijn, zou er toch zeker geen harmonie kunnen bestaan. Harmonie is immers overeenstemming, en overeenstemming een vorm van overeenkomst. Maar overeenkomst op grond van tegengesteldheid is een onmogelijkheid, zolang die tegenstelling niet is opgeheven. Aan de andere kant kan men tegengestelden, die evenwel geen overeenkomst uitsluiten, wèl doen harmoniëren, zoals toch ook het ritme het resultaat is van vlug en langzaam, elementen die tevoren verschilden maar achteraf tot over-

eenkomst zijn gebracht."[6] In een conflictrelatie worden de optredende verschillen dus au sérieux genomen, terwijl in een harmonie-relatie deze verschillen met elkaar verzoend worden. De verschillen mogen dus in een harmonieuze relatie slechts in dié mate aan bod komen dat ze de eenheid niet verbreken. Harmonie kan dus ook optreden wanneer er tussen de relatiepolen geen verschillen bestaan. Harmonie is *onverschilligheid* ... in een dubbele betekenis: namelijk in die zin dat de werkelijke verschillen, de botsende verschillen, niet aan bod mogen komen, maar ook in de betekenis dat men voor het afwijkende, het verschillende, binnen een harmonie-relatie onverschillig is.

Een voorwaarde voor een harmonieuze relatie is dan ook dat de verschillen die mogelijks optreden en de eenheid verbreken, worden onderdrukt. Dit kan, in het geval van een conflictuele relatie van persoon A ten opzichte van persoon B, doordat A B in overeenstemming brengt met zichzelf, dus A, (*onderdrukking*), of doordat A zichzelf in overeenstemming brengt met B (*zelfonderdrukking*). Men meent soms ook harmonie te kunnen bereiken wanneer men een tussenpositie tussen deze twee mogelijkheden inneemt: het harmonieus compromis. Dit bestaat in feite uit onderdrukking en zelfonderdrukking, want het compromis verschilt van de standpunten van beide relatiepolen: dus zowel A als B moeten zich aanpassen aan, zichzelf onderdrukken voor, het compromisstandpunt; ze willen ook beiden dat de andere zich aan dit compromisstandpunt aanpast. Dit compromis is ook harmonieus omdat men meent dat het bereikte compromisstandpunt het absoluut-beste, onveranderlijke, boventijdelijke, ideale - en dus harmonieuze - standpunt is. Er bestaan echter ook conflict-

---

[6] Plato, Symposion, 187 a-c; vertaling en cursivering door Xaveer De Win.

geladen compromissen. Niet alleen spelen daarin overwegingen mee in de trant van "onderdruk ik mezelf niet teveel, en de andere zichzelf te weinig?", maar blijft men ook beseffen dat het eigen standpunt van het compromisstandpunt verschilt, en dat dit ook zo geldt voor het standpunt van de tegenstander. Ook blijft men in een conflictgeladen compromisstandpunt beseffen, dat gezien de gewijzigde omstandigheden het soms nodig is het compromis te wijzigen. Een compromis kan maar als harmonieus overkomen als men zich niet meer bewust is van de daaraan ten grondslag liggende conflictualiteit.

2.b. Conflictoplossingen en harmonie

Men zou ook kunnen opwerpen dat het toch niet de bedoeling kan zijn bestaande conflicten onopgelost te laten, dat er soms praktisch gehandeld moet worden en dat zulke praktische handelingen toch conflictoplossingen vereisen, en dat de oplossing van een conflict steeds harmonieus moet zijn.

Het antwoord daarop is: natuurlijk zijn er omwille van de praktijk conflictoplossingen nodig. Bij het autorijden moet er bijvoorbeeld beslist worden langs welke kant van de openbare weg iedereen zal rijden. Toch zijn niet alle oplossingen van conflicten harmonieus. Er zijn vier oplossingen van conflicten mogelijk, voortvloeiend uit het al of niet aangaan en het al of niet aanvaarden van conflictgeladen relaties.
Schematisch voorgesteld:

	niet aanvaarden	aanvaarden
niet aangaan	*onverschil-ligheid*	*zelfonder-drukking*
aangaan	*onder-drukking*	*engagement*

Tabel 2: Conflictoplossingen

Er zijn dus drie harmonieuze oplossingen voor conflicten mogelijk, namelijk zelfonderdrukking, onderdrukking en onverschilligheid. Bij de zelfonderdrukking aanvaardt men dat er van de of het andere bepaalde eisen worden gesteld, die in feite botsen met eigen behoeften, belangen en doelstellingen, maar men vermijdt het conflict door zichzelf volstrekt aan te passen aan de eisen van de of het andere, men gaat het conflict niet aan. Bij de onderdrukking drukt men zijn eigen wensen door, tegen de behoeften, belangen en doelstellingen van de andere in, - men gaat het conflict met de andere wel aan, maar men maakt daar zo vlug mogelijk door geweld een einde aan; men aanvaardt het conflict niet. Bij de onverschilligheid meent men in feite dat er geen conflict bestaat: men aanvaardt het dan ook niet, en men gaat het dan ook niet aan.

De goede oplossingen voor conflicten zijn de conflictgeladen oplossingen, d.w.z. oplossingen waarbij men de conflictualiteit van het op te lossen probleem blijft in het oog houden, waarbij men blijft beseffen dat de oplossingen oplossingen zijn van onderliggende conflicten, dat die oplossing niet noodzakelijk de enigste is, niet noodzakelijk de beste, dat gezien de wisselende omstandigheden som-

mige andere oplossingen misschien beter zijn. Conflictgeladen oplossingen zijn oplossingen waarvan men de tijdruimtelijke relativiteit inziet, maar anderzijds ook beseft dat er een oplossing nodig is, maar dat zo'n oplossing niet absoluut is. Men moet dus beseffen dat een oplossing van een conflict steeds maar voorlopig kan zijn, en beseffen dat een oplossing de conflictspanning tussen de twee uitgangsposities kan verdoezelen. Wanneer men een oplossing aanvaardt, moet men blijven beseffen dat er een spanning blijft bestaan tussen het compromis en de tegenpositie. Men moet ook beseffen dat de omstandigheden kunnen wijzigen en andere oplossingen zich als beter zouden kunnen opdringen.

2.c. Conflict en geweld

Andere vragen zouden kunnen luiden: Zijn conflicten niet altijd gewelddadig? Is het voorgaande geen pleidooi voor geweld?

Vanuit een op harmonie gerichte levenshouding en het daarbij horende gezichtspunt wordt dikwijls conflict met geweld verwisseld. Onze nieuwsberichten lopen over van zulke verwisselingen. Conflicten worden dan gezien als "betrekkelijk geringe afwijkingen, randverstoringen van een overheersende kerntoestand van harmonie".[7] Een conflict zit in deze visie niet erg diep en moet in feite zo vlug mogelijk worden opgelost om zo een nog grotere harmonie te bereiken. Geweld is echter een poging om conflicten te vermijden en harmonie te realiseren.[8] Door geweld te ge-

---

[7] J.F. Glastra Van Loon, "Harmonie en conflict" in R.J. Roscam Abbing (red.), Conflict en harmonie, Boom, Meppel, 1975, p. 10.

[8] De enige uitzondering hierop lijkt me het revolutionair geweld te zijn.

bruiken probeert men een entiteit van de conflictrelatie te onderdrukken en aan te passen aan de andere conflictpool of het harmonieuze 'compromis'. Men probeert aan het conflict een radicaal einde te stellen door over de tegenstander waarmee men in conflict is, een eenzijdige machtsrelatie te verwerven of desnoods door hem te vernietigen. Dit is één mogelijkheid. Men kan ook een einde aan het conflict maken door zichzelf te onderdrukken of desnoods te vernietigen. Zelfdestructie is een andere mogelijkheid om conflicten te ontvluchten.[9] Conflict en geweld zijn dus niet met elkaar gelijk te schakelen of te verwisselen.

Geweld is dus een middel om iemand - dit kan ook zichzelf zijn - in te passen in een harmonieuze relatie. Geweld hoeft ook niet fysiek te zijn, maar kan ook louter psychisch of structureel zijn. Zonder fysiek geweld te gebruiken kan men met woorden psychisch gewelddadig zijn. Een maatschappij hanteert structurele regelingen om het menselijk leven ordelijk te laten verlopen. Met deze regelingen ordent een maatschappij de conflictgeladen relaties van de mens tot de wereld, zodanig dat men niet steeds op deze regelingen moet terugkomen en het menselijk samenleven mogelijk wordt. Structureel geweld bestaat nu wanneer men deze traditionele regelingen doorzet, ook al wordt er door vele anderen getwijfeld aan het nut en de zin van deze regelingen. Zij die structureel geweld plegen, steken zich weg achter instituties en wetten, en willen deze niet in twijfel trekken. Voor hen liggen de regels nu eenmaal vast. Zij treden als onderdrukkers op; zij willen de conflictgeladenheid waarvoor de regeling een oplossing bood, niet aanvaarden. Desnoods gebruiken zij daarvoor fysiek ge-

---

[9] Onder punt 1 werd Freuds doodsdrift, die hij gelijkstelt aan de destructiedrift, reeds geïnterpreteerd als een menselijke fundamentele neiging om harmonie na te streven en conflicten te ontvluchten.

weld. Wie het harmonie-ideaal aanhangt, wordt gemakkelijk structureel, psychisch of fysiek gewelddadig. Met revolutionair geweld probeert men juist de traditionele regelingen die men als zwaar onderdrukkend aanvoelt, te doorbreken, en tracht men de mogelijkheden tot conflict terug te openen, die door het structurele geweld van de onderdrukkers worden uitgesloten. Het regelmatig waargenomen omslaan van revolutie in terreur is in feite een poging van de revolutionairen om standvastigheid en harmonie in hun nieuwe regelingen door te voeren; terreur is dus een nieuwe verdoezeling van de conflictualiteit van het menselijk bestaan. Er bestaat dus zeker een spanningsveld tussen de noodzakelijke regelingen en regelingen die als onderdrukkend werken. Wanneer regelingen niet meer noodzakelijk zijn maar ze toch toegepast worden, zijn ze zeker onderdrukkend. De noodzaak ervan moet dus zeker aangetoond worden.

De gelijkschakeling van conflict en geweld is vanuit het harmonie-ideaal te begrijpen. Wanneer men hoe dan ook harmonie en rust wil, komt elke verstoring van deze harmonie en rust, elke conflictgeladenheid, als gewelddadig over. Wie de harmonie idealiseert, wil niet 'verontrust' worden. De onrustbrengers moeten desnoods dan maar vernietigd worden.

Als geweld conflictmijding is, dan kan men maar geweld mijden door het mijden van conflictmijding, dus door op een menselijke manier met conflicten om te gaan, dus door ze aan te gaan en te aanvaarden. Echte vrede betekent de conflictualiteit van het menselijk bestaan aangaan en aanvaarden. Echte vrede is geen harmonie, daar harmonie onderdrukking en zelfonderdrukking inhoudt.

2.d. Macht

Machteloosheid wordt dikwijls als harmonieus aangezien. Vele religieuze denksystemen prediken juist de machteloosheid, de (zelf)onderwerping als middel van een harmonieuze gelukzaligheid: "de aarde zou een paradijs zijn, indien de mensen maar geen macht nastreefden". Deze typische religieuze houding is een harmonieuze illusie: men tracht harmonie te bereiken door zich te onderwerpen aan zogenaamde buitenmenselijke machten, door zich volstrekt afhankelijk te maken en te geloven dat men dan wel verzorgd zal worden. "Het ideaal van een volstrekte harmonie - nu of later - is een ideaal van de dood in het (menselijke) leven."[10] Het streven naar macht is een voorwaarde voor menselijk leven. Machtsstreven vooronderstelt niet noodzakelijk onderdrukking, het machteloos maken van de andere mensen en de natuur. Het aangaan en aanvaarden van conflicten vooronderstelt juist dat beide conflictpolen macht hebben en behouden.

Macht is de mogelijkheid om iets tot stand te brengen of te verhinderen. Op zichzelf is macht dus niet moreel verwerpelijk: de morele verwerpelijkheid hangt af van wat men concreet wil realiseren of verhinderen. Met macht kan men proberen om conflicten te onderdrukken - macht ten dienste van het geweld -; maar om conflicten te kunnen aangaan heeft men macht nodig. En, krijgt men niet juist macht door conflicten aan te gaan?

*

3. Conflicten en wantoestanden

---

[10] J.F. Glastra Van Loon, o.c., p. 16.

Het ontvluchten van de conflictualiteit van het menselijk bestaan, het nastreven van het harmonie-ideaal veroorzaakt onmenselijke toestanden. (Dat is waar, als het voorgaande terecht geldt, namelijk als conflicten noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoren.) Om deze bewering over de oorzaak van wantoestanden concreet te staven kan ik hier slechts enkele grote lijnen schetsen. Binnen een conflictgeladen relatie kan men op drie manieren harmonie nastreven: door onderdrukking van de andere pool, door zelfonderdrukking of door een harmonieus compromis. In een harmonieus compromis moet men echter langs twee zijden water in de wijn doen: het is een combinatie van gedeeltelijke onderdrukking en zelfonderdrukking.

Men kan dus ook het conflict tussen mens en natuur op deze drie manieren proberen te harmoniëren. Men kan de natuur proberen te onderdrukken: de beperkingen die de natuur ons oplegt worden door middel van technieken en technologie teruggedrongen. Men probeert de kwetsbare afhankelijkheid van de natuur te ontlopen door ze te vervangen door een onkwetsbare afhankelijkheid van een volautomatisch produktieapparaat. Dit volautomatisch produktieapparaat verlost de mensen ook van de noodzakelijke produktiedwang. De opbouw ervan veroorzaakt nu al heel wat werkloosheid en ellende. Waar ligt het breekpunt tussen de levensnoodzakelijke produktietechnieken en de technologische terugdringing van de natuur waardoor eerlang de mensheid zal vernietigd worden? Toch daar waar de noodzakelijke voorwaarden van het menselijke bestaan worden vernietigd. De terugdringing van de natuur door middel van een volautomatisch produktieapparaat vereist een grote industrialisatie en enorme hoeveelheden grondstoffen. Het eerste Rapport aan de Club van Rome toonde reeds aan dat zelfs wanneer er 'onbeperkte' natuurlijke hulpbronnen aanwezig zouden zijn - een meer optimis-

tische dan realistische vooronderstelling -, de groei van de industriële produktie en wereldbevolking nog tot staan wordt gebracht en in elkaar stuikt door de toenemende vervuiling.[11] Zelfs met de meest optimistische vooronderstellingen - namelijk 'onbeperkte' natuurlijke hulpbronnen, vervuilingsbeheersing, verhoogde landbouwproduktiviteit en 'volmaakte' geboortenregeling - komt de groei (naar een volautomatisch produktieapparaat) nog tot een einde voor 2100: "Nu wordt de groei gestopt door drie gelijktijdige crises: overmatig gebruik van land leidt tot erosie en de voedselproduktie daalt; de hulpstoffen worden door een welvarende wereldbevolking (maar niet zo welvarend als de huidige bevolking van de VS) ernstig uitgeput en de vervuiling stijgt, daalt en stijgt dan weer enorm, waardoor de voedselproduktie verder daalt en een plotselinge stijging in het sterftecijfer optreedt. De toepassing van technologische oplossingen alleen verlengt de periode van de groei van bevolking en industrie, maar het heeft niet de uiteindelijke begrenzingen aan die groei verplaatst."[12] De vervanging van menselijke doelmatige arbeid door het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch spel met fysiologische arbeidskracht en andere produktiemiddelen is een groteske verspilling van energie en grondstoffen. De technokratische droom wordt uiteindelijk een nachtmerrie. De oplossing voor deze mondiale economische wantoestand is echter niet de passieve zelfonderwerping van de mensen aan de natuur. Dit zou enkel de dood van de mensen als resultaat hebben: de natuur zorgt niet als een bekommerde en belangeloze moeder voor de mensen. De mensen moeten met hun produktief handelen wel binnen een ecolo-

---

[11] Dennis Meadows e.a., Rapport van de Club van Rome: De grenzen aan de groei, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1973, p. 127.

[12] Dennis Meadows e.a., o.c., p. 136.

gisch 'evenwicht' blijven, maar dit evenwicht is niet harmonieus of conflictloos. "Evenwicht betekent 'een toestand van balans of gelijkheid tussen op elkaar inwerkende krachten'. ... Een toestand van evenwicht zou niet zonder spanningen zijn, aangezien geen enkele samenleving vrij van spanningen kan zijn."[13] De mensen hebben echter deze balans niet in eigen hand: zij mogen zich niet door de natuurkrachten laten vernietigen, maar zij mogen ook niet hun natuurafhankelijkheid ontkennen. Een 'compromis' tussen mens en natuur levert dus geen harmonie op. De mensen moeten in hun economisch handelen rekening houden met de conflictualiteit van hun relatie met de natuur. Wanneer zij deze conflictualiteit proberen te ontvluchten door technokratische onderdrukking van de natuur of 'ecologische' zelfonderwerping, streven zij misschien niet bewust maar toch onontkoombaar hun eigen dood na.

De conflictualiteit tussen de mensen vloeit voort uit de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen, die ook wederzijdse machtsverhoudingen zijn. Afhankelijkheden kunnen op materieel en psychisch vlak liggen. Materiële macht van individuen berust op het bezit van middelen en vaardigheden om deze middelen te gebruiken. De materiële machtsbasis wordt in de eerste plaats gevormd door het exclusieve bezit van levensmiddelen, of van produktiemiddelen om zich deze levensmiddelen te kunnen verschaffen, of van de beste destructiemiddelen waarmee men anderen kan chanteren om te voorzien in de levens- en produktiemiddelen. De materiële macht van de ene persoon vooronderstelt uiteindelijk de lichamelijk-materiële kwetsbaarheid van de andere. Psychische macht is gebaseerd op de psychisch gevoelsmatige kwetsbaarheid van de andere. Juist omdat de ene persoon bijvoorbeeld in een liefdesrelatie emoti-

---

[13] Dennis Meadows e.a., o.c., p. 165 en 173.

oneel afhankelijk is van een ander persoon, heeft deze laatste macht over de eerste. Gelovigen houden zich aan de geboden en verboden van hun geloof omdat zij gevoelsmatig afhankelijk zijn van en geloven in het heil dat dit geloof hen voorspiegelt. Onderdrukkingsrelaties ontstaan tussen mensen omdat de onderdrukkers slagen om zichzelf onkwetsbaar op te stellen door de anderen in hun materiële en psychische kwetsbaarheid te chanteren. Een onderdrukkingspoging slaagt echter maar als de onderdrukten de onderdrukking - soms, gezien hun kwetsbaarheid, wel moeten - aanvaarden en dus aan zelfonderdrukking doen. Wanneer de 'onderdrukte' de onderdrukkingspoging niet aanvaardt en dus niet zelfonderdrukkend optreedt, is de conflictrelatie terug open. Omwille van het harmonie-ideaal aanvaarden veel onderdrukten hun onderdrukking. Geen geslaagde onderdrukking zonder zelfonderdrukking. Het middel om een einde te stellen aan een onderdrukking is dus zeker niet de zelfonderdrukking - prekerig wordt dit natuurlijk zo niet genoemd, maar wordt deze houding met 'mooiere' termen zoals aanvaarding, gelatenheid en soberheid aangeduid. Onderdrukking wordt maar tegengegaan door het opbouwen van een tegenmacht. Voorwaarde voor deze tegenmacht is ook dat men de kwetsbare punten van de onderdrukker kent en erop inspeelt. Wantoestanden op tussenmenselijk vlak ontstaan dus omdat men de conflicten niet wil aangaan en aanvaarden. Men wil onkwetsbaar zijn en deze onkwetsbaarheid bereiken door onderdrukking en zelfonderdrukking.

Voor hun geboorte ondervinden de mensen in de moederschoot geen weerstand van de realiteit bij de bevrediging van hun behoeften, die dan nog volledig onbewust aangevoelde afhankelijkheden zijn. In het intra-uteriene leven worden de 'aangeboren' behoeften blindelings bevredigd. De emotionele grond van het harmonie-ideaal is het 'baar-

moederverlangen', het willen terugkeren naar de beleving van de toestand van onvoorwaardelijke verzorging, zoals men die onbewust in de moederschoot heeft ervaren. Na hun geboorte worden de nog volledig afhankelijke mensenkinderen die onmogelijk zelfstandig kunnen overleven, verzorgd door andere mensen, nu meestal door hun ouders. Deze vormen een soort 'culturele baarmoeder' - de pasgeboren babies kunnen voorlopig hun onbezorgd leven verder leiden. Na een tijd 'ontwaken' de kinderen meer en meer en komen zij geleidelijk aan tot meer bewustzijn van hun eigen individualiteit, doordat de buitenwereld en haar eisen hen meer en meer doet aanvoelen dat hun behoeften niet meer zo vanzelfsprekend bevredigd worden. De mensen zijn echter niet onafgebroken bewust - het bewustzijn ontstaat wanneer de mensen, op de eerste plaats met hun behoeften, in conflict komen met de realiteit. Het bewustzijn is dikwijls bewustzijn van iets dat zich, gewild of niet, aan de mensen opdringt. Tussen de behoeften die uit de lichamelijke organisatie van de mens afkomstig zijn - die Freud de driften noemt[14] - en die zich onbeperkt, zelfs ten koste van het leven van het individu, trachten door te zetten, en de ons omringende reële buitenwereld bestaan er conflictspanningen. Vele eisen die de buitenwereld aan het individu oplegt, worden gesteld door de 'culturele baarmoeder', die de mens onbezorgd verder door het leven wil leiden. Vele van deze culturele eisen, worden door de mens geïnterioriseerd.[15] Tot de realiteitseisen behoren niet alleen de eisen die de menselijke gemeenschap aan het

---

[14] Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, G.W. XVII, p. 68; Nederlandse vertaling: I.P.4, p. 77-78.

[15] Freud noemt dit deel van de buitenwereld dat zich bij het kind interioriseert, het "Über-Ich", het "Boven-Ik". Zie o.c., p. 69; Ned. vert., p. 79.

individu stelt, maar ook de zaken die mensen nodig hebben om te voorzien in hun lichamelijke behoeften. Tussen de driften en de realiteitseisen moet de mens schipperen. Psychische ziekten ontstaan wanneer mensen deze conflictspanningen trachten ongedaan te maken door één conflictpool aan de andere te onderwerpen. Neurosen ontstaan wanneer de mensen hun aangeboren driften trachten te onderwerpen aan de eisen van de buitenwereld, dus te verdringen, maar daarin niet volledig slagen, zodat deze driften zich hoe dan ook op een andere manier trachten door te zetten, en andere maar minder doeltreffende surrogaatbevredigingen nastreven. Psychosen komen voort uit de omgekeerde harmoniëringspoging: daar de driften botsen op de eisen van de buitenwereld en zich niet kunnen bevredigen, brengt een individu een eigen waanwereld voort waarin deze driften wel aan bod kunnen komen. In de waan wordt een deel van de realiteit verloochend. Neurosen en psychosen zijn het gevolg van een harmonieringspoging, die kenmerkend is voor de destructie- of doodsdrift: sommige mensen trachten hun behoeften of delen van de realiteit te ontkennen, psychisch te vernietigen, om toch maar harmonieus te kunnen leven. Een compromis waarbij de mensen redelijk psychisch gezond blijven, kan enkel 'erotisch', namelijk conflictgeladen, zijn. De mensen moeten tijdens hun leven blijven schipperen en niet definitief voor anker gaan.

Wanneer de mensen het harmonie-ideaal nastreven en conflicten met de natuur, andere mensen en in zichzelf ontvluchten, veroorzaken zij wantoestanden.

*

4. De cultuurkritische draagwijdte

De gegeven principiële analyse van de bestaande wantoestanden geeft aanleiding om de functie van een cultuur bij het ontstaan van wantoestanden kritisch te bekijken.

Elke cultuur heeft als formele functie door middel van tradities de conflicten die noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoren, te regelen. "Ons menselijk bestaan beweegt zich in ontelbare tradities. De hele cultuurwereld is in al haar vormen gegeven uit traditie", schrijft Edmund Husserl[16]. Tradities zijn noodzakelijk voor het menselijke samenleven. De maatschappelijke praktijk vereist dat men gegroeide regelingen of afspraken zo goed als standvastig overneemt of houdt: men kan niet steeds terugkomen op de regelingen en deze kritisch onderzoeken. De autobestuurders kunnen bijvoorbeeld niet elke dag vergaderen om vast te stellen langs welke kant van de openbare weg ze die dag zullen rijden.

Alhoewel tradities noodzakelijk zijn om het leven in een gemeenschap mogelijk te maken, houden ze echter het gevaar in dat men ze als natuurnoodzakelijkheden, als onwijzigbare vanzelfsprekendheden zou aanzien. Dit is een gevaar waardoor niet alleen "een cultuur in haar voortbestaan en in haar verdere ontwikkeling bedreigd is", maar "iets wat een cultuur volgens haar meest eigen formele

---

[16] Edmund Husserl, Over de oorsprong van de meetkunde, Het Wereldvenster, Baarn, 1977, p. 47; Husserliana, VI, p. 366. Hier laat ik me sterk inspireren door de inleiding die Rudolf Boehm tot deze Nederlandse vertaling geschreven heeft.

functie juist tot stand moet trachten te brengen."[17] De cultuurtradities zijn dus in feite pogingen om de conflictualiteit die noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoort, te verdoezelen. Als de mensen zich vanuit hun harmonieverlangen volstrekt aanpassen aan de culturele tradities kunnen zij ondoordacht maar niet steeds moeiteloos de rol spelen waartoe het 'lot' hen nu eenmaal veroordeeld heeft.

Als tradities echter wantoestanden veroorzaken, is het noodzakelijk, wanneer men deze wantoestanden wil opheffen, deze tradities te herzien en te vervangen door andere regelingen voor de conflictsituaties. Het proberen veranderen van traditionele regelingen vooronderstelt dat men terug bewust wordt van de conflictgeladen verhoudingen waarvoor de traditionele regelingen een oplossing boden. Het bewust willen aangaan en aanvaarden van conflicten is dus een voorwaarde om echte verbeteringen in de menselijke leefsituatie aan te brengen. De nieuwe, vervangende regelingen lopen natuurlijk hetzelfde gevaar als de oude, vervangen regelingen. De mensen moeten dus, indien zij een menselijk bestaan willen leiden, bewust blijven van de conflictuele spanning die tussen hen en de wereld, waaronder de verhouding tussen henzelf en hun cultuur, bestaat. Het realiseren van het harmonie-ideaal, de rustvolle harmonie, betekent de dood. Rust mag enkel uitrusten zijn, tenzij men voor de nabije toekomst de 'eeuwige rust' van de mensheid nastreeft. Zonder het aangaan en aanvaarden van de conflictualiteit van het menselijk bestaan, is menselijk leven niet mogelijk.

* * *

---

[17] Rudolf Boehm in zijn inleiding tot Husserls Over de oorsprong van de meetkunde, o.c., p. 32.

HARMONIE OF ONEINDIGHEID, DE BOEMAN?

Willy Coolsaet

In zes punten stel ik enkele vragen bij de tekst van Guy, *De conflictualiteit van het menselijk bestaan*. Het uitgangspunt van de bedenkingen is het standpunt van Guy zelf (waarmee ik instem): de bevestiging en de aanvaarding van de menselijke conflictualiteit als dusdanig. Mijn commentaren zijn weinig meer dan enkele amendementen betreffende de plaats van de harmonie in het menselijke leven.

*

1. Tegenover "het aangaan en aanvaarden van conflicten" plaatst Guy het vluchtmaneuver van het "nastreven van het harmonie-ideaal". Mij komt voor dat de tegenstelling van een andere aard is - wat, als ik gelijk heb, moet impliceren dat "het aangaan en aanvaarden van conflicten" enigszins anders moet worden geduid.
Dat dit misschien zo is, ziet men aan het feit dat moeiteloos talloze fenomenen kunnen worden vermeld die niet in de genoemde oppositie onder te brengen zijn. Ik heb er enkele besproken in mijn *AUTARKEIA*[1], bijvoorbeeld, de potlatch, of de vele rivaliteits"spelletjes" die de menselijke geschiedenis teisteren, ingesloten ook het spel van de verleiding. Maar belangrijk is ook de economische concurrentie of de vrije markt. In de optiek van Guy zouden ze ofwel pogingen zijn om het conflict definitief te beëindigen, ofwel langs de kant staan van het (positief) "aangaan en

---

[1] Zie Willy Coolsaet, AUTARKEIA. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur, Kampen, Kok Agora en Kapellen, Pelckmans, 1993.

aanvaarden van conflicten". Ik zie niet dat de tweede optie die van Guy kan zijn, maar evenmin zie ik hoe de meeste vormen van rivaliteit en strijd kunnen worden opgevat als "geweld" (bedoeld om het conflict te beëindigen). Wat dit laatste betreft, ik zie niet hoe bijvoorbeeld het azen op roem en eer van Achilleus kan worden geduid als een poging om aan een conflict een einde te maken. Veeleer integendeel. Hier staat dus vermoedelijk iets anders op het spel.

2. Ik vermoed dat het genoemde vluchtmaneuver op een andere manier moet worden geduid. Het moet namelijk *tegelijk* het streven naar harmonie, rust, vrede en het uit zijn op strijd, rivaliteit, zelfbevestiging, enz. omvatten. (Ik betwist helemaal niet dat "harmonie" één der vluchtpogingen is.) Wat door middel van de beide ontvlucht wordt, is misschien zonder meer de *condition humaine*, en dat wil zeggen, de menselijke *eindigheid*. En ze doen dat natuurlijk in de richting van de *oneindigheid*, of *als veroneindiging*. Het "aanvaarden en aangaan van conflicten" zou dan staan voor de aanvaarding van de menselijke eindigheid.
Maar meteen valt dit dan terug op de idee van het "aangaan en aanvaarden van conflicten". Want dit staat dan voor de aanvaarding van de menselijke *eindigheid* als dusdanig. Ik zeg ook: *constitutieve conflictualiteit*. Dat schept ruimte om genuanceerder over *conflicten* te spreken en ook om er minder positief te moeten tegenaan kijken. De *constitutieve conflictualiteit* van het menselijke bestaan is namelijk niet iets *feitelijks*, het is geen gebeurtenis, zoals conflicten dat zijn, het is eerder van de aard van een kader, een frame, een apriori dat bepalend is voor (de zin van) de feiten, de conflicten inbegrepen. Ook *oneindigheid* is zo'n kader, zo'n apriori, dat op een bepaalde manier tegen de feiten doet aankijken.

3. Volgens mij verkeert de mens onophoudelijk in de situatie ertoe *verleid* te worden zijn eindige conditie op te geven. De mens kan in de verleiding komen om alle beperkingen te overstijgen, tijd en ruimte, behoeften, lichamelijkheid, alle vormen van afhankelijkheid. Hij wil dat eventueel niet alles ineens, op slag, maar wel steeds zo dat hij op iets absoluuts uit is. Dat is de bedoelde oneindigheid. Hij knoopt aan bij iets dat in het gewone leven positief is, wil, macht, lichamelijk bloeien, zelfbepaling, leven, zintuiglijkheid, geestelijkheid, enz. en hij schroeft het tomeloos op.
Als ik gelijk heb, stelt dit misschien een vraag bij het baarmoederverlangen, regressie van een mens die op harmonie en vrede uit is. Ik wil alleen op een zekere eenzijdigheid wijzen, want inderdaad harmonie, vrede, rust, zijn ook iets positiefs dat men kan wensen te verabsoluteren. De vlucht voor de eindigheid *is* volgens mij dan ook de vlucht in de oneindigheid. Maar ze is niet bedoeld als de opheffing van het *leven*, hoewel ze dat effect *kan* hebben (en meestal, zij het misschien gedeeltelijk, ook steeds heeft). De mens op de vlucht wil het *leven* - in een van zijn aspecten - transformeren, verheerlijken, niet het verliezen. Vandaar dat de verzuchting naar oneindigheid vaak zeer actief kan zijn, strijd, zelfbevestiging, ingrijpen meebrengt. Ze is dus misschien toch niet alleen maar baarmoederverlangen.
Wat de moderne mens bijvoorbeeld wil, is oneindige vooruitgang, oneindig welzijn, oneindige groei (van de economie maar meteen van "alles"), absolute bevrediging van zijn behoeften, en nog meer, een oneindige waaier van behoeften om te bevredigen, de moderne mens wil alles (en soms zelfs, zoals in mei '68 op de muren van Parijs prijkte, "direct"), hij heeft "great expectations", de Amerikanen hebben hun "droom", en alle mensen lijken onbevredigbaar, enz. Ik heb het gevoel dat Guy misschien zo iets bedoelt. De moderne mens wenst zich een "volautomatisch produktieapparaat", ja, maar voor Guy lijkt dat alleen

maar gewenst om de afhankelijkheid te bannen, als verlossing van dwang en last. Dat is het natuurlijk ook, maar men begrijpt niet meer waarom men de zaak dan niet anders aanpakt dan feitelijk het geval is. Als men alleen op onafhankelijkheid uit zou zijn in de zin van beveiliging en rust, zouden andere wegen meer voor de hand liggen. Men zou gretig naar de mogelijkheden grijpen - en die zijn reeel - om met veel minder inspanning en arbeid een zeer rustig, veilig, leven van duurzaamheid en materieel geluk te leiden. Er is blijkbaar dus nog iets anders werkzaam. Het is volgens mij de wil tot *oneindigheid*, tot iets *absoluuts*, dat natuurlijk ook altijd een bepaalde inhoud heeft die men uit de realiteit van het menselijk leven gehaald heeft (eventueel ook *rust* en *harmonie*).
Iets vergelijkbaars kan men zeggen over de droom die het nazisme (of een virulent nationalisme) behekst. Men wil iets groots, iets absoluuts, en niet alleen maar beveiliging, rust, zeker niet. Het is juist dat het nazisme op een *Endlösung* uit is. Maar dat is zeer dubbelzinnig. Want als geen ander is Hitler tegelijk gegrepen door de idee van de *eeuwige* strijd, waarin men zijn *grootheid* als volk bewijst. De rivaliteitsidee speelt in het nazisme ook een belangrijke rol.
Ik besef dat Guy van een *ideaal* van harmonie spreekt. Dat zou men gemakkelijk zo kunnen duiden dat dit wil zeggen dat men *absolute* rust, *absolute* vrede wil. Dan zou Guy in mijn richting denken. Weliswaar dan alleen zo dat slechts een enkele invulling van oneindigheid aan bod komt. Guy schrijft in zijn eerste zin ook dat de wantoestanden *nu* ontstaan omdat de mensen de conflictualiteit ontvluchten. Men zou dat zo kunnen begrijpen dat alleen heden het harmonie-ideaal uitverkoren wordt, terwijl in vroegere tijden bijvoorbeeld rivaliteit, strijd, enzovoort, zouden domineren. Maar ook deze versie zou ik niet kunnen onderschrijven, want het is duidelijk dat tegelijk de beide vormen - rivaliteit en harmonie - de moderne mens beheksen. Ons

aller ideaal van *zelfverwerkelijking*, ontplooiing van alle menselijke vermogens en eigenschappen, lijkt mij absoluut niet alleen maar een ideaal van harmonie, vrede, veiligheid en rust te zijn.

4. Ik slaag er maar niet in om in de mens een *doodsdrift* te ontdekken. Ik begrijp dat de mens eventueel een harmonie-ideaal van rust en veiligheid en geborgenheid najaagt, maar dat is niet alleen bedoeld als een terugval in het anorganische. Ik meen, zoals ik al liet veronderstellen, dat ook de zogezegde doodsdrift bij een aspect van het leven aanknoopt en dit in het absolute verwezenlijkt wil zien. De mens is altijd in de realiteit geïnteresseerd, maar soms zuivert hij die fel uit, en wel ter wille van zijn verlangen naar oneindigheid, zodat het kan lijken alsof hij nog alleen maar zo vlug mogelijk wil ophouden te bestaan. *Eros* of levensdrift lijkt me niet met het "aangaan en aanvaarden van conflicten" te kunnen samenvallen. En ik vrees ook dat Freud het realiteitsprincipe (en het bijhorende bewustzijn) al te negatief opvat. Wat we steeds weer opmerken is dat de mensen in ontzettende mate op de realiteit gericht zijn, erin geïnteresseerd, en realiteit staat hier voor concrete dingen en concrete mensen. Dat stelt, nogmaals, vragen bij het baarmoederverlangen, dat, als het voor het kind zelf allesbeheersend zou zijn, zijn verhouding tot de realiteit zeer problematisch zou maken. Het is allesbehalve duidelijk dat het kind zelf zo uit is op het herbeleven van de baarmoederlijke toestand. Alsof zintuiglijkheid en activiteit - kortom, gerichtheid op de externe werkelijkheid en socialiteit - niet spontaan door het kind als bijzonder belangrijk aangevoeld worden. Ik vrees dat de idee van het baarmoederverlangen ontsproten is aan de geest van volwassenen die zelf reeds niet meer in staat bleken om de menselijke eindigheid te accepteren en daarom in het kind een toestand projecteren van een en al geluk en verzadiging.

5. Het is in feite zo dat alle vormen van veroneindiging *gewelddadig* zijn. Ze zijn namelijk alle doel-middelverdraaiingen, en doen daarom het gewone leven geweld aan. Ze draaien op perversies uit van de alledaagse (zinvolle) verhoudingen. Ze willen alle de constitutieve conflictualiteit bannen. Maar dat houdt niet in dat ze conflicten zoeken te mijden. In de vorm van rivaliteit en concurrentie zoeken ze vaak actief de conflicten op. Men wil zo het gevoel opdoen van superioriteit, macht, klasse, status, enz.

6. De verhoudingen tussen de mensen zijn conflictgeladen, zegt Guy. Ze zijn dat ten gevolge van het feit van de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen. Als A afhankelijk is van B, dan heeft B daardoor macht over A. Wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen zijn wederzijdse machtsverhoudingen. Ik denk dat men hier moet nuanceren. Het komt mij voor dat de houding tegenover afhankelijkheid (van wie op oneindigheid uit is) bepaald wordt door het "absolute heil" dat wordt nagestreefd. Ik meen te zien dat Guy daar zelf op wijst als hij o.a. zegt dat de afhankelijkheid alleen maar bedreigend is als ze de mens kwetsbaar maakt. Men stelt zich eventueel totaal afhankelijk op als men verwacht dat het effect zal zijn dat men oneindige rust, vrede, geluk deelachtig wordt (men stort zich in God of de kosmos). Men zoekt echter steeds de concrete andere van vlees en bloed te mijden. Men kijkt er als het ware langs. Men ziet in de vrouw het Ewig-Weibliche, in de man de Vader, de Beschermer, enz. Men zit in het imaginaire. (Het komt mij voor dat het betoog van Guy zou winnen door meer aandacht te schenken aan het verschil tussen het reële en het imaginaire en hun onderlinge verstrengeling.) In de menselijke verhoudingen liggen de zaken toch complexer. Vaak streeft men immers naar totale onafhankelijkheid. Men meent niemand nodig te hebben. Men is uit op onraakbaarheid, volstrekte zelfgenoegzaamheid.

Hiermee is nog niets gezegd over wat afhankelijkheid of onafhankelijkheid zijn in menselijke verhoudingen die ik goed of leefbaar zou willen noemen (en die gebaseerd zijn op een erkenning van de constitutieve conflictualiteit of van de eindige *condition humaine*). Speciaal de relatie tussen afhankelijkheid en macht lijkt me moeilijk te liggen en anders dan Guy insinueert. Ik zie niet dat Guy macht als vermogen, middel of werktuig scherp afbakent ten overstaan van andere betekenissen van macht (die er alle op neerkomen dat men macht ter wille van de macht zelf belangrijk acht). Ik denk dat in goede of leefbare menselijke verhoudingen de macht waarover ik beschik ter beschikking wordt gesteld van de andere, waardoor die macht ophoudt de andere te frustreren (en het omgekeerde geldt natuurlijk eveneens, de andere zoekt niet over mij te heersen, maar mezelf van dienst te zijn). Guy echter zegt: "De wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen zijn ... wederzijdse machtsverhoudingen", en ook: "Het menselijk samenleven berust op dit spanningsveld van machteloze afhankelijkheid en op de afhankelijkheid van de andere gebaseerde macht". Wel voegt Guy toe: "Machtstreven vooronderstelt niet noodzakelijk onderdrukking, het machteloos maken van de andere mensen en de natuur". Maar hij gaat verder: "Het aangaan en aanvaarden van conflicten vooronderstelt juist dat beide polen macht hebben en behouden". Dat alles lijkt mij al te sartriaans of ook te hegeliaans (de relatie heer-knecht). Het lijkt me alsof in het perspectief van Guy de mensen hopeloos naast elkaar zullen leven, niet in elkander geïnteresseerd, niet in elkaars welzijn of geluk, maar, zoals bij Sartre, alleen maar kunnen verspringen van onderdrukking naar onderdrukt worden, van heersen naar overheerst worden. Er is geen "bemiddeling" die alleen zou kunnen zijn van wederzijdse belangstelling voor elkaars leven. Pas in die optiek kan macht echt vermogen, middel, blijven.

*

Binnen het kader blijvend van de werkhypothese "indien nu de aanwending van geweld net het gevolg zou zijn van fanatieke inspanningen om aan alle conflicten een einde te maken" (die een begin van uitwerking gekregen heeft in *Kritiek* 18 en *Kritiek* 19 (1989 en 1990)) lijken me meerdere invullingen van de belangrijke idee dat conflicten gemakkelijk in gewelddadige confrontatie omslaan, mogelijk te zijn. Hoe moet men namelijk het begrip *conflictualiteit* opvatten? Misschien min of meer anders dan Guy Quintelier doet, begrijp ik *constitutieve conflictualiteit* vanuit de menselijke *eindigheid*. Het laat in het bijzonder toe te begrijpen dat niet alleen het streven naar absolute harmonie de boeman is. Het laat waarschijnlijk ook toe om niet alle geweld als een poging om conflicten uit te roeien op te vatten.

* * *

NOCH CONFLICT, NOCH GEWELD
of, de geweldloze mogelijkheden van de mens.

Pat Patfoort

1. Een derde mogelijkheid.

De centrale idee in het essay "De conflictualiteit van het menselijk bestaan" is tweepolig. Dit betekent dat ze beperkt wordt tot slechts twee mogelijkheden : ofwel kunnen wij mensen de bestaande wantoestanden oplossen, maar dan moeten we conflicten aangaan en aanvaarden, met de daarbij horende spanningen; ofwel streven wij mensen harmonie na om conflicten te ontvluchten, en zo komen we in onmenselijke en gewelddadige wantoestanden terecht. En de auteur stelt daarbij onmiddellijk dat mensen tot de tweede keuze komen om conflicten en hun spanningen te ontvluchten. En dit brengt de wantoestanden met zich mee waarin we nu verkeren, en maakt ook dat deze blijven voortbestaan.
En als daar nu nog een derde mogelijkheid naast werd geplaatst? Namelijk dat wij mensen de bestaande wantoestanden kunnen oplossen, zonder daarom met conflicten te maken te hebben, en dus zonder de spanningen die bij conflicten horen. Dit kan omdat het stadium van het conflict voorafgegaan wordt door een vorig stadium, dat al kan aangegaan worden vóór er een conflict, met bijhorende spanningen, van gekomen is. Conflicten vloeien namelijk voort uit *verschillen* (in kenmerken of in standpunten), en vóór er dus een situatie van een conflict is, is er eerst een situatie van *twee verschillende punten*, waarmee kan omgegaan worden zonder de spanningen die horen bij conflicten. Gewoonlijk - dit is de gebruikelijke of klassieke

denkwijze en aanpak, die ik ook de "primitieve" noem - wordt een meningsverschil, of zelfs al een verschil tussen kenmerken, onmiddellijk gelijk gesteld met een conflict (in fig.1 : we gaan onmiddellijk de linker kolom in, we beseffen zelfs niet dat we daarmee een stap gezet hebben). En dan krijgen we niet de kans de situatie die tot het conflict heeft geleid (het meningsverschil) aan te gaan vóór het een conflict wordt. We komen dan uiteraard tegenover een conflict te staan, en hebben geen andere uitweg meer dan dit aan te gaan.
Deze derde mogelijkheid is geen weg naar harmonie, in de zin van wat van het begrip "harmonie" meestal verwacht wordt, namelijk een situatie van éénsgezindheid en vanzelfsprekendheid. Dit is integendeel een situatie waar geen éénsgezindheid heerst, daar er verschillende standpunten zijn. Het is ook geen weg waarbij ook maar iets ontvlucht wordt (hier zou het dan niet gaan om het conflict dat zou ontvlucht worden, maar het meningsverschil, het omgaan met verschillen). Men keert zich integendeel resoluut naar de situatie, aanvaardt ze en gaat ze aan. Bovendien is men hier niet zwak of bang, maar integendeel innerlijk sterk. Men stapt naar "het probleem" toe. Men ontvlucht het niet, omdat men weet hoe men het kan aanpakken en oplossen, omdat men vertrouwen heeft dat het kán, omdat men het al vaker heeft gedaan, omdat men dit als een deel van het leven beschouwt, omdat men de ervaring heeft dat er echt geen spanningen bij hoeven te pas te komen. Daarenboven heeft men zelfs de ervaring dat het resultaat van zo'n confrontatie meestal verrijking is, en toenadering tussen de partijen, en een diepere band.
Zeg me dan : hoe zou een gezond mens, als die van zo'n mogelijke weg weet heeft, enig probleem kunnen zien in een meningsverschil?

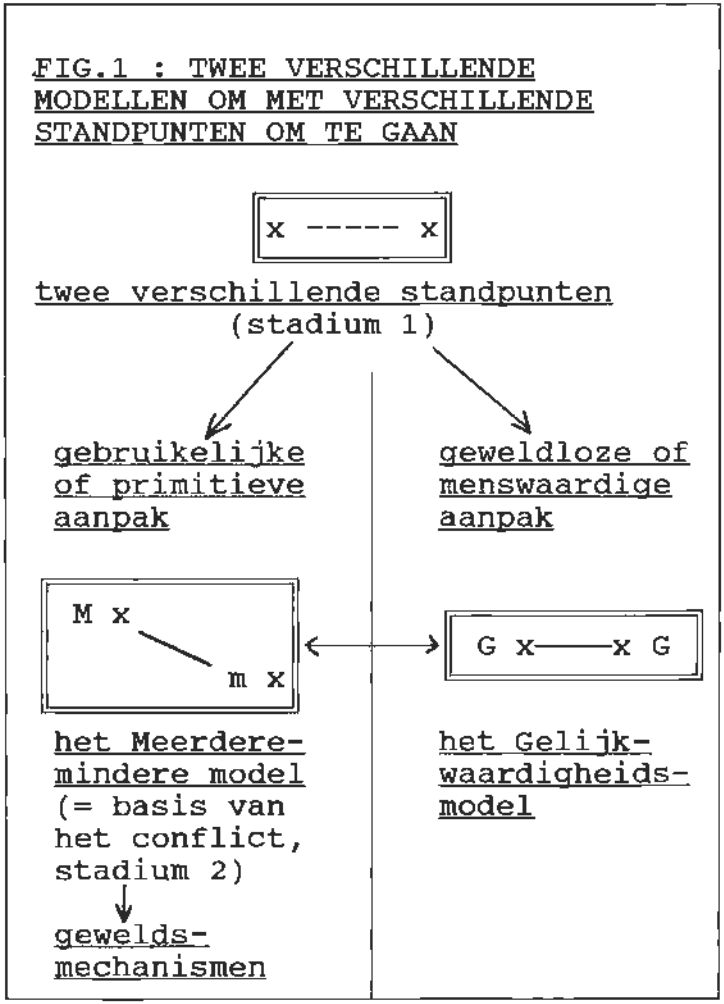
FIG.1 : TWEE VERSCHILLENDE MODELLEN OM MET VERSCHILLENDE STANDPUNTEN OM TE GAAN
x ----- x
twee verschillende standpunten (stadium 1)
gebruikelijke of primitieve aanpak
geweldloze of menswaardige aanpak
M x
m x
G x——x G
het Meerdere-mindere model (= basis van het conflict, stadium 2)
gewelds-mechanismen
het Gelijk-waardigheids-model

2. *Het gelijkwaardigheidsmodel*

Er is dus geen *noodzakelijke* conflictualiteit in het menselijk bestaan. Maar dan moeten wij mensen kunnen omgaan met verschillen, of het tussen onszelf en de natuur is, tussen onszelf en een andere persoon, of binnen in onszelf tussen twee verschillende noden of denkpatronen. En deze zullen niet tot conflicten leiden als we in staat zijn de twee verschillende standpunten[1] niet in een Meerdere-mindere model te plaatsen, maar ermee om te gaan in het Gelijkwaardigheidsmodel (zie fig.1)[2].

Zo zal het bijvoorbeeld tussen mens en natuur niet om een keuze gaan tussen enerzijds dat de mensen de natuur wijzigen en alzo in leven kunnen blijven - met de mens in de Meerdere-positie en de natuur in de mindere-positie -, en anderzijds dat de mensen de natuur ongewijzigd laten en zelf omkomen - met de rollen omgekeerd : nu de mens in de mindere-positie. Het zal vooral draaien rond *hoe* de mens de natuur wijzigt en zichzelf aanpast, zodanig dat het Gelijkwaardigheidsmodel constant nagestreefd wordt tussen mens en natuur. Als bijvoorbeeld geredeneerd wordt in termen zoals - en ik citeer uit de tekst - "De mensen moeten de natuur wijzigen indien zij verder willen leven, maar de mensen moeten blijvend met hun natuurlijke levensvoorwaarden rekening houden.", dan wordt de

---

[1] Vanaf hier zal ik voor een vlottere leesbaarheid van mijn betoog het nog uitsluitend hebben over verschillen in standpunten, en niet ook nog over verschillen in kenmerken. Toch kan al wat volgt doorgetrokken worden naar verschillen in kenmerken.

[2] Voor meer uitgebreide lectuur hierrond, zie Pat Patfoort, Bouwen aan Geweldloosheid, Infodok-IOT, Leuven-Brussel, 1989.

situatie uitsluitend vanuit de noden en belangen van ons, mensen, bekeken, en wordt aldus de mens in een Meerdere-positie geplaatst. De Gelijkwaardigheid in de relatie mens-natuur zal er één zijn waarbij de mens zich ook begripvol, eerbiedig en nederig opstelt tegenover de natuur.
De "produktiedwang" van de mens kan op een gelijkaardige wijze in het G-model geplaatst worden.

Wat de relatie van mensen onderling betreft, zullen de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen niet simpelweg moeten herleid worden tot afhankelijkheid van een A tegenover een B, waarbij B macht heeft over A. Deze afhankelijkheidsverhoudingen zijn niet zo simpelweg tot een dergelijk model te reduceren, omdat ook A *altijd* macht heeft over B, en zijn of haar machtsvormen daarenboven nog kan ontplooien. Dit reducerend denken leidt ons rechtstreeks tot het M-m model, in plaats van de bouwstenen van het G-model in de werkelijkheid te leren herkennen en dit model ook te voeden. Macht, machteloosheid, afhankelijkheid zijn geen statische begrippen, en kunnen volgens het G-model totaal anders ingevuld en gehanteerd worden dan wat men gewoon is met het Meerdere-mindere model.

Wat onze noden binnen in onszelf aangaat, vallen mij in de tekst de tijdsgebonden woordjes "onmiddellijk", "terzelfdertijd" op : "de mens heeft behoeften die niet steeds *onmiddellijk* te bevredigen zijn.", "...verschillende behoeften zijn niet *terzelfder tijd* te bevredigen.". En als ze wél te be-vredigen zijn, maar dan even later, nadat op een Gelijkwaardige wijze beschouwd en uitgewerkt is HOE deze noden bevredigd kunnen worden rekening houdend, in evenwicht (<--> spanningsveld!) met andere noden (van onszelf of van anderen)?! Het zou trouwens best kunnen dat op deze wijze deze noden véél kwalitatiever en

vollediger bevredigd worden voor ons. Maar deze beschouwings- en handelswijze berust wel op een houding van openheid, begrip, aanvaarding en eerbied niet alleen voor onze eigen noden en belangen, maar evenzeer voor deze van de andere partij tegenover ons. Het kweken en voeden van deze laatsten, het opvoeden van onszelf in een dergelijke mentaliteit maakt dat we in staat zijn onze noden in een Gelijkwaardige positie met die van anderen te beleven (= niet egoïstisch, niet-individualistisch). Hierbij zullen we geen spanningsveld ervaren. Er is een spannningsveld wanneer we onszelf proberen in de M-positie te plaatsen, terwijl een ander ons in de m-positie probeert te drukken : dit resulteert in twee krachten die elkaar tegenwerken. Dit spanningsveld verdwijnt als er van beide kanten uit, samen, in eenzelfde zin wordt gebouwd.
Ik spreek over "kweken, voeden, opvoeden van onszelf ... zodat we in staat zijn", en dan zou de lezer(es) kunnen besluiten dat dit niet beantwoordt aan de oerinstincten of driften van de mens. Ik stel daar tegenover dat het *oerinstinct van de mens alleen inhoudt dat hij/zij niet in de mindere-positie wil komen te zitten, niet daarenboven dat hij/zij daarvoor de M-positie hoeft te veroveren*. De mindere-positie vermijden kan op twee manieren : door zich in de Meerdere- of in de Gelijkwaardige positie te plaatsen. Als de maatschappij van jongsaf aan alle elementen biedt om dit via de Meerdere-positie te doen, moet er achteraf inderdaad bijzondere energie besteed worden (kweken, voeden, opvoeden...om in staat te zijn) om dit op een Gelijkwaardige wijze te leren doen.
Als integendeel kinderen van jongsaf aan[3] in een milieu

[3] Ik bedoel dan ook van zéér jongsaf aan, omdat de M-m of G-modellen al zéér vroeg aan kinderen worden meegegeven. Dat is trouwens de reden waarom men vaak denkt dat het het M-m model is dat inherent is aan de mens, en niet alleen het feit van niet in de m-positie te willen zijn.

vertoeven waar aan de nood van niet in een m-positie te zitten, beantwoord wordt via een G-positie, en niet via een M-positie, dan stelt men vast dat dit niet zo'n bijzondere energie vereist.

3. Begripsonderscheidingen

a. Conflict en harmonie.
Vaak beschouwen we dat er een conflict is, omdat we in de waan verkeren dat de verschillen zodanig zijn dat ze niet met elkaar verzoenbaar zijn. A priori zijn we ervan overtuigd dat voor een dergelijke situatie geen oplossing is. Daarom scheppen we geen ruimte om te onderzoeken HOE met de verschillen kan omgegaan worden zonder dat ze een conflict worden, in het M-m model terecht komen. We hebben er ook meestal niet de instrumenten voor. We hebben er geen ervaring in, geen scholing voor gehad.
Harmonie vinden we in een situatie waar geen verschillen, maar éénsgezindheid en overeenkomst zijn. Harmonie zien we meestal ook eventueel mogelijk als de verschillen tussen relatiepolen a priori verzoenbaar lijken, of tenminste als ze na korte tijd of zonder al te veel moeite tot overeenstemming gebracht kunnen worden.

Volgens het G-model is harmonie het resultaat van een systematische aanpak van verschillen bij middel van de instrumenten van het Gelijkwaardigheidsmodel. Hierbij werkt en leeft men niet doelgericht, bijvoorbeeld naar "harmonie" toe, maar veeleer procesgericht. Dit betekent dat men niet constant probeert "harmonie" te bereiken, maar dat men de aangeleerde en vertrouwde instrumenten van de Gelijkwaardigheid toepast, vanuit de ingesteldheid die aan de basis ervan ligt, en dan ziet wat het resultaat ervan is. Op deze wijze ervaart men dat men in harmonie met anderen kan leven. Men beleeft dat wat eerst een

tegengesteldheid leek, en dus een onmogelijkheid om tot enige overeenkomst te komen, door een andere manier van ermee om te gaan, zonder spanningen omgevormd wordt tot een situatie waarbij beide partijen zich niet alleen voldaan voelen, maar daarenboven nog verrijkt en dieper verbonden.
Op deze wijze kan een harmonieuze relatie ontstaan vanuit een situatie waar geen verschillen aanwezig waren, een situatie van eenheid. Daar komt zelfs geen verwerking bij te pas. Ofwel, en hier hebben we het voornamelijk over, spruit een harmonieuze relatie voort uit een situatie waar geen eenheid is, maar verschillen die zelfs botsend of onverzoenbaar zouden kunnen beschouwd worden volgens de klassieke gebruikelijke denkwijze. Hierbij wordt niemand in de mindere-positie geplaatst, wat betekent dat niemand wordt onderdrukt.

b. Compromis, geweldloze oplossing en consensus.
Een compromis is, zoals G.Ouintelier het noemt, een "tussenpositie", tussen de twee verschillende standpunten in. Het is het beste resultaat dat met het M-m systeem kan bereikt worden. Maar dit resultaat is meestal niet bevredigend, omdat beide partijen vooral zien hoe zij zelf onderdrukt worden met dit compromis, en niet wat ze er zelf aan gewonnen hebben. Of iedere partij vergelijkt zijn onderdrukking met die van de ander, en besluit waarschijnlijk dat de zijne groter is dan die van de ander.

Volgens het G-model bekomt men geen compromis, maar een geweldloze oplossing of consensus, dit betekent dat *niemand* geweld wordt aangedaan, niemand onderdrukt wordt. In de loop van het proces van de Gelijkwaardigheid verdwijnt ook de nood om te vergelijken, bijvoorbeeld van zichzelf met de ander, of van het oorspronkelijk eigen standpunt met de geweldloze oplossing.

Het kan gebeuren dat achteraf de oplossing opnieuw bijgewerkt moet worden. Maar dat levert geen spanningen op, omdat de ervaring met het G-systeem de geruststelling en het vertrouwen met zich meebrengt vooreerst dat aan een geweldloze oplossing bouwen mogelijk is, ten tweede dat meningsverschillen absoluut niet tot afbrekende, schrikwekkende en zenuwslopende toestanden moeten leiden zoals men dat, volgens het M-m systeem, algemeen geleerd had en gewoon was.

Wat G.Quintelier "harmonieuze oplossingen" noemt, deze hebben volgens het G-systeem stuk voor stuk niets te maken noch met harmonie, noch met oplossingen. Zelfonderdrukking (als het conflict aanvaard, maar niet aangegaan wordt), is zichzelf bewust in de m-positie plaatsen. Onverschilligheid (als het conflict zelfs niet aanvaard wordt), is zichzelf onbewust in de m-positie plaatsen. En onderdrukking (en dit kan ook bewust of onbewust gebeuren), is als men zichzelf in de M-positie plaatst. Het aanvaarden en het aangaan van de situatie, het engagement, zijn termen die ook kunnen gebruikt worden voor het bouwen aan een geweldloze oplossing, volgens het G-systeem. Maar volgens het G-systeem is de startsituatie deze van verschillende standpunten (= centraal bovenste kader in fig.1), terwijl het conflict waarmee G.Quintelier start, reeds in de linker kolom te situeren is (bovenste kader in linker kolom, in fig.1).

c. Conflict en geweld.

Conflict en geweld worden, zoals G.Quintelier aanhaalt, vaak met elkaar verward. Ze zitten namelijk allebei in de linker kolom, deze van de gebruikelijke of primitieve aanpak. Ze zijn ook zéér dicht bij elkaar, lopen in elkaar over. De geweldsmechanismen zijn het rechtstreeks gevolg van het conflict, van het M-m model. De geweldsmechanismen

krijgen namelijk vorm doordat we, om onszelf uit de m-positie te halen, ons in de M-positie plaaten en daardoor de ander op zijn beurt in de m-positie drukken -of hiervoor nu psychische, fysieke of structurele middelen aangewend worden. Zo bijvoorbeeld is de geweldsescalatie (een gevecht, een oorlog) een proces waarbij twee partijen zichzelf beurtelings in de M-positie tegenover de ander verheffen, en dit aan de hand van alsmaar harder treffende middelen.
Volgens het M-m systeem is het conflict aanwezig als de twee verschillende standpunten in het M-m model worden geplaatst. Dan is er spanning, omdat ieder zich door de ander naar beneden gedrukt voelt, terwijl hij/zij zichzelf boven de ander probeert te verheffen. Maar dit M-m model is ook de wortel van het geweld, want het is aan de basis van de verschillende geweldsmechanismen. Het is in het M-m model dat de geweldsmechanismen hun oorsprong vinden.
Geweld is niet een poging om conflicten te vermijden, maar wel om zelf uit de nadelige positie van het conflict te proberen te komen, dus uit de m-positie. Revolutionair geweld is daar ook een voorbeeld van. Niemand kiest ervoor om in de m-positie te blijven. Dit beantwoordt niet aan het zelfbehoudsinstinct, dat inherent is aan de mens. Alleen gebeurt het regelmatig dat mensen niet anders kunnen. Dan wordt het geweld tegen hen gekeerd. Dit is ook geweld, zeker geen harmonie.
Voor velen is harmonie - deze die geassociëerd wordt met rust, niet de harmonie zoals ik ze in 3a heb gedefiniëerd - een situatie waarin ze zich zelf goed voelen, zelf geen nadelen ondervinden, dit is : waarbij ze zelf in de M-positie zitten. Als diegene(n) die door deze M-positie in de m-positie geplaatst zijn, daartegen protesteren, dan worden ze als rustverstoorders, onruststokers, rebellen beschouwd. Of dit nu gebeurt doordat deze "rustverstoor-

ders" aanbrengen dat er een conflict is of dat ze aanstalten maken om uit hun m-positie te komen door bepaalde vormen van geweld te gebruiken. Beide bedreigen de partij in de, M-positie, omdat deze in een tweepolige wereldvisie leeft (die van de linker kolom), en dus in de waan verkeert dat als ze haar bevoordeligde M-positie moet afgeven, er haar niets anders overblijft dan in de benadeligde m-positie te vervallen.
Daarom worden conflict en geweld meestal door elkaar gehaald. Ook omdat, omwille van het algemeen gebrek aan kennis en ervaring rond conflicten, en vooral rond het omgaan met de situatie die aan de basis ervan ligt, die van meningsverschillen, de "rustverstoorders" vaak vrij vlug naar geweld overstappen.

Om geweld te mijden of te voorkomen, zal men dus moeten met meningsverschillen leren omgaan, zodanig dat deze niet tot het M-m model overgaan, dat de voedingsbodem is voor het geweld. Zolang niet een onderscheid gemaakt wordt tussen de situatie van een meningsverschil (stadium 1) en het conflict dat eruit voortvloeit wanneer de verschillende standpunten in een M-m relatie worden gekleed (stadium 2); zolang wij mensen niet bewust zijn dat aan een conflict met de daarbij horende spanningen, een andere situatie voorafgaat die met de nodige kennis en ervaring zonder spanningen kan worden gehanteerd en opgelost; zolang zullen wij mensen conflicten proberen te ontvluchten. En dan zal daar automatisch geweld uit voortvloeien. Echte vrede zal dus betekenen dat we onze situaties van meningsverschillen niet tot conflicten laten overgaan, maar dat we iedere keer dat we met een meningsverschil te maken hebben, bereid zijn er menswaardig mee om te gaan, dit is : volgens het G-model. Echte vrede is dus openheid voor wat verschillend is van onszelf, openheid voor verandering en vernieuwing, open-

heid voor een diepere bewustwording, niet-agressieve/geweldloze weerbaarheid.

Als verkondigd wordt dat wij mensen de conflictualiteit van het menselijk bestaan moeten aangaan en aanvaarden, dan komt dit neer op de fataliteit van het geweld als onvermijdellijk aanvaarden, omdat geweld uit conflicten voortvloeit. Als iemand bewust ervan wordt dat hij/zij in een m-positie zit, dan weet deze meestal niet beter, om zich uit deze situatie te redden, dan de ander op zijn of haar beurt in de m-positie te plaatsen. Hij/zij zal dus agressief reageren, wat tot ergernis, ruzie of een gevecht zal leiden. Of als iemand bewust (gemaakt) wordt dat hij/zij zich in een M-positie bevindt, en daarbij een ander onderdrukt in een m-positie, dan voelt deze zich gewoonlijk bedreigd in een m-positie terecht te komen. Zolang wij mensen het conflict niet weten terug te brengen tot de oorspronkelijke situatie van het verschil in standpunten (=positieve conflicthantering), of, veel belangrijker nog, zolang wij mensen niet met verschillen in standpunten weten om te gaan om te voorkomen dat ze een conflict worden, zolang zal het begrip "conflict" ons afschrikken, en zullen wij niet in staat zijn er tegenaan te kijken en iets anders te doen dan het te ontvluchten op eender welke wijze. Ervoor pleiten conflicten aan te gaan en te aanvaarden, zonder het voorafgaande stadium te belichten, is dus een regelrecht pleidooi om agressie en geweld als inherent aan de mens te aanvaarden.

d. Macht.

Macht is de capaciteit die we hebben om invloed op anderen of op een situatie uit te oefenen. Machtsvormen zijn de middelen die we hebben of ontwikkelen om macht uit te oefenen. Macht is niet zomaar positief of negatief. Dit zal afhangen van de wijze waarop macht gehanteerd wordt.

Macht kan uitgeoefend worden op een Meerdere wijze of op een Gelijkwaardige wijze. Vanuit de Meerdere-positie wordt macht *mis*bruikt, plegen we er geweld mee. Vanuit de Gelijkwaardige-positie wordt ze *ge*bruikt, stellen we ons ermee weerbaar zonder dat we er een ander mee in de mindere-positie drukken, een ander er geweld mee aandoen. In de mindere-positie is er *on*bruik van macht, of onvoldoende gebruik ervan, machteloosheid. Dit heeft niets te maken met harmonie.
Iedereen heeft een zekere macht. De ene heeft van het begin af aan al wat meer machtsvormen dan een ander, de ene heeft meer zijn machtsvormen ontwikkeld dan een ander. Maar ieder kan onnoemlijk veel machtsvormen te voorschijn halen en ontplooien. Daar kan creativiteit een belangrijke rol in spelen.

4. De mens in de realiteit.

De mens creëert. De mens ontwikkelt technieken en produceert. Daar is principiëel geen probleem mee. Wat wel van belang is, is dat dit gebeurt op een dusdanige manier dat bij iedere stap met de behoeftes van de natuur of van de andere mens of met de andere behoeftes van zichzelf gelijkwaardig rekening wordt gehouden. Zowel conflicten als (tegen)geweld kunnen vermeden worden, als we permanent leven in een mentaliteit van openheid en eerbied voor alle naast elkaar bestaande behoeftes, dus van de verschillende betrokken partijen.
Naar de natuur toe betekent dit dat niet moet gewacht worden tot er een risico is van grondstofuitputting, of van verstikkende of onomkeerbare vervuiling, of van hongerlijding tot uitsterving door overbevolking, om te komen tot nadenken over het (eventueel) treffen van maatregelen. Dit is de Meerdere-positie vasthouden, tot we plots beginnen te vrezen in de mindere-positie terecht te komen (=het

mechanisme van de geweldsescalatie tussen mens en natuur). De mens moet (en kan) bijvoorbeeld ook geen quota vastleggen van hoe vervuild de lucht of de rivieren mogen zijn (=weeral vanuit een Meerdere-positie). Maar daartegenover staat dat om op een Gelijkwaardige en menswaardige wijze te leven, bij iedere uitvinding, bij iedere nieuwe technologie of productiewijze, maar ook bij iedere nieuwe stap in de toepassing ervan, de mens ernaar moet streven deze aldus te verrichten - of eventueel niet te verrichten - dat hij zichzelf niet centraal stelt en niet uitsluitend zijn eigen belangen erbij beschouwt. De mens zal evenzeer, vanaf het begin, de belangen van de andere partijen moeten beschouwen, zoals die van de natuur, of van andere mensen, of ook andere belangen van zichzelf. Dit betekent dat geen enkele uitvinding uitsluitend op wetenschappelijke of economische basis zou mogen de wereld ingestuurd worden, maar slechts na ernstige confrontatie en studie met vertegenwoordig(st)ers van andere disciplines. Als dit op basis van gelijkwaardigheid/geweldloosheid verloopt, dan zullen we ervaren dat daar geen spanningen mee gepaard gaan.
Voor relaties tussen mensen is het belangrijk dat vanuit de opvoeding, van jongsaf aan, een positief zelfbeeld meegegeven wordt, zelfbewustzijn, bewustzijn van eigen - eventueel potentiële - machtsvormen. Ook is het nuttig te leren omgaan met machtsvormen op een manier dat ze gebruikt worden (vanuit een G-positie), en niet misbruikt (vanuit een M-positie). De communicatie (in al haar onderdelen) en het omgaan met gevoelens zijn ook zaken waar aandacht en ruimte aan moet besteed worden. De opvoeding moet dus niet meer de intellectuele ontplooiing bevoordeligen ten nadele van de vele andere facetten van de menselijke eigenheid. Op deze manier verkrijgen we een maatschappij van individuen en groepen die beter en beter met verschillen weten om te gaan zonder dat ze zich tot conflicten,

met al hun spanningen, ontpoppen. Deze maatschappij is er geen van (zelf)onderdrukking, van chanteren, van inspelen op kwetsbare punten bij anderen, van de onkwetsbaarheid te proberen te bereiken. Deze laatste is het resultaat van een opvoeding gebaseerd op het M-m systeem.
Een geweldloze opvoeding geeft ook de openheid, de eerbied en de tolerantie voor "de ander" mee, in tegenstelling tot het centraal stellen van de "ik" in de gebruikelijke opvoeding. Daardoor gaat de overgang van kind tot volwassene niet gepaard met - ik citeer uit de tekst - "het aanvoelen van de *eisen* van de buitenwereld", "eisen die de buitenwereld aan het individu *oplegt*", "het in conflict komen van mensen met hun behoeften met de realiteit". Het zich ontwikkelend individu gaat integendeel geleidelijk aan bewuster worden van zijn/haar eigen noden en behoeftes *naast* deze van de omgeving. Deze worden niet opgelegd of geëist.
Tradities kunnen het menselijk samenleven vergemakkelijken. Ze zullen dan wel moeten ontstaan zijn uit een gelijkwaardige beschouwing van de behoeftes van de betrokken partijen. Zijn ze dat niet voldoende, dan zullen ze later herzien moeten worden. Ze kunnen dus nooit als "vast" worden aanzien.
Al kunnen tradities handig zijn, toch is de wetenschap en de kunst van het hanteren van verschillen, en de opvoeding ernaar toe, belangrijker. Een systeem of een cultuur moet ondergeschikt blijven aan het persoonlijk bewustzijn en de confrontatie van de gedragingen met het geweten, en moet op deze wijze in beweging blijven.

* * *

NOTA : De ideeën die in deze tekst naar voren worden

gebracht, zijn gegroeid en gevoed vanuit een twintigtal jaren dagdagelijkse praktijk met allerlei soorten groepen mensen (van zeer jonge kinderen tot derde leeftijd, zeer verscheidene intellectuele en sociale klassen, zowel acute situaties als meer gematigde, enz.). Vooral in de opvoeding is veel gewerkt, via allerlei mogelijke kanalen. Op dit gebied zijn de voorgestelde mechanismen uitgeprobeerd. De naar voor gebrachte resultaten steunen dan ook op een uitgebreide praktijk.

*

VRIJBLIJVENDE CONFLICTUALITEIT
Dogma's van Guy Quintelier

Frederik Janssens

We leven in turbulente tijden. Oriënterende ideeën uit het verleden doen het niet meer. We worden meegesleurd door de maalstroom van veranderingen rondom ons. We zijn al blij als we ad-hoc oplossingen bedenken voor de vele conflicten waarmee we dag in dag uit te maken krijgen, en die zijn legio. Niet alleen in onze eigen leefwereld worden we geconfronteerd met allerhande conflicten, via de media - die almaar meer dreigen ons bewustzijn te bezetten - worden we geïnformeerd over de meest gruwelijke conflictsituaties. Genociden in Afrika en kinderroof en -moord in eigen land dingen naar onze aandacht. Té veel informatie om alles goed te verwerken. Bovendien biedt de technologie mogelijkheden waarover weer keuzes moeten gemaakt worden. We kunnen internet-surfer worden, prozac slikken en van virtual reality genieten. Nieuwe ideeën die zouden kunnen richting geven te midden van de veelheid aan dingen rondom ons zijn welkom. Wat Guy Quintelier probeert, het lanceren van een denkraam om één en ander te plaatsen, zou van groot belang kunnen zijn.

In zijn artikel over de conflictualiteit van het menselijk bestaan ontvouwt Guy Quintelier (verder schrijf ik Q) zijn 'kritisch idee' dat, en ik citeer hem letterlijk, "de wantoestanden waarin de mensen nu verkeren, zijn ontstaan en blijven voortbestaan omdat de mensen de conflictualiteit van het menselijk bestaan ontvluchten". Mensen begrijpen dit niet, vreest de auteur. Mensen zoeken domweg vrede en harmonie, terwijl precies het nastreven van het harmo-

nie-ideaal gewelddadig is. Dit leidt immers tot onderdrukking van de ander, tot zelf-onderdrukking of tot onverschilligheid! Q vindt dit erg en hij wil er wat aan doen. De praktische bedoeling van het werkstuk lijkt dan ook te zijn: dit inzicht voor eens en altijd eens duidelijk uiteen zetten, zodat ten minste in de toekomst wantoestanden en geweld vermeden zullen worden. Eenmaal iedereen dit ingezien heeft. Dus mensen, niet langer harmonie nastreven, maar de conflictualiteit van het bestaan aangaan en beleven, daar gaat het om. Goed nieuws voor al wie mee wil werken om gewelddadige wantoestanden uit de wereld te helpen!
(Of is dit ook een streven naar harmonie, en is het de bedoeling NIET om met dit artikel wantoestanden uit de wereld te helpen?)
Als Q gelijk zou hebben, en met zijn inzicht zouden wantoestanden en geweld in de toekomst vermeden kunnen worden, dan was ik ongetwijfeld de eerste propagandist van zijn ideeën. Alléén, vrees ik: zijn stellingen lopen mank. En dus raak je er niet ver mee in de praktijk.

Hieronder probeer ik mijn bezwaren bij de stellingen van Q te articuleren, en ik verdiep mij in één casus waarin Q zijn theorie heeft "toegepast", zijn lectuur van Arne Naess. Tot slot formuleer ik enkele bezwaren ten aanzien van de aanpak van Q in het algemeen.

Kritiek op de theorie van Guy Quintelier

1. De stellingen van Q zijn onbeargumenteerde dogma's

Heel het gebouw dat Q voor ons optrekt wordt gebouwd op drijfzand, namelijk ongedefinieerde termen (wat bedoelt Q met "de wantoestanden waarin de mensen nu verkeren"? Wat is volgens hem "menselijk bestaan" en wat zijn

"onmenselijke toestanden"?), enkele onbeargumenteerde stellingen en cirkelredeneringen (tautologieën), en een hoop betwistbare definities.

De volgende definitie bij voorbeeld, is nauwelijks meer dan een tautologie:

"Een conflict bestaat tussen twee of meer relatiepolen wanneer de verschillen tussen de relatiepolen zodanig zijn dat ze met elkaar botsen."

Wordt hier nog iets méér beweerd dan dat er een conflict is wanneer twee of meer relatiepolen in conflict zijn? Geeft deze uitspraak ons enige informatie? Niet meer dan dat er een conflict is, als er een conflict is.

Ook volgende definities zijn typerend:

"Conflicten behoren noodzakelijk tot het bestaan van mensen, indien zij tenminste op een menselijke manier willen leven."

"Wie het harmonie-ideaal nastreeft, is gewelddadig."

Q heeft blijkbaar voor zichzelf een sluitend systeem ontworpen, waarmee goed en kwaad onderscheiden kunnen worden: volgens hem komt het erop aan harmoniedenkers te ontmaskeren om de bronnen van het geweld en van de wantoestanden op de wereld te kunnen aanwijzen. Eigenlijk is hiertegen geen enkele argumentatie opgewassen, want Q zorgt ervoor dat hij *per definitie* gelijk heeft. Wie conflicten wil oplossen of uit zijn leven wil bannen, wie liever zonder dan met conflicten leeft is blijkbaar iemand die weigert op een menselijke manier te leven. Zo iemand is een harmoniedenker, en dus per definitie gewelddadig.

Ook in volgende definities wordt steeds hetzelfde dogma herhaald, zonder dat er bewijzen of argumenten of voorbeelden worden aangebracht om zijn positie te staven. De apodictische toon doet denken aan de dogmatiek van iemand als Thomas van Aquino.

"Geweld is een poging om conflicten te vermijden en harmonie te realiseren."

"Geweld is een middel om iemand - dit kan ook zichzelf zijn - in te passen in een harmonieuze relatie."

Q legt uit dat ook het harmonieuze compromis te verwerpen is, alleen de conflictgeladen oplossing kan door de beugel. Alleen, wat is nu precies het verschil tussen wat Q gedoogt (de conflictgeladen oplossing), en wat hij afwijst (de harmonische oplossingen, het harmonische compromis inbegrepen)? Wat dat in de realiteit precies is, wordt volstrekt niet duidelijk.

Ik kan tegen deze rits van gesloten definities alleen maar persoonlijk getuigen: waarschijnlijk ben ik één van de harmonie-denkers waartegen Q te keer gaat. Ik beschouw mezelf inderdaad als iemand die méér houdt van harmonieuze toestanden, dan van conflicten. Maar tegelijk besef ik, ik ben niet infantiel, dat conflicten er noodzakelijk bij horen. Ik zal conflicten proberen op te lossen, en mee zoeken naar gedeeld begrip of naar minstens momenten van consensus, die telkens voorlopig zijn. Volgens mij is er trouwens een ritme te onderkennen: harmonische en conflictueuze tijden wisselen elkaar af. Je mag niet 'statisch' over conflict en harmonie redeneren. Om een wantoestand uit de wereld te helpen moet ongetwijfeld een conflict *geopend* worden, maar evengoed moet dat dan

weer worden *afgerond*. Over deze tweede fase zegt Q absoluut niets. Ongetwijfeld klinkt een begrip als "verzoening" te christelijk in zijn oren. Vreemd dat het Engelse woord "amnesty" een heel andere bijklank heeft. Ook compromissen vind ik niet fout. Ik heb geleerd dat die zeer heilzaam kunnen zijn, privé in mijn samenlevingsverband met vrouw en kinderen. Maar ook op politiek vlak. Ik herken mijzelf dus volstrekt niet in de dogmatische definities van Q over de weldadigheid van de conflictualiteit van het bestaan en de rampzaligheid van harmonie. Eerlijk gezegd: ik vind de stellingen van Q wereldvreemd en volstrekt onpraktisch.

2. Q presenteert zijn stellingen als "metafysische waarheden"

Q definieert "dé grondprincipes van het menselijk bestaan" als een soort van metafysische waarheden. Zijn hypothese en zijn model van omgaan met de onvermijdelijke conflictualiteit van het bestaan wordt gebracht als een abstracte waarheid in een tijdloze ruimte.

Eerst en vooral: ongeveer de hele moderne Westerse filosofie bekritiseert dit soort metafysische uitspraken over (God,) mens en wereld. Ik ben werkelijk niet de enige die uitermate sceptisch staat ten aanzien van alle abstracte en tijdloze waarheden. Als context en historiciteit van een bepaald inzicht verdampen, verdwijnt meestal ook de scherpte en relevantie van het inzicht. Ook hier is dit het geval. Belangrijk om weten is echter dat de ideeën van Q helemaal niet zo tijdloos zijn, als ze gepresenteerd worden. Ze komen rechtstreeks uit een mooi essay van Rudolf Boehm dat voor het eerst verscheen in 1977 in *Kultuurleven* (1977,nr. 1, pp. 69 - 79). Rudolf Boehm kennen we als een origineel denker. In zijn essay, "Conflict, geweld en

foltering", reflecteert de filosoof over het geweld in onze wereld, en o.a. ook over de praktijk van het martelen en folteren van mensen. Zoals steeds is Boehm origineel, en zet hij zich af tegen een bepaalde naïef-pacifistische visie op mens en samenleving. In die kijk worden de machts- en conflict-verhoudingen binnen een samenleving aangewezen als de oorsprong van strijd en oorlog, waartegenover dan het ideaal geplaatst wordt van een samenleving zonder machtsverhoudingen of conflicten, een vreedzame samenleving waarin geen plaats is voor geweld of folteringen. Dit klopt niet, zegt Boehm. Conflicten horen erbij. Dromen over een conflictloze wereld is naïef. Conflicten moeten aanvaard en aangepakt worden, niet uit de weg gegaan. Hij pleit uitdrukkelijk voor het op een menselijke manier doorleven en uitvechten van conflicten in de vorm van woordenstrijd, discussie, debat. Boehm betreurt het echter, en vindt het angstwekkend, dat de ideologische strijd op politiek, sociaal en economisch vlak nauwelijks nog plaats vindt. Laten we beseffen dat deze woorden geschreven zijn in volle Koude Oorlogstijd, wanneer op het niveau van de wereldpolitiek het principe van de 'vreedzame coëxistentie' van landen met verschillende organisatievormen aanvaard werd. Dit is ook de vooravond van de grote vredesbetogingen, gericht tegen de escalatie van kernwapens in Oost én West. Boehm betreurt het dat in dàt specifiek tijdsgewricht de ideologische strijd op politiek, sociaal en economisch vlak niet meer plaats vindt: "Bij onderhandelingen tussen politieke leiders wordt over hun ideologische tegenstellingen beleefd gezwegen. Bij redevoeringen van staatslieden over internationale politiek worden de ideologische standpunten van vreemde regimes in feite doodgezwegen, want wat betekent het anders wanneer de ideologische positiebepaling van de tegenstanders niet aan het woord komt, maar vervangen wordt door de stereotype herhaling van de eigen mening over wat de mening van

de ander zou zijn? Op die manier komt nooit een debat tot stand". Het is in deze sfeer dat Boehm stelt: weg met die vreedzame coëxistentie, weg met die schijn-harmonie. Laat de conflicten maar boven tafel komen. Laten we maar discussiëren! Het is mijn overtuiging dat een dergelijke overtuiging niet toevallig is, maar in een bepaalde tijdgeest ontstaat. Het conflictualiteits-model van Q, geïnspireerd door Boehm, is dus ook schatplichtig aan de tijd waarin het originele artikel geschreven werd. Dit is geen verwijt of kritiek: altijd zijn ideeën historisch gesitueerd. Om te kunnen spreken van verantwoordelijk handelen is het wel belangrijk dat men zich bewust is van een bepaald historisch gesitueerd denkmodel, in plaats van te denken dat men dé waarheid over mens en wereld in pacht heeft.

Ondertussen leven we in een totaal ander tijdsgewricht. De muur van Berlijn is geslecht. De communistische regimes in Oost-Europa zijn stuk voor stuk geïmplodeerd. Van vreedzame coëxistentie is geen sprake meer, omdat er nu eenmaal geen twee blokken meer tegenover elkaar staan. Op onze TV-schermen zien we beelden passeren van de wantoestanden in Bosnië en de rest van ex-Joegoslavië, Tsjetjenië, Liberia, Somalië, Rwanda, Burundi... De korte hoop dat we met z'n allen een vredesdividend zouden kunnen incasseren is lang vervlogen. De Verenigde Naties hebben het drukker dan ooit te voren om conflicten te begeleiden. Ondertussen herhaalt Q Boehms prikkelende boodschap uit 1977: durf conflicten aan te gaan! Wat een provocerende gedachte van Rudolf Boehm was, wordt een dogma! Wat een uitdagend essay was wordt bij Q een nietszeggend schema. Waaraan is nu behoefte, in het huidige tijdsgewricht? Volgens mij op een antwoord op de vraag: hoe raken we VOORBIJ het conflict? Hoe vinden we consensus voor een nieuwe modus vivendi? Hoe ondanks de verschillen (van Moslims én Kroaten én Serviërs; Hutu's

én Tutsi's) toch nog samenleven? Hoe werken aan verzoening en aan een nieuw samenlevingsmodel, ook na de meest verschrikkelijke gruweldaden. Daaraan is volgens mij behoefte in deze tijd. Niet het doorgronden van het conflict is het probleem de dag van vandaag, maar de mogelijkheidsvoorwaarden voor vrede en verzoening voorbij het conflict. De permanente conflicten tussen rijkswacht, politie, gerecht en politici in de nasleep van de zaak Dutroux bevestigen mij eens te meer in mijn overtuiging: deze conflicten zijn niet wat burgers op dit moment vragen!

3. Q pleit voor dialectiek zonder synthese

Gezien zijn achtergrond zou je verwachten dat Q "linkse stellingen" verdedigt. Alleszins kan je zijn stellingen niet "marxistisch" noemen. Hij is blijkbaar niet beïnvloed door wat binnen het marxisme de dialectiek wordt genoemd, en is in die zin pertinent on-marxistisch. Vindt Q wellicht dat Marx een harmoniedenker is, omdat hij in zijn dialectisch denken plaats inruimt voor synthese-momenten? Het conflict tussen these en anti-these wordt bij Marx tot een synthese 'aufgehoben' op een hoger niveau? Harmoniedenken, Q?

De wet van de tegenstelling in de dingen, waardoor de werkelijkheid verschijnt als een eenheid in tegendelen, is echter veel ouder dan het marxisme. Al bij de Grieken was er sprake van dialectiek als de methode van het dialogische denken, het denken als tweegesprek, waarin het pro en contra, het ja en neen momenten zijn in de voortgang van het denkproces. Wil men echter niet in een oeverloos getwist belanden, dat zou ontstaan als het gesprek in de uitwisseling van particuliere beweringen blijft hangen, dan is men genoodzaakt de mogelijkheid van consensus of

gedeeld begrip te voorzien. Het lijkt erop alsof dit voor Q al te veel is. Elk vergelijk is blijkbaar voor hem al ofwel "onderdrukking" ofwel "zelfonderdrukking", alleszins een uiting van harmoniedenken. Q kiest voor de conflictualiteit van het heen en weer tussen these en antithese, en wijst zoeken naar de synthese af als gewelddadig. Eigenlijk wijst Q de dialectiek af, en terzelfder tijd de hoop op verandering of transformatie van situaties van maatschappelijke ellende naar situaties waarin minder ellende zal zijn.

4. Q generaliseert veel te snel en veel te absoluut

Los van mijn kritiek op Q over zijn blinde vlek i.v.m. de noodzaak om tot een vergelijk te komen af en toe, heeft hij natuurlijk gelijk in het benadrukken van de noodzaak van het conflict. Het komt inderdaad voor dat "omwille van de lieve vrede" bepaalde kwesties niet worden aangeraakt, in de doofpot worden gestopt of dat meningsverschillen niet ter sprake worden gebracht. Men beseft dat het veel beter zou zijn om de koe bij de horens te vatten en het conflict aan te gaan, maar men ziet er tegenop of men mist de sociale vaardigheid om dit goed aan te pakken en men kruipt weer in z'n schelp. Dit is herkenbaar. Dit komt voor in gezinnen, in organisaties en bedrijven, en ook in de context van internationale diplomatieke contacten, zoals het voorbeeld uit het artikel van Rudolf Boehm illustreerde. Misschien is dit sociaal patroon ook wel een beetje typisch voor Vlaanderen. Wie reist of contacten heeft in het buitenland heeft wellicht al gemerkt dat in Duitsland of Nederland vaak veel directer, explicieter en ook harder met conflictstof wordt omgegaan. Hier in Vlaanderen zijn we vaak een graad diplomatischer, of banger en bestaat de neiging om potjes gedekt te houden.

De vraag is echter of àlle wantoestanden veroorzaakt

worden door het vermijden van conflicten. Kan ook niet het weigeren om in een vergelijk te stappen of tot overeenkomst te komen leiden tot wantoestanden? Volgens mij gebeurt dit evenzeer. Ook is het mogelijk dat men het verkeerde conflict aangaat. Of op het verkeerde moment. Aristoteles zei het al in de Ethica Nicomachea: "Het is makkelijk genoeg om kwaad te worden. Maar kwaad zijn op de juiste persoon, in de juiste mate, op de juiste tijd, om de juiste reden en op de juiste manier, dat is niet makkelijk." Een theorie over conflictualiteit zou daarover wat oriëntatiepunten moeten aanreiken. In plaats van een te veralgemeend aanprijzen van "het conflict". Volgens mij gaat de redenering van Q niet op, wegens een foute té absoluut gestelde Major. Hieronder volgt zijn redenering in syllogisme-vorm:
M: Overal waar conflicten worden vermeden/harmonie wordt gezocht, ontstaat altijd ellende;
m: Hier wordt een conflict vermeden/harmonie gezocht,
c: Hier zal ellende ontstaan
Mijn herschrijving van het syllogisme met een meer bescheiden Major, en een niet zo stellige conclusie, lijkt me veel juister:
M: Waar conflicten worden vermeden/harmonie wordt gezocht, kàn ellende ontstaan;
m: Hier wordt een conflict vermeden/harmonie gezocht,
c: Hier kan ellende ontstaan.

5. Stellingen van Q te klasseren onder het label: pure onzin

* de cultureel niet-aangeklede verhouding van de mens

Q heeft enkele onwrikbare uitgangspunten. Eén daarvan is het volgende: "dat de 'naakte, cultureel niet-aangeklede' verhouding van de mens (ten aanzien van de natuur, be-

doelt hij, denk ik - maar dat schrijft Q niet) conflictgeladen is." Dit is een totaal absurde uitspraak. Een, naakte, cultureel niet-aangeklede verhouding van de mens tot de natuur of,tot zijn medemens bestaat niet. Wat zouden we daaronder moeten verstaan? Zou dit slaan op het moment uit de oertijd dat de aapmens na een of andere bosbrand uit de bomen op de grond terecht kwam en begon te piekeren, en zo mens werd? Dit is een theorie van paleontologen, maar zelfs als er iets van die theorie klopt, is dat moment hoogstens achteraf gereconstrueerd. De mens is van in den beginne een sociaal wezen, een cultuurwezen, ontwerper van taboes, normen, cultuur. Het is onzin om te spreken over een cultureel niet-aangeklede verhouding van de mens tot de natuur.

* cultuurkritiek ten aanzien van culturele tradities

Wat wil Q met zijn cultuurkritiek? Modern zijn? Wil hij met zijn kritische denken alle culturele tradities ontmaskeren als pre-modern? Wil hij ons helpen inzien dat culturele tradities overbodig zijn, dat je met kritisch denken en conflictueel leven genoeg hebt om wantoestanden te vermijden. Stel je voor dat Q in zijn opzet slaagt: wat voor een mono-cultuur krijgen we dan! Ik huiver! Meent Q het werkelijk dat alle christelijke, islamitische, joodse, boeddhistische, hindoeïstische en andere culturele tradities dienen uitgeroeid (ik neem aan, met redelijk overleg, door overtuigen). Hebben culturele tradities geen rol te spelen in de samenleving?
Maar wat bedoelt Q eigenlijk met "tradities"? Is het liberalisme geen traditie? Of het marxisme? Wil hij niet zelf een traditie beginnen door enkele intuïties van zijn leermeester Boehm om te zetten in dogmatiek? Vermoedelijk bedoelt hij alleen de 'geloofsovertuigingen'? Q stuurt blijkbaar aan op het introduceren van een mono-cultuur: een rationeel wetenschappelijk wereldbeeld. Hij lijkt te pleiten voor het

uitroeien van alle religieuze en culturele wereldbeelden, gezien deze lijden aan welbepaalde vormen van 'harmoniedenken', waaraan immers alle ellende ten grondslag ligt. Is dat dan geen harmoniedenken, misschien, het willen wegredeneren van culturele tradities? En denkt hij dat zo'n project menselijke wantoestanden uit de wereld zou helpen? Wordt het geen tijd, beste Q, om de 19de-eeuwse conflicten tussen (religieuze) Traditie en Verlichting achter ons te laten, we staan aan de drempel van de 21ste eeuw. Moeten we dat conflict blijven reproduceren? Mijns inziens is dit een voorbeeld van een slechtgekozen conflict. Ik ben ervan overtuigd dat in de huidige, postmodern genoemde cultuur socialisatieprocessen en identiteitsdefinities niet meer primair plaats vinden in termen van religieus bepaalde denkkaders, maar in toenemende mate tot stand komen in interactie met mondiaal georganiseerde consumptie. Tradities hebben volgens mij wel degelijk een functie om weerstand te bieden aan de verleidingsmachine van het Wetenschappelijk Technologisch Kapitalistisch bestel (het WTK-bestel).

* Eros en Thanatos als onverzoenbare krachten

Zeer vreemd vind ik Q's hantering van de Freudiaanse begrippen Eros en Thanatos. Ongetwijfeld is het zo dat in de logica p en q niet tegelijk identiek en verschillend kunnen zijn, maar wat betekent het dat Eros en Thanatos niet verzoenbaar zijn? Dit zijn, schrijft Q zelf, twee fundamentele oerkrachten in de mens. Dus in de mens zijn strijdige krachten aanwezig, dat weten we allemaal. In mij verzoen ik Eros en Thanatos, dag in dag uit. Waarom kiest Q partij voor Eros en tegen Thanatos, dat is absurd. Wat een rationele aanpak van psychoanalytische categorieën!
Ik vind Freud en de psychoanalyse best interessant, maar niet zozeer als dogmatische tekst, maar als uitnodiging tot

zelfreflectie. Hoe zit ik in elkaar, en hoe heeft dit te maken met mijn particuliere geschiedenis als zoon van mijn pa en mijn ma, en met mijn broers en zus. Het is goed om hierover met elkaar en met anderen te praten. Ook om te begrijpen wat ons drijft en hoe we in conflicten verzeild raken. Herhalen we patronen die in ons ingeschreven zijn, of slagen we erin deze scenario's te herschrijven, en onze autonomie werkelijk te realiseren? De psychoanalyse kan ons waarschuwen om niet te naïef te zijn over het menselijk subject. In die zin is het een kritische instantie: spreken over 'democratische besluitvorming' of 'het temmen van het WTK-bestel' is gauw gebeurd, dit ook waarmaken is een ander paar mouwen. Precies omdat dat WTK-bestel ZELF een verontrustende autonomie vertoont, en heel subtiel inspeelt op de verlangensmachines die wij zelf zijn. Het is zeker boeiend om vanuit de psychoanalyse te reflecteren over hoe wij door de consumptiemaatschappij verleid worden. Maar de begrippen Eros en Thanatos naar voor schuiven en oproepen op gezag van Q's schemaatje om wel de kracht van Eros toe te laten, en die van Thanatos (de ultieme harmonie) te weerstaan, dàt is psychologie van het zevende knoopsgat. Klinkklare onzin!

* het oorspronkelijke en noodzakelijke conflict tussen mens en natuur.

De mens is afhankelijk van de natuur, en dus is er een conflict. Hoezo? Toch niet per se! Er kan toch wederzijdse afhankelijkheid zijn, zonder conflict: "I'll scratch your back, you scratch mine!". Waarom zou er een conflict moeten zijn. Misschien is de natuur geen moeder die zorgt, maar of mensen MOETEN produceren, dat betwijfel ik! Alsof de mensheid maar begint met het industriële tijdperk. Of "produceert" de jager-verzamelaar ook? Of was hij misschien geen mens? En wat bedoelt Q met "produceren"?

Produceert FINA benzine? Neen de natuur maakt petroleum, en FINA pompt op. Niet de visfabriek produceert vis, dat doet de zee. Is produceren niet het verpakken van de arbeid van de natuur? Mij lijkt de stelling van Q over het conflict tussen mens en natuur het herhalen van een typisch links dédain voor heel de problematiek van de ecologische crisis. Men staart zich blind op de economie en de klassenstrijd en heeft geen oog voor de context waarbinnen zich dit alles afspeelt, het natuurlijk milieu. Nochtans is het een simpele economische wet: je kapitaal moet je in stand houden, anders levert het steeds minder op. Dat is de harde realiteit. Ten aanzien van het kapitaal van de natuur, vergeet men deze les. De natuur wordt vrolijk leeggeroofd met de illusie van grotere welvaart. Er wordt nog steeds te weinig gedaan om de productiviteit van de natuur op peil te houden. Daarvoor pleiten de Groenen en daarom strijden ze tegen natuurverloedering en -verspilling. Niet omwille van een of ander "harmonie-ideaal".

Kritiek op de toepassing van Q's ideeën op het gedachtegoed van Arne Naess

In een themanummer van *Kritiek*, nr. 27 uit 1995, "Ecologie, diep of oppervlakkig", schrijft Q een stuk over de Noorse milieu-filosoof Arne Naess, getiteld "N1: Selfrealisation!"? Gevaarlijke naïviteiten van de Deep Ecology". Daarin doet hij verslag van zijn leeservaring van het werk *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy* (Cambridge University Press, 1989).
Met zijn denkraam heeft Q het werk van Arne Naess, Noors milieu-filosoof onder de loep genomen. Komt er iets interessants uit? Helaas niet. Ik heb nog nooit meegemaakt dat in één artikel zo'n opeenstapeling van vooringenomenheden, misverstanden, verkeerd begrepen ideeën, valse beschuldigingen en volstrekt absurde aantijgingen te vin-

den waren. En hoe komt dit? Door de paardenbril van Q's theorietje. Wat Q doet is Arne Naess op het Procrustesbed van zijn begrippenkader leggen, en beginnen hakken en snijden. Q overtreedt hier een grondregel van de hermeneutiek. De hermeneutiek is de leer van hoe teksten moeten gelezen en geïnterpreteerd worden, en hoe best niet. Een belangrijke grondregel is dat een tekst gelezen en geïnterpreteerd moet worden vanuit de intenties van de schrijver van dat werk. Er moet (minstens een poging tot) begrip zijn voor het perspectief van de tekst die bestudeerd wordt, het tijdsklimaat, de geografische en culturele bepaaldheid. Natuurlijk mag dan ook kritiek geformuleerd worden vanuit de eigen vooronderstellingen en vanuit eigen normatieve uitgangspunten. Dat is de fameuze "hermeneutische cirkel": lezen als de ontmoeting tussen twee werelden, die van de schrijver én die van de lezer. Ik merk echter bij Q geen enkele poging om te begrijpen waar het Arne Naess om te doen is. Daarom is het artikel ook onleesbaar voor mensen die Arne Naess niet kennen. Die argeloze lezer krijgt immers geen enkele toelichting over Arne Naess als persoon, geen informatie over het opzet van het boek van Arne Naess, geen duiding van moeilijke niet-alledaagse concepten. Neen, Q zoekt alleen naar zinnetjes en paragrafen die (volgens hem) kunnen bewijzen dat Arne Naess een harmoniedenker is, een psychoticus, een fascist. (Wat heeft Q eigenlijk tegen Arne Naess vraag ik me vertwijfeld af.)

Wat klopt er van de aantijgingen van Q? Zijn beschuldigingen zijn weinig subtiel: Arne Naess zou een psychoticus en een fascist zijn. Ik krijg zin om uitgebreid te gaan vertellen over de fascinerende denk- en levensweg van deze Noorse filosoof, maar besef dat dit in dit artikel niet echt kan. Ik probeer in te gaan op de grofste beschuldigingen van Q.

1. Is Arne Naess een psychoticus?

Deze suggestie is gebaseerd op de volgende kronkel van Q: een "psychose" is een mogelijke psychologische reactie van een onvolwassen persoonlijkheid om in de eigen onrealiseerbare naïviteiten te blijven geloven. De individuele psychose vervangt de realiteit door een ingebeelde realiteit. Volgens Q lijdt Arne Naess aan psychotische trekken als hij de verbondenheid van mens en natuur onderstreept. Die verbondenheid bestaat niet, zegt Q, maar is een loutere projectie van de moeder-kind binding. In plaats van een volwassen houding t.a.v. de natuur aan te gaan, verlangt Naess naar de baarmoeder. Q: "De conflictgeladen realiteit wordt ontkend door middel van harmonie-projecties: men vlucht in een geprojecteerde moeder-kind symbiose met de natuur. Zoals ook plaatsgrijpt in het idealiseringsproces in het 'baarmoederverlangen' en de verliefdheid, wordt de andere beter voorgesteld dan dat hij in werkelijkheid is. Ook de natuur wordt in de 'deep ecology' geïdealiseerd."
Wat is hier aan de hand?
Q heeft blijkbaar heel andere natuur-ervaringen dan Arne Naess:
In het denken over de verhouding mens/natuur zijn er in de geschiedenis twee heel verschillende natuurbeelden ontstaan:
1. het éne natuurbeeld kan romantisch genoemd worden: de ongerepte natuur en het agrarisch verleden worden als tegen-utopie geplaatst tegenover de ontworteling en de lelijkheid van de zich industrialiserende samenleving.
2. daarnaast is er het natuurbeeld van het darwinisme: de natuur met z'n struggle for life is een wereld van wreedheid en geweld.
Is één van beide natuurbeelden waar en de andere onwaar? Neen, natuurlijk. Ze zijn allebei legitiem, afhankelijk van de waarnemingen en ervaringen van wie uitspraken

over de natuur doet. Wellicht leunt Arne Naess meer aan bij het eerste natuurbeeld, Q bij het tweede.
Als kind was Arne Naess al gefascineerd door het ecosysteem van het ondiepe kustwater van de Noorse fjorden. De rijkdom en verscheidenheid van allerlei minuscule levensvormen en wat hij beschouwde als het harmonische en vreedzame samenspel van deze levensvormen maakten een diepe indruk op hem. In deze omgeving viel weinig te bespeuren van de vaak aangehaalde wreedheid van de natuur. Hier wortelt dus het "biosferisch egalitarisme" van Arne Naess. Heel zijn leven heeft Arne Naess de natuur opgezocht. Van zijn vijftiende tot nu (de man is dit jaar 84 geworden) heeft Arne Naess bergen beklommen, meer bepaald om lange tijd in zijn begrhut te verblijven. Is deze fascinatie voor het fascinerende wereldje van welbepaalde eco-systemen psychotisch? Is dit een harmonie-projectie? Volgens mij zeker niet! Arne Naess heeft veel meer dan Q een gevoeligheid voor het niet te ontkennen feit dat wij niet alleen sociale maar ook ecologische wezens zijn. Wij hebben niet alleen een mensengeschiedenis, maar komen ook voort uit een natuurgeschiedenis. Vervreemd raken van de natuur is ook vervreemd raken van een deel van onszelf. Q daarentegen ziet de natuur blijkbaar als 'het andere' waarmee we in conflict zouden leven, en ontkent de feitelijkheid van de natuur in onszelf. Vandaar dat hij Naess beschuldigt een symbiotische verhouding met de natuur aan te gaan, terwijl Naess alleen de natuur in iedere mens ziet, en pleit om dit stuk te blijven integreren in ons bestaan. Overigens ontkent Naess volstrekt niet dat er soms dodelijke conflicten kunnen ontstaan in onze omgang met de natuur. Principieel hebben alle levensvormen het gelijke recht om zich te ontplooien, maar feitelijk moeten wij soms andere wezens kwetsen en doden om te kunnen leven, zegt Naess uitdrukkelijk.

2. Is Arne Naess een fascist?

Fascisme wordt begrepen door Q als "het doorzetten op maatschappelijk vlak van naïviteiten over ingebeelde harmonie en daarop gebaseerde voorstellen over wet en orde. Al wie of wat de als goed ingebeelde orde ontkent en tegenwerkt of als zodanig wordt opgevat, moet dan uitgeschakeld en vernietigd worden." In het werk van Arne Naess wordt het fascisme inderdaad ter sprake gebracht. Er wordt gewaarschuwd voor een cultus van het leven, wat één van de wortels van de fascistische ideologie was. Q vindt dit al verdacht. Als Naess zelf al expliciet de associatie van de Deep Ecology met het fascisme maakt, dan zal er toch wel stront aan de knikker zijn zeker? Er is echter een andere verklaring. Arne Naess heeft namelijk zeer expliciet gestreden tegen fascistische tendenzen tijdens de tweede wereldoorlog. Arne Naess zat in het verzet tegen het collaborerende Quisling-regime in Noorwegen, en heeft uitdrukkelijk geprobeerd om Gandhiaanse geweldloze methoden en tactieken in te zetten. Omdat een strategie van actieve geweldloosheid een grote taalvaardigheid veronderstelt verdiepte hij zich in de argumentatieleer. Zijn handboek, op stencil gezet en verspreid tijdens de tweede wereldoorlog, is jarenlang nog gebruikt door generaties van eerstejaarsstudenten aan de universiteit van Oslo, en is ook vertaald in het Nederlands. Naess een fascist? Eerder het omgekeerde. Wil Naess maatschappelijk iets doordrukken? Helemaal niet. Hij nodigt uit tot dialoog. Hij vraagt om na te denken over een platform, en te preciseren waarom men wel of niet in kan stemmen met de stellingen van de deep ecology. Is dat fascisme?

Q beweert: "Moeder-aarde-denken is religieus en holistisch denken, waarbij men bescherming van een oppermachtige entiteit wenst. Deze houding leunt toch sterk aan bij een

pleidooi voor een sterke leidersfiguur, die ook, wanneer men er zich helemaal aan aanpast, alle problemen zal oplossen. Identificatie levert ook binnen de 'deep ecology' onkwetsbaarheid op. Voor de 'deep ecology' is de mens slechts een zelfde levend wezen als alle anderen: de mens wordt daarbij gereduceerd tot een dier. Dit houdt een ontkenning in van het specifiek menselijke."
In grote letters heb ik in de marge van deze nonsens geschreven, "NEEN", "JUIST NIET!", "NEEN!"... Het gaat mijn petje te boven hoe op elke regel zoveel onzin gedebiteerd kan worden. Moeder Aarde is een metafoor voor de natuur, een metafoor die, naar mijn weten, niet door Arne Naess gebruikt wordt. Arne Naess is zakelijk en sec in zijn taalgebruik. Overigens heeft Naess het ook nooit over een 'oppermachtige entiteit', waarbij bescherming gezocht zou moeten worden. Dit zijn pure projecties van Q. Pleit Arne Naess voor een sterke leidersfiguur? Juist niet! Hij moedigt iedereen aan om zelf te denken, zelf een total view, een wereldbeeld te ontwerpen... Identificatie met levende wezens levert juist geen onkwetsbaarheid op, maar eerder een gevoeligheid voor de kwetsbaarheid van alle levende wezens in de natuur. Naess vertelt uitgebreid hoe hij ooit onder de microscoop de beweging van twee zure chemicaliën wilde onderzoeken, toen plots een vlo in de chemicaliën belandde. Het was onmogelijk de vlo nog te redden. Zijn doodstrijd duurde enkele minuten. Zijn bewegingen waren ontzettend expressief. Naess voelde een pijnlijk medelijden. Wezenlijk voor hem was echter niet dit gevoel maar het proces van identificatie: hij herkende zichzelf in de vlo. Zonder deze identificatie had de doodstrijd van het insect hem onverschillig gelaten. Het proces van identificatie, van herkenning, van zich verbonden voelen, reikt verder dan de menselijke gemeenschap. Dit is een fundamentele ervaring voor Arne Naess. Hoe zou deze ervaring en dit inzicht kunnen betekenen dat mensen worden gere-

duceerd tot dieren? Wat is dat voor een vreemde kronkel als zou een "meeleven" van mensen met het lijden van dieren, ons reduceren tot een dierlijk niveau? Hoezo een ontkenning van het specifiek menselijke? Dit is echt een hardnekkig hersenspinsel van Q!

Slotbedenkingen

Ik heb ervoor gepleit om niet in abstracte tijdloze ruimtes argumenten uit te wisselen. Zichtbaar maken wat de eigen uitgangspunten zijn, is een voorwaarde om een eerlijk debat te voeren. Als slot van dit artikel wil ik graag wat persoonlijker worden. Ik ben filosoof en groene activist. Ik heb filosofie gestudeerd in de tweede helft van de jaren '70, weliswaar niet in Gent bij Boehm, Kruithof en Apostel, maar in Leuven bij IJsseling, De Dijn en Van der Veken. Ik heb mijn licentiaatsthesis geschreven over Paulo Freire, filosoof van de praxis. In de lijn van deze thesis heb ik mij geëngageerd in de groene beweging en bij Agalev, vanuit een overtuiging dat theorie & praktijk noodzakelijk moeten samengaan. In het vormingswerk van Ploeg ben ik daar trouwens ook voortdurend mee bezig: onderzoeken hoe concepten vruchtbaar kunnen worden voor de praktijk. Welnu, als filosoof en als groene activist wil ik nog enkele bezwaren formuleren, aan het eind van dit stuk. Bezwaren en vragen, eigenlijk, want ik snap één en ander werkelijk niet.

Enkele persoonlijke vragen als filosoof

Iedereen weet dat Q een leerling is van Rudolf Boehm. In dit licht begrijp ik het volgende niet: Boehm is toch een fenomenoloog, niet? Is hij niet naar België gehaald voor het Husserl-archief in Leuven? En heeft Leo Apostel Rudolf Boehm niet naar Gent gehaald om een éénzijdig positivisme

in Gent te corrigeren met een injectie van wat fenomenologie? Welnu, was het niet kenmerkend voor de fenomenologie om kritisch te staan t.b.v. naïeve waarheidsaanspraken van de wetenschap (en de filosofie). Probeerde de fenomenologie niet het verschijnen van de wereld en de dingen in de concrete ervaring nauwkeurig en zonder theoretische vooronderstellingen te beschrijven. Van deze fenomenologische grondhouding is bij Q NIETS meer te merken. Zijn betoog is doorspekt van absolute waarheidsaanspraken die de toets van de kritiek niet kunnen doorstaan. Let op de apodictisch toon in, bij voorbeeld, volgende bewering: "De wantoestanden waarin de mensen nu verkeren, zijn ontstaan en blijven voortbestaan omdat de mensen de conflictualiteit van het menselijk bestaan ontvluchten". Jeuken de vingers van Rudolf Boehm zèlf niet, om Q eens aan de oren te trekken. Hoe kan je als professor-fenomenoloog een dergelijke uitspraak laten passeren? En was een centraal inzicht van Rudolf Boehm zèlf niet gericht tegen dergelijke "objectief" klinkende waarheidsaanspraken? Ook het ideaal van het benaderen van de werkelijkheid zonder vooroordelen is aan Q blijkbaar niet besteed. Dat bewijst hij in zijn stuk over Naess op elke regel. Maar valt dit bij andere lezers in de redactieraad van *Kritiek* dan niet op? Wordt zo'n stuk niet kritisch getoetst aan de meningen van anderen, voor het verschijnt in een uitgave van het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek?

Enkele politieke kwesties als groene activist?

Wat wil Q eigenlijk? Wat is zijn obsessie? Wat is zijn politiek project? Waarom achtervolgt hij mij sinds ik bij Ploeg, de vormingsdienst van Agalev werk, en valt hij mij aan omdat ik op studiedagen Herman Verbeek en Raf Janssen opvoer, of omdat ik meewerk om iemand als Arne Naess in ons taalgebied te introduceren. Telkens is het verwijt

hetzelfde (Verbeek én Janssen én Naess worden ontmaskerd als harmoniedenkers, en dus aanstokers van wantoestanden) terwijl in feite deze figuren vooraanstaande activisten én theoretici zijn in de groene strijd. Zij zijn allen stuk voor stuk verwikkeld in productieve, nuttige conflicten. Ikzelf ook. Maar waarom gaat Q voortdurend conflicten aan met deze woordvoerders van het groene project? Wat is zijn finaliteit? Is Q eigenlijk medestander of tegenstander in de groene beweging? Waarom voortdurend artikeltjes schrijven over het gevaar van "het eco-fascisme"? Waar zitten er ergens eco-fascisten in Vlaanderen? Ik ontken niet dat dit "in potentie" een mogelijke strekking zou kunnen zijn? Maar bestaat ze in Vlaanderen, organiseert ze zich? Toch niet bij Agalev? Toch niet in het kleine groepje mensen dat in Vlaanderen met de 'deep-ecology' begaan is? (Het groepje rond Tekos dat over groen-rechts schreef heeft toch volstrekt geen banden met Agalev!) Waarom het groene denken voortdurend linken met een waarschuwing voor het eco-fascisme of voor een gevaarlijk harmoniedenken... Begrijpt Q dan niet dat hij misbruikt wordt als in *Trends* gretig zijn theorieën over het gevaar van eco-fascistische tendenzen in de groene beweging worden gereproduceerd? Misschien twijfelt Q aan de antikapitalistische intenties van Arne Naess en de groene beweging, maar Trends en de industriëlen en kapitalisten achter dat blad beseffen zéér goed dat de groene beweging én de groene partij Agalev een zeer krachtige symbolische macht vormen, die wel degelijk bedreigend is voor weinig scrupuleuze industriëlen. Het feit dat Q publiceert in *Eco-groen*, maandblad voor de ecologistische stroming - voortzetting van De Groenen - zou de argeloze lezer de indruk kunnen geven dat Q militant is voor het groene denken. Ik weet wel beter. Maar waarom dit soort verwarringen scheppen? Intussen is de geloofwaardigheid van dat blad zo ondermaats geworden, dat we ons er niet te veel

hoeven van aan te trekken, maar toch: dit soort ruis beschadigt de uitstraling van Agalev. Waar rook is, is vuur denkt de argeloze lezer allicht.

Ik maak me zorgen over de verdere concretisering van het ecologische project in Vlaanderen en België. Het huidige milieubeleid faalt. Mina-2 is een stap achteruit. De regering probeert economische groei en duurzaamheid te combineren, en spaart zo de kool en de geit. Er is zeer weinig oppositie tégen het neo-liberale beleid van CVP en SP, dat gefixeerd is op de Maastricht-norm. Je zou denken dat oppositiekrachten elkaar steunen. Niets daarvan: ik herken in de stukken van Q een regelrechte aanval tegen het groene project, bovendien op zeer betwistbare gronden. Eerlijk gezegd: ik vind dit niet het juiste conflict. Waarom niet reflecteren over hoe we maatschappelijk strijd kunnen voeren tegen culturele en economische ontwikkelingen die we allemaal als zorgelijk beschouwen, i.p.v. ten strijde te trekken tegen "het harmoniedenken"?

* * *

(*) *Noot van de redactie:* De redactie van KRITIEK voelt zich genoopt bij deze te bevestigen dat het stuk van Guy Quintelier wel degelijk in de redactieraad "kritisch getoetst werd aan de meningen van anderen" alvorens het verscheen in deze uitgave. Bovendien werd besloten het ook nog te toetsen aan de meningen van nog meer anderen, net door het te publiceren in dit tijdschrift. Daarentegen werden binnengekomen reacties, zoals het stuk van Frederik Janssens, voor de publicatie "niet kritisch getoetst aan de meningen" van de redactieleden. Met "andere lezers in de redactieraad" bedoelt Frederik, blijkens de context,

anderen dan Rudolf Boehm. Boehm wenst hierbij op te merken dat hij zich niet gerechtigd voelde te protesteren tegen "de apodictische toon" van de aangehaalde stelling van Guy omdat hijzelf ooit nog even apodictisch heeft gesteld dat de wantoestanden waarin de mensen nu verkeren het gevolg waren van een "weigering van de mensen mensen te zijn, en van de sterfelijken, sterfelijk te zijn". Boehm wenst verder te bevestigen dat hij het nog steeds betreurenswaardig vindt wanneer, in eender welk tijdsgewricht, "de ideologische strijd op politiek, sociaal en economisch vlak niet meer plaats vindt". In dit tijdschrift vindt die strijd - vooralsnog - plaats.

'T IS STIL WAAR HET NIET WAAIT

Overwegingen bij een werkelijk bijstuurbaar maar tot onze vreugde permanent onaf samenleven mitsgaders enkele kanttekeningen bij de voordelen en beperkingen van het utopisme

Jan Debrouwere

Niet alleen adepten van 'deep ecology' zie ik het moeilijk hebben met je stuk, Guy. Ook van een bepaald slag marxisten vrees ik dat ze er problemen zullen van krijgen bij het doordenken van hun eigen leer en visies. Zelf denk ik graag een heel eind met je mee. Ik verhoop daar enig nut van om zij die koppig blijven twijfelen aan het onnut en de onmogelijkheid aan andere maatschappijvormen te werken, even vooruit en achterom te doen kijken. En zich af te vragen waar we mee bezig zijn. Meteen zeg ik dat ik er geen aansporing tot verregaande heroriëntatie van het sociaal-filosofisch denken in zie, wel een bijdrage tot het weghakken van slakken en denkslordigheden. Voor wie daar behoefte aan heeft, ikzelf bijvoorbeeld.

Wie ooit over beter samen-leven nadacht, etaleerde meestal in geschrift uitvoerig het verhoopte resultaat van zijn wensdromen. Dat was dan een harmonische mensengemeenschap waarin de strijd gestreden was en rechtvaardigheid, gelijkheid, welvaart en het einde van kommer en kwel allen ten deel zou zijn. En het derhalve goed toeven was. De wegbeschrijving bleef in de regel beperkt tot een summiere schets of onbruikbare plaatsbepaling.[1]

---

[1] Marx was zoals bekend een der weinigen die het enigermate andersom deden. De omgeving werd omstandig in kaart gebracht, het parcours nuttig aangeduid, het einddoel moest het stellen met niet veel meer dan enkele overigens pertinente premisses. Er zijn er velen die dat jammer

De hemel, weliswaar op aarde

Neem Thomas Morus en zijn Insula Utopia. Of Tomasso Campanella en zijn Città del Sole. Of de 'Fürstenpredigt' van Thomas Münzer en ga zo verder naar de vroegsocialisten, Saint-Simon, Fourier of de systeembouwer Robert Owen.
Morus en Campanella hielden nog slagen om de arm inzake de universaliteit van hun ideaal, de eindelijk tot rust gekomen, elegische avondmaatschappij van elkaar liefhebbende mensen. Met, dixit Campanella, iedereen in unisex-plunje, mannen tot ver boven, vrouwen net onder de knie. Zo gaat dat met ingehaalde utopieën. Morus die zijn nieuwe wereld slechts als stichtend voorbeeld zag, wou ze onderbrengen op een quasi onvindbaar eiland, dat hij met ietwat trieste humor "nergensoord" noemde. Een term die in de oorspronkelijk verlatijnst-griekse versie fortuin zou maken en nog steeds tot mild spotwoord dient. Campanella deed in zijn Zonnestad opperchef en hogepriester Sol bijstaan door de hh. Pon, Sin en Mor (daar moet gelachen zijn door de Napelse cipiers aan wie hij dat voorlas)[2], drie mederegenten waarvan Pon ("Macht" van potentie) een sterk en in vechtkunsten en oorlogswetenschappen tot in de fijnste kneepjes opgeleid leger onder de hand hield. Je wist immers maar nooit.
Natuurlijk hebben al deze voorgangers in het sociale denken zeer nuttig werk geleverd. Hun utopieën waren onge-

---

vonden. Marx had gelijk. Met de gegevens van zijn tijd - en van de onze - viel buiten dat niet veel zinnigs te vertellen over het socialisme, dat hij overigens wel zag als de natuurlijke opvolger van het kapitalisme.

[2] Italianen hebben uit noodzaak des gebods de vaardigheid verworven hun beste werk onbegrijpelijk te houden voor gevangenisbewaarders. Cfr. Gramsci e.t.q.

twijfeld eindeloos serieuzer dan de naïeve pijpedromen in "si tous les gars du monde"-stijl die daar nogal eens voor doorgaan. Dat de toekomstvisioenen der eerste sociale denkers en presocialisten steeds een of andere - soms zeer fantasierijke - versie van het socialisme voorprojecteerden, documenteert hun overtuiging dat een nieuwe samenleving wel degelijk denk- en maakbaar was en niet iets wat uit de hemel zou vallen als de godsvrucht maar meewilde. Al was die nieuwe samenleving ook volgens hen nog niet realiseerbaar binnen de gegevens van eigen tijd en plaats. Ze zorgden voor principieel inzicht en streefdoelen voor ontwikkelingen in het denken en filosoferen, die het voor de mens op aarde beter wilden hebben. En dat maakten zij voor hun lezers concreet en herkenbaar. De dingen waar ze het over hadden werden goed begrepen voor wat ze waren: afkeuring en veroordeling der bestaande werkelijkheid en het besef dat het anders kon. Ze waren de metaforen, allegorieën en parabelen van de nieuwe tijd en wezen er op dat het andere en betere wat men wou, geen godsgeschenk maar mensenwerk zou zijn. Dat was renaissance, en dat was niet niks.

Socialistisch tekort

Het valt op dat toen Engels het socialisme van utopie tot wetenschap wilde verheffen, de latere volgelingen zich daar minder van aantrokken dan de lectoren in de komende partijleergangen wenselijk oordeelden. De in de eerste plaats didactisch (zeg maar propagandistisch) bedoelde kunst die bijvoorbeeld het reële socialisme zich deze eeuw schiep, zou het als regel bij utopische criteria houden. Zowel in de schepping van de 'positieve', dus voorlevende en tot navolging strekkende helden der stalinistische literatuur en films, als in de aanvankelijk niet zelden schitterende dromen die de dichters, cineasten en componisten over

de aanbrekende betere tijden aanboden. Dat die kunst met het vorderen der jaren in ridicule vulgariteit wegdeemsterde, was trouwens niet alleen in de USSR en elders in Oost-Europa zo. Ook Gorter en Aragon gingen er aan ten onder ...
Gebeurde dat uitsluitend uit agitprop-overwegingen? Of omdat de partijsecretaris het zo goed - of al welletjes - vond? De berg prullaria die het socialistisch realisme op het volk losliet was onvoorstelbaar. Aanvankelijk beriep het zich op Maxim Gorki's voorbeeld maar verloor ook voor bona fide doch luciede communisten vlug zijn respectabiliteit. Het evolueert immers snel en op commando tot een pijndoende karikatuur van het sociale utopisme. De reeds bestaande, postrevolutionaire maatschappij en het socialisme dat ze opbouwen zou, verschenen er in als een coconsamenleving waarin de beslissingen wel getroffen zouden worden door de alomtegenwoordige en de volkssouvereiniteit uitoefenende, 'immer Recht habende' KP. Problemen en conflicten, zelfs van individuele aard, heetten nog slechts hardnekkige en irriterende, laat staan maligne residu's uit het klassenverleden, zo ze al niet met kwalijk opzet werden uitgelokt door onaangepasten of binnengebracht door buitengaatse vijanden en binnenlandse verraders.
Het waren niet allemaal prullaria. Al vergt het enig zoekwerk in hooibergen om daar het bewijs van te kunnen voorleggen. En zij die van de zege van het socialisme het vanzelfsprekende einde van alle misère verhoopten waren aanvankelijk legio. Tot diep in het Breznjew-tijdperk zou topfilosoof Oisermann dergelijke dingen nog verdedigen, ervan uitgaande dat de klassenloze maatschappij het einde van de vervreemding zou inluiden en meteen van alle redenen tot menselijke frustratie, gezien de verdwijning van de sociale en economische tegenstellingen. Hij werd niet meer ernstig genomen, zijn voorgangers onder Stalin

nog wel. Velen, filosofen en kunstenaars, riskeerden loopbaan en reputatie en dikwijls hun leven, door het inbouwen van kritiek en protest in hun niettemin naar socialistisch-realistische normen geproduceerde werk. Want het verhaal van de komende strijd- en conflictloze harmonie wilden ze wel geloven (net als Aragon, "je vois, oui je vois, ce n'est donc pas un rêve ...") maar ze zagen, als Babel en Zosjtjenko, er tegen op hun onvrede op te geven met een werkelijkheid die in hun ogen op de verkeerde weg was. Ilja Ehrenburg weigerde Boecharin af te zweren, Alexander Fadjejew zoop zich kapot toen hij toegestaan had dat zijn mooie 'Jonge Garde' in de vernieling werd herschreven. En zette na het XXe congres het pistool tegen de slaap. En zovele anderen. Jessenin, Pasternak ...
Maar ook zij, al verdienen zij respect, gingen in de intellectuele fout. Hun gehechtheid aan de Oktoberrevolutie en tevens hun afwijzing van de postrevolutionaire werkelijkheid onder het stalinisme waren zonder twijfel reëel. Zelfs al werd ze versluierd geuit: wie geen held is, is daarom nog geen meeloper. Maar er was bij hen, blijkbaar ook innerlijk, geen betwisting van het toekomstpotentieel van de revolutie, ook niet onder het stalinisme. Het socialistisch perspectief werd ook vanuit het stalinisme gaaf gehouden, ook al zou het - steeds pijnlijker - correctie behoeven. Het was de voorloper van de geest van het XXe congres ... En het bleek eveneens steeds minder in staat weerwerk te bieden aan de zich installerende onverschilligheid, bitterheid, anarchie, cliëntisme, morele afbraak.
Waarom? De angst voor de repressie? Allicht. Maar in elke communistische partij, naar het voorbeeld van CPSU, waren nog andere remmen ingebouwd en ze wogen nog veel zwaarder door. Men heeft ze geweten aan het democratisch-centralisme, maar dat was - in de statuten van de CPSU, die volgens artikel één van de constitutie der USSR de leider van volk en natie was, dus geplaatst boven alle

overige wettelijke organen - slechts de codifiëring ervan. Deze remmen, zeg maar ingebouwde blokkeringsmechanismen, deden elke communist, waar ook ter wereld en dus lang niet alleen in de Sowjetunie, terugschrikken voor elke openlijke (zelfs dat verloor zijn relevantie) tweedracht, elke partijstrijd, elk partijconflict. Het kon niet, Trotski deed het en gaf er zijn naam en zijn leven aan, en na hem honderden, duizenden, miljoenen met hem. Het mocht niet. Men deed het niet. In hoge mate lag dat aan de onwaarschijnlijk hachelijke kwetsbaarheid van de Oktoberstaatsgreep die een revolutie werd en tegen quasi onmogelijke kansproporties in leven moest worden gehouden. "Al drie dagen langer dan de Commune, kameraden!" De teleurgestelde hoop op de revolutie in het Westen ... "Eenheid", term waarmee de Italiaanse linkerzijde eens alleen maar de Italiaanse eenmaking had bedoeld, werd een internationaal begrip, een wereldwijde veroordeling van elke partijstrijd in de confrontatie met de klassevijand ... De aaneensluiting der schouders rond de revolutie volstaat echter niet om dat te doen begrijpen. Men moet daartoe ook op terreinen zoeken die zich aan of over de rand van de ratio bevinden. De kring der getrouwen (partij, orde, geloof) was een voorafbeelding van de nieuwe harmonie, tevens in zekere zin van de wereld die men opbouwen wou. Men was niet zoals de anderen, men behoorde tot de uitverkorenen. En tussen hen was twist en tweedracht ondenkbaar. Dat was verraad. Men vond het in de communistische partijen, zoals men het gevonden had bij de catharen, de eerste franciscanen, de jezuïeten. De heilstaatsgedachte, de conflictloze harmonie, de utopie zijn niet verre ...
De ondenkbaarheid van het conflict, ook tussen revolutionairen, binnen de KP der SU en elke KP heeft de levensvatbaarheid van het socialisme in de Sowjetunie en de Oosteuropese, zich socialistisch noemende staten (het heeft geen enkele zin, hier een idealistische uitzondering voor

Tito's Joegoslavië te willen maken) radicaal de das om gedaan. We breken hier niet omwille van het thema een lans voor "le grabuge pour le grabuge". Maar we geloven dat "du choc des idées jaillit la lumière", zelfs - we gaan tot het extreme en niet om het aan te prijzen als het enig mogelijke - wanneer le choc gepaard gaat met door de zaal zwierende inktpotten, met vechtpartijen, smerige en onrechtvaardige perscampagnes, leugens.
Ik wil hier niet alle eieren in één korf leggen. Noch de discussie even oplossen door voor elk probleem één enkel en vlot antwoord te bedenken. Maar hier is de socialistische utopie, de onaantastbare socialistische wensdroom, en dus de afwijzing van iedere betwisting, op zijn minst mede instrumenteel geweest in de ondergang van haar eigen socialisme. Wij zeggen niet schuldig, wij geloven dat schuld op zijn minst intentie en opzet veronderstelt. Wat het ons tegenover Beria lastig zou hebben gemaakt. Het alternatief zou een eindeloze, frusterende reeks zijn geweest van meningsverschillen, moeilijkheden, successen en geavoueerde (of door de pers onthulde) tegenslagen. Vul maar in. Erg, jawel, maar toch nog liever dat.
De socialistische utopie werd misbruikt. Haar idealen werden geëxploiteerd. Maar het misbruik werd mogelijk gemaakt door hen die er het stramien voor klaar maakten, met nobele intenties.

Nut en grenzen van het utopisme nu

Hier wil ik even een digressie maken naar oude herinneringen. Om te beginnen mijn lectuur van "The Time Machine" van H.G. Wells, destijds ten onrechte voor een veredeld jongensboek versleten. Dat cynische, uit 1895 daterende werk staat haaks op alle sociale fantasieën van zijn voorgangers en voert er in feite een polemiek mee. De zorgenloze samenleving waarin alles zeg maar op het bed werd

gebracht, had van de elite der verre toekomst mettertijd debielen gemaakt. En toen de voor haar sinds vele generaties onbekend geworden en niettemin in haar dienst onderaards en machinaal voortzwoegende, rudimentair intelligent gebleven Untermenschen na honderden eeuwen eindelijk hun eigen weg gingen, werd dat de ondergang van allen in een orgie van kannibalisme. Intussen had de elite eindeloos vele eeuwen lang haar probleemloze bestaan gesleten, terwijl in en rond haar de oude, vergevorderde beschaving tot het infantiele ontaardde. Tot ze zich allengs opnieuw bewust werd van die andere, ondergronds levende Aanwezigheid. En toen ontwaakte in haar weer de afgestorven gewaande, elementaire maar krachteloos en machteloos geworden Vrees.
Men kan aan dat vertelsel nog wel andere wijze lessen vastknopen. Die van de fatale afloop der klassenmaatschappij, bijvoorbeeld. Maar voor ons betoog houden we het bij onze kijk er op, en vinden we het vooral een aardige utopische satire. De ondergrondse aanwezigheid zou immers ook het wankelende ecologische evenwicht op aarde kunnen zijn. Overigens moet men van H.G. Wells niet meer verlangen dan hij te bieden heeft.
En alweer valt het op dat het moderne utopisme en antiutopisme een vorm van uiting vonden in een nieuwe literaire rage, de science fiction, met de USA als land van herkomst. De wortels ervan reiken ver terug, maar haar hoogtepunt beleefde ze, en waarschijnlijk niet toevallig, tijdens de jaren van het McCarthyisme. Ze produceerde een onwaarschijnlijke overdaad aan kinderachtige flauwe kul op comic strip-niveau, maar daarbij toch ook heel wat intelligent werk. Waaronder de sociale en politieke anticipatieverhalen, extraterrestriaal of (uiteraard) in de toekomst gesitueerd, een belangrijke plaats innamen. En waarbij enerzijds soms boeiende en soms vertederend naïeve oplossingen voor 's werelds politiek, sociaal en ecologisch

leed werden aangereikt, alsof die in een verre toekomst of op een planeet in een ver verwijderde galaxie reeds een allen bevredigende oplossing hadden gevonden. Of anderzijds aan de hand van buitenaardse of in de toekomst geprojecteerde voorbeelden werd aangetoond wat voor afschuwelijk lot de Aarde en haar bewoners wel te wachten stond. Fataal, of alleen maar te vermijden zo de Mens er verstandiger leef- en samenlevingsgewoonten op na zou gaan houden.
Progressistische auteurs van naam, die de belangstelling van het Comité voor onamerikaanse activiteiten hadden opgewekt, vluchtten in de SF, al dan niet onder pseudoniem. Howard Fast is er een van geweest. Velen gebruikten het nieuwe genre om er hun wens- of angst dromen in publiek te maken.
Dat gold trouwens ook voor de bloeiende en herhaaldelijk hoogstaande sowjet-SF. Naast de vervolgde samizdat was zij zowat de feitelijk gedoogde alternatieve literatuur. En menige lezer - ik herinner mij boeiende gesprekken te Moskou of Leningrad ... - amuseerde zich met de sleutels te zoeken van passages die de grijsheid van het dagelijkse bestaan onder het reële socialisme naar een ander melkwegstelsel leken te hebben verlegd. Daar hing het succes van menige roman of verhalenbundel van af ...

Brood én rozen, werkelijkheid én droom

Laten we terwille van het betoog even veronderstellen dat het socialisme als perspectief, al staat het vandaag nergens nog op de agenda, er eerlang opnieuw op genoteerd wordt. Een idee die me lief is maar daar gaat het hier niet om. Dat zal een grondig demasqué van het geloof in de society to end all societies nodig maken. Of we het nu hebben over de gedachtenwereld van Fukuyama, of over de wereld van na de vrije-markteconomie en het liberalis-

me.
Welke naam men er ook voor bedenken moge, de rationaliteit maakt duidelijk dat het uur van de vrije-markteconomie afloopt. Omdat ze in haar tegendeel verkeerd en dus vastgelopen is. Het komt er echt niet op aan de deugden van een of andere komende opvolgmaatschappij aan te prijzen maar wel het inzicht dat de menselijke samenleving, lijk ze is, weer vlot moet worden gemaakt om anders te worden, d.i. weer levensvatbaar. De huidige draait dol. Ze maakt en verspreidt goederen in toenemende massa, en zet daarvoor razendsnel uitdeinende technologische middelen in. Tevens vernietigt ze sociale behoefte, arbeid, koopkracht, cultureel besef en levensomgeving. Een primitieve visie op de politiek concludeert daar het bestaan van complotten uit. Maar niet het feit dat de huidige maatschappij conflicten genereert is daarbij cruciaal. Wel dat ze steeds minder in staat blijkt die te sturen, laat staan op te lossen[3] of te beheersen. De greep komt los, de geest is uit de fles. Daarbij denken we niet alleen, en niet eens prioritair aan het militaire aspect. Het gaat naar de catastrofe. Wie dat doemdenken noemt moet zijn hersensynapsen laten nakijken om te begrijpen dat één plus één nu eenmaal twee is.
Komt er een nieuwe samenlevingsvorm (men verwachte hier geen programma noch een parcours) dan zal die als eerste en essentiële kwaliteit haar dynamische en creatieve levensvatbaarheid hebben. Het zal een fase zijn, zoals de vorige, zoals de volgende. Het gros der problemen zal ze meenemen, de menselijke, de sociale, de economische, de culturele, de wetenschappelijke. Haar kwaliteit zal er in bestaan ze op een hoger niveau opnieuw in de greep te

---

[3] Het accepteren van een conflictmaatschappij kent aan conflicten daarom geen duurzaamheidswaarde toe. En gaat veeleer uit van de interactie tussen de tegenspraak en de oplossing, die an sich evenmin aanspraak op definitiefheid kan maken.

krijgen. Waarbij ze alle tegenspraken opnieuw ontmoeten zal, en alle conflicten. Zonder er de finale oplossing voor te kunnen aanreiken - finaliteit smaakt me trouwens naar religiositeit en praat van dictatoren - maar wel vanuit tegenspraak en betwisting het dàn mogelijke en werkzame Modus Vivendi. Wil men dat socialisme noemen, dan mag het best. Tot zij op haar beurt in het tegendeel verkeerd is en de eindeloze weg blokkeert. Hier verschaft het utopisme dus géén valabele antwoorden.
Hoop en vrees zullen ook dan, als steeds, om perspectief en streefdoel vragen. En daar kan het utopisme wel in de lege ruimte treden. Onbereikbare einddoelen tonend, voor de ene of de andere daarom wellicht diep teleurstellend, maar niettemin onontbeerlijk. Zoals eindpunten en snijlijnen in het oneindige nu eenmaal ook de euclidische meetkunde begrijpelijk en zinvol maken. En we zijn terug bij ons vertrekpunt. Utopische streefdoelen, jawel, maar die de beweging en richting zichtbaar, verklaarbaar en motiveerbaar maken, en meteen zin en inhoud geven aan hoop en engagement. En die keuzes mogelijk maken. Waar wij dankbaar gebruik van maken, niet voor de chaos en het eeuwige surplace nu alle wegen schijnbaar ten einde zijn gegaan, maar voor het doel. Al is dat vluchtig en ongrijpbaar, de voldoening om de realisatie ligt niet aan de eindmeet maar langs de weg, zo de goede werd ingeslagen. "Der Traum nach vorn", jawel, o Ernst Bloch.

* * *

EEN VRUCHTBAAR COMPROMIS
Een brief van Louis Van Geyt

Brussel, 22 augustus 1996

Waarde vrienden,

Met deze poog ik de "voorwaardelijke verbintenis" na te komen, die ik t.o.v. jullie aanging in mijn brief aan Johan Moyaert van 15 juli jl.

Met name voel ik me niet alleen aangetrokken door de materie die Guy Quintelier behandelt in zijn tekst over "de conflictualiteit van het menselijk bestaan". Daarbij komt dat na een tweede, meer "doordachte" lectuur daarvan bij mijn terugkeer uit vakantie, ik m'n eerste, al te "impressionistische" reactie m.b.t. het voor mij "abstracte" karakter van punten 1 en 2, kwam te herzien: ook meerdere van de daarin gepresenteerde beschouwingen spreken mij bij nader toezicht "wezenlijk" aan.

Wel moet ik jullie bekennen dat deze interesse, vanwege de "academische leek" die ik ben gebleven, duidelijk te maken heeft met de niet-geringe verwantschap(pen) die ik meen te ervaren tussen het door Guy Quintelier voorgestelde ideeëngoed, en niet weinige van de "traditionele" (culturele) begrippen uit de "materialistische dialectiek" - althans zoals ik deze heb kunnen opnemen in mijn jeugdjaren, en hopelijk met enige "creativiteit" heb kunnen toetsen aan, en weten levendig mee te dragen tijdens, al die jaren "maatschappelijke praktijk" sedertdien.

Voor mij is het dan ook nogal evident, dat de realiteit - met inbegrip van het menselijk bestaan - bij uitstek *beweging* is, en dat deze laatste voortdurend wordt "geproduceerd" door *tegenstellingen* tallenkante en van allerlei aard.

Ik meen nochtans te begrijpen, dat Guy Quintelier met "conflicten" een welbepaalde - zij het zeer ruime - categorie van tegenstellingen bedoelt: diegene nl. waarvan minstens één van de "polen" zich (mogelijk) *bewust* is, en er (mogelijk) *"iets" wil aan doen* - van negeren tot éénzijdig uitschakelen, van reduceren tot overbruggen, enz. En uiteraard heeft de mens zeer veel te doen - en meer bepaald zeer veel *bewust* te doen - met juist deze categorie van tegenstellingen.

Mede daardoor ervaar ik de verhandeling als "ideeënstimulerend", en zulks niet zonder interessante implicaties naar de praktijk toe.

Dit geldt in het bijzonder, naar mijn gevoel, voor het uiterst scherp - ja, haast tot in het ongerijmde - tegen elkaar stellen door hem, van "het aangaan en aanvaarden van de in het menselijk bestaan alom presente, zij het veelal potentiële of latente conflicten", aan het "onmenselijke, ja veelal dodelijke streven naar rimpelloze harmonie". Immers, meer bepaald in de huidige, uiterst onzekere tijden, zijn er maar al te veel voorbeelden die aantonen, tot welke onvoorstelbare "doses" onmenselijk geweld de "drift" leidt, om "bewuste tegenstellingen" uit te schakelen - het weze tussen volkeren; tussen sociale, etnische, religieus-ideologische categorieën en groepen; tussen individuen. Wellicht is één van de ogenschijnlijk "zachtste", maar meteen één van de meest vérstrekkende uitingen hiervan het éénzijdig doordrukken - "vanuit de economische machtscentra naar de sociale basis toe" en "vanuit het rijke Noordwesten naar

de rest van de wereld toe" - van de wet(ten) van macht en winst; zulks ten koste van alle "daaraan tegengestelde" en/of "daarmee conflictuele" beperkingen/normen ter bescherming van de belangen/rechten van (groepen, massa's) mensen en hun leefmilieu.

Ik volg Guy Quintelier dan ook helemaal waar hij wijst op de (al dan niet zelf-)*onderdrukkende*, en al te vaak *gewelddadige* implicaties, van het (willen) negeren of éénzijdig uitschakelen van "mogelijk bewuste" tegenstellingen - i.e. conflicten.

Nochtans, en zoals reeds gezegd, drijft hij de tegenstellingen tussen "het noodzakelijk aanvaarden/aangaan van conflicten" en "het (onmenselijke tot dodelijke) nastreven van harmonie" ten top - ja haast tot in het ongerijmde. Allicht gaat hij in de eerste plaats zover "omwille van de duidelijkheid". Aldus neemt hij echter het risico - en dit ongetwijfeld bewust - van een uitgesproken *eenzijdigheid*, waarvan ik vrees dat zij de overtuigingskracht - de geloofwaardigheid - van zijn "stimulerende basisstelling" in niet geringe mate afzwakt.

Ik stel dan ook op prijs, dat hijzelf in een bepaald stadium van zijn vertoog aanvaardt/voorstelt *om diezelfde tegenstelling* tussen (onontkoombare) conflictualiteit en (slechts mits (zelf-)verminking van mensen, groepen, volkeren bereikbare) harmonie "*dialectisch te overstijgen*" - en wel op twee manieren, die naar mijn oordeel grotendeels "interdependent" zijn, namelijk:
- met behulp van steeds voor aanpassing of herziening vatbare "harmonieuze compromissen";
- door het tot stand brengen van bij uitstek variërende "evenwichten".

Deze "relativering" van zijn basisstelling zwakt Guy Quintelier nochtans onverwijld af door te poneren, dat de wederzijdse tegemoetkomingen of toegevingen waarop het "harmonieuze compromis" steunt, onder de categorie ressorteren van de *onderdrukking* en/of *zelfonderdrukking*. Hierin echter vrees ik hem niet te kunnen volgen: immers, juist de *wil* en de *vaardigheid* om "op evenwicht steunende, vruchtbare (veeleer dan harmonieuze) compromissen" *te bereiken*, "evolutief" *in stand te houden* en/of soms op bruuske wijze *te herzien* "in functie van de wijziging(en) der gegevens", *behoren* sinds mensenheugenis *tot de essentie van "het menselijke"*. Vandaag mag/dient daar zelfs aan toegevoegd, dat de (geleidelijke *en* sprongsgewijze) veralgemening van deze wil en deze vaardigheid zich meer en meer opdringen als *een conditio sine qua non van de voortzetting zelf van het menselijk bestaan*.

Dit geldt alvast voor de economische-ecologische verhouding van de mens tot de natuur, en voor de (politiek-sociale) verhouding van (groepen van) mensen tot andere (groepen van) mensen, zowel binnen elke samenleving als tussen alle samenlevingen onderling op wereldniveau. En ik twijfel er niet aan dat Guy Quintelier hieraan op overtuigende wijze zou kunnen toevoegen, dat wat voorafgaat evenzeer geldt - al was het maar per afgeleide - voor de "erotische" verbinding van de menselijke individuen met elkaar en met zichzelf.

Mij lijken de (wederzijdse) toegevingen "om der wille van het (vruchtbare) compromis" waarvan sprake, dan ook veelmeer verband te houden met menselijke *vrijheid* - ik denk hier meer bepaald aan de definitie hiervan door Engels als "*het onderkennen van de noodzakelijkheid*" - dan met (zelf-)onderdrukking.

Zulks wel zeer uitdrukkelijk met dien verstande, dat *om vruchtbaar te zijn, het compromis verplicht moet steunen op de wederzijdse autonomie van de partners of polen*, en meer bepaald van de "minst sterke" onder hen.

Met name in de huidige fase van onbeheerste - of amper beheerste - "mutaties" tallenkante, wordt het grootste gevaar voor de reeds genoemde menselijke vrijheid - en voor het menselijk bestaan op zich - nogal evident gevormd door het gebrek aan aflossing voor de min of meer "harmonieuze", op betrekkelijk evenwicht tussen zelfstandige partners steunende compromissen van de (eerste tientallen) jaren na het einde van de Tweede Wereldoorlog: de "vreedzame coëxistentie" der blokken, het "sociaal vergelijk" binnen de "ontwikkelde kapitalistische landen", de kortstondige fase van (een bescheiden begin van) opname van een ganse reeks vroegere koloniën en half-koloniën in het politieke en economische "wereldgezelschap der naties".

Wat mij als de grootste reden tot bezorgdheid voor de toekomst "van het menselijk bestaan" voortkomt is *dat er tot hiertoe geen of amper nieuwe, eigentijdse compromissen op vergelijkbare (politiek-sociaal-economische) gebieden in het vooruitzicht liggen, evenmin als er stevige compromissen in de maak zijn op (vóór alles ecologische) gebieden* waar nu veelmeer dan tóen "vitale behoefte" aan is.

Immers, waar en wanneer weinig of geen vooruitzicht bestaat op het reduceren, laat staan het vruchtbaar overstijgen van conflicten, staat de deur wijd open voor het negeren "en dus" het éénzijdig, fysiek of psychisch *gewelddadig* uitschakelen ervan. *Met alle implicaties vandien* - tot en met het reële risico van "collectieve zelfvernietiging" van het menselijk geslacht - in onze voortaan

"overwegend interdependente" wereld.

Tussen haakjes: ik wil in dit bestek niet echt ingaan op de, volgens mij nogal betwistbare "uitzondering" die Guy Quintelier maakt voor "revolutie", t.o.v. zijn basisstelling over de relatie tussen het "willen uitschakelen" van conflicten en het grijpen naar geweld. Daarentegen wil ik wél de aandacht vestigen op wat ik beschouw als een evidentie, te weten: dat de implicaties van het aanwenden van "revolutionair geweld", in diezelfde "interdependente" en onzekere wereld van vandaag, beduidend anders liggen dan in vorige periodes; met name houden zij volgens mij heel wat meer risico en minder perspectief in "dan weleer" - *althans wanneer dit geweld ook maar enigszins anders gehanteerd wordt dan als (ondergeschikt) hulpmiddel bij het (politieke) streven naar nieuwe verhoudingen (naar vruchtbare compromissen op basis van nieuwe evenwichten).*

Een - helaas tot nader order uitzonderlijke - "illustratie" van wat ik op het oog heb, vormt het bij uitstek bewuste vreedzame overgangsproces naar "rassenloze democratie" in Zuid-Afrika. Meer algemeen zou ik willen stellen, dat het menselijk bestaan me vandaag vóór alles afhankelijk lijkt, van *het "kweken" van een eigentijdse bekwaamheid en het ontwikkelen van hernieuwde* (individuele en collectieve) *wil, tot het nastreven van vruchtbare, op nieuwe evenwichten steunende compromissen*: van compromissen "op alle niveau's" tussen de wetten van markt, winst en daarmee verwante macht enerzijds; de behoeften en rechten van mensen, volkeren, mensheid en daarvoor opkomende tegenmacht anderzijds.

Kortom: even "noodzakelijk" als het is - en als Guy Quintelier het stelt - om te leren "bewust leven" met de conflic-

ten van velerlei aard waar het menselijk bestaan a.h.w. mee "doorspekt" is, even onontbeerlijk komt het mij voor, om "iets te doen" aan diegene onder deze conflicten, die voortaan datzelfde menselijke bestaan in reëel gevaar brengen.

Ik herhaal dan ook dat, wat mij betreft, het bewust streven naar zo vruchtbaar mogelijke compromissen, steunend op nieuwe evenwichten tussen zelfstandige partners, veeleer (zelf-)*bevrijdend* is dan *(zelf-)onderdrukkend*.

Maar toegegeven, het soort betrekkelijke, steeds weer opnieuw "in overleg tussen macht en tegenmacht tot stand te brengen wederzijdse aanvaarding - laat staan aanvulling -" die ik op het oog heb, is precies *het averechtse* van de mensmiskennende "dodelijke" harmonie waartegen Guy Quintelier het terecht opneemt!

* * *

DEMOCRATIE ALS GEWELDPREVENTIE

Georges Spriet

De brede vredesbeweging is het zeker eens met de basisstelling die Guy Quintelier naar voor schuift. De samenleving zit vol conflictstof en conflicten. Het vredeswerk wil oorzaken van conflicten aanpakken, maar zoekt zeker niet de conflicten toe te dekken.

Geweldpreventie

In de voorbije jaren werden door verschillende Vlaamse vredesorganisaties samen campagnes opgezet die rond deze problematiek handelen. Zo was een van de slogans "ga het conflict niet uit de weg". Met als ondertitel "doorheen conflicten aan vrede bouwen".

Daar werd dus uitgegaan van het bestaan van tegenstellingen in de maatschappij. Een vredestoestand komt er dan niet door naar 'harmonieuze' samenlevingsvormen te werken, maar naar een maatschappelijke toestand die de oorzaken van geweld en van oorlog kan aanpakken. Naar een toestand waarin die tegenstellingen op een dergelijke wijze worden aangepakt, dat ze leidt naar een fundamentele behoeftebevrediging van een zo groot mogelijk deel van de wereldbevolking. Die oorzaken moeten dan specifiek in de verschillende maatschappelijke terreinen worden gelegd.

Graag ga ik hier even tussen haakjes verder in op het begrip behoeftebevrediging, als eerste opdracht van een maatschappij. Een interessante kijk op 'basisbehoefte' kan men bij Manfred Max Neef terugvinden. Hij gaat er vanuit

dat er 9 universele basisbehoeften zijn, wiens bevrediging niet universeel maar cultureel wordt bepaald. Deze 9 zijn : overleven (het enige dat primeert op de volgende), bescherming, affectie, verstaan, participatie, plezier, creatie, identiteit en vrijheid. Sommige mogelijke bevredigers van die behoeften (sterke bewapening voor de behoefte aan bescherming bijvoorbeeld) zijn in feite schijnbevredigers of zelfs vernielers : de mogelijkheid tot nagestreefde bevrediging van de behoefte wordt eigenlijk vernield, en bovendien worden andere behoeftebevredigingen belemmerd.

Maar laten we het begrip conflict niet uit de weg gaan. "Wie de illusie koestert dat vrede het best gediend wordt door met een wijde boog om spanningen, ruzies of tegenstellingen heen te lopen willen we met onze slogan "ga het conflict niet uit de weg", geen twijfel laten."

De vredesbeweging kiest dan ook voor de term geweldpreventie en niet voor die van conflictpreventie. Hoewel deze laatste veel voorkomt in de literatuur, geven de auteurs toch telkens specifieke bedenkingen mee. Zo zegt prof. Reychler (KUL) in dit verband :"Conflictpreventie wil niet zozeer conflicten voorkomen, dit zou vredesopbouw en vredesheropbouw in de weg staan. Het gaat om het voorkomen van onnodig geweld." Prof Doom (RUG) zegt het als volgt : "Conflictpreventie betekent dat de actoren die verantwoordelijk zijn onder druk worden gezet, niet de slachtoffers. Een preventiestrategie dient ten dienste te staan van de bevolking en niet in functie van de stabilisering van een regime of staatsordening."

Politiek

Het omgaan met tegenstellingen op maatschappelijk vlak is wat men de politiek noemt. Fundamenteel in een samenle-

ving is het bevredigen van de (basis)behoeften van alle deelnemers aan die samenleving. Die regeling kan op verschillende wijze gerealiseerd worden. De wijze wordt bepaald door de machtsverhoudingen die in een maatschappij aanwezig zijn.

Er bestaan nogal wat maatschappelijke tegenstellingen. Arbeid-kapitaal, ecologische productie of niet, globalisering of kleinschaligheid bijvoorbeeld, of nog tegengestelde belangen die geventileerd worden via nationalisme, godsdienst...
Het geweld tussen staten is afgenomen. Hoewel we nog met torenhoge interstatenconflicten zitten : Indië-Pakistan, Israël-Palestina, Turkije-Griekenland, Marokko-Westelijke Sahara, Hongarije-Roemenië, om slechts deze te noemen.
Heel veel gewapende conflicten spelen zich af intern in een land : Joegoslavië, Columbië, Sri Lanka, Filipijnen, Noordlerland; of zitten nog op een ander niveau : stedelijke buurten waar niemand nog na 8 uur durft door te lopen...

In mijn kijk heeft dit alles van doen met de werkelijke realisering van een bepaalde manier van behoeftebevrediging. Hierbij is er op zovele plaatsen wel een formele politieke medebeslissing, maar die is echter uiteindelijk slechts gedeeltelijk of helemaal niet 'terzake'. Want de maatschappelijke participatie is dusdanig verengd dat zovelen zich niet meer erkennen in het systeem. Bovendien is een fundamentele sector van het maatschappelijk gebeuren uitgesloten van controle : de economie.

Fundamenteel lijkt me daarbij het beperken van de democratie tot een eng politiek kader, en in essentie zelfs tot een electoraal proces. Economische democratie is totaal afwezig. Er bestaat enkel de vrijheid de concurrentie aan te gaan en te vechten voor de overleving van het genomen

initiatief. Een economische democratie in de zin van participatie in de beslissing over, en in de uitvoering van de productie, bestaat er niet.

Democratie

Als politiek het regelen is van tegenstellingen, dan is democratie het regelen van tegenstellingen op basis van participatie van de deelnemers aan de samenleving, elk vanuit hun specifieke belangen. Democratie is dan de toegang tot en de controle over, en de medezegging in de manier waarop we onze behoeften kunnen bevredigen. Doel en wezen van de economie is dus behoeftebevrediging en niet kapitaalsaccumulatie. Zovele catastrofen om ons heen maken dat de tijden rijper worden voor een besef dat onze productie niet ten koste kan gaan van toekomstige generaties.

Tegenstellingen, 'breuklijnen' heet dat met een nieuw woord, en conflicten hoeven daarom nog niet steeds naar gewelddadigheid over te slaan. Het behandelen van de conflictstof slaat om in geweld als een (of meerdere) van de protagonisten geen ruimte wordt gelaten om voor zijn belangen op te komen, en als er geen oplossing komt die voldoende sociale rechtvaardigheid inhoudt. Geweld kan maar uit conflicten gebannen worden als er een eerlijke confrontatie van de tegengestelde belangen kan plaats grijpen, en een synthese gemaakt ten voordele van het algemeen belang. Deze democratie omvat het strikt politieke domein, de structuren, het economische, sociale rechtvaardigheid, mensenrechten, zelfbeschikkingsrecht van de volkeren, ecologisch behoud.

Het geweld - in sociale, politieke context - bestaat voor een groot deel in het opleggen van een bepaalde regeling

van behoeftebevrediging. Wij leven in een maatschappij waar de democratie een aantal terreinen beslaat, maar van het economische verdreven wordt. Economische democratie betekent dat degenen die produceren fundamentele beslissingen kunnen nemen : wat ze produceren, hoe, waar en met wie. Dit is in het kapitalisme duidelijk niet het geval. Alle economische beslissingen gebeuren in raden van beheer van (transnationale) maatschappijen waar geen democratie bij te pas komt.

Dominantie

Hier weet ik niet of ik nog op de lijn van Guy Quintelier zit. Is het opleggen van een bepaalde productieregeling (ter bevrediging van de behoeften - maar vooral voor snelle kapitaalsaccumulatie) een streven naar harmonie, een ontkennen van het conflictuele van de maatschappij ? Het lijkt me in zovele gevallen in de eerste plaats de tegenstelling te willen beslechten ter eigener voordeel. Nu, heb ik begrepen dat ook dit onder Q's definitie van harmonie zou vallen. We kunnen dus spreken van het gewelddadig harmonieuze (of dictatoriale) van de vrije markt. In de verantwoording naar de bevolking speelt men inderdaad regelmatig wel in op emotionele, harmoniserende tendenzen : godsdienst, nationaliteit, ideologie.
Het feit om de tegenstrever in het conflict de wil op te leggen, met geweld, is daarom niet noodzakelijk het conflictuele van de maatschappij ontkennen, maar de andere beletten een tegenmacht op te bouwen. Precies om te kunnen blijven doen wat met aan het doen was : het eigenbelang zo goed mogelijk realiseren.

Tegenmacht

Als vredesorganisatie pleiten we voor geweldpreventie. Dit

is een manier om de opbouw van tegenmacht mogelijk te maken. Solidariteit dus, in het samen streven naar een rechtvaardige samenleving, door de dominantie aan te pakken. Repressie, geweld, oorlog willen nu net dikwijls een verandering in de politieke machtsverhoudingen beletten. Als we voor een politieke oplossing pleiten is het precies om een nieuwe machtsverhouding een kans te geven het conflict een bepaalde oplossing te geven.

Dergelijk pleidooi houdt dus in dat vredeswerk sleutelen is aan een nieuwe machtsverhouding. Het vergt kennis en inzicht in de achterliggende oorzaken van gewelddadige conflicten : het veranderen van discriminerende naar meer rechtvaardige socio-economsiche verhoudingen staat dan centraal. Het demilitariseren van de samenleving, drastische vermindering van bewapening. En zoals reeds gesteld: versterken van de solidariteit met de slachtoffers van geweld en onderdrukking, die soms in hun strijd voor rechtvaardigheid geen andere keuze meer zien dan tegengeweld te gebruiken. (Dit is dan geweld dat naar nieuwe machtsverhoudingen zoekt, de dominantie en onrechtvaardigheid wil doorbreken. Het tegengeweld is er omdat er politiek geen ruimte was).

Dat houdt dus voor ons in dat er geen vrede kan opgedrongen worden, of kan geïnstalleerd worden van buiten af, zeker niet militair.
Vrede kan maar bereikt worden vanuit en door een actieve participatie van de betrokken protagonisten.

* * *

CONFLICTUALITEIT IN PALESTINA
Glossen op de stelling van Guy Quintelier

Ludo Abicht

In zijn essay "De conflictualiteit van het menselijk bestaan" (ms., april 1996) begint Guy Quintelier in medias res, namelijk vanuit "de centrale, kritische idee van dit opstel", dus vanuit de theorie. Deze theorie stoelt op de directe en overgeleverde ervaringen van de sociale praktijk en verwijst naar de mogelijkheid/wenselijkheid van een nieuwe, meer logische en correcte praktijk op basis van de argumenten die hier worden ontwikkeld. In deze reactie op het essay beperk ik me, op uitnodiging van de auteur en zijn vrienden, tot een paar bemerkingen vanuit het gebied waarmee ik de laatste jaren bijzonder mee begaan ben, het Midden-Oosten in het algemeen en daarin vooral het gebied, hier in letterlijke zin, dat naargelang van de ideologische positie afwisselend "Palestina" of "Israël" wordt genoemd. Daar niemand kan ontkennen dat begrippen als "conflict", "harmonie", "conflictoplossingen", "geweld" en "macht" in dit heilig genoemde land reeds generaties lang vaak bloedig ernstige realiteiten aanduiden, lijkt het me een geschikt terrein, om te trachten, de proef op de som van Quinteliers theorie te doen.

De realiteit van het conflict

Op het eerste gezicht lijkt dit conflict heel eenvoudig: reeds meer dan een eeuw lang eisen twee verschillende sociale groepen, de joodse zionisten en de Palestijnen, dit gebied voor zich op. De verovering van dit gebied door de zionisten kan geografisch worden geïllustreerd. In 1896 was

"Palestina", de streek tussen Libanon, Syrië, Jordanië en Egypte, nog vrijwel geheel in handen van de Arabische bewoners, die zich eerst tijdens de ontwikkeling van het conflict bewust "Palestijnen" zijn gaan noemen. Juridisch was het land in het bezit van de Turken, maar niemand heeft er ooit aan gedacht, dit door de Turken gecontroleerde land als een integraal deel van Turkije te beschouwen. Na de Eerste Wereldoorlog werd Palestina door de Volkerenbond als tijdelijk mandaatgebied toegewezen aan Groot-Brittanië. Als gevolg van hun kolonizeringspolitiek verkregen de zionistische kolonisten tegen 1946 iets minder dan 6% van het grondgebied, verspreid over dorpen, collectieve landbouwgemeenten (kibboetzim) en nieuwe steden.
In 1947 werd het gebied door de Verenigde Naties verdeeld in een joods en Arabisch gedeelte, waarbij ongeveer 52% van het land aan de zionisten werd toegekend. Dit leidde in 1948, na de stichting van de staat Israël op het aan de zionisten toegewezen gebied, tot een gewapend conflict tussen de nieuwe staat en de Palestijnen met hun Arabische bondgenoten. In 1949, na de Arabische nederlaag, werd het gebied van de staat Israël uitgebreid tot ongeveer 78% van het vroegere mandaatgebied, terwijl de rest onder Egyptisch (Gazastrook) en Jordaans (de westelijke Jordaanoever) beheer kwam. Door de Israëlische overwinning in de zesdaagse oorlog van juni 1967 kwam het hele gebied, met daarbij de Egyptische Sinaïwoestijn en de Syrische Golan Hoogvlakten, in Israëlische handen. Onder druk van de Verenigde Staten gaf Israël in september 1978 de Sinaïwoestijn aan Egypte terug en werd in de "Camp David" akkoorden gesproken over een toekomstige beperkte autonomie voor de "Palestijnse" gebieden, de Gazastrook en de westelijke Jordaanoever. Na de invasie in Libanon (juni tot augustus 1982) bestendigde Israël zijn controle over een gedeelte van Zuid-Libanon, dat door een bevriende Libanese legermacht, de South Libanese Army

(SLA) in nauwe samenwerking met Israëlische strijdkrachten zou worden bezet en geadministreerd.
Vanaf oktober 1991 werden onderhandelingen aangevat over de toekomst van de Golan Hoogvlakten en het definitieve statuut van de door Israël bezette Palestijnse gebieden. Dit leidde in september 1993 tot de voorlopige "Oslo akkoorden" die volgens de officiële planning in 1998 zouden moeten worden afgesloten.

Het zionistische harmoniemodel

Het "Groot-Israëlische" of radicaal zionistische harmoniemodel streeft naar een volledig bezit van de regio in joodse handen. Dit kan voor de niet-joodse bevolking ofwel een onderwerping aan het Israëlische gezag betekenen of, in het extreme geval, uitmonden in een deportatie van alle niet-joden uit Israël/Palestina. De voorstanders van deze conflictoplossing legitimeren hun eisen met drie soorten argumenten: de bijbels-religieuze, de historische en de militaire. Ze verwijzen in de eerste plaats naar de belofte van Jahweh, de god van Israël, aan het joodse volk. In de Hebreeuwse bijbel (het zogenaamde "Oude Testament") zweert Jahweh inderdaad dit land voor altijd aan de joden, "het volk van Israël", te schenken. De omvang van dit beloofde land varieert van de grootte van een begraafplaats in Hebron tot een gebied dat zich uitstrekt van de Rode Zee tot aan de Eufraat, wat uiteraard aanleiding geeft tot discussies tussen de zionisten onderling. Maar geen van hen betwist het principe, dat namelijk god, de Heer der Heren, het recht heeft om dit land aan zijn volk te geven. Een tweede, seculiere legitimering berust op de claim, dat de joden als de oorspronkelijke bewoners van dit land uiteraard het recht hebben, om het na tweeduizend jaar opnieuw voor zich op te eisen. Deze claim wordt versterkt door een verwoede "archeologische oorlog", waarbij zo-

veel mogelijk sporen van de bijbelse joodse beschaving worden blootgelegd. Niemand, ook de zionistische historici niet, ontkent het feit dat er verschillende andere volkeren en beschavingen duizenden jaren voor de joden gevestigd waren, maar tot op heden zijn er nog geen afstammelingen van deze Kanaänieten of Jebusieten het land voor zich komen opeisen. Evenmin als de bijbelse argumentatie rekening houdt met het gedeeltelijk mythisch karakter van de "gewijde geschiedenis", houden de voorstanders van het recht van de oorspronkelijke bewoners rekening met de in onze eeuw heersende internationale rechtspraktijk, die dergelijke claims niet ontvankelijk acht. De derde vorm van legitimering houdt verband met de nationale veiligheid en wordt bovendien geïntensiveerd door de recente ervaring van de judeocide (de Holocaust) in Europa tijdens de Tweede Wereldoorlog: slechts in een autonome en soevereine, sterk bewapende eigen staat kunnen de joden na eeuwen vervolging in alle veiligheid hun eigen nationale, culturele en religieuze identiteit ontplooien. Andere argumenten, zoals de mythe van "een land zonder volk voor een volk zonder land" werden reeds vanaf het begin als onjuist ontkracht en spelen in het huidige conflict nog nauwelijks een rol. Maar wellicht het belangrijkste argument is het historische feit, dat de zionisten er op korte tijd in geslaagd zijn, ondanks alle tegenstand een eigen moderne staat op te bouwen en die staat als volwaardige partner door de meeste landen ter wereld te doen erkennen. De nagestreefde harmonie zou dus ten koste gaan van het letterlijke of politieke bestaan van de Palestijnen. Om het in de termen van Quintelier te vertalen: deze harmonie zou bereikt worden door de onderdrukking van de andere (Palestijnse) pool, eventueel samenvallend met de Palestijnse zelfonderdrukking.

Het extreem Palestijnse harmoniemodel

Het spiegelbeeld van de Groot-Israëlische doelstelling is het standpunt, dat in 1968 in het Handvest van de PLO (Palestine Liberation Organization) werd uitgedrukt. De correcte vertaling van de PLO luidt: organisatie voor de bevrijding van *Palestina*, wat uiteraard heel wat anders is dan de in de media gebruikte "Palestijnse bevrijdingsorganisatie". Dit standpunt werd vanaf 1988 eerst officieus en sinds de verdragen van Oslo in 1993 officieel opgegeven, en tenslotte in mei 1996 uit het Handvest geschrapt. Maar het is nog steeds het streefdoel van bepaalde dissidente fracties binnen de PLO en, vooral, van islamitische bewegingen zoals HAMAS en de islamitische JIHAD.
Men kan het als volgt definiëren: het hele gebied van Palestina moet in het bezit komen van een te stichten soevereine en autonome, democratische en seculiere Palestijnse staat waarin "Palestijn" de enige benaming is van de nationaliteit, terwijl begrippen als "islamitisch, joods en christelijk" verwijzen naar de vrijheid van godsdienst die door de nieuwe staat zouden worden gegarandeerd. Deze maximalistische oplossing van het conflict, de bevrijding van het gehele grondgebied, betekent meteen ook het einde van de joodse staat en van het politieke zionistische project. Een belangrijk onderscheid tussen de doelstellingen van de seculiere PLO en die van islamitische bewegingen als HAMMAS en JIHAD is de niet onbelangrijke eis, dat voor deze laatsten de nieuwe Palestijnse staat een "islamitische staat" moet worden, met de Sharia als opperste wetgeving. Dit onderscheid is cruciaal, omdat de voorstanders van een seculier verenigd Palestina de scheiding van godsdienst en staat verdedigen, terwijl de islamitische organisaties juist deze scheiding verwerpen. Alle voorstanders van "Groot-Palestina" beroepen zich echter op de historische continuïteit van de Arabisch-Palestijnse

aanwezigheid in het land en op hun onmiskenbare meerderheidspositie sinds de deportatie van het joodse bevolkingsdeel in de eerste eeuw. In het licht van de ideologisch gekleurde "politieke archeologie" is het begrijpelijk, dat zij de historische sporen van niet-joodse aanwezigheid sinds lang voor de intocht van de Hebreeërs in de dertiende eeuw v.C. als argumenten in het debat gebruiken. Maar hun belangrijkste troef is het feit, dat Palestina nog tot in het midden van de twintigste eeuw een overwegend Arabisch land was en dat de omkering van de demografische verhoudingen het gevolg is van de onwettelijke verdrijving van de Palestijnse bevolking in 1948-1949, gekoppeld aan de agressieve en exclusieve immigratiepolitiek van de zionistische staat. Ze verwerpen daarom zowel de bijbels-religieuze als de historische argumentatie van hun tegenstanders en beweren, in tegenstelling tot de radicale zionisten, dat de veiligheid van de joodse bevolking op lange termijn slechts door een rechtvaardige oplossing voor de Palestijnen kan gegarandeerd worden, dat wil zeggen in een Groot-Palestijnse staat. Voor de voorstanders van een seculier "Groot-Palestina" bestaat het harmoniemodel uit de politieke uitschakeling van het joods-zionistische karakter van de staat, terwijl de islamitische extremisten daar de onderwerping van de niet-islamitische (joodse en christelijke) bevolking aan toevoegen.

Conflictoplossingen?

Wanneer we de drie bovenstaande harmoniemodellen om ethische, politieke of zelfs zuiver wetenschappelijke redenen verwerpen, omdat de standpunten elkaar zowel territoriaal als ideologisch-religieus uitsluiten, zodat de overwinning van één kamp noodzakelijk de onderwerping of vernietiging van de andere twee kampen tot gevolg heeft, moeten we nagaan, in hoeverre we hier de door Quintelier aan-

gereikte "goede conflictoplossing" kunnen toepassen.
Quintelier schrijft: "De goede oplossingen voor de conflicten zijn de conflictgeladen oplossingen, d.w.z. oplossingen waarbij men de conflictualiteit van het op te lossen probleem blijft in het oog houden, waarbij men blijft beseffen dat de oplossingen oplossingen zijn van onderliggende conflicten, dat die oplossing niet noodzakelijk de enige is, niet noodzakelijk de beste, dat gezien de wisselende omstandigheden sommige oplossingen misschien beter zijn. Conflictgeladen oplossingen zijn oplossingen waarvan men de tijd-ruimtelijke relativiteit inziet, maar anderzijds ook beseft dat er een oplossing nodig is, maar dat zo'n oplossing niet absoluut is."
Wie een beetje vertrouwd is met de geschiedenis en de actualiteit van het Midden-Oosten weet, dat geen enkele van de betrokken partijen en individuen de realiteit van dit conflict ook maar één ogenblik kan vergeten. Daarvoor zijn de wonden in het landschap, in de lichamen van de talloze verminkten en in de individuele en collectieve psyche veel te diep. Er is waarschijnlijk geen enkele Palestijnse familie die niet direct of indirect onder het conflict geleden heeft of nog lijdt, en het is bekend, hoe taai de herinnering aan het hen aangedane onrecht in de joodse cultuur verworteld zit. Daarenboven is het gebruikelijk, elke anti-Palestijnse actie of uitspraak in de context van het Westerse imperialisme-sinds-de-Kruistochten te plaatsen, en elke uiting van anti-zionisme als een zoveelste bewijs van het wereldwijde eeuwige antisemitisme te interpreteren. Er is hoegenaamd geen gevaar dat men het onderliggende conflict "uit het oog zou verliezen". Wat de wederzijdse overtuiging betreft, dat een eventuele oplossing niet noodzakelijk de enige of de beste is, en dat er later wellicht betere oplossingen zouden kunnen worden gevonden, ook daarvoor biedt de reële situatie ("op de grond" zoals men het in het Midden-Oosten uitdrukt) meer dan voldoende voorwaarden.

Want wat zijn de "conflictgeladen oplossingen" die een bepaalde uitweg uit de impasse van de absolute claims zouden kunnen bieden? Men kan de inhoud ervan opdelen in die punten, waarover waarschijnlijk een consensus bereikt kan worden, en andere punten die eventueel wel bespreekbaar zijn, maar waarover de meningen van de belangrijkste deelnemers totaal verschillen.

Beide partijen (de Israëlische regering en de sinds januari 1996 verkozen Palestijnse Autoriteit) zijn het in beginsel eens over de volgende maatregelen:

1. een territoriale scheiding tussen de Israëlische en de Palestijnse gebieden;

2. een erkenning van een bepaalde mate van Palestijnse autonomie;

3. de noodzaak om een einde te maken aan het terroristisch geweld van beide zijden;

4. de inpassing van beide gebieden in een grotere economische en diplomatieke Midden-Oosterse eenheid en het afsluiten van bilaterale en multilaterale vredesverdragen tussen alle landen in de regio;

5. het belang van economische en politionele (militaire) samenwerking om de wederzijdse veiligheid te garanderen.

Beide partijen verschillen echter grondig van mening over:

1. de concrete invulling van bovenstaande punten van overeenkomst: onder meer over de grootte van het autonome Palestijnse gebied, de reële mate van autonomie (eigen soevereine staat of beschermde en gecontroleerde encla-

ves?), tot zelfs de definitie van "terrorisme";

2. de oplossing van de "nog te behandelen materies", onder meer:

- het probleem van de Palestijnse vluchtelingen (juridisch statuut, terugkeer, financiële compensaties);

- het statuut van de nederzettingen en de kolonisten op de westelijke Jordaanoever en de Gazastrook: zullen zij als volwaardige Israëlische burgers op extraterritoriaal Israëlisch grondgebied wonen of als beschermde minderheid in Palestina?

- de jurisdictie van de strijdkrachten: behoudt Israël de macht, om overal in het gebied, ook op Palestijns grondgebied, in te grijpen "uit veiligheidsoverwegingen"?

- de controle over de grenzen: mogen de Palestijnen een eigen immigratiebeleid voeren of blijven de externe grenzen van alle gebieden onder Israëlische controle?

- het statuut van Oost-Jeruzalem: een door Israël geannexeerde stad waarvan de Palestijnse inwoners Israëlische staatsburgers zijn of de administratieve hoofdstad van de Palestijnse staat?

Uiteraard beseffen beide partijen dat er om interne (veiligheid en welvaart) en externe (Amerikaanse en Europese druk) redenen een oplossing nodig is en weten ze, dat zo'n oplossing nooit absoluut, dat wil zeggen voor beide zijden volledig bevredigend kan zijn, maar ze zijn allebei als de dood voor een zogenaamde "definitieve" oplossing, waarin wederzijds onaanvaardbare en politiek onverkoopbare voorwaarden zouden verzegeld worden. In feite wordt er

dus gewerkt aan een "wederzijds onaanvaardbare" voorlopige oplossing, waarin beide partijen de vrijheid bewaren om bepaalde punten door bijvoorbeeld demografische en politieke verschuivingen (de "wisselende omstandigheden" van Quintelier) alsnog te proberen in hun voordeel te veranderen. Daarbij blijven twee fundamentele spanningen bestaan: enerzijds tussen de "voorstanders van het vredesproces" en de verdedigers van de harde, compromisloze, "harmonieuze" lijn, en anderzijds tussen de Israëlische en Palestijnse onderhandelaars zelf, die op een aantal essentiële punten van mening blijven verschillen. Dat is de situatie in de praktijk, die mijns inziens een goede illustratie biedt van de door Quintelier ontwikkelde theorie. De vraag is, of een dergelijke "conflictgeladen oplossing" niet meer weg heeft van een voorbereiding op een nieuwe uitbarsting van het conflict dan van een leefbare oplossing voor de meerderheid van in eerste instantie de Palestijnen? In dat geval, en ik hoop dat ik ongelijk heb, komt Quinteliers theorie neer op een accurate beschrijving van de gegeven realiteit, eerder dan op een bruikbare methode voor de oplossing van conflicten "op de grond", dat wil zeggen tussen groepen en individuen die er dag na dag onder lijden.

* * *

DE "ECONOMISCHE HARMONIEËN"
Een confrontatie met de verdedigers van het kapitalisme

Johan Moyaert

De overtuiging is wijd verspreid dat harmonieuze verhoudingen normaal en wenselijk zijn en dat conflicten spijtige afwijkingen zijn die vermeden kunnen worden mits men maar van goede wil is. De stelling die Guy Quintelier verdedigt in de inleiding tot deze bundel komt erop neer dat dit gezichtspunt helemaal omgedraaid wordt: "conflicten behoren noodzakelijk tot het bestaan van de mens", d.w.z. ze zouden niet enkel nu eenmaal niet te vermijden zijn maar menselijk bestaan zou zelfs niet mogelijk zijn zonder conflictuele verhoudingen tot anderen en tot de natuur. Van een conflict "tussen twee of meer relatiepolen" is sprake als "de verschillen tussen de relatiepolen zodanig zijn dat ze niet met elkaar verzoenbaar zijn of verzoend worden"[1]. Een harmonieuze verhouding tussen twee conflictpolen zou dus slechts tot stand kunnen komen door een gewelddadige inpassing van een van de twee of van de twee in de harmonieuze relatie.

Het ligt voor de hand de stelling te toetsen aan het domein van het economische. Dit is immers een domein van conflicten dat de mensen in het hart van hun bestaan treft. Mijn bedoeling is niet een illustratie te geven van de stelling, maar omgekeerd, na te gaan of niet met behulp van de stelling meer doorzicht kan geschapen worden in onze economische praktijk en haar gevolgen. Meer bepaald wil

---

[1] Zie de inleiding van Guy Quintelier, 'De conflictualiteit van het menselijk bestaan', p. 13.

ik de vragen opwerpen of niet:
1) de burgerlijke politieke economie redeneert vanuit een ideaal van harmonie waardoor conflicten (tenminste al op het vlak van de economische theorie) verdoezeld worden
2) Marx' kritiek van de politieke economie erop neerkomt die conflicten terug aan de oppervlakte te brengen en te tonen hoe ze binnen een kapitalistische economie door geweld 'opgelost' worden
3) Marx zelf blijft denken vanuit een ideaal van harmonie tussen de mensen onderling en tussen mens en natuur en ook hij *daardoor* ertoe verleid is geweld ondanks alles toch te aanvaarden.

1. Economie

Economie betekent eigenlijk niets anders dan "huishouding". De economische praktijk bestaat erin te beslissen waaraan de beschikbare middelen binnen een welomlijnd gebied (grondstoffen, werktuigen, technieken, wetenschap en arbeidskrachten) moeten besteed worden en in welke verhouding. En die beslissingen worden genomen op grond van de (vermeende) kennis van de meest doelmatige besteding van de verschillende middelen aan de verschillende bestemmingen. Economisch handelen vindt dus plaats binnen een veld van conflicten, want de beschikbare middelen kunnen slechts aan één bestemming besteed worden. Er kan beslist worden een groter of kleiner deel van de beschikbare grondstoffen, werktuigen, enz. te besteden aan de verdere ontginning van grondstoffen, aan de aanmaak van bijkomende werktuigen, aan de aanwending van beschikbare wetenschap en techniek of aan de verdere ontwikkeling ervan, aan vorming en tewerkstelling of aan de vervanging van arbeidskrachten, uiteindelijk aan het voortbrengen van levensmiddelen en gebruiksgoederen of

van ruilgoederen bestemd voor de handel met andere gebieden.[2] Wat dan meer bepaald de levensmiddelen en de gebruiksgoederen betreft moeten uiteraard beslissingen genomen worden over welke men zal produceren, en voor wie, en in het geval van de gebruiksgoederen, hoe duurzaam ze moeten zijn en welk uitzicht ze moeten hebben, steeds in het besef dat een inzet van meer middelen voor een bepaalde bestemming ten koste zal gaan van de beschikbaarheid van middelen voor andere bestemmingen.

Deze conflicten gaan terug op met elkaar strijdende strevingen in de mensen zelf en op het conflict tussen de mensen en de natuur, die, aan zichzelf overgelaten, haar gang gaat zonder rekening te houden met de menselijke verzuchtingen. ("De mensen moeten de *natuur* wijzigen, indien ze in leven willen blijven. Dit is het economisch grondprincipe van het menselijk bestaan."[3]) Een basisconflict binnen de mens zelf is, in de woorden van Adam Smith, de tegenstelling tussen "de hartstocht voor tegenwoordig genot", die "aanzet tot uitgaven" en "het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren", dat "aanzet tot sparen".[4] Het gaat hier wel degelijk om een conflict in de precieze betekenis die Guy Quintelier bedoelt in zijn omschrijving van wat een conflict is: de botsing tussen twee relatiepolen die niet met elkaar verzoenbaar zijn. Aan "de hartstocht voor tegenwoordig genot" en "het

---

[2] Deze omschrijving van wat economie is komt uit het artikel van Rudolf Boehm, 'Het kapitalisme en het alternatief', verschenen in Kritiek nr. 26 (1994).

[3] Zie de inleiding van Guy Quintelier, p. 9.

[4] Adam Smith, An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations (1776), Book II, Chapter III.

verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren" kan niet terzelfder tijd tegemoet gekomen worden. In de mate dat toegegeven wordt aan de ene neiging wordt de andere gefrustreerd.

Terloops moet ik hier opmerken dat bepaalde formuleringen van Guy Quintelier in dit verband nog onbevredigend blijven. Hij maakt een onderscheid tussen de goede, niet gewelddadige oplossingen van conflicten en de verwerpelijke, 'harmonieuze', 'gewelddadige' oplossingen. En de harmonieuze zijn de gewelddadige omdat ze tot stand komen door *onderdrukking* van één van de polen van een conflict. Ja, maar hoe kan een conflict, bijv. tussen twee botsende strevingen die onverzoenbaar zijn, anders een oplossing vinden tenzij doordat één van de twee tenminste tijdelijk onderdrukt wordt? Zo'n tijdelijke onderdrukking kan men nog niet altijd geweld noemen. Uitgerekend Freud, een denker waar Guy Quintelier elders ruim gebruik heeft van gemaakt, heeft steeds volgehouden dat de "terugkeer van het verdrongene" de "eigenlijke ziekte" is en niet de verdringing of onderdrukking als dusdanig. De neurose ziet hij als "het resultaat van een *mislukte* verdringing".[5] De onderdrukking is nog niet noodzakelijk gewelddadig. Mensen zijn er perfect toe in staat als ze maar weten dat de onderdrukking *tijdelijk* is en gebeurt omwille van iets dat voorlopig meer dringt, als ze er m.a.w. de zin van inzien. Het geweld begint wanneer de onderdrukking gezien wordt als iets definitiefs, iets onbespreekbaars, als iets waar niet meer op terug te komen valt. En het is wellicht in dit laatste geval dat het verdrongene zich ter ongepaster tijde op een verschoven, verwrongen manier terug doet gelden en dat de verdringing dus mislukt. Uit andere formulerin-

---

[5] Sigmund Freud, 'Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose' (1924).

gen van Guy Quintelier blijkt trouwens dat hij precies dit bedoelt: "de goede oplossingen voor conflicten zijn conflictgeladen oplossingen, d.w.z. oplossingen waarbij men de conflictualiteit van het op te lossen probleem blijft in het oog houden, waarbij men blijft beseffen dat de oplossingen oplossingen zijn van onderliggende conflicten, dat die oplossing niet noodzakelijk de enigste is, niet noodzakelijk de beste, dat gezien de wisselende omstandigheden sommige andere oplossingen misschien beter zijn."[6]

Die formuleringen zijn perfect van toepassing op het economische. Ook daar gaat het erom van moment tot moment te *zien* wat in de gegeven situatie het belangrijkste, het meest dringende is en af te wegen hoeveel middelen redelijkerwijs mogen worden ingezet. Bij Aristoteles valt de "oikonomia" (de huishouding) onder het gebied van de "phrónèsis", d.i. de voorzichtigheid, het praktisch verstand.[7] De "phrónèsis" is onder meer de kennis van het bijzondere, van het individuele, waar men slechts door ervaring mee vertrouwd geraakt.[8] Soms wordt beweerd dat het om de kennis van de toepassing van algemene regels gaat. Maar dat is nog te onnauwkeurig. De "phrónèsis" is veeleer: weten welke regels je hier en nu moet toepassen, zien waar je in een gegeven situatie mee te maken hebt, onderkennen wat hier en nu het geval is en weten wat er moet gedaan worden.

Nu moet toch opvallen dat tegenwoordig onder economisch weten enkel nog een theorie verstaan wordt van

---

[6] Zie de inleiding van Guy Quintelier, p. 16.

[7] Aristoteles, Ethica Nicomachea, VI-8, 1141b 31-32.

[8] o.c., VI-8, 1142a 14-15.

economische wetmatigheden, die niets meer te maken heeft met het praktisch verstand dat erin bestaat te zien wat de meest dringende noden zijn en af te wegen welke middelen daaraan moeten worden besteed. Als men redeneert uitgaande van de begrippen die in dergelijke theorieën gehanteerd worden, wordt zo'n overleg zelfs onmogelijk. Neem bijv. een begrip als Bruto Nationaal Produkt, d.i. de totale waarde van de in de loop van een jaar in een land geproduceerde goederen en diensten. Het BNP gedeeld door het aantal inwoners van het land, d.i. het BNP per kop van de bevolking, wordt gezien als maat voor de welvaart van het land. In feite echter is het een illustratie van een onvermogen om economisch te denken, d.w.z. om kosten af te wegen tegen nuttige opbrengsten, want:
1) Alle produktie en dienstverlening die niet via de markt gaan, bijv. huishoudelijk werk, komen er niet in voor.
2) Wel in opgenomen zijn allerlei kosten die voortvloeien uit het ingewikkelder en grootschaliger worden van de maatschappij, uit commercialisering, publiciteit, administratie, uit de milieuverloedering, enz., allemaal zaken die geen uitdrukking zijn van een toename van de welvaart maar van het tegendeel.[9]
3) Het BNP kan stijgen zonder dat er zelfs een toename is van het aantal goederen die werkelijk verbruikt worden. Als namelijk machines en uitrusting, maar ook gebruiksgoederen zoals klederen, huizen, auto's aan een steeds sneller tempo vervangen worden, dan betekent dit dat het jaarlijks produktievolume moet toenemen zonder dat daarom de omvang van de gebruikte goederen moet toenemen

[9] Zie: Willy Coolsaet, 'Over de ontoereikendheid van het begrip "Groei van het nationaal inkomen" als instrument voor een economisch beleid', Kritiek nr. 22 (1991).

(die kan daarbij zelfs afnemen.)[10]
In het algemeen wordt in het begrip BNP helemaal geen onderscheid gemaakt tussen kosten en nuttige opbrengsten, er wordt abstractie gemaakt van de inhouden. Alle conflicten die voortvloeien uit de noodzaak om kosten af te wegen tegen opbrengsten en verschillende opbrengsten tegenover elkaar, komen zo niet eens meer ter sprake. In de plaats van economische redelijkheid is er het simplistische geloof in de Ontwikkeling gekomen, het geloof dat er a.h.w. een mechanisme bestaat, nl. de stelselmatige opdrijving van de produktiviteit en de totaal vrije ruil, in onderlinge concurrentie, van de produkten op de wereldmarkt, dat automatisch tot steeds grotere rijkdom voor iedereen zal voeren. Opdrijving van de produktiviteit gebeurt doordat menselijke arbeid overgedragen wordt op natuurkrachten. Het geloof in het kapitalisme of de vrije markteconomie berust dus in laatste instantie op de overtuiging dat de verhouding tussen mens en natuur in wezen harmonieus is: mensen hoeven niet in de eerste plaats te produceren wat ze nodig hebben maar moeten er zich op toeleggen, in welke streek van de wereld ze ook wonen, de plaatselijke natuurgegeven mogelijkheden te ontwikkelen en doordat zodoende overal produkten worden gemaakt op basis van een hoge produktiviteit kan dan op de wereldmarkt een ruil tot stand komen die *in ieders voordeel* is. Dit visioen van een universele harmonie tussen alle mensen en tussen mens en natuur is nog steeds het best verwoord door David Ricardo: "In een systeem van volstrekt vrije handel besteedt elk land heel natuurlijk zijn kapitaal en zijn werkkrachten aan hetgeen voor zichzelf het meest voordelig is. Die inspanning voor het eigen voordeel is op wonderbaarlijke wijze verbonden met het algeheel welzijn van allen. Net die inspanning bevordert de indus-

---

[10] Zie Rudolf Boehm, 'Groei of geen groei', Kritiek nr. 22.

trie, beloont de vindingrijkheid en maakt het meest efficiënt gebruik van de natuurgegeven meest eigen mogelijkheden en verdeelt zo de arbeid op de meest doeltreffende en economische wijze; en daardoor groeit de totale massa van de produktie, verspreidt zich het algemeen voordeel en wordt de samenleving van alle naties doorheen de gehele beschaafde wereld verbonden door één gemeenzame band van eigenbelang en uitwisseling. Tengevolge van dit principe zal wijn voortgebracht worden in Frankrijk en Portugal, graan in Amerika en Polen en zullen metaalwaren en andere goederen gemaakt worden in Engeland."[11]

2. Marx' kritiek van de politieke economie

Eigenlijk is het niet waar dat Marx het kapitalisme heeft bekritiseerd. In het gedeelte van zijn werk dat over economie gaat, bekritiseert hij de *politieke economie*. Vandaar ook de ondertitel van 'Das Kapital': 'Kritik der politischen Ökonomie'.

Adam Smith omschrijft als volgt wat politieke economie is: "Politieke economie, beschouwd als een tak van de wetenschap van een staatsman of wetgever, heeft twee verschillende doelstellingen; ten eerste, een ruim inkomen of onderhoud te verschaffen aan het volk, of meer bepaald de mensen er toe in staat te stellen zichzelf zo'n inkomen of onderhoud te verschaffen; en ten tweede, de staat of het gemenebest te voorzien van inkomsten die toereikend zijn voor de publieke diensten." En hij voegt eraan toe dat het verschil in verschillende periodes en landen, de aanleiding heeft gegeven tot verschillende systemen van politieke

---

[11] David Ricardo, On the principles of political economy and taxation (1817), chapter VII ('On foreign trade').

economie met het oog op de verrijking van het volk.[12]

Indien het de politieke economie is die door Marx bekritiseerd wordt, dan moet zijn kritiek gezien worden als een kritiek van bewustzijnsvormen, nl. van voorstellingen omtrent het kapitalisme. En dus valt ze onder het gebied van de ideologiekritiek. Nu is het wel zo dat de 'politieke economie' niet voorkomt in de reeks 'ideologische' bewustzijnsvormen die opgesomd worden in het befaamde voorwoord van 'Zur Kritik der politischen Ökonomie' (1859). Marx heeft het daar over het onderscheid tussen enerzijds het conflict dat vroeg of laat optreedt in de materiële basis van een maatschappij tussen produktiekrachten en achterhaalde produktieverhoudingen, en anderzijds de 'rechtskundige, politieke, religieuze, artistieke en filosofische, kortom, ideologische vormen waarin de mensen zich van dit conflict bewust worden en het uitvechten'.[13] De politieke economie wordt in dit verband niet genoemd, maar onder de heersende ideologie of 'de heersende gedachten' verstaat Marx de gedachten van de heersende klasse, d.i. 'niets anders dan de ideële uitdrukking van de heersende materiële verhoudingen'.[14] Typisch voor een heersende ideologie lijkt dus te zijn dat ze de bestaande materiële verhoudingen goedpraat, dat ze die voorstelt als noodzakelijk, onveranderlijk en voor iedereen voordelig. Voor zover de politieke economie die functie vervult moet ze dus ideologisch genoemd worden. In het nawoord van

---

[12] Adam Smith, o.c., Book IV, Introduction.

[13] Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), MEW 13, p. 9.

[14] Karl Marx en Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie (1845), MEW 3, p. 46.

de tweede uitgave van het eerste boek van 'Das Kapital' maakt Marx zelf het onderscheid tussen een politieke economie die wetenschappelijke inzichten opgeleverd heeft en waar hij nog Ricardo en Sismondi als laatsten bij rekent, en een politieke economie die ontaard is tot een loutere 'Apologetik', een leer die enkel nog de rol vervult de bestaande toestand te rechtvaardigen. (In dit laatste geval noemt Marx ze 'Vulgärökonomie'.)

Hoe gaat de apologetiek te werk? Een typisch geval in Marx' tijd was het boek 'Harmonies économiques' van Frédéric Bastiat waarin aangetoond wordt dat er geen conflict heerst tussen de klassen maar harmonie. Bastiat bewijst dat de "economische verhoudingen ... overal de gelijkheid en de vrijheid van een eenvoudige uitwisseling van ruilwaarden uitdrukken."[15] Ook de verhouding tussen kapitaal en rente wordt herleid tot een uitwisseling van ruilwaarden. Zowel arbeidsloon als winst worden gezien als betaling voor een dienst en beide zouden dus in de grond identiek zijn. In feite, merkt Marx op, komt dit neer op onnozele abstractie. Het bedrog dat hier gepleegd wordt gebeurt niet door middel van loutere leugens, van flagrante onwaarheden. Het heeft te maken met het abstraheren alhoewel aan het feit van het abstraheren als dusdanig niets verkeerds is. Natuurlijk werkt het denken met behulp van abstracties. Wanneer men bijv. de dingen beschouwt als ruimtelijke lichamen, dan abstraheert men van hun kleur, van de stof waaruit ze opgebouwd zijn, van hun gewicht, enz. Men moet abstraheren van al datgene wat irrelevant is m.b.t. het onderwerp. De centrale vraag hierbij is wat het onderwerp moet zijn, wat relevant is en of er niet juist abstractie wordt gemaakt van wat het

---

[15] Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/1858), MEW 42, p. 174.

belangrijkste is. Marx beschrijft zelf hoe alle economische verhoudingen, oppervlakkig bekeken, inderdaad kunnen gezien worden als uitwisseling van equivalenten waarbij iedereen vrij handelt. Niemand wordt gedwongen iets te verkopen. En waarbij allen gelijk zijn: voor de verkoper maakt het niets uit wie bij hem voor een bepaalde som waren koopt, of het een arbeider is of de koning. Maar daarbij wordt abstractie gemaakt van het feit dat in een maatschappij waar de ruilwaarde de grondslag is geworden van het hele produktiesysteem, het individu van meet af aan in heel andere verhoudingen zit - verhoudingen die vanuit de maatschappij bepaald zijn en die het als dwang ondervindt. Een dergelijke verhouding is de tegenstelling tussen loonarbeid en kapitaal. Een arbeider moet wel zijn arbeid verkopen wil hij overleven. Economen als Bastiat blijven staan bij de simpele vormen van ruil (die ooit misschien zelfs bestaan hebben) en maken abstractie van de tegenstellingen in de tegenwoordige burgerlijke maatschappij die verborgen gaan achter het ruilverkeer. "De gehele wijsheid komt er dus op neer bij de eenvoudigste economische verhoudingen te blijven staan die, als iets zelfstandigs opgevat, zuivere abstracties zijn; die echter in werkelijkheid door de diepste tegenstellingen bemiddeld zijn en enkel maar een kant laten zien waarin de uitdrukking van deze tegenstellingen vervaagd is."[16] Het mechanisme is dus hetzelfde als bij de totstandkoming van het begrip BNP dat hogerop ter sprake kwam (waarvoor simpelweg de waarde van al het geproduceerde, uitgedrukt in geld, opgeteld wordt en abstractie gemaakt wordt van het verschil tussen produktiemiddelen en eindprodukten, tussen kosten en nuttige opbrengsten).

Een harmonieuze wereld waarin steeds alleen maar equiva-

---

[16] o.c., p. 173-174.

lenten geruild worden tussen mensen die allen vrij en gelijk zijn en waarin zodoende de rijkdom van alle naties gestadig toeneemt, zo ziet onze wereld eruit bekeken vanuit het gezichtspunt van de apologeten van het kapitalisme. De kern van alle mystificaties is het geld en de waarde van de waren uitgedrukt in geld. "In alle verhoudingen die opgevat worden als loutere geldverhoudingen, lijken alle immanente tegenstellingen van de burgerlijke maatschappij uitgewist."[17] Met zijn kritiek op de politieke economie brengt Marx de conflicten en de gewelddadige oplossing waarop de harmonie berust, terug aan de oppervlakte. Zijn kritiek betreft de twee punten die Adam Smith onderzocht in zijn hoofdwerk 'An inquiry in the nature and the causes of the wealth of nations': 1) de natuur van de nationale rijkdom; 2) de oorzaken van de nationale rijkdom. Die twee wil ik nu bespreken. Wat het tweede betreft, meen ik dat Marx een zware fout heeft gemaakt, die te maken heeft met zijn geloof in het kapitalisme.

3. De natuur van de nationale rijkdom volgens Marx: de 'absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie'

Marx legt uit wat kapitaal is aan de hand van het onderscheid tussen twee circulatievormen van waren en geld: "De onmiddellijke vorm van warencirculatie is W-G-W, omzetting van waar in geld en opnieuw omzetting van geld in waar, verkopen om te kopen. Daarnaast vinden we echter nog een tweede, specifiek onderscheiden vorm, de vorm G-W-G, omzetting van geld in waar en opnieuw omzetting van waar in geld, kopen om te verkopen. Geld dat in zijn beweging deze laatste circulatie beschrijft, verandert in kapitaal, wordt kapitaal en is in zijn bestem-

[17] o.c., p. 166.

ming reeds kapitaal."[18] Eigenlijk is het slechts de tweede die echt een circulatievorm kan genoemd worden. De eerste, een waar verkopen om een andere waar te kopen, is in principe een eindige, in zich afgesloten handeling. De tweede, waarbij geld uitgegeven wordt aan de koop van waren waarvan de verkoop meer geld moet opleveren, d.w.z. waarbij de oorspronkelijke voorgeschoten waarde niet enkel behouden blijft maar vermeerderd wordt met de 'meerwaarde', is in principe eindeloos. De geldcirculatie wordt doel in zichzelf, het is in deze in principe eindeloze beweging dat geld kapitaal wordt: "De eenvoudige warencirculatie - de verkoop voor de aankoop - dient als middel voor een einddoel dat buiten de circulatie ligt, de toeëigening van gebruikswaarden, de bevrediging van behoeften. De circulatie van geld als kapitaal is daarentegen doel-in-zichzelf, want de waardeverhoging van de waarde bestaat slechts binnen deze steeds hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daardoor mateloos."[19] De kapitalist is a.h.w. de beheerder van deze beweging. In zijn hoedanigheid van kapitalist is hij niet geïnteresseerd in de produktie van gebruiksgoederen, hij wil die enkel produceren voor zover ze er toe bijdragen meerwaarde voort te brengen. Ook het eenmalig winst maken (om die in zijn zak te steken) is niet zijn doel voor zover hij zich als kapitalist gedraagt, de winst investeert hij opnieuw terwille van het aan de gang houden van de rusteloze beweging van het winst maken zelf: "Enkel in zoverre de toenemende toeëigening van abstracte rijkdom het enig drijvend motief van zijn werkzaamheden is, functioneert hij als kapitalist,

---

[18] Karl Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie (1867), I, MEW 23, p. 162.

[19] o.c., p. 167.

d.w.z. als gepersonifieerd, met wil en bewustzijn begaafd kapitaal."[20]

Wat de kapitalist tot kapitalist maakt, tot functionaris van het kapitaal, is niet het luxe-leventje dat hij eventueel leidt maar het feit dat hij de geaccumuleerde meerwaarde herinvesteert voor de produktie van steeds meer meerwaarde. Wat hij in zijn hoedanigheid van kapitalist bezit, zijn enkel maar kapitaalgoederen (machines, uitrustingen, transportmiddelen, enz.). Men moet zich dus niet voorstellen dat men de armoede in een land zal oplossen door de kapitalen af te pakken van de eigenaars en te verdelen onder de massa. Die kapitalen drukken toch slechts de waarde uit van de kapitaalgoederen die er tegenover staan. Los daarvan betekenen ze niets meer. Men kan papier onder een hele hoop mensen verdelen waarop de waarde van de kapitaalgoederen staat uitgedrukt en hen elk voor een stukje tot eigenaar bombarderen. Maar kapitaalgoederen zijn niet te consumeren.

Trouwens, geen enkele maatschappij kan het zich eigenlijk permitteren alle beschikbare middelen te besteden aan de produktie van consumptie- en gebruiksgoederen. Altijd moet een deel van de middelen besteed worden aan de handhaving van het produktie-apparaat en de uitrustingen, en misschien aan de uitbreiding ervan, aan scholing, enz. Het conflict dat bestaat omdat de besteding van middelen voor één bestemming ten koste gaat van de besteding voor andere bestemmingen is onvermijdelijk en nooit definitief op te lossen. Maar - en dit is de kern van de zaak - in het kapitalisme wordt het wel definitief in één richting beslecht: de produktie van produktiemiddelen, de stelselmatige opdrijving van de produktiviteit door de invoering

[20] o.c., p. 167.

van steeds nieuwe technologieën krijgt de absolute voorrang, de produktie van consumptie- en gebruiksgoederen wordt er ondergeschikt aan gemaakt, die produktie vindt nl. enkel plaats wanneer ze op voldoende rendabele manier gebeurt, wanneer ze m.a.w. de meerwaarde oplevert waarmee de nieuwe technologieën moeten betaald worden.

Wat levert zo'n kapitalistisch produktiesysteem op voor de rijkdom van de natie? Het resultaat wordt, aldus Marx, uitgedrukt in de enige wet die in 'Das Kapital' geformuleerd wordt, "de absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie": "Hoe groter de maatschappelijke rijkdom, het functionerend kapitaal, de omvang en de kracht van het kapitaal is, en hoe groter dus ook de absolute grootte van het proletariaat en zijn arbeidsproduktiviteit is, des te groter is het industrieel reserveleger."[21] Het industrieel reserveleger, daarmee zijn natuurlijk de werklozen bedoeld. "Hoe groter echter dit reserveleger in verhouding tot het leger van actieve arbeiders, des te massaler is de geconsolideerde overbevolking waarvan de ellende in omgekeerde verhouding tot de arbeidslast staat." Als dit opgaat, dan is dus de oplossing voor het conflict tussen de produktie van consumptiegoederen en de produktie van produktiemiddelen in het kapitalisme een gewelddadige. Marx' bewijs van de wet staat 200 bladzijden vroeger in 'Das Kapital', in een paragraaf die handelt over de 'Compensatietheorie m.b.t. de arbeiders die door machines verdrongen worden'.[22]

---

[21] o.c., p. 673.

[22] o.c., p. 461.
De volgende citaten komen uit de bladzijden 461-464; mijn uiteenzetting volgt Marx' betoog op de voet. Het is Rudolf Boehm die er mij op gewe-

"Een hele reeks burgerlijke economen waaronder James Mill, MacCulloch, Torrens, Senior, J. St. Mill beweert dat alle machinerie die arbeiders verdringt, terzelfder tijd en noodzakelijk altijd voldoende kapitaal vrijmaakt om diezelfde arbeiders tewerk te stellen." Dat klopt niet, stelt Marx. Er komt geen kapitaal vrij waarmee de werkloos geworden arbeiders weer aan het werk kunnen gezet worden. Voor hen betekent de hele operatie niets dan een verarming, die bovendien ook nog anderen treft, en daarmee uit.

Om zijn stelling te bewijzen gaat Marx uit van het voorbeeld van een manufactuur (bijv. een voor de produktie van behangpapier) waar 100 arbeiders werken tegen een jaarloon van £ 30 elk. Hij onderstelt dat de kapitalist 50 arbeiders ontslaat en een machine koopt van £ 1500 waarmee de overgebleven vijftig arbeiders van nu af aan mee zullen werken. Verder onderstelt hij dat de jaarlijkse hoeveelheid verbruikte grondstoffen (voor een waarde van £ 3000) dezelfde blijft. Een vergelijking van de twee manieren van produceren in diezelfde manufactuur laat het volgende zien in termen van Marx' begrippen van variabel kapitaal (v) en constant kapitaal (c) (v is het gedeelte van het totale kapitaal dat zich in arbeidskracht omzet, het wordt aanvankelijk uitgedrukt door de totale loonsom maar wordt variabel genoemd omdat het in het produktieproces zijn equivalent produceert met daar bovenop de meerwaarde; c bestaat uit de machines, gebouwen, verbruikte grondstoffen, enz.):

---

zen heeft dat het bewijs van de 'absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie' hier staat.

	aantal arbeiders	variabel kapitaal	constant kapitaal
I	100	£ 3000	£ 3000
II	50	£ 1500	£ 4500

In de tweede situatie vertegenwoordigen de lonen slechts 1/4 van het totale kapitaal.

Wordt er kapitaal vrijgemaakt? Neen, "in plaats dat er kapitaal vrij komt wordt er kapitaal vastgelegd onder een vorm waarin het niet langer tegen arbeidskracht uitgewisseld wordt, variabel kapitaal wordt omgezet in constant kapitaal". Met hetzelfde kapitaal als voordien, nl. £ 6000, zijn nu maar half zoveel arbeiders meer tewerkgesteld. En met iedere verbetering van de machinerie worden het er minder. In het geval de machinerie minder zou kosten, komt er wel een zeker kapitaal vrij. Als ze bijv. maar £ 1000 in plaats van £ 1500 kost, komt er £ 500 vrij, goed voor ongeveer 16 arbeiders en in feite zelfs nog minder omdat er ook constant kapitaal (machines en grondstoffen) nodig is om ze tewerk te stellen.

Natuurlijk zijn ook voor de aanmaak van de machinerie arbeiders ('mecaniciens') nodig. Maar geenszins genoeg om de vijftig die zonder werk zitten te compenseren. De £ 1500 die vroeger het loon van deze vijftig uitmaakte en nu in de machinerie is opgegaan, vertegenwoordigt nu: 1) de waarde van de produktiemiddelen die nodig zijn om de machines te fabriceren; 2) het loon van de 'mecaniciens'; 3) de meerwaarde die aan de 'meester' ten deel valt. Bovendien, eens de machinerie geïnstalleerd, dient ze

slechts vervangen te worden als ze afgedankt is. Om de mecaniciens vast werk te verschaffen *moet dus de ene fabrikant* van behangpapier *na de andere, arbeiders door machines vervangen*! De werkloosheid zal dus nog toenemen.

En daarmee is het nog niet gedaan, want de arbeiders die werkloos zijn geworden en hun loon verliezen, kunnen nu niet meer de levensmiddelen kopen die ze vroeger kochten. De vraag naar die waren neemt bijgevolg af. Ook in de produktietak van de levensmiddelen zullen dus arbeiders werkloos worden. "De machinerie werpt dus niet enkel in de produktietak waar ze ingevoerd wordt, maar ook in andere produktietakken waar ze niet ingevoerd wordt, arbeiders op straat."

Het enige wat de werklozen nog te doen staat is werk zoeken in een andere industrietak. Slagen ze daar in dan kan dit enkel met behulp van *nieuw* kapitaal waar een belegging voor gezocht wordt, en niet door middel van het reeds vroeger functionerend kapitaal dat nu in machinerie is omgezet. Maar veel kans maken ze niet. "Misvormd door de arbeidsdeling zijn deze arme duivels buiten hun arbeidsterrein zo weinig waard dat ze slechts toegang vinden tot enkele lage arbeidstakken die bestendig overvol en onderbetaald zijn."

In deze weerlegging van de compensatietheorie beschrijft Marx nog eens hoe volgens hem de logica van een ongeremd kapitalistisch produktiesysteem in elkaar zit. Zijn voorstelling lijkt min of meer overeen te komen met de werkelijke ontwikkeling van het kapitalisme. Maar toch ook niet helemaal. Het is wel waar dat de vooruitgang in de industrielanden zich voornamelijk manifesteert onder de gedaante van een steeds verder woekerende infrastructuur

van fabrieksinstallaties, transportmiddelen, administratiecentra, communicatie- en informatiesystemen, enz. Maar alhoewel ook in de industrielanden verarming door werkloosheid optreedt, is het vooral aan de 'andere kant van de wereld' dat zo ongeveer de helft van de wereldbevolking in de schrijnendste armoede is terechtgekomen. Het is niet helemaal verlopen zoals Marx het zich voorstelde. Ergens klopt er iets niet. Ik meen dat het te maken heeft met het feit dat hij de *ruilverhoudingen* opzij zet bij zijn verklaring voor de nationale rijkdom en hij die verklaring enkel en alleen meent te vinden in het feit van de *uitbuiting* van de arbeid. De realiteit van de accumulatie ziet er nog anders uit dan Marx het doet uitschijnen. Zijn vergissing heeft te maken met zijn geloof in de historische rol van het kapitalisme en komt al tot uiting in de arbeidswaardeleer waarmee het eerste boek van 'Das Kapital' begint.

4. De oorzaken van de nationale rijkdom: uitbuiting, uitstoting en voordelige ruil. De gewelddadige oplossing binnen het kapitalisme van het conflict tussen de produktie van consumptie- en gebruiksgoederen en de produktie van kapitaalgoederen.

Het is de gangbare overtuiging dat de nationale rijkdom tot stand komt door een gelukkige samenwerking tussen het genie van de uitvinders, de spaarzin van de beleggers, het organisatietalent en de durf van de ondernemers, en de arbeidsdiscipline van de werknemers. Daartegenover heeft Marx gesteld dat de accumulatie van kapitaal toch maar tot stand komt doordat de arbeiders meer goederen produceren dan ze zelf onder de vorm van levensmiddelen voor hun eigen levensonderhoud (en dat van hun gezin) terugkrijgen. De 'meerwaarde' komt er m.a.w. door uitbuiting, door het feit dat de tewerkstelling van de arbeidskracht door de kapitalist meer oplevert dan ze hem kost: een

arbeider produceert bijv. op een halve dag het equivalent van de levensmiddelen die hij met zijn loon koopt, maar hij werkt de hele dag en produceert dus het dubbele.

Opnieuw moet hier opgemerkt worden dat eigenlijk in geen enkele maatschappij de totale opbrengt van de arbeid onder de arbeiders kan verdeeld worden. Ook Marx heeft uitdrukkelijk gesteld dat van de totale opbrengst hoe dan ook verschillende posten moeten afgetrokken worden vooraleer men aan verdelen kan denken. Er moet een deel afgetrokken worden dat voorziet in de vervanging van versleten produktiemiddelen en een ander deel voor de uitbreiding van de produktie, evenals een reserve- of verzekeringsfonds tegen mislukkingen, verstoringen door natuurverschijnselen, enz. Verder moeten ook nog administratiekosten afgetrokken worden die niet direct met de produktie te maken hebben, een deel dat bestemd is voor de gemeenschappelijke bevrediging van behoeften zoals scholen, gezondheidszorg en een fonds voor werkonbekwamen, enz.[23] Niet alle meerarbeid kan uitbuiting genoemd worden! Wanneer Marx het over meerarbeid als uitbuiting heeft, dan kan het, strikt genomen, enkel gaan om meerarbeid in dienst van de accumulatie als doel op zichzelf, want die meerarbeid is uitzichtloos, zinloos en moet wel door de arbeiders als een ondraaglijke onderdrukking ondervonden worden.

Marx baseert zijn uitbuitingstheorie op de 'arbeidswaardeleer'. Volgens die leer (die niet van hem afkomstig is) zou de waarde van de waren, als ze onderling geruild worden, enkel en alleen bepaald zijn door de hoeveelheid arbeid die erin vervat ligt, d.i. door de gemiddelde arbeidsduur (de

---

[23] Karl Marx, 'Kritik des Gothaer Programms' (1875), MEW 19, p. 18-19.

'maatschappelijk noodzakelijke arbeidstijd) die voor hun produktie vereist is. [24] De arbeidswaardeleer impliceert dat bij een stijging van de produktiviteit de waarde van de waren daalt. Als bijv. voor de produktie van een bepaalde waar maar half zoveel tijd meer nodig is als voordien, daalt haar waarde ook tot de helft. Ook de arbeidskracht is een waar (die verkocht wordt door de arbeider en gekocht door de kapitalist) en zoals bij elke waar komt haar ruilwaarde overeen met de arbeidsduur die vereist is om haar in stand te houden, d.i. de arbeidsduur die vervat ligt in de levensmiddelen die de arbeider koopt om zichzelf en zijn gezin in leven te houden. De waarde van de arbeidskracht is dus een totaal andere grootheid dan de waarde die ze zelf schept tijdens het arbeidsproces. Als bijv. de instandhouding van de arbeidskracht maar een halve dag werk vraagt (Marx noemt dit de 'noodzakelijke arbeidstijd'), dan schept de arbeidskracht gedurende een hele arbeidsdag twee maal zoveel waarde als wat ze zelf op de arbeidsmarkt waard is.[25]

Daarop komt de arbeidswaardeleer neer, en daarop steunt Marx' uitbuitingstheorie. Dat accumulatie *niet kan* plaatsvinden *zonder* dat er meerwaarde geproduceerd en 'meerarbeid' geleverd wordt, is klaar. In zoverre heeft Marx gelijk. Maar de arbeidswaardeleer blijkt bij nader toezien onhoudbaar. En de verklaring voor de groei van de nationale rijkdom moet wellicht in nog iets anders gezocht worden dan in het loutere feit van de uitbuiting. Een cruciale tekst

---

[24] De prijs op de markt van een waar zou wel, aldus Marx, niet altijd samenvallen met de waarde van de waar, maar de prijs zou schommelen rond een 'gemiddelde prijs' die in laatste instantie samenvalt met de waarde. Zie: o.c., p. 180-181.

[25] o.c., p. 208.

in dit verband is het 10de hoofdstuk van het eerste boek van 'Das Kapital' (met als titel 'het begrip van de relatieve meerwaarde'). Marx maakt daar een onderscheid tussen drie vormen van meerwaarde. Ten eerste is er de absolute meerwaarde. Die wordt geproduceerd door verlenging van de arbeidsdag. Vervolgens is er de 'relatieve meerwaarde'. Die ontstaat uit de verkorting van de noodzakelijke arbeidstijd, d.w.z. uit het goedkoper worden van de levensmiddelen voor de arbeiders (hetgeen teweeggebracht wordt door een produktiviteitsstijging in de produktietak van de levensmiddelen of in die van de produktiemiddelen die daarvoor gebruikt worden). Ten slotte is er nog een derde soort, door Marx 'extra-meerwaarde' genoemd. Die wordt geproduceerd in een bedrijf waar, door de invoering van betere machines, de produktiviteit hoger komt te liggen dan bij de concurrenten.

Wat nu de eerste twee vormen van meerwaarde betreft, het is niet in te zien hoe hun produktie binnen een systeem waar vrije concurrentie heerst, voor iedere individuele kapitalist gegarandeerd is. De absolute en de relatieve meerwaarde ontstaan allebei doordat iedere kapitalist het 'kunststukje' uitvoert als kost van de arbeidskracht enkel de noodzakelijke arbeidstijd, d.i. de tijd nodig voor haar reproduktie, in rekening te brengen maar aan de klanten van de produkten van zijn bedrijf de volle arbeidstijd in rekening te brengen. Maar waarom in hemelsnaam zouden alle kapitalisten dat 'kunststukje' ongestoord kunnen blijven uitvoeren? Het is niet in te zien. Als de concurrentie speelt, lukt het toch niet meer! Neen, in een concurrentieel economisch systeem is er slechts één manier om de produktie van meerwaarde (tijdelijk) veilig te stellen, en dat is de derde manier, de produktie van 'extra-meerwaarde'. Maar deze wordt nu juist gerealiseerd voor zover de arbeidswaardeleer niet wordt toegepast. Immers, zoals

gezegd ontstaat extra-meerwaarde doordat een kapitalist in zijn bedrijf de produktiviteit laat stijgen (bijv. laat verdubbelen) terwijl die bij de concurrenten onveranderd blijft. In een arbeidsdag worden nu in zijn bedrijf 2 maal zoveel waren geproduceerd als voordien en hun waarde daalt dus. "De individuele waarde van de waar staat nu onder haar maatschappelijke waarde, ze kost minder arbeidstijd dan de grote hoop van dezelfde artikels die geproduceerd worden onder de maatschappelijke doorsnee-voorwaarden."[26] Als de kapitalist zijn waren verkoopt voor een prijs die overeenkomt met de maatschappelijk gemiddelde waarde, verkoopt hij ze boven hun individuele waarde en realiseert zo een extra-meerwaarde. Wel is de omvang van zijn totale produktie verdubbeld en om die in haar geheel te verkopen moet hij nieuwe marktaandelen veroveren. Dus verkoopt hij licht onder de prijs van zijn concurrenten. Maar nog steeds realiseert hij extra-meerwaarde. Vreemd genoeg minimaliseert Marx het gebeuren: "Anderzijds echter verdwijnt de extra-meerwaarde van zodra de nieuwe produktiewijze zich veralgemeent en daarmee het verschil tussen de individuele waarde van de goedkoper geproduceerde waren en hun maatschappelijke waarde verdwijnt."[27] "Van zodra de nieuwe produktiewijze zich veralgemeent" - wat moet dat betekenen? Ondertussen zijn bedrijven bankroet gegaan, arbeiders werkloos geworden, en in het succesvolle bedrijf is kapitaal geaccumuleerd waarmee de volgende produktiviteitsstijging (in dit bedrijf of een ander) zal bekostigd worden. Wat er dus voornamelijk gebeurt, is een concentratie van de produktie, een uitstoot van arbeidskrachten en een polarisering tussen succesvolle bedrijven en bedrijven die instorten, tussen

---

[26] o.c., p. 336.

[27] o.c., p. 337.

succesvolle streken en streken die vervallen, en, op wereldschaal, tussen rijke industrielanden en de 'Derde Wereld'.

Die polarisering is niet iets bijkomstigs, ze is een fenomeen dat wezenlijk tot het proces van de accumulatie hoort. Immers, produktiviteitsstijging in een bedrijf door invoering van nieuwe machinerie betekent in de eerste plaats een grote kost. Ofwel wordt de nieuwe machinerie betaald door arbeiders te ontslaan. Dat is het geval dat Marx bespreekt in zijn weerlegging van de compensatietheorie. Ofwel worden, in het beste geval, geen arbeiders ontslagen. Maar dan neemt het produktievolume toe (met dezelfde orde van grootte als die van de produktiviteitsstijging) en de totale produktie kan dan slechts verkocht worden door nieuwe marktaandelen te veroveren (zoals Marx zelf opmerkt in zijn uiteenzetting over de extra-meerwaarde). Als dat lukt, verliezen elders producenten hun marktaandelen en worden daar arbeiders werkloos. Het succesvolle bedrijf doet nu een zeer goede zaak. Omdat het zijn waren boven 'hun individuele waarde' verkoopt, realiseert het een voordelige ruil: het eigent zich grotere hoeveelheden arbeid toe dan de hoeveelheden arbeid die het onder de vorm van zijn eigen waren verkoopt. In feite komt het erop neer dat het zich de koopkracht toeëigent die de werklozen nu verliezen. (Natuurlijk zal het succesvolle bedrijf niet de waren kopen die de werklozen vroeger kochten. Die 'vraag' valt weg. Vanuit het succesvolle bedrijf is een nieuwe, andere vraag ontstaan: een vraag naar meer grondstoffen, naar meer energie.) Bovendien worden de ruilverhoudingen nog voordeliger wanneer de grondstoffen geleverd worden door landen waar het algemene loonpeil veel lager ligt. Op die manier worden er nog grotere hoeveelheden arbeid toegeëigend. In wezen komt technologische en economische vooruitgang in een streek er dus op

neer dat aan de ene kant, in de streek zelf, een steeds ingewikkelder wordend complex van industriële installaties en van infrastructuur opgebouwd wordt dat steeds meer kost aan energie, grondstoffen, machines, administratie, advertering, transport- en communicatiemiddelen, informatieverwerking en scholing, terwijl elders, in andere streken, massa's mensen uitgestoten worden en de economie er herleid wordt tot een economie van goedkope toelevering aan de rijke streken. *De accumulatie berust in wezen op die polarisatie, slechts zó is ze betaalbaar.* Maar dat wilde Marx niet geweten hebben want als dit waar is wordt het meteen duidelijk dat de toekomst van het kapitalisme er veel minder rooskleurig uitziet dan hij zelf graag geloofde. En daarom hield hij vast aan de arbeidswaardeleer want volgens die leer worden in de ruiltransacties op de markt doorgaans equivalenten aan hoeveelheden arbeid geruild.

Reeds in 1800 heeft een ander filosoof, nl. Fichte, aangeklaagd dat Europa zich ten koste van de overige wereld aan het verrijken was, waarbij hij niet eens meer de brutale plundering van het koloniale tijdperk op het oog had maar de ruilverhoudingen in een vrij handelsverkeer tussen Europa en de rest van de wereld. Daarop steunde hij zijn pleidooi voor een 'gesloten handelsstaat'.[28] Natuurlijk ziet ook Marx deze scheeftrekkingen, zoals bijv. blijkt uit zijn verhaal over de produktie van extra-meerwaarde. Maar hij ziet ze als iets bijkomstigs, iets onbelangrijks, iets dat zich tijdelijk voordoet en dan weer verdwijnt binnen een ontwikkeling waarin "de nieuwe produktiewijze zich veralgemeent". En datzelfde geldt voor zijn beoordeling van de gewelddadige kant van het kapitalisme in 't algemeen: aan de ene kant ziet hij het geweld binnen het kapitalisme onder ogen, erkent hij ten volle het bestaan ervan en geeft

---

[28] Zie: Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800).

het hem stof voor sarcastische uitspraken aan het adres van de 'apologeten'; en toch slaagt hij er anderzijds in het in zekere zin toch weer te loochenen en te miskennen. De accumulatie moge dan wel uitbuiting, uitstoting en verarming impliceren, terzelfder tijd betekent ze technologische vooruitgang, produktiviteitsstijging, een "overwinning van de mens over de natuurkracht"[29] die het mogelijk maakt dat in de toekomst ieder in overvloed zal leven. In het licht van de vooruitgang verbleekt ook voor Marx het geweld waarop de accumulatie berust. Aan de ene kant formuleert Marx de 'absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie' en bewijst die in zijn weerlegging van de compensatietheorie. Maar aan de andere kant verdedigt hij de produktie terwille van de accumulatie en ziet hij voor de kapitalist een historische rol weggelegd. Over de kapitalist zegt hij: "Als fanaticus van de valorisatie van de waarde dwingt hij de mensheid meedogenloos tot de produktie om de produktie, en daarmee tot de ontwikkeling van de maatschappelijke produktiekrachten en de schepping van materiële produktievoorwaarden *die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is.*"[30]

Ondertussen is het stilaan overduidelijk aan het worden dat dit toekomstvisioen van Marx (dat in feite hetzelfde is als dat van de burgerlijke economen die hij bekritiseert) onmogelijk realiteit kan worden en wel om de simpele reden dat wat er in de industriële wereld aan 'vooruitgang' gerealiseerd is *op niet te veralgemenen en uiterst labiele voorwaarden steunt*. Dat blijkt bijv. - om zo maar één feit te

---

[29] Das Kapital, I, p. 465.

[30] o.c., p. 618, mijn cursivering.

vermelden - uit de cijfers die Susan George zo'n 20 jaar geleden heeft bijeengebracht in verband met de Amerikaanse landbouw. De hyper-moderne manier van voedselproduktie in de VS is zo energie-intensief dat per Amerikaan jaarlijks 1400 liter olie vereist is om dit systeem te laten functioneren. Indien men de hele wereldbevolking (Susan George heeft het nog maar over 4 miljard mensen) zou proberen te voeden langs diezelfde weg, dan "zouden alle gekende reserves aan petroleum in 11 jaar opgebruikt zijn"[31]! Er is m.a.w. geen sprake van dat hier produktiekrachten zijn ontwikkeld en produktievoorwaarden geschapen die de basis kunnen vormen voor welke hogere maatschappijvorm ook.

* * *

[31] Susan George, Ill fares the land, London, Penguin, 1990, p. 30.

MAG DE DUIF NOG VLIEGEN?

Een repliek.

Guy Quintelier

Eén van de impliciete beweringen uit mijn inleidend artikel is dat sommige verdedigers van het harmonie-ideaal gemakkelijk psychisch of fysiek agressief worden wanneer ze in hun overtuiging worden tegengesproken. De manier waarop Frederik Janssens reageert, is daar een duidelijk bewijs van.

Als ik volgens Frederik Janssens ervoor zorg dat ik per definitie gelijk heb, en ik volgens hem geen gelijk heb, dan moet hij maar aantonen waar mijn zogenaamde 'definities' mank lopen. Door te stellen dat mijn definitie een tautologie is, of door beweringen tot definitie te verheffen, doet hij dat niet. Een kritische weerlegging van mijn beweringen zou het debat heel wat meer vooruithelpen dan mij te verwijten dat ik een dogmaticus ben die enkel maar apodictische beweringen naar voren brengt. Als mijn zogezegde "metafysische waarheden" toch "nietszeggende" "klinkklare onzin" zijn, toon dat dan aan, in plaats van een kritische confrontatie te ontvluchten. De discussie zou bijvoorbeeld kunnen gaan over de door mij aanghaalde en ter discussie gestelde grondprincipes van het menselijk bestaan of de bepalingen van mijn begrippen. Maar Frederik Janssens geeft zijn eigen onvermogen om te begrijpen toe. (Het is wel merkwaardig dat andere mensen mijn beweringen wel begrijpen. Volgens Georges Spriet is bijvoorbeeld de brede vredesbeweging het zeker eens met mijn basisstelling.) Frederik Janssens kan duidelijk niet de openheid opbrengen om zich grondig te confronteren met mijn argumenten, hij

beweert daarom zelfs dat ik geen argumenten heb. De meeste van Frederik Janssens' beweringen zijn te weerleggen door gewoon mijn teksten waartegen hij zich keert te herlezen. Het heeft dan ook weinig zin om dat allemaal hier nog eens te herhalen. De lezer moet daar zelf maar over oordelen door zelf in de desbetreffende teksten te gaan kijken. Ik vraag mij terloops wel af of Janssens wel kan lezen - hij verwringt duidelijk mijn woorden - en of hij als theologiestudent een degelijke kritisch-filosofische opleiding heeft genoten: hij weet blijkbaar niet wat een definitie is, hij kent niet de geschriften van Thomas van Aquino, hij kent niet de houding van de fenomenologie en de hermeneutiek ten opzichte van vooroordelen ...

Gelijkwaardigheid en conflicten

Een veel meer rationele reactie van iemand die ook het harmonie-ideaal tracht te verdedigen, komt van de hand van Pat Patfoort. Haar centraal tegenargument, waarop al haar andere argumenten zich baseren, is "dat wij mensen de bestaande wantoestanden kunnen oplossen, zonder daarom met conflicten te maken te hebben, en dus zonder de spanningen die bij conflicten behoren". Zij gelooft niet in een soort oorspronkelijke conflictualiteit van het menselijk bestaan. Zij stelt wel een "derde mogelijkheid" voor - maar in feite is dat geen derde mogelijkheid, daar ze conflict en geweld gelijkstelt en daartegenover nog harmonie als een beter stadium verdedigt. Voor het ontstaan van conflicten is er nog "een vorig stadium, dat al kan aangegaan worden vóór er een conflict, met bijhorende spanningen van gekomen is." Pat Patfoort stelt in feite dat ik wat ze de gebruikelijke of klassieke, ja zelfs primitieve denkwijze noemt, aanhang, waarbij "een meningsverschil, of zelfs al een verschil tussen kenmerken, onmiddellijk gelijk gesteld" wordt "met een conflict". Aan Patfoort zou ik de

vraag willen stellen: hoe kunnen verschillende standpunten of kenmerken gelijkwaardig zijn zonder onderling conflictueel te zijn? Verschillen zijn steeds conflictgeladen, tenzij die verschillen ons onverschillig laten. Dat laatste kan alleen maar wanneer ze er voor ons niet toe doen. Echte verschillen houden spanningen in. In feite gelooft Patfoort niet in Plato's weerlegging van Herakleitos' harmoniebegrip. Plato beweert: "Nu is het volslagen onzinnig te spreken van een harmonie die tegengesteld is of die zou bestaan uit elementen die nog-tegengesteld zijn." (Symposion, 187a) Binnen wat Patfoort het "gelijkwaardigheidsmodel" noemt, heersen er dan ook nog spanningen, conflicten. Haar "Meerdere-mindere"-model is m.i. juist niet conflictgeladen, als de mindere zijn ondergeschikte positie aanvaardt, als deze aan zelfonderdrukking doet. De "Meerdere-mindere"-positie is harmonieus: de heersende spanningen tussen gelijkwaardige posities zijn verdoezeld. Conflicten behoren juist niet tot de "Meerdere-mindere"-positie. Wanneer de minderen de onderdrukking door de meerdere niet meer aanvaarden, moeten ze in opstand komen, conflicten aangaan en aanvaarden. Gelijkwaardigheid van posities betekent dat de tegenstellingen aan bod kunnen komen, dat er dus spanningen en conflicten bestaan. Gelijkwaardigheid vooronderstelt conflictualiteit. Bij Patfoort lijken me in haar "gelijkwaardigheidsmodel" enkel maar verschillen te kunnen optreden die harmoniëren: de echte verschillen, die "tegengesteld zijn", mogen of kunnen niet aan bod komen. Ze worden dan ook bij de andere of zichzelf onderdrukt. Een meningsverschil leidt tot een conflict, als dat meningsverschil belangrijk is - als het niet over onverschillige zaken gaat. Patfoort stelt gelijkwaardigheid van verschillende standpunten en kenmerken gelijk met harmonie. Ze kan dit enkel door de verschillen in standpunten en kenmerken niet au sérieux te nemen, door de verschillen op voorhand reeds te verdoezelen, door

reeds te vertrekken van een geharmonieerde situatie.

Patfoort verstaat onder conflict geweld. Spanningen zijn voor haar steeds, al is het alleen maar psychisch, gewelddadig. Spanningen zijn maar gewelddadig als men op voorhand de spanningsloosheid als ideaal wil of wanneer ze de psychische draagkracht van een mens overschrijden. Psychisch sterke mensen kunnen heel wat spanningen verdragen: spanningen zijn voor hen dan ook niet direct gewelddadig. Psychisch zwakkere mensen willen aan deze spanningen een einde maken door zichzelf terug te trekken of de spanningsbronnen te (laten) vernietigen. Pat Patfoort heeft gelijk door te wijzen op de noodzaak van een positief zelfbeeld bij het aangaan van relaties tussen mensen.

Natuur en mens

Patfoort weerlegt niet de noodzakelijke conflictgeladenheid van het menselijk bestaan. Wat de relatie tot de natuur betreft, verwijt ze me dat ik "de situatie uitsluitend vanuit de noden en belangen" van de mensen bekijk. Ik bekijk de situatie vanuit de menselijke behoeftigheid: als daaraan niet wordt voldaan, betekent dat het einde van de mensheid. Met de menselijke behoeftigheid moet zeker rekening gehouden worden, indien men wil dat de mensen blijven voortbestaan. Dit betekent niet dat daarom "uitsluitend" vanuit de menselijke behoeftigheid wordt gekeken. Ook de behoeftigheid van andere levende wezens wordt au sérieux genomen. Dat is één van de redenen waarom er conflictspanningen in het dieren- en plantenrijk bestaan (de mens behoort gedeeltelijk ook daartoe). Voor hun overleven moeten de mensen wel ingrijpen in de natuur. Met begrip, eerbied en nederigheid alleen tegenover de natuur lijkt me dat niet gegarandeerd te zijn. De mensen zijn afhankelijk van de natuur. Het is ook in hun voordeel dat ze rekening

blijven houden met hun kwetsbaarheid in en door de natuur. Het zogenaamd "centraal stellen van de mens" gebeurt niet vanuit een meerderheidspositie, maar een menselijk perspectief op de natuur dringt zich op omdat de mensen kwetsbaar in en door de natuur zijn. Zowel het ecocentrisme als een enggeestig antropocentrisme vooronderstellen juist dat de mensen onkwetsbaar zijn, dat ze de natuur niet nodig hebben.

Volgens Frederik Janssens zijn de mensen maar blijkbaar met het industriële tijdperk beginnen produceren. Zijn begrippen zijn duidelijk niet scherp afgebakend. Produceren betekent letterlijk 'naar voren leiden, naar voren brengen'. Het is een wijziging in de natuur: het is door wijziging mogelijkheden die in de natuur aanwezig zijn 'naar voren brengen'. In die zin zijn zelfs jagers-verzamelaars reeds producenten. Natuurlijk produceert FINA benzine. De natuur maakt geen direct voor de mens bruikbare petroleum. Deze grondstof heeft nog allerlei bewerkingen nodig vooraleer ze voor menselijk verbruik geschikt is. Productie is zeker meer dan louter "verpakken van de arbeid van de natuur". Ook in de extractieve productie - zowel in de visvangst als bij de jagers-verzamelaars - is menselijke arbeid nodig, namelijk het op de menselijke behoeftenbevrediging doelgericht wijzigen van de natuur. Plukken is reeds een wijziging in de natuur.
Dit is natuurlijk geen herhaling van een volgens Frederik Janssens "typisch links dédain" ten opzichte van de ecologie. Ik breng toch zelf een ecologisch grondprincipe van het menselijk bestaan naar voren. De menselijke afhankelijkheid ten opzichte van de natuur maakt juist deel uit van het noodzakelijk conflict tussen mens en natuur. Sommige Groenen - ook binnen Agalev gezien sommige verkiezingsaffiches - denken nog teveel dat de natuur een bezorgde moeder voor de mens is, dat het er alleen op aankomt dat

de mensen zich gehoorzaam gedragen, zich helemaal aanpassen aan de natuur, om in een voor hen gelukzalige wereld te leven.

Het verslag van mijn confrontatie met Arne Naess is gebaseerd op een nauwlettende lectuur van een mij door Frederik Janssens zelf aangeraden boek van Arne Naess. Elke lezer van mijn artikel kan zien dat erin overvloedig en grondig uit dat boek geciteerd wordt. Dat is ook de enige werkwijze om te proberen voorkomen dat ik Naess geen recht zou aandoen. Volgens mij zijn er teveel gevaarlijke naïviteiten in Naess' denken en de 'deep ecology'. Letterlijk stel ik aan de lezer de vraag: "Vertoont de 'deep ecology' geen psychotische en fascistoïde kenmerken?" De lezer moet daarover zelf maar oordelen. Wat het fascisme betreft, heb ik nog bevestiging gevonden in een themanummer van het extreem-rechtse tijdschrift Tekos, waarin Naess en de 'deep ecology' juist als verdedigers van hun extreem-rechtse opvattingen naar voren worden geschoven. Ik haal trouwens meer argumenten aan dan dat Frederik Janssens wil toegeven. Dit doet niets af aan het feit dat Arne Naess een integer persoon is: ik wijs alleen maar op consequenties van zijn denken. Frederik Janssens moet toch eens leren lezen en nadenken: nergens beweer ik dat Naess zelf een psychoticus en een fascist zou zijn.
Terloops, Arne Naess is wel een verdediger van het moeder-aarde-denken: lees daarvoor maar de pagina's 138 en 209 van zijn boek "Ecology, community and lifestyle". Naess heeft het wel over een oppermachtige entiteit, waarbij bescherming gezocht wordt, namelijk de natuur. Over de onleesbaarheid van mijn tekst laat ik de geïnteresseerde lezers zelf maar oordelen.

Als lichamelijk en sterfelijk wezen ben ik me natuurlijk bewust van de "feitelijkheid van de natuur in onszelf".

Juist deze feitelijkheid maakt mede de conflictualiteit en kwetsbaarheid van het menselijk bestaan uit - een conflictualiteit en kwetsbaarheid die Naess door zijn identificatiedenken juist tracht te ontvluchten. Ziet Frederik Janssens nu werkelijk niet in dat het romantische, utopische natuurbeeld van een ongerepte natuur waarin harmonie heerst, niet tegelijkertijd met het natuurbeeld van het darwinisme, een beschrijving van de natuur kan zijn? Ze kunnen allebei toch niet legitiem zijn. Er is natuurlijk soms vertroosting te vinden in de natuur voor het harde mensenbestaan, maar tot dit harde mensenbestaan behoort ook de 'struggle for life', de strijd met de natuur om het voortbestaan. Een realistisch omgaan met de natuur kan niet gebaseerd zijn op het romantisch, utopisch natuurbegrip. Naess is ook een verdediger van de symbiose tussen mens en natuur - dit blijkt uit verschillende passages in zijn boek (zie index).

Volgens Frederik Janssens is identificatie een voorwaarde om niet onverschillig te zijn voor het lijden van andere levende wezens. Identificatie is echter daarvoor geen voorwaarde: het is reeds voldoende zich verbonden te voelen. Identificatie en verbondenheid is niet hetzelfde. Ik moet zelf geen vlo zijn om met de doodstrijd van een vlo mede te lijden. Identificatie tussen mens en dier is toch vereenzelviging tussen beide, en dus een reductie van de mens tot een louter dier. Meeleven met dieren vooronderstelt deze identificatie niet. Wat een denkfouten maakt de in Leuven opgeleide "filosoof" Frederik Janssens toch!

Tussen mensen

Ook tussen mensen houdt verbondenheid conflictgeladenheid in. De wederzijdse afhankelijkheid en macht tussen mensen constitueert de conflictgeladenheid tussen de mensen. Gelijkwaardigheid kan maar bestaan binnen deze

wederzijdse afhankelijkheid en macht. Een meerdere-mindere-positie ontstaat maar wanneer men van de wederzijdse machtspositie een eenzijdige machtsrelatie maakt, wanneer de ene - daarna meerdere - de eigen kwetsbaarheid ontvlucht door de macht van de andere - daarna mindere - te breken. Het aangaan en aanvaarden van conflicten betekent juist dat men zichzelf en de andere in hun verschillen gelijkwaardig acht. Met het aangaan en aanvaarden van conflicten vermijdt men dan ook onderdrukking en geweld. Geweld en onderdrukking vloeit niet zomaar uit conflicten voort. Het is merkwaardig dat Pat Patfoort enkel maar de mindere die tegen zijn onderdrukking opkomt, als de gewelddadige voorstelt. Volgens haar zouden we zelfs bijna constant in revolutionaire situaties verkeren, want vanuit het zelfbehoudsinstinct zou niemand in de mindere-positie willen blijven. Meerderen proberen toch door structureel en ideologisch, en desnoods fysiek, geweld hun meerdere-positie te bewaren. De M-m-situatie is op zich al een gewelddadige situatie: ze wordt niet gewelddadig doordat de mindere in opstand komt.

Ook het aangaan van conflicten is noodzakelijk!

In tegenstelling met Pat Patfoort en Frederik Janssens aanvaardt Willy Coolsaet wel een constitutieve conflictualiteit binnen het menselijke bestaan. Maar toch is er nog een duidelijk verschil in uitgangspunt tussen Willy Coolsaet en mij. Het is niet voldoende conflicten te aanvaarden. Aangaan van conflicten is even noodzakelijk als het aanvaarden ervan. Wie enkel conflicten aanvaardt zonder ze aan te gaan, vervalt volgens mij in de positie van de zelfonderdrukking. De kritiek van Willy Coolsaet is voornamelijk gericht op de noodzaak van het aangaan van conflicten. Hij haalt argumenten uit de positie die wel conflicten aangaat zonder ze te aanvaarden - wat ik dus de onderdrukkingspo-

sitie noem. Het aangaan en aanvaarden van conflicten is voor Willy Coolsaet al onderdrukking en geweld. Ook de roekeloosheid, de gesuggereerde onkwetsbaarheid is echter reeds een ontvluchten van conflictualiteit, ook al gaat men daarbij conflicten aan. Men aanvaardt daarbij niet de conflictgeladenheid van het bestaan. Men meent onkwetsbaar te zijn. Men aanvaardt niet dat de of het andere een zekere macht over jou heeft. Men meent dat de natuur of de andere mensen jou niet kunnen kwetsen. Men suggereert zelfs dat men onvermoeibaar, onkwetsbaar is: de beperkingen van het eigen lichaam worden ontkend. Ook Achilleus is de, op een pees na, onkwetsbare! De fenomenen die Willy Coolsaet in zijn boek "Autarkeia" besproken heeft, zijn zo te duiden. Binnen het kapitalisme is ook de economische concurrentie gericht op het beëindigen ervan door het verwerven van monopolieposities. Kapitalistische bedrijven zijn niet gericht om de concurrentie in stand te houden: ze willen juist hun concurrenten uit de markt verdrijven en zo een einde stellen aan de concurrentie.

Probeert men bij alle roekeloze pogingen het conflict definitief te beëindigen? Neen, in de zin dat de roekeloze juist dikwijls wil bewijzen hoe hij boven de conflicten staat, hij de conflictualiteit van het bestaan overheerst, hij onkwetsbaar is. Maar het zijn geen pogingen om de conflicten aan te gaan en te aanvaarden! Men meent boven de aardse, menselijk-lichamelijke conflicten te staan. De roekeloze ontvlucht in zijn geest de conflictualiteit - hij staat als roemzuchtige held daarboven. In die zin gaat hij dan ook geen conflicten aan: hij neemt de kwetsbaarheid en de beperktheden van zijn bestaan niet op zich. Achilleus is een onverschrokken strijder omdat hij meent in de strijd onoverwinbaar te zijn. Hij is gewelddadig omdat hij zijn wil oplegt aan zijn tegenstanders.

Niet alle vormen van rivaliteit en strijd zijn echter gewelddadig. Opkomen voor jezelf tegen de pogingen van anderen je te onderdrukken - en zo rivaliteit en strijd aangaan - is niet gewelddadig. Wie voor zichzelf opkomt, komt maar als gewelddadig over bij personen die ofwel met rust willen gelaten worden, ofwel daarom juist de andere wil onderdrukken. Voor de harmonienastrever is elkeen die voor zichzelf opkomt een bedreiging en dus gewelddadig.
De roekeloze komt niet op voor zichzelf in al zijn kwetsbaarheid, hij wil juist zijn onkwetsbaarheid suggereren. Hij beheerst en overstijgt al zijn beperktheden - dat is het beeld van zichzelf dat hij naar voren wil brengen. Hij gaat dan ook niet de strijd en de rivaliteit aan, omdat zijn tegenstander niet van zijn kaliber is. Als zijn tegenstander illusoir beseft dat de roekeloze onkwetsbaar is, leert deze de strijd en de rivaliteit met hem te ontvluchten, en de supprematie van de roekeloze, de oppermachtige, te aanvaarden. Dat is juist de bedoeling van de roekeloze: zijn tegenstander te overbluffen.

Aanvaarding van de menselijke eindigheid is ook niet volledig de juiste houding. Men moet de menselijke eindigheid ook aangaan. De beperktheden van de menselijke levenvoorwaarden zijn steunpunten om als mens te leven en het leven menselijk te leven. Wie enkel deze beperktheden aanvaardt, legt zich neer bij alle niet noodzakelijke beperktheden, aanvaardt alle slechts cultureel bepaalde, opgelegde beperktheden. In de visie van Willy Coolsaet mag Kants duif niet meer trachten te vliegen. De duif steunt in haar vlucht op de remmingen, de beperktheden die de luchtweerstand haar oplegt. Ze zet zich af op haar beperktheden zonder haar eigen eindige conditie op te geven. Ze zijn juist voorwaarden voor het kunnen vliegen. Volgens Willy Coolsaet lijkt me de duif zich te moeten neerleggen bij haar beperktheden, en omwille van de lucht-

weerstand het vliegen te laten. Ze gaat daarmee te veel haar eigen kwetsbaarheid aan. Voor Willy Coolsaet moet de duif haar eigen kwetsbaarheid beperken en daarom het vliegen maar laten. Een roekeloze duif zou menen zonder luchtweerstand te kunnen vliegen en niet af te hangen van deze beperktheid.

Is het tomeloos zich opschroeven van de roekeloze niet een vraag naar de vervulling van zijn baarmoederverlangen, en zo het bereiken van harmonie? De roekeloze meent dat indien hij niet roekeloos is, hij niet de uitverkorene zal zijn die onvoorwaardelijk en direct in al zijn behoeften en onbeperkte verlangens zal bevredigd worden. De roekeloze wil aantonen dat hij onkwetsbaar is, hij wil in conflictloosheid leven. Hij wil leven in de baarmoeder. Hij ontvlucht daarvoor het echte menselijke leven met de daaraan inherente kwetsbaarheden. Hij wil de onkwetsbare zijn. Hij wil de absolute en directe bevrediging van zijn oneindige waaier aan behoeftes, zoals hij het in de baarmoeder beleefd heeft. De handelswijze van de roekeloze is niet de enige manier om het baarmoederverlangen te bevredigen. Het is een manier om onkwetsbaarheid te bereiken door de en het kwetsende andere te onderdrukken, zich erboven onkwetsbaar verheven te wanen. De andere manier is zichzelf wegcijferen door het louter aanvaarden van elke vorm van onderdrukking. Voor de roekeloze staat deze manier minder open omdat hij meent dat hij zo de onvoorwaardelijke verzorging niet zal verdienen. Zonder zijn roekeloos gedrag voelt hij zich minderwaardig. Binnen het nazisme wordt deze houding van de roekeloze geïdealiseerd. Wie hoe dan ook harmonie wil, zal al de bedreigingen van deze harmonie moeten bestrijden. De roekeloze ziet daarin zijn heldhaftige taak waarin hij zich als dusdanig kan bewijzen.

Een bezoek in de buurt van Sigmund Freud

Tegen Willy Coolsaet die stelt dat hij er maar niet in slaagt om in de mens een doodsdrift te ontdekken, en ook tegen Frederik Janssens, zou ik Sigmund Freud willen aanhalen: "Ontkennend over iets oordelen betekent in feite: 'Dat is iets dat ik het liefst zou verdringen.'" (De ontkenning, P.T. 3, p. 118) De mens is dan ook niet steeds in de realiteit geïnteresseerd. Het baarmoederverlangen maakt de verhouding van de mens tot de realiteit zeer problematisch, zoals uit het alledaagse gedrag en vele psychische ziekten blijkt. Het baarmoederverlangen - het idealiseren van de harmonie - belemmert mensen conflicten met en in de realiteit te aanvaarden en aan te gaan. Hoe kunnen volwassenen die de menselijke eindigheid niet kunnen accepteren, in kinderen het idee van het baarmoederverlangen projecteren? (Hierbij nog afgezien van het feit dat Willy Coolsaet erbij suggereert dat ik de menselijke eindigheid niet accepteer en daarom op het idee van het baarmoederverlangen ben gekomen.) Enkel toch maar omdat ze zelf als een kind, in een toestand van een en al geluk en verzadiging, willen leven! Omdat ze dus zelf dit baarmoederverlangen meestal onbewust onderkennen! Men heeft niet een baarmoederverlangen omdat men de realiteit niet aanvaardt, maar men aanvaardt de realiteit niet omdat men een baarmoederverlangen heeft.

De doodsdrift is het verlangen naar eeuwige rust en conflictloosheid. Omgekeerd is de Eros of de levensdrift dan ook wezenlijk conflictgeladen. Geen conflicten zonder erotische bindingen: men heeft geen conflicten met mensen waarmee men zich niet verbonden voelt. Geen erotiek zonder spanningen: een erotische film is een film die bepaalde spanningen opwekt. Dit wil niet zeggen dat de doodsdrift moet weerstaan worden: enkel binnen een

erotische levenshouding kan de doodsdrift tot haar recht komen, als een tijdelijk opzoeken van rust en harmonie. Maar dit is geen verzoening van doodsdrift en levensdrift: de rust wordt steeds verstoord. Freud stelde zelf reeds dat beide oerkrachten in de levende mens onverzoenbaar zijn.

De dood is oneindig. Het leven is eindig. Is het verlangen naar oneindigheid niet een verlangen naar een eeuwigdurend leven waarin de dood overwonnen wordt? Dit is de doodsdrift. Wordt de breuk tussen leven en dood niet juist overwonnen door als een dode te leven? Leven als een dode is voor Sokrates de juiste levenshouding van de ware filosoof (Phaedo, 67 e). Daardoor wordt het conflict tussen leven en dood opgeheven. Het is een conflictloos leven, en als zodanig zeker geen menselijk leven. Het is een bestaan zoals een dood voorwerp. In die zin is de doodsdrift een terugkeer naar het anorganische. In de dood is men harmonisch, conflictloos verenigd met het bestaande.

Freud vatte het realiteitsprincipe ook niet negatief op, zoals Willy Coolsaet het voorstelt: het realiteitsprincipe belemmert enkel maar de onbelemmerde, onmiddellijke bevredigingen van het lustprincipe die het leven van het individu in gevaar brengen, en garandeert daardoor juist de later komende bevrediging van de lust (zie bijv. Freud, P.T.1, p. 21 en 102). Binnen het conflict tussen lust- en realiteitsprincipe speelt dus volgens Freud zeker een tijdsdimensie. De realiteit stelt ook voorwaarden voor het mogelijks kunnen bevredigen van behoeften. De realiteit legt beperkingen op: deze beperkingen zijn dan ook eisen waaraan eerst voldaan moet worden. Men kan niet eten zonder reëel voedsel. Aan het verwerven van dit voedsel moet eerst voldaan worden. Men houdt er ook best rekening mee dat de honger dagelijks weerkomt. Tegengestelde driften kan men enkel maar pogen harmonieus te verzoe-

nen door al of niet tijdelijke onderdrukking van (één van) de driften. De driften blijven echter naar bevrediging streven. Onder de schijnbare harmonie broeien dan ook spanningen. Patfoorts geloof in een driftmatig evenwicht miskent de dynamiek van de driften. De tijdelijke verdringing van een drift is nog niet gewelddadig. Dit zou ik uitstel maar geen onderdrukking noemen. Het geweld en de onderdrukking bestaat juist wanneer men een drift definitief wil verdringen, wanneer men niet wil dat deze drift ooit nog eens aan bod komt. Johan Moyaert heeft gelijk om te wijzen op deze tijdsdimensie bij Freud, en op het feit dat Freud de eigenlijke ziekte maar ziet in het feit dat een verdringing mislukt. Freud stelt in dezelfde door Johan Moyaert aangehaalde tekst nog dat een neurose het conflict uit de weg tracht te ruimen - het conflict tussen de eisen van de realiteit en het driftleven. Ook tussen mensen is een onderdrukking maar geslaagd als de onderdrukte niet meer in opstand komt.

Conflict, afhankelijkheid en macht tussen mensen

Afhankelijkheid moet onderscheiden worden van aanhankelijkheid en onafhankelijkheid. De aanhankelijke mens zoekt juist de afhankelijkheid van iemand die hem, zoals een bekommerde moeder, voor het leven en al de conflicten zal beschermen. Deze rol van bekommerde moeder kan men in verschillende oppermachtige wezens projecteren: niet alleen een god of de kosmos, waar Willy Coolsaet op wijst, maar ook de aarde, de natuur, de natie, ... kunnen als idool fungeren. De onafhankelijke mens meent boven deze conflicten te staan, juist omdat hij onvoorwaardelijk kan steunen op andere mensen die deze conflicten voor hem uit de weg ruimen. De onafhankelijke mens is op het eerste gezicht onkwetsbaar in zijn afhankelijkheid van andere mensen. Daarom denkt hij juist onafhankelijk te zijn. (Het

imaginaire en het reële zijn in de afhankelijkheidsproblematiek zeker verstrengeld.)

Tussen mensen heersen idealiter wederzijdse afhankelijkheids- en machtsverhoudingen. Sommige mensen streven geen macht omwille van de macht na, maar wel onkwetsbaarheid. Wie onkwetsbaar wil zijn, tracht van deze wederzijdse machtsverhoudingen een eenzijdige machtsverhouding te maken, niet door zijn afhankelijkheid ten opzichte van de andere af te breken, maar door de macht van de andere over hemzelf teniet te doen. Om dit te bereiken is geweld nodig. Een eenzijdige machtsverhouding heeft materiële en psychische voorwaarden. Men moet kunnen beschikken over de materiële levensvoorwaarden van de ontmachtigde, en deze ontmachtigde moet de macht van de heerser psychisch aanvaarden. Een pleidooi voor louter en alleen de aanvaarding van de conflictgeladenheid van het menselijk bestaan komt neer op een pleidooi voor psychische aanvaarding van eenzijdige machtsverhoudingen. In een religieuze levenshouding meent men hierdoor de machtige goed te stemmen en zo als aanhankelijke toch nog in harmonie en rust te kunnen leven. In een religieuze houding aanvaardt men de conflicten van het menselijk leven wel, maar men gaat ze niet aan. Objectieve wetenschap, technologie en kapitalistische economie streven op een gelijkaardige manier harmonie na.

Als mens die in afhankelijkheidsverhoudingen leeft, stel ik natuurlijk belang in het welzijn van die andere mensen. Enkel door een scherp inzicht in de wederzijdse afhankelijkheids- en machtsverhoudingen, en niet door een vaag bemiddelingsbegrip, kan men iets concreet voor andere mensen doen. Natuurlijk bestaan hierbij aangegane en opgedrongen bindingen tussen mensen. Wie zich engageert, gaat daarbij de kwetsbaarheid binnen dat engage-

ment aan. Ik voel me dan ook niet verwant met Sartre die juist deze kwetsbaarheid wil ontvluchten. Enkel in het aangaan en aanvaarden van conflicten met andere mensen, is men geïnteresseerd in die andere mensen.

Ik zie niet in hoe iemand die het aangaan van conflicten wil vermijden, werkelijk geïnteresseerd kan zijn in het welzijn van andere mensen. Enkel door in te zien dat uw eigen bestaan gebaseerd is op het bestaan van andere mensen die omwille van het menselijk voortbestaan conflicten aangaan en aanvaarden, kan men de zelfgenoegzame levenshouding vermijden. Wie enkel conflicten wenst te aanvaarden, is enkel geïnteresseerd in zijn eigen zelfgenoegzaam voortbestaan. Wie om andere mensen geeft, bestrijdt de (zelf)onderdrukking en gaat daarom conflicten aan en aanvaardt ze. Is het ik wel die de menselijke eindigheid wil ontvluchten? De vredesduif kan maar vliegen als de mensen de conflicten aanvaarden en aangaan. Wie een pleidooi tegen agressie en geweld houdt zonder de zelfonderdrukking te preken, moet een pleidooi voor het aangaan en aanvaarden van conflicten houden. Openheid voor de andere is nog iets anders dan zelfonderdrukking: men neemt de mening van de andere maar ernstig als men vertrekt vanuit een beargumenteerde eigen positie en ingaat op de argumenten van de andere.

Opvoeden tot geweldloosheid zien als opvoeden tot conflictloosheid is dan ook een verkeerde visie, die Pat Patfoort nastreeft. Opvoeden is een afhankelijkheidsverhouding tussen mensen. Opvoeden binnen een bepaalde cultuur houdt steeds een ongelijkheid in: de opgevoede is binnen die cultuur beter dan de niet-opgevoede. De verhouding ouder-kind is steeds een verhouding tussen een ouder die zaken beter kan, en een kind die die handigheid nog moet aanleren. Binnen een opvoedingssituatie is er

steeds een meerdere-mindere-verhouding. Opvoeden betekent echter dat de 'meerdere' de 'mindere' tot de betere positie opleidt, ervan een gelijkwaardige maakt. Een opvoeding starten vanuit een gelijkwaardigheidspositie is niet opvoeden. Opvoedingsregels kunnen wel in vraag worden gesteld: maar daarvoor moet men ook conflicten aangaan en aanvaarden. Opvoeden tot geweldloosheid is opvoeden tot het aanvaarden en aangaan van conflicten.

Conflictoplossingen en harmonie

Een kernbewering van mijn artikel is dat wie wantoestanden uit de wereld wil helpen - en dus ook geweld wil vermijden -, conflicten moet aangaan en aanvaarden. Zoals ik heb trachten duidelijk te maken - o.a. door beroep te doen op het historisch niet voorbijgestreefde artikel van Rudolf Boehm in Kultuurleven van 1977 - is het streven naar harmonie gewelddadig. Goede oplossingen van conflicten moeten daarom ook conflictgeladen oplossingen zijn in de zin zoals ik ze heb aangeduid. Het is wel merkwaardig dat Frederik Janssens niet ziet hoe dit in de realiteit precies gebeurt, terwijl het voor andere lezers wel duidelijk is of wordt. Johan Moyaert vindt bijvoorbeeld dat mijn omschrijving van een goede conflictoplossing beter mijn bedoeling formuleert. Ludo Abicht apprecieert anderzijds mijn beschrijving van conflictgeladen oplossing niet zo zeer. Hij vraagt zich zelfs af of mijn goede conflictoplossing, de conflictgeladen oplossing, niet meer weg heeft van een voorbereiding op een nieuwe uitbarsting van het conflict in Palestina dan van een leefbare oplossing voor de meerderheid van in eerste instantie de Palestijnen. Daarbij blijkt hij echter conflict met geweld te verwisselen. De lichamelijke en psychische wonden zijn veroorzaakt door geweld. Het conflict dat men in het oog moet houden, wordt door Abicht in het begin van zijn bijdrage, juist

omschreven als "op het eerste gezicht (...) heel eenvoudig: reeds meer dan een eeuw lang eisen twee verschillende sociale groepen, de joodse zionisten en de Palestijnen, dit gebied voor zich op." Abicht erkent zelfs dat in Palestina het streven naar harmonie door zowel de zionisten als extreme Palestijnen noodzakelijk moet leiden naar de onderwerping van de anderen. In het vredesproces moet men juist uitgaan van de onderlinge overeenkomsten en meningsverschillen, waarbij men steeds maar voorlopige oplossingen kan nastreven. Het nastreven van een definitieve, harmonieuze oplossing van het conflict is juist gewelddadig.

Ingaand op de brief van Louis Van Geyt, en aansluitend bij opmerkingen van Johan Moyaert, lijkt het me nodig het verschil te benadrukken tussen harmonische en conflictgeladen compromissen. De compromissen die ik voorstel als goede conflictoplossingen zijn geen harmonieuze, maar conflictgeladen compromissen. Harmonieuze compromissen zijn combinaties van onderdrukking en zelfonderdrukking; binnen conflictgeladen compromissen grijpt geen onderdrukking plaats, enkel uitstel. Wat Louis Van Geyt een vruchtbaar compromis noemt, is volgens mij een conflictgeladen compromis. Omwille van de maatschappelijke praktijk moet daarvan de noodzaak worden onderkend. Ik betwijfel wel of autonomie daarvoor een noodzakelijke voorwaarde is. De noodzaak ervan lijkt me voort te vloeien uit de afhankelijkheidsverhoudingen waarin de mensen verkeren. De discussie lijkt me daarbij eerder te moeten gaan over de al of niet noodzaak van bepaalde afhankelijkheden. Het is juist het niet willen aanvaarden van conflictgeladen, vruchtbare compromissen, waarin kwetsbare afhankelijkheden spelen, en het willen doorzetten van harmonieuze, definitieve en onkwetsbaarheid suggerererende oplossingen die het menselijk voortbestaan

in gevaar brengen.

Conflictgeladen oplossingen zijn momenten waarbij men tot een vergelijk komt. Frederik Janssens ziet niet dat de weigering om in een vergelijk te stappen of tot een overeenkomst te komen, evenzeer een vermijden van conflicten is. Meer bepaald is dat een handelswijze die de machtige zich kan veroorloven.

Culturele tradities

Daar culturen steeds regelingen zijn van de conflictspanningen tussen mens en wereld, moet ik voor de beschrijving van deze conflictspanningen nu eenmaal afzien van de cultureel voorgegeven regelingen. Dat was de bedoeling van mijn formulering 'naakte, cultureel niet-aangeklede verhouding tussen mens en wereld." Maar dat staat toch in mijn tekst. Ik schrijf wel letterlijk "ten opzichte van de natuur, de andere mensen en zichzelf", maar blijkbaar leest Janssens daarover.

Culturele tradities zijn noodzakelijk. Sommige culturele traditionele regelingen zijn echter overbodig geworden: de zin ervan is niet meer in te zien. Een "monocultuur" houdt geen conflictspanningen in. In zijn paranoïde, religieuze verblinding schuift Frederik Janssens weer allerlei beweringen in mijn schoenen, die er letterlijk juist niet staan. Frederik Janssens heeft blijkbaar nog niet door dat de "mondiaal georganiseerde consumptie" in feite een religieus gebeuren is. In het opgaan in een oeverloze consumptie proberen de mensen hun conflictgelden bestaan te ontvluchten en nog een bovenwereldse zin in hun leven te vinden.

Een zinvolle kritiek op het WTK-bestel kan toch niet be-

staan in een reactionair terugvallen op historisch voorbijgestreefde, culturele tradities, in denkbeelden over een "ongerepte natuur en het agrarisch verleden". Zowel deze tradities als het WTK-bestel prediken toch het zelfverlies van de mens om op te gaan in een grote, harmonieuze eenheid.

Politieke strategie

Als ik gelijk zou hebben met mijn bewering dat het harmonie-ideaal wantoestanden veroorzaakt, dan kan een politiek handelen dat aan deze wantoestanden iets wil doen zich niet meer baseren op het nastreven van harmonie. In de mate dat het groene denken of Agalev dit harmonie-ideaal nastreven, worden ze natuurlijk ook bekritiseerd. Het is niet zo dat ik speciaal Agalev of Frederik Janssens persoonlijk viseer. Ik viseer het harmonie-ideaal. In meer dan één artikel heb ik reeds proberen aantonen dat dit harmoniedenken een rechts denken is.

Men kan enkel maar niet statisch over conflict en harmonie redeneren, wanneer men de harmonie niet idealiseert, maar conflicten aangaat en aanvaardt. Vanuit een harmonische redeneerwijze kan men niet serieus met conflicten omgaan - het dynamische is niet begrijpbaar vanuit een statisch standpunt -, binnen een conflictdenken is de harmonie wel begrijpbaar als momenten van rust binnen een dynamische wereld. Dit conflictdenken komt zeer dicht in de buurt van wat men tegenwoordig onder 'dialectiek' verstaat. Louis Van Geyt wijst daar bijvoorbeeld in zijn brief op.

Indien men het kapitalisme als politiek-economische ordening wil bestrijden, moet men conflicten aangaan en aanvaarden. Hieromtrent vraagt Georges Spriet zich af: "Het

feit om de tegenstrever in het conflict de wil op te leggen, met geweld, is daarom niet noodzakelijk het conflictueuze van de maatschappij ontkennen, maar de andere beletten een tegenmacht op te bouwen. Precies om te kunnen blijven doen wat men aan het doen was : het eigenbelang zo goed mogelijk realiseren." Daarmee probeert hij zijn kritische vraag of het kapitalisme wel een streven naar harmonie bevat, te ondersteunen. Zoals Johan Moyaert in dit nummer aantoont, is de kapitalistische economie zeker een harmonische economie. In Kritiek nr 17 heb ik die stelling ook proberen te verdedigen. Trouwens het beletten van het opbouwen van een tegenmacht heeft toch als doel het uitbreken van een conflict tegen te houden. Het kapitalisme wil juist geen maatschappij waar de klassenstrijd aan bod komt. Het wil dat de 'arbeidersklasse' de bestaande productieverhoudingen aanvaardt en ze niet in vraag stelt. Het klassen'conflict' is een gevolg van de poging van het kapitalisme om harmonie in de productie op te dringen. Het is geen oorspronkelijk gegeven 'conflict', en daarom ook niet noodzakelijk. Het is geen conflict-, maar een geweldsituatie!

Georges Spriet onderkent dat bij het opbouwen van een tegenmacht tegengeweld soms noodzakelijk is. Louis Van Geyt heeft gelijk wanneer hij dit tegengeweld, dit revolutionair geweld als een ondergeschikt, uitzonderlijk middel voorstelt. De veranderingen grijpen voornamelijk op ideologisch, en van daaruit op materieel vlak, plaats. Revolutionair geweld is een reactie op structureel geweld dat deze noodzakelijke wijzigingen met fysiek geweld tracht te verhinderen.

Frederik Janssens verheft eerst mijn beweringen, die toch duidelijk in deze bundel ter discussie worden gesteld, tot tijdloze, metafysische waarheden. Hij schuift daarna de

beweringen van Rudolf Boehm - die mijn artikel inspirereren - opzij als schatplichtig aan de tijdsgeest van de vreedzame coëxistentie waarin de ideologische strijd niet meer werd gevoerd. Deze beweringen zouden nu volgens Janssens niet meer relevant zijn. Is het Frederik Janssens al opgevallen dat deze ideologische strijd nog steeds niet zo open wordt gevoerd? De door hem aangehaalde oorlogen zijn juist bewijzen voor het feit dat er op ideologisch vlak nog steeds geen conflicten worden aangegaan en aanvaard. Mensen kunnen niet samenleven als ze hun onderlinge conflicten niet willen doorgronden, als ze niet aanvaarden dat andere mensen andere standpunten en kenmerken kunnen hebben, als ze de conflictspanningen die uit deze verschillen voorkomen, niet aangaan. Een grondig vergelijk is geen harmonieuze verzoening. Het preken van verzoening zonder het aangaan en aanvaarden van conflicten is het preken van (zelf)onderdrukking. Ik preek niet "het conflict", mijn ter discussie gestelde bewering is dat het harmonie-ideaal wantoestanden veroorzaakt. Het behoort tot het politieke inzicht en de theoretische analyse om uit te maken wanneer en met wie men best conflicten aangaat. Voorwaarde daarvoor is wel dat men de harmonie niet idealiseert.

Het feit dat een rechts of links tijdschrift deze kritiek publiceert, ontkracht deze kritiek toch niet. Groene denkers of Agalev-mensen kunnen zich toch maar serieus verdedigen tegen de inhoud van die kritiek. Dat gebeurt niet door zulke tijdschriften op een 'groene index' te plaatsen, zoals Agalev zeker ten opzichte van EcoGroen gedaan heeft. De grap is dat Agalev-mensen daarna nog pleidooien houden voor een open debatcultuur ... nadat men eerst beslist heeft wat er al of niet gelezen mag worden.
Frederik Janssens meent dat men geen kritiek mag geven, omdat men dan de oppositiekrachten tegen het huidige

beleid niet zou steunen. Mag men het Vlaams Blok - die toch ook een oppositiekracht is - nog bekritiseren? Ik zal me blijven keren tegen (extreem-)rechtse tendenzen in de maatschappij en ook binnen gedeelten van de groene beweging. Juist omwille van de huidige culturele en economische ontwikkelingen moet men ten strijde trekken tegen het harmoniedenken.

Noodzaak van een harmonische utopie?

Mijn kritiek op het harmoniedenken houdt ook een kritiek op het utopiedenken in. *Jan Debrouwere* heeft het wel enerzijds over de nefaste invloed van utopieën, maar anderzijds beklemtoont hij de noodzaak van een utopie voor het socialisme. Volgens Lenin staan maxisten "vijandig tegenover *alle* utopieën". Utopisch denken is het bewijs van de geringe vrijheid in een land. Een utopie is een wensdroom die niet steunt op de maatschappelijke krachten. Het zijn dromen, en dromen is het lot van de zwakken. (Lenin, Twee utopieën, Keuze uit zijn werken, deel 1, p. 556 e.v.) Met utopische wensdromen ontvlucht men de concrete maatschappelijke en individuele realiteit, en vat men in feite een concrete verbetering van de wantoestanden niet aan. Utopieën zijn niet noodzakelijk om aan den lijve te ondervinden dat er wantoestanden bestaan. Utopische dromen geven ook niet de sleutels waarmee men de concrete wantoestanden kan bekampen. Utpisch dromen is vluchten uit de conflictgeladen realiteit in harmonische, rustbrengende, en in feite religieuze denkbeelden. Het voorspiegelen van een bestaande of mogelijke harmonische utopie geeft ook aanleiding om alle afwijkenden en critici te liquideren. "Maar hier is de socialistische utopie, de onaantastbare socialistische wensdroom, en dus de afwijzing van iedere betwisting, op zijn minst mede instrumenteel geweest in de ondergang van haar eigen socialisme",

schrijft Jan Debrouwere. Het socialisme als perspectief zal zeker "een grondig demasqué van het geloof in de society to end all societies nodig maken." Om het menselijk samenleven op wereldvlak meer menselijker te maken, hebben we geen utopie nodig, maar wel een grondige principieel-kritische analyse van de bestaande wantoestanden. Als we de principiële oorzaken van de wantoestanden kennen, weten we welke principes we in ons denken en handelen niet meer mogen volgen. Volgens mij is het harmonie-ideaal zo een nefast principe.

* * *

INHOUD