

KRITIEK

9

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1985.1



I.S.S.N. 0770-5271

KRITIEK

9

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1985.1

Beginselverklaring :

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

*

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

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

*

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

Betalingen op rekening Kredietbank :

448-0600001-57

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

CONFERENTIE VAN POTSDAM (*)

Ontwaakt uit de nachtmerrie, maar nog totaal verslagen van de verschrikkelijke jaren van de fascistische heerschappij en de Hitler-oorlog, wachtten we in die warme juli-dagen van 1945 op het oordeel over Duitsland, dat de conferentie van Potsdam zou uitspreken. Het viel niet enkel genadig uit, het gaf ons hoop : hoop op een toekomst in een onverdeeld Duitsland, bevrijd van fascisme, militarisme en van het overmachtige kapitalisme. Nochtans, slechts weinige jaren later, waren deze verwachtingen reeds verbleekt en was het verdrag van Potsdam, als overeenkomst tussen de drie zegevierende grootmachten van de Tweede Wereldoorlog aangaande de toekomst van Duitsland, van zijn substantie beroofd. Wat was er gebeurd ? De historici kunnen op deze vraag tamelijk precies tot in de details antwoord geven : ze hebben vooral de enorme verantwoordelijkheid van Amerika voor de uitholling van het verdrag aan het licht gebracht. Maar ook dan nog blijft de vraag : wat is er gebeurd ? Ontbrak het de Westerse machten van meet af aan eenvoudigweg aan de goede wil om het verdrag na te leven ? Maar waarom zijn ze dan hierheen gekomen om het door bemiddeling van onderhandelingen op te maken en het plechtig te ondertekenen.

Wordt eens te meer de bedenkelijke uitspraak van Alexis de Tocqueville bevestigd dat vriendschappen in de politiek altijd slechts berusten op een gemeenschappelijk verzet tegen een derde ? De gemeenschappelijke tegenstander, Hitler en nazi-Duitsland, was nu totaal neergeslagen. En op 16 juli 1945, twee dagen voor het begin van de conferentie van

Potsdam, had Amerika in New Mexico de eerste atoom-bom doen ontploffen, een dreigend gebaar ook aan het adres van de sovjet-bondgenoten.

Maar wat ik zoëven zei, is wellicht nog niet helemaal juist. Voor de Westerse machten was de gemeenschappelijke tegenstander, Hitler en Hitler-Duitsland, misschien wel uitgeschakeld; voor de Sovjet-unie daarentegen was de kamp tegen fascisme en militarisme duidelijk nog niet beëindigd : nog steeds ging het erom in Duitsland beide met wortel en al uit te roeien. En zo berustte het verdrag van Potsdam wellicht van meet af aan op een groot misverstand tussen de partijen.

Konkreter : het verdrag van Potsdam beoogde in 't bijzonder het neerslaan van de economische overmacht van de grote concerns en monopolies in heel Duitsland. Dit gebeurde in de sovjet-bezettingszone doordat ze eigendom van het volk werden. Zeker hebben de Amerikanen het verdrag van Potsdam nooit zo opgevat dat dit gebeuren moest. Van hun kant hebben ze bv. het IG-Farben-Konzern "ontvlochten", ze hebben niets meer gedaan dan hoogstens een stap gezet in de richting van het herstel van de voorwaarden van de vrije kapitalistische concurrentie. Maar wat had men van meet af aan van het kapitalische Amerika anders kunnen verwachten ?

Ik neem aan dat u begrijpt waarom ik over het verdrag van Potsdam als een "misverstand" spreek : geenszins om ergens iets te verdoezelen. Maar integendeel om de meer diepgaande vraag te stellen : hangt de vreedzame coëxistentie van staten met een verschillende maatschappij-ordening louter van de goede wil van de betrokkenen af ? Of is zo'n goede wil juist niet machteloos, ja zelfs onmogelijk, bij de heersende klasse van een land met de maatschappij-ordening van de Verenigde Staten, en wel als gevolg van die maatschappij-ordening ? Is voortbouwen op goede wil alleen in dit geval geen idealistische - in de slechte zin van het woord - illusie ?

Voor deze buitengewoon ernstige vraag worden wij gesteld, zo lijkt me, gezien het lot dat het verdrag van Potsdam beschoren werd.

Ik wil nochtans niet in het minst een rechtvaardiging geven voor defaitisme in de strijd om de vrede. Er zijn immers niet enkel de heersende klassen, er zijn ook nog de volkeren. En als het waar zou zijn dat het verdrag van Potsdam op een misverstand berustte, dan werd daar - destijds, op deze plaats - wellicht niet open en diepgaand genoeg gesproken. Wellicht zou het de vredespolitiek vooruithelpen indien de laatste ideologische tegenstellingen niet terzijde werden geschoven maar integendeel in alle duidelijkheid ter sprake gebracht en uitgesproken zouden worden; indien men er zich zou toe dwingen tenminste daarover, nl. waarin nu eigenlijk de diepste tegenstellingen bestaan, een gemeenschappelijke taal te vinden. Dat zou ook de volkeren en hun vredesbeweging helpen. In de socialistische landen heeft men toch steeds beweerd dat het streven naar een vreedzame coëxistentie tussen staten met een verschillende maatschappij-ordening de voortgang van de ideologische discussie geenszins mag uitsluiten. Ik zou willen aanbevelen een stap verder te gaan : de verheving van de ideologische discussie is een noodzakelijke voorwaarde voor de handhaving van de vreedzame coëxistentie, ja de enige weg om ze op de lange duur te waarborgen.

Ik vat mijn mening samen : ten eerste zouden de politici, ook die van de socialistische landen, meer moeten denken aan de volkeren "van de andere zijde" en niet enkel aan hun regeringen; en ten tweede zouden ze in hun kontakten met de regeringen van de andere zijde de ideologie en de ideologische tegenstellingen niet mogen terzijde schuiven, maar ze zo uitspreken dat ze duidelijker aan het licht komen.

- (*) Dit is een tekst die R. Boehm heeft voorgelegd als bijdrage tot de discussie op een internationaal colloquium dat doorging in juli 1985 te Potsdam naar aanleiding van de 40e verjaardag van de conferentie van Potsdam. Het ligt in onze bedoeling de afleveringen van Kritiek in het vervolg telkens te laten beginnen met een dergelijke politiek-filosofische stellingname m.b.t. een belangrijke actuele kwestie.

ZIEN ALS ONTHEFFING VAN DENKEN

Silvio Senn

"Voir c'est la permission de ne pas penser la chose
puisqu'on la voit" (1). *

"Zien laat toe het ding niet te (hoeven) denken,
omdat men het ziet".

Dit is eigenlijk de kortste formule voor kunst, want kunst is de kunst van het laten zien en laten waarnemen. Het gaat er om dit te begrijpen, d.w.z. zich te bezinnen op een uitweg uit de chaotische toestand waarin de filosofie verzeild raakte, nadat zij zich liet overmeesteren door het laatste stadium van het moderne denken : de extensie van het objectiviteitsbeginsel ook op de cultuur. Bemiddeld door het dubbelzinnige van het cultuurobjectieve als zodanig, maakt deze extensie een extreme vorm van objectivisme mogelijk, die ik in het kort "cultuurobjectivisme" noem (2). In laatste instantie bestaat dat eruit, met verwijzing naar cultuurobjecten (in 't bijzonder de taal), een "objectieve betekenis", een "objectieve zin", of een "betekenis op zich" (3) op te eisen. Dit komt omdat bij cultuurobjecten de constitutieve afhankelijkheid van een subjectiviteit schijnbaar ontbreekt door aan deze vooraf te gaan, respectievelijk deze a priori te bepalen (4). Daaraan wordt een verwachting op een betekenis van zijn ontleend, die ver boven datgene uitgaat, wat het klassieke moderne denken met het begrip "objectiviteit" nastreefde. Zonder rechtstreeks op deze peripetie in te gaan, is het de bedoeling van de volgende overwegingen, op de verwarringen, die zijn ontstaan omtrent de irreductibiliteit van differente zijnsmodi, een

antwoord te zoeken, dat toelaat de verhoudingen van deze modi te begrijpen zonder de extreme maar absurde reductie van "zijn" op "tekst". Deze beantwoording werd begonnen in het (onvoltooide) werk van de latere Merleau-Ponty, waarin hij een nieuwe ontologie ontwierp. Indien het filosofische probleem van een tekst zich hoofdzakelijk voordoet met betrekking tot de zo moeilijk uit te leggen "zichtbaarheid", of "onzichtbaarheid" van een betekenis en een zin (5), lijkt het aangewezen Merleau-Ponty's weg naar deze met de traditie brekende ontologie, daar na te gaan, waar deze langs de fenomenen van de zichtbaarheid verloopt. Het ziet ernaar uit, alsof deze benaderingswijze inmiddels de beste kans biedt om het niet op te heffen verschil tussen "zijn" en "taal" te doen beseffen. Het is geen toeval dat dit verschil binnen de interne discussie over de taal en haar tekstualiteit juist aan de hand van het kunstwerk (ook de poëzie als taal-kunstwerk) voelbaar wordt voor zover het kunstwerk de taal overschrijdt (6). Ook de door Merleau-Ponty ingeslagen weg gaat voor een belangrijk deel langs het kunstwerk om. Het is dus te verwachten dat op deze weg niet alleen een eerste aperçu van andere zijnsbegrippen vatbaar wordt, maar ook van een andere (en misschien een prille) betekenis van de verloren gegane en steeds verkeerd geïnterpreteerde "subjectiviteit" (7).

I

Bevat de vooropgestelde uitspraak van Merleau-Ponty een willekeurige definitie? Om hierop te kunnen antwoorden is het nodig te beseffen, dat deze bepaling pas betekenis krijgt tegen de achtergrond van een wereldverhouding, waarin de werkelijkheid van de wereld dreigt te verdwijnen, omdat deze niet meer gezien, niet meer waargenomen wordt. Een wereldverhouding dus, die een wanverhouding is, omdat de oorspronkelijkste verhouding - het zien - daarin ontbonden en geleidelijk vernietigd wordt.

Anders gezegd : de vernietiging van onze wereld is eigenlijk de vernietiging van haar zichtbaarheid. De aangehaalde uitspraak van Merleau-Ponty heeft dus een negatieve en kritische betekenis; het is een filosofisch principe en niet de uiting van een kunsthistorische privé-opvatting.

Wat betekent hier vernietiging van onze wereld ? Vernietiging van haar zichtbaarheid ? Zien wij misschien niet genoeg ? Misschien zien wij teveel ? Misschien zien wij helemaal niet meer, omdat wij het door slechts toe te zien te ver hebben gedreven, tot verblinding toe, zodat wij alleen nog als blinden zien : namelijk alleen het imaginaire, dat in ons ingesloten zijn in het denken naar boven komt ? Ik ga uit van de filosofische premisse dat onze wereld, de wereld van ons tijdperk, het produkt is van de meest radicale doorvoering van het moderne denken. Indien wij van vervuiling van de wereld spreken en van vernietiging van het milieu en bovenal van crisis, namelijk van de crisis van onze geschiedenis, die tot wereldgeschiedenis is geworden door niets meer op deze aarde onaangetast te laten, dan betekent dit dat de nog nooit eerder ervaren bedreiging (die het hele landschap van de wereld bedreigt) niet alleen het resultaat is van het misbruik van het moderne denken en de daardoor ontstane mogelijkheden, maar dat deze bedreiging in dit denken, als denken van het zijn, zelf ligt. Het misbruik is niet de oorzaak van de bedreiging, maar zelf het gevolg van het moderne denken en wel stelselmatig.

Het is dit denken als denken dat tot misbruik leidt, omdat het bepalend is voor de moderne wereldverhouding, waarin het *denken* van de dingen en van de wereld primair is en bijgevolge het *zien* secundair. Het zien is in het moderne denken, zowel in de filosofie als in de met haar ontstane wetenschappen, een "secundaire kwaliteit", iets dat bij de ware kennis van de dingen eigenlijk niet meer voorkomt (zoals in

deze zin ook de empirie niet meer voorkomt). Want wat de dingen eigenlijk zijn, kan alleen maar gedacht worden, omdat hun zijn in het gedacht-zijn alleen ligt.

Dit was bij Descartes zo, dit is bij Heisenberg nog zo en het is weer zo bij de huidige mode-filosofieën, zoals taalfilosofie, hermeneutiek en tekstanalyse. Bij Descartes immers is zien een denken, een modificatie van het cogito. "Ik zie" betekent eigenlijk "ik-denk-te-zien". De primaire syntheses, waarin ons de dingen verschijnen, zijn denksynthesen, en het bewustzijn, het "je pense" is zelf opgevat als denken in de zin van oordelen, en in dit geval als een zelfpredikatief oordelen. Het predikatieve (d.w.z. het logische voor zover dat het predikatief samenvoegen van het al gegevene tot de eenheid van het oordeel is) wordt tot het enige verschijningspunt van het werkelijke.

Dat het predikatieve is gaan overwegen, wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van het problematisch worden van de differentie tussen "sensatie" (die dispaaraat en wisselvallig is) en "waarneming" (die homogeen, een eenheid is). Want wanneer men de "sensatie" als fysisch-mechanisch proces verklaart, treedt de ene paradox na de andere op : ik zou twee dingen moeten zien, omdat ik twee ogen heb, terwijl ik er toch maar één zie; ik zou iedere keer per wisseling van positie een andere tafel moeten zien, ik zie echter steeds dezelfde tafel. Kennelijk presteert de waarneming meer dan alleen een successie van netvliesindrukken; een constatering die tot gevolg heeft dat men nu een denkact, namelijk een predicieren introduceert, die de eenheid construeert en het overschot "verklaart". Daarmee wordt echter een reconstructie van de waarneming gemaakt in plaats van het niet te herleiden fenomeen van de waarneming te onthullen. Bovendien wordt de oorspronkelijke prestatie van de zintuiglijkheid vervalst (door iets dat daarmee op zijn beurt vervalst wordt), terwijl deze erin bestaat aan het zintuig-

lijke een zintuiglijke betekenis te geven, die vóór al het oordelen ligt en die het oordelen over de waargenomen dingen fundeert.

Zo zegt Merleau-Ponty : "Waarnemen in de volle betekenis van het woord, in onderscheid tot verbeelding, is iets geheel anders dan oordelen, namelijk het begrijpen van een aan het zintuiglijke eigen betekenis, die voor al het oordelen ligt". (8)

Dat men dit niet meer opmerkt, ligt daaraan dat het zien, vóór al het oordelende denken en vóór alle expliciete reflectie, al het wonder liet gebeuren de dingen en zelfs een hele wereld te laten verschijnen. "Het zien maakt datgene, wat de reflectie nooit zal begrijpen". (9)

Dit gebeuren verloopt, zoals Husserl heeft aangetoond, zonder actieve "ik-betrokkenheid" (Ich-Beteiligung), dus in een oorspronkelijke passiviteit.

Zodra de reflectie van zichzelf bewust inzet, steunt ze al op de door de waarneming geschapen "urdoxische Seinsboden" (Husserl) van de waarnemingswereld. Fout is niet dat de reflectie daarop steunt; de fouten beginnen pas vanaf het moment dat men op deze waarnemingswereld en op de deze voortdurend stichtende waarneming steunt, zonder dit te beseffen, d.w.z. zodra men het fenomeen van de waarneming overslaat. Men ziet dus de in het polymorfe en het polyperspectivische van de zintuiglijke ervaring ineens groeiende wereld van één enkele zichtbaarheid niet meer; en toch is dit de oorspronkelijke waarnemingswereld. Men wordt de zichtbaarheid zelf niet meer gewaar, die toch datgene is wat laat zien, en men raakt in verwarring door over het altijd-al-gezien-hebben (dat geen oordelen was) te oordelen, zodat men dit gezien hebben op zijn beurt nu als een vroeger-geoordeeld-hebben opvat. Tegelijk wordt ook de waarnemingswereld opgevat als een "voorstelling" van de wereld, d.w.z. als een totaalprodukt van oordelen, terwijl zij primair de wereld van mijn zien is. Deze ver-

warring wordt versterkt wanneer men probeert, hetzij op wetenschappelijke, hetzij op filosofische wijze, het fenomeen van het waarnemen te verklaren door de condities daarvan aan te geven. Dat de waarneming geconditioneerd is, heft het probleem van het waarnemen echter niet op, aangezien condities slechts het waarzonder-niet van een fenomeen aangeven.

Het overheersen van het predikatieve, waardoor de zichtbaarheid van de wereld tot iets secundairs gedegradeerd wordt, is op bijzondere wijze gebonden aan de moderne door Descartes ontworpen ontologie, die niet alleen de filosofie tot op heden bepaald heeft, maar die ook nog altijd de ontologie van de wetenschappen uitmaakt en daarmee bepalend is voor onze hele cultuur. Het is de ontologie van de opsplitsing van de wereld in een zuiver denkend "Für-sich" en een door primaire kwaliteiten (d.w.z. het mathematiseerbare of de zuivere kwantiteit) gekenmerkt "An-sich", waarin een gesloten materialiteit (onvernietigbare energiepakketten) op een eigensoortige manier vermengd is met een volmaakte transparantie van n-dimensionele mathematische structuren. Zo zegt Heisenberg : "Ik geloof dat de moderne fysica op dit punt definitief ten gunste van Plato beslist heeft. Want de kleinste eenheden van de materie zijn inderdaad geen fysische objecten in de gewone betekenis van het woord; ze zijn vormen, structuren, of ideeën in de zin van Plato, waarover men alleen in de taal van de wiskunde ondubbelzinnig kan spreken". (10)

Het behoeft verder geen betoog dat dit structuurdenken intussen ook zijn intrede heeft gedaan in de menswetenschappen. Zoals men aan de hedendaagse linguïstiek ook kan zien, heeft dat voor de taal de absurde consequentie dat betekenis überhaupt tot een tekenbetekenis, en de taal zelf tot een tekensysteem gereduceerd wordt, d.w.z. dat iedere betekenis wordt gereduceerd tot een taalbetekenis in de zin van een tekenbetekenis, waardoor alle

fenomenen en al het gegevene tot een "tekst" gemaakt worden, die uitsluitend vanuit deze linguïstische betekenistheorie gelezen wordt. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat de niet-talige betekenis van de taal, namelijk die van incantatie en gebaar, die de gehele poëzie en ieder gesprek draagt, en die zich in het talige verbergt, verdwijnt. Hoe meer dit linguïstische betekenis-geklepper zich massa-mediaal verspreidt, hoe minder mensen nog met elkaar spreken.

De moderne ontologie dwingt dus niet alleen de filosofie tot een spreken en denken in de gefixeerde en onontkoombare dichotomie van subject en object, maar zij vervangt met de door de Cartesiaanse analytische meetkunde realiseerbare mathematisering van de wereld ook de waarnemingswereld door een mathematisch universum. Dit laatste wordt gerealiseerd door het te fabriceren met behulp van de opzettelijk daarvoor ontwikkelde industriële technologie. De fenomenologische filosofie heeft de constitutie van deze gefabriceerde realiteit beschreven nadat zij al eerder door Nietzsche onderkend en onder woorden gebracht werd: "...Tatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und die Arithmetik) nur von fingierten Wahrheiten, die wir geschaffen haben. Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen..."; en: "Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben". (11)

Het gaat er echter om, zoals al eerder uiteengezet is, in te zien dat het mathematisch universum juist *niet* de zichtbare wereld is en dat dit predicerend, mathematiserend, structuraliserende denken juist *niet* het zien en waarnemen is.

Tegen dit mathematisch illusionisme in onze wereld-verhouding nu heeft de kunst de strijd aangeboden, met name de kunst van de late negentiende en de twintigste eeuw; de kunst die precies opkomt in het tijdperk, waarin het mathematisch-technologisch uni-

versum gerealiseerd is. Zij begint deze strijd door zich te keren tegen het picturaal "illusionisme", dat vooral gebonden is aan de in de renaissance (dit is tevens het tijdperk van de beginnende wetenschappen) op de spits gedreven perspectiviteit. Vervolgens keert zij zich tegen al het afbeeldende, voorwerpelijke en figuratieve uitbeelden überhaupt. Zo laat de omgang met de beeldende kunst het gevoel ontstaan dat zich in de kunst een diepe gespletenheid en een mutatie in de verhouding van de mens tot het zijn openbaart, zodra het universum van het klassieke rationele denken geconfronteerd wordt met de zoekende beweging van de moderne schilderkunst. (12)

Dit betekent voor een radicaal (dus filosofisch) denken betreffende de rol van de kunst, dat vooral de moderne beeldende kunst, met haar ontwikkelingslijn van het impressionisme, kubisme en polyperspectivisme naar de zuiver abstracte kunst, ons kan leren zien in welk tijdperk en in welke wereldverhouding wij leven. Zij laat echter tegelijk zien aan welk tijdperk en welke wereldverhouding zich deze kunst *onttrekt*, d.w.z. ze laat zien wat er verloren gaat indien wij onze ogen sluiten voor datgene wat zij zichtbaar maakt *tegen* dit tijdperk *in*. In dit licht wordt ook de titel van onze overwegingen duidelijker : het denken is het moderne denken, de objectieve geest, die de voorrang verleent aan het mathematisch-structurele denken, dat het zien degradeert; terwijl het zien het zien van de kunst is, die de waargenomen wereld zichtbaar maakt door de ontheffing van het objectieve, d.w.z. mathematische, universum.

Waarom hebben wij dit zien, zoals de beeldende kunst dit verwezenlijkt, nodig ? Omdat de schilderkunst, zoals Merleau-Ponty zei, al onze categorieën door elkaar gooit, en wel "door haar droomrijk van lijfelijke essenties en zwijgende betekenissen te ontvouwen". (13)

II

Tegen deze achtergrond lijkt het zinvol aan de hand van Merleau-Ponty's overwegingen over de schilderkunst te verduidelijken, wat het voor de wereldervaring zou betekenen, indien het aan de schilderkunst eigen vermogen te zien en de door haar ontplooide zichtbaarheid in onze realiteitsapperceptie opgenomen zouden zijn. Dat zou wel eens een omwenteling in al onze realiteitsbegrippen tot gevolg kunnen hebben. En dat zou betekenen dat de ervaring van kunst voor ons niet langer marginaal, maar beslissend zou zijn.

Merleau-Ponty gaat uit van een door Giacometti en Robert Delaunay opgedane ervaring, die zij met het begrip "diepte" ("profondeur") aanduiden. Zo heeft volgens Giacometti Cézanne heel zijn leven diep- te gezocht en is deze, volgens Delaunay, de nieuwe inspiratie. Dit betekent, volgens Merleau-Ponty, dat het beslissende moment van de schilderkunst, het ruimtescheppende van het zien, nog altijd het probleem uitmaakt, en wel "vier eeuwen na het opkomen van de perspectiviteit en drie eeuwen na Descartes". (14) Merleau-Ponty heeft aan de hand van een korte analyse van de *Dioptrique* van Descartes erop geattendeerd dat het raadsel van het zien door Descartes wel is opgemerkt en zelfs is toegegeven, maar dat hij het reduceert tot een denken-te-zien en tot een voor ons onverklaarbare rest, namelijk de verbinding van de ziel met een lichaam, en dat hij bovendien de diepte reduceert tot de derde dimensie van de meetkundige ruimte. Gevolg hiervan is dat alle ambigue verschijnselen, zoals reflexen, schaduwen en spiegelingen, die allemaal geen dingen zijn en geen realiteit hebben, maar die toch meehelpen de dingen zichtbaar te maken, tot eenduidige projectieverhoudingen worden. De kleur wordt op deze manier tot een zuiver ornament, en de kracht van de schilderkunst berust uitsluitend nog op de kracht van het

lineaire van de tekening, dat zelf weer verwordt tot een gereguleerde verhouding tussen het in de perspectivische projectie vastgelegde lineaire en de ruimte op zich. (15) Daardoor is deze verhouding niet eens meer een afbeeldingsverhouding, maar wordt deze verhouding tot een tekenfunctie gereduceerd.

(16) Deze homogene ruimte echter, waarvan de dimensies verwisselbaar zijn en die altijd de illusie van een transparante perspectiviteit met zich meebrengt, zodat het zich wederzijds verdekken van de dingen door hun achter elkaar liggen altijd als opgeheven gedacht is, als men maar van standpunt zou veranderen, deze ruimte is reeds een idealiseringsprodukt van een alles overziend denken. Een denken dus dat zelf geen gezichtspunt heeft, alle gezichtspunten overziet en waarvoor de perspectivische latentie van de dingen niet echt tot hun wezen behoort. Miskend wordt zo dat men deze perspectivische dimensies op grond van een wiskundige metriek geabstraheerd heeft van een heel andere dimensionaliteit van het verschijnen, namelijk van een "polymorf zijn", dat deze abstracties mogelijk maakt en toch door geen van hen uitputtend uitgedrukt wordt. (17) Het motief hiervoor was echter precies om aan de dingen en de ruimte hun ondoorzichtige diepte te ontnemen.

Wat betekent nu deze "diepte", wanneer het verdekt zijn van de dingen niet ligt aan een meetkundig construeerbare projectiestructuur (die alleen maar op papier transparant is), en wanneer juist het verdekt zijn van de dingen hun plaatselijkheid uitmaakt? En wat betekent deze "diepte", wanneer de ruimte zich niet überhaupt opent, maar zich opent vanuit mij als het niet te verlaten "nulpunt van ruimtelijkheid"?

Allereerst moet gezegd worden dat de ruimte nooit van buiten gezien wordt. Wij leven binnenin de ruimte en beleven dat ook als zodanig, zij omgeeft ons. De wereld is altijd om ons, nooit vóór ons. Evenzo is het licht een effect op afstand en niet een uitwerking van een materieel contact, dat alleen het ge-

construeerd produkt van een denken is, dat niet ziet, maar juist van al het zien op afstand abstractie maakt.

Het zien verkrijgt op deze manier zijn oorspronkelijke kracht weer om de dingen te laten verschijnen en om meer dan alleen zichzelf te tonen. (18)

Hoe zou het mogelijk gemaakt kunnen worden het licht, de ruimte en het binnenin zijn voor zichzelf te laten spreken in plaats van daarover te spreken ?

Het is de schilderkunst die precies, en wel exemplair, deze mogelijkheid is. Zij is dit in eerste instantie, omdat "de schilder zijn lijf meebrengt", zoals Valéry zei, en "daarmee de wereld transformeert in schilderij (19), d.w.z. in een zichtbaarheid, die aan de beeldende kunst eigen is. Het lijf behoort tot de wereld, omdat ik mij met het lijf in de wereld invoeg. Dit in de wereld ingevoegd zijn, is een samenspel van zien en bewegen. Iets zien betekent immers niet iets in een blinde reflex hebben of als een schouwspel waaraan ik geen aandeel heb en waarbij ik alleen een toeschouwer blijf, maar het betekent primair op iets af kunnen gaan. Het lijfelijke zien beeldt niet af, maar het opent een bewegingsruimte; dit bewegen speelt zich in het zichtbare af en beweegt de dingen; de dingheid van de dingen is toegankelijk door de beweging van mijn lijf, dat zelf beweegt en zijn beweging ziet. (20) De zichtbare dingen bewegen mijn lijf en mijn beweging maakt ze zichtbaar. Met andere woorden, we hebben hier te maken met een verhouding van wederzijds over elkaar heen grijpen ("empiétement") (21), die misschien de meest oorspronkelijke verhouding van ons tot de wereld is. Het is een verhouding die iedere opvatting van het zien als een operatie van de geest, alsof de geest van buiten tegenover een in zich gesloten materialiteit zou staan, onmogelijk maakt.

Zoals Merleau-Ponty laat zien, ligt het raadselach-

tige van deze verhouding daarin dat mijn lijf tegelijk *ziende* en *zichtbaar* is. Het lijf ziet zichzelf als *ziend*, raakt zich al aanrakend aan. De "zelf-identiteit" van het ik, vroeger een zuivere of transcendentale denkfunctie, is in waarheid primair de inherentie van diegene die ziet *in* datgene wat hij ziet, en van diegene die voelt *in* datgene wat hij voelt. Het ik is ingelaten in de dingen; het heeft een rug en een gezicht en behoort zelf tot de dingen. (22) Maar door te zien en te bewegen houdt het lijf de dingen om zich heen als een kring, en als zijn verlenging zijn ze geïncrusteerd in het lijf ("la chair" (23)), en horen ze tot zijn volle wezen. De wereld en het lijf zijn uit dezelfde stof gemaakt.

De terugwerking in het overheengrijpen betekent dat het zien zich afspeelt midden in de dingen, namelijk daar waar iets dat zelf zichtbaar is begint te zien en voor zichzelf zichtbaar wordt tezamen met het zichtbaar worden van de dingen.

Met deze primaire verhouding tot de wereld en de dingen als "kruisgewijs" ofwel wederzijds over-elkaar-heen-grijpend (24), stellen zich meteen alle problemen van de schilderkunst.

Enerzijds brengt deze verhouding met zich mee dat het zien van de schilder zich bij wijze van spreken *in* de dingen voltrekt en anderzijds dat de zichtbaarheid van de dingen in de schilder een geheimzinnige innerlijke zichtbaarheid verwekt, een echo of een resonantie in zijn lijf (Cézanne : "de natuur is binnenin").

De schilder moet, zoals Max Ernst het stelde, "datgene afbakenen en ontwerpen wat zich in de schilder ziet". (25)

Dit innerlijk equivalent, deze lijfelijke "formule" van de aanwezigheid van de dingen in mij, roept iets nieuws zichtbaars op, dat als een ikoon van deze resonantie het zien van de blik van een ander leidt. Het "beeld" (het schilderij) is dus nooit een kopie of een afdruk, maar een *witdrukking van deze reci-*

prociteit. Het is "het innerlijke van het uiterlijke en het uiterlijke van het innerlijke", dat deze verdubbeling van tegelijk zien en gezien worden mogelijk maakt. Het schilderij is geen diagram voor een synthetisch constructieve geest, maar het biedt zich aan de blik aan als het *zichtbaar maken van het zien*; het is niet datgene wat ik bekijk als een ding, maar het is datgene waardoor ik zie : namelijk de zichtbaarheid van de dingen. (26)

De schilderkunst is zo niets anders dan het celebren van het raadsel van de zichtbaarheid en van het zien, dat de "geheimzinnige en koortsachtige genesis van de dingen in ons lijf" (het ziend-zichtbare) mogelijk maakt. (27) De schilder is gefascineerd door de wereld voor zover deze niets anders dan zichtbaarheid is. Zijn enige vraag is, hoe het dan toch mogelijk is dat de dingen met middelen van zien en zichtbaarheid alleen, tot verschijning gebracht kunnen worden.

Zijn hele kunnen en vermogen bestaat erin aan deze middelen, die een leek helemaal niet ziet, en die toch voor hem onzichtbaar de zichtbaarheid uitmaken, een zichtbare existentie te verlenen, om het raadsel van de zichtbaarheid zichtbaar te maken. Deze middelen, namelijk licht, belichting, schaduwen, weerspiegelingen en kleuren, zijn alle van dien aard, dat ze niet in eigenlijke zin reëel zijn; ze hebben alleen een visuele existentie (zoals een fantoom). Toch laten ze de dingen verschijnen (waarbij ze zelf verdwijnen), doordat ze een heel andere (dan de categoriale) dingheid, consistentie, ondoordringbaarheid en diepte vormen, waardoor ze van de lijfelijheid niet los te maken zijn en voortdurend daarop terugwijzen. Daarom zegt Merleau-Ponty : "als ik de uitgestoken hand op de Nachtwacht van Rembrandt zie, is deze alleen zichtbaar wanneer ik het schaduwbeeld van de hand op het gewaad van de kapitein tegelijk (mede) zie. Maar ik zie ze niet tegelijk : pas in de kruising van twee niet tegelijk mogelijke

aanzichten, van zien en niet-zien, opent zich de diepte van de ruimte; bij het zichtbare van de hand hoort het onzichtbare van de schaduw". (28)

Tegen deze achtergrond is te begrijpen dat Merleau-Ponty het zien op de volgende wijze omschrijft : "Zien betekent in principe meer zien dan men ziet, het betekent toegang vinden tot een zijn in latentie, d.w.z. tot een "onzichtbaarheid, die het reliëf en de diepte van het zichtbare is". (29) Dit is echter überhaupt de wijze waarop de dingen zijn; ding-zijn in de oorspronkelijke zin is *niets anders* dan dat. "Zij (de dingen) zijn altijd achter dat wat ik zie in een horizon van verbergings; wat men zichtbaarheid noemt, is niets anders dan deze transcendentie". (30)

De bepalingen die hier naar aanleiding van het picturale zien naar voren zijn gekomen, zijn in wezen al ontologische bepalingen. Er bestaat geen zien, dat niet al ineens dit onzichtbare aan de dingen, aan het zichtbare, gewaar wordt, anders gezegd, er is niet zoiets als een frontaal zien, zoals het theoretische denken het zich voorstelt door stelselmatig het zichtbare met begrippen te verwarren.

Als de verhouding van zichtbaar en onzichtbaar die van een overheengrijpen, van de reciprociteit van een innerlijke "reflexiviteit van het zintuiglijke" zelf is (31), dan brengt ons dat terug op het lijf van de schilder, het lijf dat überhaupt de reflexiviteit van het ziend-zichtbare is. Het is deze reflexieve verhouding van het lijf tot zichzelf vóór al het denken waardoor het lijf tot de primaire band van het ik en de dingen wordt. Dit wordt in een bijzondere multiplicerende ervaring van zichtbaarheid merkbaar, namelijk in de ervaring van de spiegel, die de irreële fantomen van het zien (zoals reflexen, schaduwen etc.) op de spits drijft, en die door de schilders dikwijls als embleem van de schilderkunst werd gebruikt (vergelijk de interieurs met spiegels in de Hollandse school). "Vollediger dan de schaduwen, re-

flexen en lichtverschijnselen begint het spiegelbeeld het werk van het zien van de dingen." (32) De spiegel ontstaat zoals alle technische middelen, uit de reflexiviteit van het ziende en het geziene lijf en hij beeldt uit en verdubbelt de "metafysische structuren van ons lijf ("chair")". Daardoor wordt mijn uiterlijkheid zichtbaar en verschijnt het geheime voor mij verborgene nu in een "spiegelgezicht". "Het fantoom van de spiegel brengt mijn lijf ("chair") buiten mij" (33), veruiterlijkt het en maakt deze veruiterlijking zichtbaar, waarmee zichtbaar wordt hoe het voor mij onzichtbare van mijn lijf (mijn uiterlijkheid) het zichtbare voor een ander is. Omgekeerd laat de spiegel zien hoe de zichtbaarheid van het uiterlijk van een ander het voor hem onzichtbare is. De spiegel toont voor het eerst wat zich afspeelt, wanneer een ander, die ook ziet, optreedt, en wat überhaupt de zichtbaarheid en het zien uitmaakt, namelijk *dat zien gezien worden is*.

De spiegel is bij wijze van spreken het bewijs dat ook de dingen mij zien en mij aankijken. De schilders zijn gefascineerd door het spiegelbeeld, omdat het *"de metamorfose van het ziende en het zichtbare laat ervaren, die de definitie van onze lijfelijkeheid ("chair") is"*. (34) In wezen is hiermee de definitie van *het-zichtbare-überhaupt* gegeven, van *de zichtbare wereld, van het zijn als het verschijnende, d.w.z. als het zichtbaar wordende*.

Van hieruit wordt duidelijk hoe deze geheel andere dan denkende (theoretische) verhouding van de schilder tot de verschijnende wereld zich in de geschiedenis van de moderne schilderkunst heeft vertaald. Merleau-Ponty wijst er in verband hiermee op dat de schilders ervan houden zichzelf te schilderen bij het schilderen. Daarmee voegen zij aan dat wat zij van de dingen hebben gezien datgene toe, wat de dingen van hen hebben gezien. (35) Inderdaad speelt bij de moderne schilderkunst het figuratieve afbeelden een steeds geringere rol. Centraal staat nu de act van

het zichtbaar maken, die samengaat met het schilderen van een beeld, d.w.z. het zichtbaar maken zelf wordt als bij het zichtbare (het beeld) horend, zichtbaar gemaakt. Het beeld "representeert" niets meer, het brengt het verbeelden in beeld, het is het schouwspel van niets omdat het het schouwen zelf laat zien, omdat het "autofiguratief" is. Het maakt het zichtbaar maken zichtbaar, het is de manifestatie van de zichtbaarheid.

Als zodanig valt de abstracte kunst te begrijpen als een verlengstuk van het in de spiegelfenomenen verschijnende samenhang van het ziende bij het zichtbare en van het zichtbare bij het ziende. Men heeft de abstracte kunst op de volgende wijze gedefinieerd: "Een schilderij is dan abstract te noemen wanneer daarin niets meer te herkennen valt van de voorwerpelijke werkelijkheid, waaruit onze gewone leefwereld bestaat. Met andere woorden, wanneer wij door het niet voorhanden zijn van een herkenbare en denkbare realiteit gedwongen zijn, het als een schilderij op zich zelf te beschouwen en het te beoordelen volgens maatstaven die buiten iedere voorstelling (van objecten) liggen ... en dat het dus niets anders meer toont dan de zuivere elementen van compositie en kleur." (36) Dit betekent dat het schilderij alleen nog de elementen of het medium van de zichtbaarheid en het zien zelf laat zien. Het is niet meer het verbeelden als zodanig dat belangrijk is, omdat het over het zichtbaar maken van het verschijnen überhaupt gaat. Men laat dan ook degene die het ziet (de schilder in het schilderij) weg en verbeeldt alleen nog de reëel inexistente fantomen, die het zien scheppen, vooral de kleuren met hun interne reflexiviteit.

Hierbij hoort dus ook de hiervoor vermelde exploratie van de "diepte", die voor het eerst door Cézanne werd gezien als een vraagstuk, niet van lijnen en perspectieven, maar van kleuren en hun "ruimtelijkheid", d.w.z. van de onscheidbaarheid van kleur en ruimte-vorm.

Het gaat dus in het algemeen om de exploratie van een "systeem van equivalenties" van de zichtbare wereld, die in elkaar grijpen ("empiëtement") en die, zoals Merleau-Ponty zegt, een "presentatie van het universele zijn zonder begrippen" scheppen. (37) Zo is ook de "lijn", het contour, niet meer de omlijning van een ding, imitatie van een ding, of zelf een ding, maar zoals bij het schilderen naar het naakt bij Matisse naar voren komt, zoiets als "nerven van een blad, assen van een systeem van lijfelijke activiteit en passiviteit", een soort "onevenwichtigheid inherent aan de indifferentie van het witte papier, een soort vore (of spoor) in het op zich zijnde, een zekere constitutieve leegte". (38) Het is de lijn in deze betekenis die de ogenschijnlijke positiviteit van de dingen draagt. Zij is niet meer, zoals in de klassieke meetkunde met haar perspectiviteit, de verschijning van een zijn op de leegte van een achtergrond, maar zij is een modulatie van een voorafgaande ruimtelijkheid, die de latentie van de ruimte naar voren brengt en uitstraalt. Zo heeft al het zichtbare als het lijfelijke ("chair", "chair du monde") deze uitstraling, deze zelfoverstijging, die niets anders is dan de uiting, de uitdrukking.

III

De beeldende kunst heeft daarmee een toegang tot de wereld, een aanwezigheid van de wereld en een zichtbaarheid van de dingen geschapen, die in radicale tegenstelling staat tot de traditie van het moderne, objectieve, object-construerende denken. Haar abstractheid betekent het verwijderen en het opheffen van de getrivialiseerde cliché-zichtbaarheid met haar tot skelet-vormen gereduceerde gestalten, die dit denken aan de wereld oplegt. Ze is de picturale doorbreking van het vooroordeel dat de wereld der dingen, genomen als pure object-wereld, de eigenlijke wereld uitmaakt, ofwel dat de dingen objecten zijn. Zij gaat dus terug tot de oorsprongen van de

zichtbaarheid en van het zien, van waaruit de pure object-wereld als een vermindering van het zien verschijnt, als een woestijn van clichés.

En zij is tegenover de uitdrukking van de zichtbaarheid in de vorm van een sjabloon, de restitutie van het concrete en van de oorspronkelijke zichtbaarheid van de dingen en de wereld in hun lijfelijkheid ("chair"). Ze stelt tegenover de pure afdruk (kopie, cliché, reproductie) de uitdrukking, namelijk het zichtbare als uitdrukking en wisselspel van en met het onzichtbare. Uitdrukking betekent dus oorspronkelijk altijd verlijelijking en is daarvan nooit los te maken. Het is dus voor deze kunst volstrekt onmogelijk om van het toebehoren van de kunstenaar (die de uitdrukking zichtbaar maakt) aan het kunstwerk te abstraheren.

Zoals Merleau-Ponty laat zien aan de hand van de ervaring van de kunst als de kunst van het zichtbaar maken van de waarnemingswereld, kan van hieruit een weg gevonden worden naar een geheel nieuwe ontologie, d.w.z. naar een radicaal andere verhouding tot het zijn. Het toebehoren van de kunstenaar aan het werk stelt namelijk het oorspronkelijke toebehoren van het ik, van onszelf aan de wereld (het oude probleem van de filosofie) in een nieuw daglicht, namelijk door aan te tonen dat de lijfelijkheid, als de oorsprong en het midden van de fenomenen, het toebehoren van het lijf aan de wereld als het oerlijf is. Daarmee wordt tevens aangetoond dat zich hierbij de oorspronkelijke verhouding tot de wereld voltrekt, namelijk de verhouding van uitwisseling en reciprociteit, zoals ze alleen het lijf als het ziend-zichtbare verwezenlijkt, die zich tegelijk afspeelt in het gebeuren van de ruil van zichtbaarheid en uitdrukking. De dingen zelf, de realiteit, zijn hierbij niet nog eens van een andere orde, of anders gezegd : er is geen andere realiteit dan die, die zich voltrekt in de zichtbaarheid en in het verschijnen, zoals die door de lijfelijkheid uitgedrukt worden.

Alle realiteitsverhoudingen en daarmee alle beteke-

nissen van wereld en van zijn, wortelen in de wisselverhoudingen, die voor het lijfelijke en de lijfelijke van de wereld ("chair du monde"), gesticht worden. Dit betekent ontologisch niet minder dan dat *alle zijnsverhoudingen* als zodanig, d.w.z. vanuit het primair lijfelijke verschijnen van zijn, begrepen moeten worden.

De "polymorfe kringloop" van de zichtbaarheid, zoals deze op exemplarische wijze door de schilderkunst in beeld wordt gebracht (39) en "waarin alles zich kruist, verstrengelt en straalt; het scheidende en iedere afstand tevens datgene is wat verbindt; iedere identiteit een modulatie van differentie is en plaatselijkheid en dimensionaliteit universeel worden en waarin het incompossibele in elkaar grijpt" (40), is niets anders dan de kringloop van het zijn, dat een durend openspringen en opensplitsen is (41), en kringloop van het opene, een kringloop die het zien in zich draagt, en waarin, zoals Rilke over de schilderijen van Cézanne zei, "het is alsof iedere plaats weet heeft van iedere andere". (42)

Op grond van dit zien, namelijk "de precessie van datgene wat is op dat wat men ziet en laat zien en van datgene wat men ziet en laat zien op datgene wat is" (43), moet de bepaling van de *realiteitsverhoudingen* begrepen worden, die Merleau-Ponty "*vervlechting*" ("*entrelacs*"), "*reversibiliteit*", "*chiasma*" noemt. De realiteit is als het samenwerken "in een enkel lijf" dat een "betrekking tot het zijn *in het binnenste van het zijn*" (44) bewerkstelligt, als een ruil waarin "iedere waarneming verdubbeld is met een tegenwaarneming" (45), zoals iedere zichtbaarheid een onzichtbaarheid als latentie verbergt, die zich in de zichtbaarheid aankondigt, maar deze ook draagt.

Op dezelfde manier is de verhouding van lichaam en geest te begrijpen: "de geest is te definiëren als de andere zijde van het lijf. We hebben geen voorstelling van een geest, die niet met een lijf verdubbeld zou zijn en die zich niet op deze bodem zou

vestigen". (46) Het is een verhouding van een "in elkaar, die elke analyse, die het *uit elkaar haalt*, onbegrijpelijk maakt". (47) Merleau-Ponty heeft voor dit in elkaar of dit chiasma, waardoor ook de uitdruktingsverhoudingen van de taal bepaald worden (48), een treffend beeld gebruikt, dat nog eens het hele *mysterie van het verschijnen, d.w.z. van de zichtbaarheid van het zijn*, uitdrukt : "reversibiliteit : de vinger van de handschoen, die zich binnenste buiten keert. Er is *geen toeschouwer van beide kanten* nodig. Het volstaat dat ik vanuit een kant de keerzijde van de handschoen zie, die met de voorzijde is meegegeven. Het volstaat dat ik het ene *door* het ander (aan)raak ... het chiasma is dit : de reversibiliteit". (49)

Chiasmatisch zijn dan ook de verhoudingen die mij als *lijf invoegen* in de wereld : "chiasma mijn lijf - de dingen, verwezenlijkt door de verdubbeling van mijn lijf in een binnen en een buiten, - en de verdubbeling van de dingen (hun binnen en hun buiten). Omdat deze twee verdubbelingen bestaan, is mogelijk : de invoeging van de wereld in de twee bladeren van mijn lijf, de invoeging van mijn lijf in de twee bladeren van ieder ding en van de wereld. Dit is geen anthropologisme : door de studie van de twee bladeren moet men (de) structuur van het zijn vinden. Daarvan uitgaan : er is noch identiteit noch niet-identiteit, wat er is, is een binnen en een buiten, het een om het ander draaiend" (50)

De oorspronkelijke realiteitsverhouding is deze dubbelzijdige invoeging ("ver-voeging"), die het gebeuren van de "amorfe" waarnemingswereld uitmaakt. Het is deze amorfe waarnemingswereld, die ook de wereld van de schilderkunst is, "waaruit de schilderkunst onophoudelijk put om zich te vernieuwen en die geen enkele uitdruktingswijze bevat, maar wel iedere uitdruktingswijze oproept". Deze waarnemingswereld "verschijnt als datgene wat al wat ooit gezegd zal worden bevat, terwijl ze het toch aan ons overlaat

om dat te scheppen", en zij is niets anders dan "het zijn ... dat meer is dan alle schilderkunst en al het spreken en alle "attitudes"". (51)

Dit gebeuren van ingevoegd zijn is een *dubbelzijdig aangewezen zijn* en dit is de opgave, die zich met iedere realiteitsverhouding stelt : "het zijn is *datgene wat van ons een creatieve daad eist om het te ervaren*".

(52) Deze creatieve daad is de daad van een uitdrukking, die haar oorsprong altijd vindt in het zich inlaten met het zien en het zichtbare van de wereld, dat in ons lijf gelegen is. Het is een zich inlaten met de zichtbaarheid, die door de beeldende kunst op exemplarische wijze naar voren gebracht wordt (53), waarvan wij kunnen leren waarnemen wat de wereld is, en waarin het wonder van het zijn bestaat : niet daarin dat iets is, maar daarin dat het verschijnt. Daarom is zien *datgene*, wat toelaat het ding niet te hoeven denken, omdat men het ziet.

Centrale Interfaculteit Amsterdam

*

Noten

- (1) M. Merleau-Ponty, Cinq Notes sur Claude Simon, *Esprit*, No. 66, juin 1982, p. 64.
- (2) Onder objectivisme versta ik de hoe dan ook beargumenteerde verwerping ("forclusion", volgens de vertaling van Lacan) van het subject, en als algemene tendens de kreeftgang van een "Wo Ich war, soll Es werden". (Vgl. Freud, GW XV, 86.) Dat de met het subject als dusdanig gegeven vóór-bewuste objectiveringen tot onvermijdelijke en paradoxe moeilijkheden t.o.v. het fenomeen van de subjectiviteit leiden, is echter geen reden om deze te verwerpen.

- (3) een "Sinn an sich".
- (4) Het ontoereikende van een dergelijke bepaling wordt daarbij meestal over het hoofd gezien. Vgl. daarentegen M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, Ffm. 1980, p. 135.
- (5) vgl. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Ffm. 1977, pp. 10; 212 v.v.
- (6) M. Frank, a.w., p. 221-223. Het overschrijden is een "überfordern" (te veel vergen) van de taal.
- (7) vgl. in deze samenhang de uitkomst van Frank's discussie met Derrida in *Das Sagbare und das Unsagbare*, pp. 197; 203.
- (8) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, p. 44.
- (9) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960, p. 24.
- (10) W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, München, 1971, p. 236.
- (11) Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe* (Colli/Montinari), Berlin, 1970; KGW VIII 9 [97] (67); VIII 9 [144] (97); (zonder onderstrepingen). Nietzsche geeft in het laatste fragment ook de reden voor deze wetenschappelijk-technologische fabrikage op : "Man soll diese Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze - "eine Welt der identischen Fälle" - zu bilden, nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren im Stande wären; sondern als eine Nöthigung, uns eine Welt zurechtzumachen, bei der unsre Existenz ermöglicht wird - wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist".
- (12) vgl. M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, 1964, p. 63.
- (13) *ibid.*, p. 35.
- (14) *ibid.*, p. 63.

- (15) *ibid.*, p. 43-44.
- (16) vgl. de noot van F. Alquié bij de *Dioptrique*, AT, VI, 113-114 in zijn editie van deze tekst (Paris, 1963, Classiques Garnier). Met de fatale vergissing omtrent het beeld anticipeert Descartes op een analoge en niet minder fatale vergissing omtrent de taal in de hedendaagse filosofie.
- (17) M. Merleau-Ponty, a.w., p. 45-48.
- (18) *ibid.*, p. 58-60.
- (19) *ibid.*, p. 16. Wij maken, zoals gebruikelijk in de fenomenologie, het onderscheid tussen "lijf" en "lichaam".
- (20) Dat betekent fenomenologisch dat de *kinestheses* de sleutelfenomenen van de waarneming vormen.
- (21) vgl. *ibid.*, p. 17.
- (22) *ibid.*, p. 18-19.
- (23) Merleau-Ponty gebruikt hier het woord "la chair", letterlijk "het vlees", dus "het vlees van het lijf", en hij gebruikt het zelfs in een uitdrukking zoals "la chair du monde", "het vlees der wereld" (*Le Visible et l'Invisible*, Paris, 1964, bijv. p. 309). Om de al te eenduidige Nederlandse connotatie van "vlees" (waarvoor het Frans over een ander woord beschikt) terzijde te kunnen laten en tegelijk de betekenisconnectie met "lijf" te accentueren, werden "lijf" en "lijfelijkheid" gehandhaafd en "chair" zo nodig tussen haakjes bijgevoegd.
- (24) "... une sorte de recroisement ... cet étrange système d'échanges ...", dat in 't tweevoud van het lijf als het ziend-zichtbare zijn oorsprong vindt; a.w., p. 21.
- (25) *ibid.*, p. 30-31.
- (26) *ibid.*, p. 23-24.

- (27) *ibid.*, p. 30.
- (28) *ibid.*, p. 29; vgl. over deze middelen Proust in zijn beschrijving van een schilderij van Elstir, het prototype van de schilder : "... dans les parties où la mer était si calme que les reflets avaient presque plus de solidité et de réalité que les coques vaporisées par un effet de soleil et que la perspective faisait s'enjamber les unes les autres ... Ces jeux des ombres, que la photographie a banalisés aussi, avaient intéressé Elstir au point qu'il s'était complu autrefois à peindre de véritables mirages ... la pureté extraordinaire d'un beau temps donnât à l'ombre qui se reflétait dans l'eau la dureté et l'éclat de la pierre ... les brumes du matin rendissent la pierre aussi vaporeuse que l'ombre ... La lumière, inventant comme de nouveaux solides ...". (*A la recherche du temps perdu*, Paris, 1954, Bibl. de la Pléiade, t.I, pp. 837; 839). Deze kenmerken die Proust opgeeft aan de hand van de Franse schilderkunst rond de eeuwwisseling, worden door Cézanne bevestigd : "Dessinez; mais c'est le reflet qui est *enveloppant*, la lumière, par le reflet général, c'est l'enveloppe". (Brief aan E. Bernard; *P.C. Correspondance*, Paris, 1937, p. 276).
- (29) M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 29. Hij voegt eraan toe dat het zichtbare (zoals ook het onzichtbare) geen volledige positiviteit vertoont. Dit betekent dat van een eenvoudig "gegeven zijn" van het zichtbare geen sprake kan zijn.
- (30) *ibid.* Het hoeft geen betoog dat deze fenomenale transcendentie een omwenteling van alle klassieke transcendentie-voorstellingen inhoudt. Vgl. bijv. de volgende zin uit *Le Visible et l'Invisible*, p. 267 : "Le sensible est précisément ce médium où il peut y avoir *l'être* sans qu'il ait à être posé; l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen

pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant".

- (31) *L'Oeil et l'Esprit*, p. 33.
- (32) *ibid.*, p. 32.
- (33) *ibid.*, p. 33.
- (34) *ibid.*, p. 34; onderstreping van mij.
- (35) *ibid.*
- (36) Michel Seuphor, *Knauers Lexikon abstrakter Malerei*, München, 1957, p. 13. Zo stelde de "constructivist" Amédée Cortier: "Ce n'est pas l'image illustrative que je peins, mais la couleur elle-même. Je cherche à atteindre la moelle de la couleur". (In een monografie over zijn werk door Hein van Haaren, verschenen ter gelegenheid van een tentoonstelling in het Paleis van Schone Kunsten, Brussel, 1977.)
- (37) a.w., p. 71; vgl. ook de bij het begin geciteerde tekst.
- (38) *ibid.*, p. 76.
- (39) Amédée Cortier: "Il me semble qu'en peignant on attaque le monde à la racine" (a.w.) - of in de "diepte" van "la chair", zoals Merleau-Ponty uitlegt: "La profondeur ... Sans elle, il n'y aurait pas un monde ou de l'Être ... C'est donc elle qui fait que les choses ont une chair ... Le regard ne vainc pas la profondeur, il la tourne". (*Le Visible et l'Invisible*, p. 272-273.)
- (40) J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, Den Haag 1977, p. 112.
- (41) als bij een granaatappel.
- (42) Rilke, *Briefe über Cézanne*, Ffm, 1962, p. 43; vgl. ook de achtste elegie uit de *Duineser Elegien*.

- (43) *L'Oeil et l'Esprit*, p. 87.
- (44) *Le Visible et l'Invisible*, p. 268. De Franse tekst heeft : "... un rapport à l'Être qui se fasse de - en niet : à - l'intérieur de l'Être".
- (45) *ibid.*, p. 318.
- (46) *ibid.*, p. 312. Dit betekent vanzelfsprekend een radicale afkeer van de traditionele westerse ontologie die aan een lijf-loze spiritualiteit een zijns-voorrang toekent en met haar manicheïstische verwerping van het lijfelijke niet alleen de lijfelijkheid van de dingen en van de wereld verdringt maar ook hun sterfelijkheid - met de historisch wel bekende gevolgen.
- (47) *ibid.*, p. 322.
- (48) waarmee ook een antwoord op de centrale vraag mogelijk wordt die M. Frank zich in zijn studie over *Das Sagbare und das Unsagbare* (z. boven, noot 4) stelt. Hij vraagt : "Gibt es ein Kontinuum zwischen der Ebene der universellen Bedeutungen einer Sprache und der individuellen Sinngebung des gesprochenen Worts ?" (a.w., p. 7). Het antwoord is : er is wel een samenhang maar niet als een continuum, en in het geheel niet op de manier van een lineaire of hoe dan ook meetkundig-mathematische voorstellingswijze. De samenhang berust alleen op de wisselwerking van de door Merleau-Ponty beschreven "entrelacs", "réversibilité", "chiasma". De chiastische wisselverhouding is echter niet een verhouding van (speculatieve) reflectie of "spiegeling" en kan uit schema's van dialectische bemiddeling niet opge maakt worden (vgl. bijv. *Le Visible et l'Invisible*, pp. 129-130; 318). In tegendeel zijn alle reflectie- en spiegelfenomenen op hun beurt niet anders dan chiastisch te begrijpen, d.w.z. op te vatten als fenomenen van lijfelijkheid in de zin van "la chair" (vgl. *ibid.*, p. 309). Dat veronderstelt echter een tot heden toe niet verwezenlijkte

chiastische fenomenologie.

- (49) a.w., p. 317; eerste onderstreping van mij.
- (50) *ibid.*
- (51) *ibid.*, p. 223-224.
- (52) *ibid.*, p. 251.
- (53) maar dat er ook om vraagt zich te ontdoen van al wat overgenomen, aangeleerd of uitgedacht is, zoals Proust over de schilder, Elstir, schrijft : "L'effort qu'Elstir faisait pour se dépouiller en présence de la réalité de toutes les notions de son intelligence était d'autant plus admirable que cet homme qui avant de peindre se faisait ignorant, oubliant tout par probité (car ce qu'on sait n'est pas à soi), avait justement une intelligence exceptionnellement cultivée" (a.w., p. 840). Ook dit wordt bevestigd door Cézanne : "Or, la thèse à développer est - quel que soit notre temperament ou puissance en présence de la nature - de donner l'image de ce que nous voyons, en oubliant tout qui apparut avant nous" (*sic*). (Brief aan E. Bernard, a.w., p. 277)

★

* *

SOLIDARITEIT EN VERANDERENDE ARBEIDSVERHOUDINGEN

Hans Achterhuis

Om ergens goed zicht op te krijgen, moet je er niet midden in zitten. Je moet vaak eerst afstand nemen, distantie betrachten. Dan kun je een problematiek in grote lijnen overzien, om vervolgens van dichterbij de details te kunnen bestuderen.

Ten aanzien van het vraagstuk van arbeid en solidariteit wil ik daarom dan ook beginnen met afstand nemen. Ik doe dat door me aan te sluiten bij de grote trend van het afgelopen jaar. Ik zal u in eerste instantie mee terug nemen naar de middeleeuwen. Hierbij zal ik gebruik maken van de best-seller, die deze trend mede gestalte heeft gegeven. Uit 'De Naam van de Roos' van Umberto Eco zal ik het materiaal halen dat ik vrijelijk gebruik om een breed zicht te krijgen op de plaats van arbeid in de moderne maatschappij.

In dit boek wordt de hoofdpersoon William van Baskerville ondervraagd door zijn metgezel Adson over de betekenis van de zich in de late middeleeuwen vooral in Italië manifesterende ketterse bewegingen. Adson wil weten hoe William aankijkt tegen de Katharen, en de velerlei soorten volgelingen van Fransiscus van Assisi. William antwoordt dat hij het in grote trekken eens is met de waarden die deze ketteren nastreven. Tot de aanhangers van deze ketterse bewegingen behoorden vooral de groepen, die in de laat-middeleeuwse samenleving, die steeds meer scheuren en barsten ging vertonen, hun vanzelfsprekende plaats niet meer vonden. Het ging om de buitenstaanders, de uitgestoten, de verslagenen en vertrapten. Zij sloten zich in vele bontgeschakeerde ketterse bewegingen aaneen. Ze streefden via deze bewegingen rechtvaardigheid en solidariteit na, eisten hun plaats in de samenleving op. William

van Baskerville begrijpt deze strijd, hij antwoordt Adson daarom dat hij de waarden waar het deze groepen om gaat, deelt. Alleen, en nu komt wat mijn gebruik van deze tekst betreft het punt waar alles om draait, William is van oordeel dat zij hun strijd op een verkeerde manier voeren. Ze vertalen nl. de waarden waar het hun uiteindelijk om gaat, steeds in kerkelijke en religieuze termen. Dat leidt dan enerzijds b.v. tot religieuze twisten over de drieëenheid of over de vraag of Jezus tijdens zijn aardse leven wel of geen bezittingen had, of Jezus wel of niet gelachen had, enz., anderzijds tot pogingen om de kerk te hervormen, om leken en vrouwen daarin een plaats te geven, om privileges en buitensporige rijkdommen daar uit te bannen. Deze religieuze vertaling van maatschappelijke strijdpunten acht William een ernstige fout. De strijd om een aantal maatschappelijke waarden te realiseren verzandt zo in theologische en kerkelijke twisten, die de maatschappelijke waarden waar het om gaat, uiteindelijk geen stap nader tot een realisering brengen.

Deze strijd, aldus William, moet direkt gevoerd worden, ze moet niet lopen via theologische disputen en religieuze schijngevechten.

Een helder en terecht antwoord zullen wij zeggen. Maar wij hebben op onze beurt afstand tot de middeleeuwen. Wij kunnen de grote lijnen van de geschillen achteraf duidelijk ontwaren, het gelijk van William van een afstand in de tijd erkennen. Vanuit onze temporele distantie kunnen wij analyses à la Friedrich Engels of Ernst Bloch (1) maken, waarin we b.v. aantonen dat in de Duitse boerenoorlogen de maatschappelijke strijd zich in theologisch gewaad hulde, dat achter de heftige theologische twisten vaak sociale strijdvragen lagen. Maar konden de direkt betrokkenen, de middeleeuwen zelf dit ook? Voor Adson die nog helemaal vastzit in het middeleeuws wereldbeeld, zijn Williams beweringen in elk geval helemaal niet zo vanzelfsprekend - Kerk en religie beheersten het hele leven van de middeleeuwse mens. Ze gaven toegang tot alle waarden, zowel

in het aardse leven als in het hiernamaals. Hoe zou je buiten deze allesbepalende maatschappelijke instituties om, gestalte kunnen geven aan maatschappelijke waarden, die je belangrijk vond. Als je dat deed, had je geen enkele kans van slagen, je plaatste je in de marge, ver weg van de plaatsen, waar de maatschappelijke strijd om de macht plaatsvond. Voor Adson is Williams antwoord volstrekt absurd en ongeloofwaardig.

Aan het eind van "De Naam van de Roos" zet William van Baskerville zijn standpunt nader uiteen. We zijn dan aanwezig bij een dispuut tussen gezanten van de paus en van de keizer. William houdt daar een vurig pleidooi voor een scheiding tussen kerk en samenleving. De kerk moet niet meer het hele leven beheersen, maar gescheiden worden van de staat. Ze moet teruggedrongen worden, opdat mensen in de samenleving aan hun maatschappelijke waarden gestalte kunnen geven.

Als William dit gezegd heeft, barst er een groot tumult los. Want deze toespraak is voor de verzamelde religieuzen, de ketterij bij uitstek. De ketterse sekten en de moederkerk bestreden elkaar wel op leven en dood, maar dit gebeurde toch steeds op basis van een gemeenschappelijke achtergrond, van een aantal gezamenlijke vooronderstellingen. William doorbreekt deze vooronderstellingen, hij vernietigt de achtergrond die de strijd voor beide partijen zinvol en begrijpelijk maakte. Hij is daarom de ketter bij uitstek. Kerk en religie zouden volgens hem niet meer centraal moeten staan, niet meer het hele leven bepalen? Dat is een te absurde gedachte om lang bij stil te staan. Wie zoiets uitspreekt moet tot zwijgen worden gebracht. De pauselijke gezanten vragen William honingzoet of hij zijn opmerkelijke betoog ook eens voor de paus in Avignon wil afsteken. Met als duidelijke implicatie dat de brandstapel daar al voor hem klaar staat. William doorziet het en weigert zich binnen het machtsbereik van de paus

te begeven.

Het zal onderhand duidelijk zijn geworden, waarheen ik de lezer via deze middeleeuwse weg wil leiden. Is de plaats van de religie en kerk uit de middeleeuwen niet ingenomen door die van de arbeid en het arbeidsbestel ? Is het niet zo dat alle belangrijke waarden in onze maatschappij via deelname aan loonarbeid nagestreefd worden ? Vechten niet alle uitgeslotenen en alle gediscrimineerde groepen allereerst voor het recht op arbeid, waarbij het niet om de baan sec gaat, maar om arbeid als een paspoort tot andere waarden, tot inkomen, macht, medezeggenschap, solidariteit, maatschappelijke waardering, zelfrespect, enz. ? Is het niet zo dat iemand die zegt dat die waarden beter niet allemaal aan het arbeidsbestel moeten worden verbonden een ketter is, voor gek wordt versleten ? Want, zo zal men tegen hem aanvoeren, het arbeidsbestel is toch de plaats van de maatschappelijke macht, zoals voor Adson in de middeleeuwen dat de kerk was. Klinkt de volgende uitspraak van den Uyl niet even realistisch en vanzelfsprekend als Adsons uitspraken in de middeleeuwen : "Het loslaten van het recht op arbeid is in wezen een rechtse gedachte, omdat het de mensen ook loslaat van het recht op besluitvormingsprocessen. Dat is objectief zo en zo ervaren de mensen dat ook. Het recht op arbeid is het recht dat je meetelt". Net als in de middeleeuwen de groeperingen van maatschappelijk uitgeslotenen maatschappelijke participatie, machtsverdelingen en emancipatie alleen via kerk en religie meenden te kunnen bereiken, zo menen veel hedendaagse gediscrimineerde groepen dat alleen maar te kunnen doen via een baan in ons arbeidsbestel. Natuurlijk hebben zij gelijk, natuurlijk heeft den Uyl gelijk. Maar dat is dan wel een gelijk in het hier en nu, net zoals Adson tegenover William in 'De naam van de roos' het middeleeu-

se gelijk aan zijn zijde had. Toen was, om met den Uyl te spreken, de kerk objectief allesbepalend, het was objectief de plaats waar de maatschappelijke macht geconcentreerd was, zoals dat nu inderdaad de sector van de betaalde arbeid is. Alleen de vraag wie op lange termijn gelijk gekregen heeft, stelt zich t.a.v. de middeleeuwen natuurlijk anders. Want dan blijkt dat op de lange termijn de scheiding van kerk en staat de emancipatie van allerlei groepen -om te beginnen de burgerij- heeft mogelijk gemaakt, en niet de strijd in termen van het heersende machtsinstituut. Van grote, historische afstand bezien blijkt de terugdringing van kerk en religie een betere strategie te zijn geweest dan de religieuze strijd van de ketterse groeperingen waar Adson en William het over hadden.

Het laatste wat ik met deze uitgebreide vergelijking wil is om op retorische wijze het gelijk te claimen voor de mensen die in het heden kiezen voor de emancipatiestrategie van het terugdringen van de arbeid, van het ontkoppelen van loonarbeid en allerlei maatschappelijke waarden. Met deze vergelijking hoop ik alleen enige distantie te hebben verschaft tot onze eigen tijd, even afstand te hebben genomen van de bittere woelingen en felle strijdpunten van het heden.

Hoezeer den Uyl gelijk heeft in het hier en nu, is misschien het meest duidelijk te illustreren door het vele psychologische onderzoek dat sinds de crisis van de dertiger jaren onder werklozen is verricht. Een soort grootste gemene deler van dit onderzoek werd onlangs geboden in 'het essay van de maand' van het NRC Handelsblad. (2)

De psychiater Ladan liet in dit essay zien welke betekenis werk heeft in onze maatschappij. Werk verschaft de mens een vaste tijdstructuur en geeft daardoor "eenheid aan onze beleving van onszelf in een steeds veranderende wereld". Werk

is "de basis voor onze werkelijkheidszin". Werk geeft ons bevredigende sociale contacten, het verschaft ons onze persoonlijke identiteit", leert ons "efficiënt gebruik maken van onze motorische en intellectuele mogelijkheden", geeft ons gevoel van "eigenwaarde", laat ons participeren aan het grote gemeenschappelijke project "van orde scheppen in de chaos". De werkeloze moet dit allemaal missen. Hij is afgesneden van de werkelijkheid en wordt door Ladan vergeleken met mensen op wie in watertanks psychologische experimenten werden verricht. "Deze begonnen al snel te hallucineren, omdat ze geen contact meer hadden met de werkelijkheid". Volgens de etymologische logica van Ladan kan dit allemaal ook nauwelijks anders. Het woord werk is volgens hem regelrecht afgeleid van werkelijkheid; werkelijkheid betekent nl. "aan het werk gewijd".

Werklozen komen dan ook uit het psychologisch onderzoek waar Ladan naar verwijst als de maatschappelijk uitgestoten bij uitstek naar voren.

"Steeds weer blijkt dat zij het gevoel hebben op de vuilnishoop te liggen, overbodig en waardeloos te zijn". Die gevoelens kunnen eigenlijk alleen maar overwonnen worden door het hebben van een echte, betaalde baan. Van huishoudelijk werk, vrijwilligerswerkzaamheden en hobbies mag, aldus Ladan, geen verbetering van hun toestand verwacht worden. Het werk is eigenlijk de enige verbinding met de maatschappelijke werkelijkheid.

Op dit essay, dat, zoals gezegd, ontegenzeggelijk de verdienste heeft bekende feiten uit onderzoek onder werklozen helder op een rijtje te zetten, werd gereageerd via een aantal belangwekkende ingezonden stukken. (3) Een eerste ingezonden stuk maakt heel duidelijk hoe uitzichtloos het verhaal van Ladan eigenlijk was. In zijn essay had hij de groep mensen die buitengesloten waren, die hun identiteit niet konden ontwikkelen op 2.2.miljoen mensen geschat. Hij kwam aan dit getal door de

800.000 officieel geregistreeerde werklozen op te tellen bij de 700.000 arbeidsongeschikten, die immers ook gedwongen niet-actief zijn en bij 700.000 niet geregistreeerde werkzoekenden, voornamelijk vrouwen. In het ingezonden stuk wordt aan Ladan gevraagd wat zijn verhaal betekent voor alle gepensioneerden. Het wijst met name op het feit dat veel mensen tegenwoordig gedwongen worden met vervroegd pensioen te gaan, juist om te voorkomen dat anderen werkloos worden. Geldt voor deze grote groep soms niet dat ze op de vuilnishoop terecht komen, dat ze waardeloos en overbodig zijn, hun identiteit en werkelijkheidszin verliezen ?

Laat dit ingezonden stuk zien dat Ladans groep van de maatschappelijke werkelijkheid uitgesloten, veel groter is dan hij zelf stelt, een volgend ingezonden stuk graaft dieper, stelt vragen bij de vooronderstellingen van zijn betoog. Vanuit de eigen ervaringen als werkloze, draait E.Voogd het verhaal van Ladan om. In een zeer plausibel klinkende parafrase van Ladans essay schildert Voogd ons de ellende van de werkende mens. Deze verliest immers zijn greep op de werkelijkheid omdat bij even nadenken veel werk uiterst zinloos en afstompend is. Ook het tijdsbesef van de werkende mens vermindert; alle dagen slepen zich grauw en monotoon aaneen tot aan het verlossende weekend. De echte sociale contacten van de werkende mens nemen af omdat hij na afloop van zijn werk thuis moe voor de beeldbuis neerzigt, hij heeft bovendien geen maatschappelijke identiteit meer omdat hij die moeilijk aan zijn kleine gefragmentariseerde baantje kan ontlenen, enfin de rest kunt u zich wel voorstellen.

Juist het feit dat iedereen zich deze omgedraaide parafrase van Ladans essay kan voorstellen, laat zien hoe ambivalent veel gevoelens rondom arbeid in onze maatschappij zijn. In zekere zin heeft Voogd evenzeer gelijk als Ladan. Maar het gaat

Voogd niet zozeer om zijn gelijk in het hier en nu. Want net zo als Adson tegenover William van Baskerville het gelijk aan zijn zijde had, zo wil Voogd best toegeven dat wat hem betreft in het heden Ladan meer gelijk heeft dan hijzelf. Alleen dat gelijk van Ladan wordt dan wel het aanknopingspunt voor een maatschappijkritiek. Voogd vraagt zich af of het niet absurd is als mensen alleen hun gevoelens van eigenwaarde, identiteit en hun werkelijkheidszin aan een betaalde baan, ongeacht de inhoud van deze baan, kunnen ontlenuen. De vergelijking van mensen zonder werk met proefpersonen die in watertanks zijn geïsoleerd, laat volgens hem zien hoe belachelijk groot de betekenis is die in onze maatschappij aan werken wordt toegekend. De feiten van Ladan worden door Voogd niet ontkend, maar ze worden wel geproblematiseerd. Inderdaad, de ervaringen en gevoelens van mensen zonder werk mogen zo zijn als Ladan beschrijft, maar ze zijn in principe op te lossen als aan werken niet zo'n allesoverheersende rol en betekenis wordt toegekend. Die betekenis is nu zo groot, dat bij het wegvallen van werk, zelfs van het meest onaangename, zinloze en ziekmakende werk, er een groot, kennelijk niet te vullen, zwart gat ontstaat. "Hoe meer Ladan gelijk heeft, hoe scherper het beeld oprijst van een samenleving die niet uit mensen maar uit slaven bestaat". Wat mijzelf betreft tenslotte, - want Ladan verwijt mij expliciet dat ik in mijn boek 'Arbeid, een eigenaardig medicijn', de werkelijkheid uit het oog verlies, omdat ik de grote betekenis van werk zou onderschatten - zou ik hetzelfde willen stellen. Hoe meer Ladan gelijk heeft, hoe meer ikzelf vast meen te moeten houden aan het kritisch standpunt uit mijn boek dat de plaats van arbeid moet worden teruggedrongen.

Dit kritisch standpunt wil ik hier met een aantal argumenten onderbouwen. Die argumenten liggen op

drie verschillende terreinen, dat van de heden-
daagse ontwikkelingen in ons arbeidsbestel, van
de historische wording ervan en tenslotte op het
terrein van de filosofische reflexie op arbeid.
Alle drie deze terreinen zal ik kort aanstippen
om vervolgens de vraag naar de solidariteit in
onze samenleving vanuit het vraagstuk van de ar-
beid aan de orde te stellen.

Om te beginnen de filosofische reflexie. Deze
ontleen ik vooral aan de filosofe Hannah Arendt.⁽⁴⁾
Hannah Arendt beschrijft haar werkwijze zelf als
begripsanalyse. Bepaalde begrippen uit de filo-
sofische traditie worden hierbij door haar in een
voortdurende konfrontatie met de actualiteit gea-
nalyseerd. In haar boek 'The human condition'
doet zij dit o.a. met de begrippen 'arbeid' en
'werk', die ik hier terwille van de korthed van
de argumentatie samenvoeg. Als ik deze begrippen
hier bijeenbreng, doe ik dat o.a. mede op grond
van de westerse filosofische traditie, waarin
vanaf Plato en Aristoteles tot aan Nietzsche en
Habermas, vaak een scherp onderscheid is gemaakt
tussen arbeid en werk enerzijds en handelen, in-
teractie zou Habermas zeggen, anderzijds.

Hannah Arendt onderzoekt nu met welke waarden,
ideeën en activiteiten arbeid en werk in de tek-
sten uit de traditie worden verbonden. Een be-
langrijk deel van haar analyse betekent zo, wat
de moderne filosofie betreft, vooral een uitleg
van teksten van Locke en Marx. Bij deze beide
denkers staat in hun sociale filosofie het be-
grip 'arbeid' centraal en beiden verbinden op
een vanzelfsprekende wijze arbeid en werk met
een aantal andere waarden en activiteiten. Waar
arbeid m.a.w. belangrijk wordt geacht, zullen
deze ermee verbonden waarden en activiteiten ook
aangetroffen worden.

Arbeid blijkt verbonden te zijn met het *levens-
proces*. Het is gericht op *consumptie* en houdt
zo het *leven* in stand. Wat arbeid produceert is

vooral *overvloed*, de menselijke arbeidskracht blijkt meer te kunnen produceren dan voor het eigen direkte levensonderhoud noodzakelijk is. Arbeid heeft ook een *privé*karakter, het wordt verricht vanuit de noodzaak het *eigen* leven en lichaam te onderhouden. Juist op dit *privé*karakter van het lichaam en van de arbeid van ons lichaam bouwt Locke immers zijn argumentatie voor de kapitalistische vorm van *privé*bezit. Bij arbeid behoort ook een bepaald soort *geluk*, de beloning van inspanningen, de aardse zegen van de vruchtbaarheid der natuur en van de menselijke arbeidskracht. Tenslotte, en nu spreek ik meer specifiek over die activiteit die Hannah Arendt 'werk' noemt, denkt men in werk vanuit de doel-middel categorie, vanuit het *nut*. Deze categorie bepaalt ook de houding van de mens tegenover de natuur. Vanuit het idee van het nut, verschijnt de natuur allereerst als *materiaal* voor de menselijke gebruiker ervan, als een middel om een doel -meer overvloed- te bereiken. Deze korte opsomming kan de inhoudelijke argumentatie van Hannah Arendt natuurlijk niet vervangen. Ik geef ze hier vooral omdat voor mij Arendts filosofische analyses van meer dan 30 jaar geleden ons a.h.w. een fotografisch negatief van onze moderne maatschappij verschaffen. Haar abstracte beschouwingen over de waarden die volgens de filosofische traditie bij arbeid horen, weerspiegelen naar mijn mening de hoofdkenmerken van onze moderne cultuur, die arbeid als hoogste waarde heeft uitgeroepen.

Ik laat die kenmerken nog even kort de revue passeren. Daar is allereerst het *leven* als hoge waarde. We hoeven hier niet direkt aan de moderne levensfilosofieën van Nietzsche en Bergson te denken, die Arendt bespreekt. Zelf zou ik in het heden eerder denken aan die vormen van vanzelfsprekend gezochte machtsuitoefening, die Michel Foucault 'biopolitiek' noemt. De macht brengt in

de moderne tijd niet meer ter dood, maar ent zich vooral op het leven. Via een bevordering van het leven dringt de macht in gezondheidszorg en welzijnswerk door tot in de meest fijnmazige onderdelen van de samenleving, tot in de meest persoonlijke en intieme verhoudingen. Is het leven al een vanzelfsprekende waarde in onze tijd, voor de *consumptie* geldt dat nog meer.

De hedendaagse mens wordt ons immers getekend als een wezen met fundamentele behoeften, die via consumptie van velerlei waren en diensten bevredigd moeten worden. Heel de wereld is een potentieel consumptieartikel, wat bij de extreme *individualisering*, een ander kenmerk van een rond arbeid gebouwde maatschappij, tot een permanente schaarste op elk terrein leidt. Dat paradoxalerwijze hiernaast *overvloed* voor ons een belangrijk criterium voor het beoordelen van mensen en culturen is, hoef ik denk ik ook nauwelijks uit te werken. Iets meer dan tien jaar geleden was het onder ontwikkelingseconomen nog vanzelfsprekend dat het Bruto Nationaal Produkt een adequaat criterium was om de hoogte van andere culturen te bepalen. En al durven we dat tegenwoordig niet meer hardop te zeggen, ditzelfde criterium funktioneert nog steeds op de voorpagina's van al onze kranten, als die juichkreten aanheffen over economische groei of klagen over stilstand. En wie zal ontkennen dat het *nut* een hoge waarde is in onze maatschappij, en dat juist vanuit deze nuttigheidswaarde het milieu tot *materiaal* voor de mens is gedegradeerd, zonder enige intrinsieke waarde vanuit zichzelf.

Ja maar het *geluk*, dat toch ook als iets moois bij arbeid hoort, waar blijft dat? We vinden het terug bij de filosoof die we als de vader van onze moderne verzorgingsstaat en zelfs van ons arbeidsbestel kunnen beschouwen. Jeremy Bentham leverde de filosofie voor de verzorgingsstaat met de formule 'het grootste geluk voor het grootste aantal mensen'. Of dit geluk echter inderdaad gereali-

seerd wordt in onze rond de loonarbeid georganiseerde verzorgingsstaten, is zeer de vraag. Hannah Arendt wijst erop dat het geluk dat bij arbeid hoort, te maken heeft met de cyclus arbeid-consumptie als een beperkt onderdeel van het menselijk leven. Als arbeid de hoogste waarde wordt in plaats van een vanzelfsprekend deel van een cultuur waarin andere waarden centraal staan, resulteert dat in het soort wanhopige jacht op geluk, waarvan we in de moderne tijd dagelijks getuigen zijn.

Hannah Arendts begripsanalyse van arbeid en werk laat in abstracto zien, hoe een maatschappij gestructureerd is, waarin arbeid centraal staat, welke waarden in zo'n maatschappij de boventoon zullen voeren. Haar verdere analyses laten ook zien wat er in zo'n maatschappij ontbreekt. Voor de waarden die bij handelen horen zoals maatschappelijke verantwoordelijkheid en solidariteit en de erkenning van de menselijke pluraliteit is er nauwelijks plaats, de contemplatie krijgt er weinig kans en de natuur kan niet als een eigen waarde tegenover de mens worden gezien. Welnu, juist omdat enerzijds m.i. deze laatste waarden wel aan bod moeten komen en omdat anderzijds de tot in het extreme doorgevoerde verheffing van de aan arbeid verbonden waarden door mij afgewezen wordt, sta ik bij voorbaat kritisch tegenover alle strategieën en analyses, of die nu van den Uyl of van Ladan zijn, die de centrale waarde van arbeid zonder meer bevestigen.

Na deze filosofische onderbouwing ga ik over tot een korte historische uiteenzetting ter ondersteuning van mijn standpunt dat de sector van de arbeid minder centraal moet komen te staan. Deze historische uiteenzetting zou een uitwerking kunnen zijn van Voogds omkering van het betoog van Ladan. De houding van de mensheid ten opzichte van arbeid tot aan de moderne tijd toe wordt daarin nl. voortreffelijk weerspiegeld. In de

historie gaf de economische sfeer nooit toegang tot zinsbeleving, identiteit, werkelijkheidsbeleving, en weet ik welke mooie andere psychische ervaringen. Integendeel, de economische sfeer sloot de mensen hier juist van uit.

Polanyi heeft aangetoond dat voorzover er in andere culturen sprake is van een economische sector en specifiek economische bemoeienissen, -en het is zeer de vraag of wij vanuit onze logika in veel andere culturen zoiets als een aparte economie kunnen onderscheiden- deze sector steeds in de grote maatschappelijke en culturele verhoudingen is ingebed. Tegenwoordig is dit net andersom, de maatschappelijke en culturele verhoudingen zijn, aldus Polyani, in het economische systeem ingebed.

Op de exakte ontwikkeling van deze 'grote transformatie' kan ik hier niet ingaan. Ik beperk me tot een korte verwijzing naar enkele, deels al eerder genoemde, denkers. Bij Thomas van Aquino nemen in de 13e eeuw, economische activiteiten die in navolging van Aristoteles, wel als aparte sector worden onderscheiden, een ondergeschikte positie in. Zij scheppen slechts de voorwaarden voor de ontwikkeling van het hogere in de mens. Als zodanig zijn ze dan ook in de rest van de christelijke cultuur ingebed; ze zijn aan strenge ethische en religieuze regels onderworpen. Bij Locke, in de 17e eeuw heeft het economische denken zich al geëmancipeerd. Arbeid en bezit staan als hoge waarden centraal, ze bepalen zelfs al -vanuit een soort pre-marxse 'onderbouw'- de politieke ordening. Marx zal dit, in een kritische discussie met de idee van de privé-eigendom bij Locke, alleen maar overnemen en uitbouwen. Het economisch systeem is volgens hem niet alleen bepalend voor de moderne kapitalistische maatschappij, maar dit is ook het geval voor alle voorafgaande maatschappelijke ordeningen. Economische waarden zijn, aldus Marx, altijd bepalend geweest, het moderne begrip 'arbeid' verschaft ons de sleutel om

de geheimen van eerdere produktiewijzen en maatschappijformaties te ontraadselen.

Om deze eigentijdse verheffing van de arbeid en de economische sfeer als hoogste waarden te relativieren, gebruik ik graag het bekende beeld van de klok van de wereldgeschiedenis. Als we de wereldgeschiedenis in 24 uur samenpersen, kunnen we stellen dat pas de laatste secondes van deze tijd een maatschappij te zien geven, waarin loonarbeid centraal staat als ordeningsprincipe en waarin arbeid de hoogste waarde is. Dit beeld kan misschien de nodige maatschappelijke fantasie ter relativering en overwinning van de huidige maatschappelijke orde vrij maken. Het kan ons laten zien dat Ladans harde feiten geen eeuwige natuurwetmatigheden zijn, dat beleving van de werkelijkheid niet altijd en eeuwig aan het doen van werk, laat staan aan het hebben van betaald werk, verbonden is geweest.

Tenslotte enige argumentatie die betrekking heeft op hedendaagse en te verwachten toekomstige ontwikkelingen in ons arbeidsbestel. Ik moet hier weer kort zijn, maar benadruk het belang van deze analyse. Het gaat er hier nl. om hoe we de huidige crisis opvatten. Is het de zoveelste crisis in een continuë geschiedenis van kapitalistische vooruitgang, die na enige tijd vanzelf weer over zal gaan en dan tot nieuwe groei en werkgelegenheid zal leiden? Of verschilt de huidige crisis wezenlijk van de voorafgaande en zullen de nieuwe technologieën die in opkomst zijn -allereerst natuurlijk de micro-electronica- niet meer vanzelfsprekend voor een herstel van de klassieke werkgelegenheid zorgen? Zijn we misschien aangekomen op het punt dat in de vorige eeuw door de visionaire economen van kapitalisme en socialisme, door Ricardo en Marx, al is aangekondigd als post-kapitalisme en post-socialisme? Zijn we beland in die situatie, waarin de arbeid "als maat voor de rijkdom" verdwijnt, waarin de technologie de meeste menselijke arbeid overbodig maakt? Zijn we

beland in een fase, waarin om met André Gorz te spreken, de arbeid kan worden afgeschaft ?

Het vermoeden is terecht dat mijn antwoord op bovenstaande vragen positief is. Ik meen inderdaad dat de huidige crisis een kwalitatief nieuwe fase in de maatschappelijke en economische ontwikkeling markeert, dat de tijden van werkgelegenheid oude stijl niet meer terug zullen keren.

Ik zal u hier niet dood gooien met veel officiële cijfers, die laten zien dat voor de komende jaren in West-Europa als gevolg van de micro-elektronische revolutie het verlies van miljoenen arbeidsplaatsen verwacht mag worden. Belangrijk is dat dit verlies niet afgewend kan worden door economische groei. Integendeel, de nuchtere cijfers van ons eigen land laten zien dat economische groei en produktiviteitsverhoging gepaard gaan aan een voortdurende uitstoot van arbeidskrachten. De produktie in de nijverheid steeg, gemeten naar de volume-index van het statistisch zakboek van 1983, van 1975 t/m 1982 van 100 naar 107, in de industrie van 100 naar 115. In dezelfde periode steeg de werkloosheid van 5% van de beroepsbevolking naar 12.6%, in absolute zin van 195.300 tot 541.700. Oog in oog met zulke cijfers is er weinig fantasie voor nodig om in te zien dat de klassieke werkgelegenheid uit het verleden niet volgend jaar, maar ook niet over tien of twintig jaar zal terugkeren. Alle beloftes van onze politici ten spijt.

Nog een enkel voorbeeld van de hoge produktiviteitsgroei, die met steeds minder mensen wordt gerealiseerd. Bij een bedrijf als Hoogovens is tussen 1950 en 1980 de produktie 18 keer zo hoog geworden met slechts 3 1/2 keer zoveel medewerkers. Alleen als we in de staalsector -maar dit verhaal geldt voor vele andere sectoren- voor een soort oneindige groei kiezen, kunnen er eventueel nog nieuwe medewerkers bijkomen. De reorganisatie bij British Steel laat zien hoe illusoir het is om van produk-

tiviteitsverhoging werkgelegenheid te verwachten. Voor British Steel ligt er een beleidsplan klaar, waarin via een serie maatregelen geënt op Japanse efficiëncynormen, men het personeel over een tijdsverloop van 6 jaar met 2/3 wil verminderen, zonder dat dit tot produktieverlies zal leiden. Dankzij de geweldige produktiviteitsverhoging van de arbeid kunnen wij kennelijk in veel sectoren steeds meer produceren met steeds minder mensen.

Tot zover mijn argumentatie over de noodzaak van het terugdringen van arbeid als overheersende maatschappelijke waarde, als toegang tot participatie en emancipatie. Zowel op filosofisch vlak -een maatschappij waarin arbeid centraal staat, acht ik niet wenselijk- als op historisch vlak -een maatschappij die draait rondom (loon)arbeid is een anthropologische uitzondering- als vanuit de huidige crisis -de klassieke werkgelegenheid lijkt via geen enkele strategie meer bereikt te kunnen worden, hoop ik een aantal argumenten aan te hebben gedragen, die laten zien dat, net als in de middeleeuwen de religie, thans de arbeid teruggedrongen moet worden naar een beperkter terrein van het maatschappelijk leven.

Dit alles heeft vanzelfsprekend de grootste consequenties voor het thema van de solidariteit, dat hier aan de orde is. Want ook de solidariteit in onze maatschappij is vooral rond het arbeidsbestel opgebouwd. Als arbeid wordt teruggedrongen, minder belangrijk wordt, zal er ook naar nieuwe vormen van maatschappelijke solidariteit moeten worden gezocht. Aan die opbouw van maatschappelijke solidariteit rond arbeid en de veranderingen die daarin plaats grijpen, is het laatste deel van deze bijdrage gewijd.

De grote theoreticus over solidariteit is natuurlijk Emile Durkheim. In zijn maatschappij-analyse brak Durkheim eind vorige eeuw met de negatief waarden-

de vergelijkingen tussen de industrieel kapitalistische maatschappij en de voorgangers ervan. Die vergelijking viel op het gebied van de arbeid -b.v. in de kritiek van Marx op de vervreemde arbeid- vaak impliciet in het voordeel uit van vroegere maatschappijformaties. Deze zouden meer gekend zijn door transparantie, mensen zouden er meer mogelijkheden hebben gehad om tot een alzijdige ontwikkeling te komen, er zou een vanzelfsprekende samenhang en verbondenheid tussen de leden van een samenleving hebben geheerst. Durkheim beaamt deze vergelijkingen voor een groot deel, maar hij geeft er niet dezelfde waardering aan.

In tegenstelling tot romantische critici van het industriële kapitalisme, die de solidariteit in vroegere maatschappijen verheerlijkten, meent Durkheim b.v. dat de moderne samenleving wel degelijk een nauwe verbondenheid laat zien, solidariteit bezit. Die verbondenheid, die samenhang, ziet Durkheim in het principe van de arbeidsverdeling. De arbeidsverdeling heeft enerzijds de moderne mens als individu op zichzelf teruggeworpen, anderzijds tot een feitelijke onderlinge afhankelijkheid en solidariteit geleid. Deze feitelijke samenhang en verbondenheid noemt Durkheim organische solidariteit. Het individu is als het ware een orgaan binnen het grote lichaam van de samenleving.

Durkheim was zich bewust dat deze feitelijke organische solidariteit nauwelijks als zodanig door zijn tijdgenoten beleefd werd. Het was hem duidelijk dat de integratie van de industriële samenleving in zijn tijd veel te wensen overliet. De samenhang en consensus, die feitelijk met de arbeidsverdeling gegeven waren, waren in moreel, in sociaal opzicht, vaak op pijnlijke wijze afwezig.

Durkheims remedie hiertegen is bekend. Hij wilde komen tot een soort corporaties van groepen individuen, verenigd op basis van uitoefening van hetzelfde beroep. In deze groepen kon de solidariteit direkt

moreel beleefd worden. Deze groepen moesten de verloren gegane functies van gezin, kerk en verwantschap vervangen.

Ook bekend is natuurlijk dat Durkheims voorstellen niet als zodanig gerealiseerd zijn. Wat veel minder bekend is, is dat Durkheims thematiek van de solidariteit wel degelijk van uitzonderlijk belang is geweest voor de eerste aanzetten tot opbouw van een verzorgingsstaat. In zijn laatste boek 'L'invention du social' (7) laat J. Donzelot zien dat 'solidariteit' het kernbegrip is - 'solidarité' - kwam in plaats van het socialistische 'fraternité' - waaruit de ontwikkeling van de sociale wetgeving begrepen kan worden. Vanuit Durkheims idee van solidariteit werden b.v. arbeidsongevallen of werkloosheid geanalyseerd. Deze bleken meestal niet met individuele schuld te maken te hebben, maar eerder een soort 'collectief feit' te zijn. Omdat ten gevolge van de arbeidsverdeling de arbeider in de moderne maatschappij niet de heerser is over zijn hele werk, maar er slechts een onderdeel van kan overzien, kan men hem ook niet totaal verantwoordelijk stellen voor veel ongevallen of voor werkloosheid. Wat ongevallen betreft, kan men meestal stellen dat een ongeluk het toevallige resultaat is van de manier waarop de totale maatschappelijke arbeid verdeeld en georganiseerd is. Via kansberekening kan de individuele arbeider dus verzekerd worden en maatschappelijk schadeloos worden gesteld bij een ongeval. Dit soort redeneringen leidde tot de uitbouw van het sociale recht en de sociale verzekeringen, waarin de maatschappij de feitelijk via de arbeidsdeling bestaande solidariteit, ook effectief moreel en sociaal tot uitdrukking bracht.

Zonder het immense belang van deze via de sociale wetgeving opgebouwde maatschappelijke solidariteit te ontkennen, moeten we toch stellen dat er van meet af aan een aantal bezwaren aankleefden. Om-

dat loonarbeid de centrale maatschappelijke waarde was, bleven de groepen die b.v. ten gevolge van een ongeval van arbeid verstoken waren, hoezeer ze ook materieel schadeloos gesteld waren, toch grotendeels uitgesloten van maatschappelijke participatie. Ze vertoefden samen met bevolkingsgroepen en, die als zodanig nauwelijks toegang hadden tot de wereld van de loonarbeid, in de schaduw. De maatschappelijk nuttige bezigheden die ze daar verrichtten waren dan ook, volgens de terminologie van Ivan Illich, 'schaduarbeid', die niet al te hoog gewaardeerd werd.(8)

Nu, zoals ik heb laten zien, de klassieke werkgelegenheid waarschijnlijk nooit terug zal komen, worden de schaduwen van de bestaande vormen van maatschappelijke solidariteit steeds scherper. Steeds grotere groepen mensen belanden, zoals Ladan terecht zegt, op "de maatschappelijke mesthoop". Willen wij gestalte blijven geven aan de maatschappelijke solidariteit, dan zullen er radikaal andere vormen voor moeten worden gevonden.

Eén van degenen die steeds benadrukken dat we thans wat betreft vormgeving van maatschappelijk noodzakelijke arbeid en maatschappelijke solidariteit op een tweesprong staan, is de Franse filosoof André Gorz. Gorz meent dat het verdwijnen van veel arbeid door de plaats vindende technologische ontwikkelingen niet tegen te houden is (9). Volgens hem zal dit bij ongewijzigde maatschappelijke verhoudingen leiden tot een hoog-industriële samenleving, waarin een kleine elite goedbetaald en hoog-gekwalificeerd werk heeft, terwijl de meerderheid van de bevolking geen baan heeft of slechts tijdelijk en flexibel op de secundaire arbeidsmarkt ingezet zal worden. In zo'n dualistische, scherp in tweeën verdeelde maatschappij, zal de arbeid centraal blijven staan. Arbeid, het hebben van een volledige, goed betaalde baan, zal de norm blijven waarop men zich via de elite zal richten. Arbeid zal de sleutel blijven tot maat-

schappelijke participatie en emancipatie.

Er is ook een ander maatschappelijk alternatief, stelt Gorz. Het afnemen van de hoeveelheid maatschappelijk noodzakelijke arbeid kan ook tot bevrijding leiden. Dat kan gebeuren als de arbeidsduur sterk verminderd wordt, als de mogelijkheden om ook zonder een baan zinvolle activiteiten te verrichten voor iedereen openstaan. Voorwaarde daarvoor is echter een maatschappelijke greep op de thans plaatsvindende vermindering van arbeid. Slechts dan zal de huidige maatschappij van werkloosheid kunnen veranderen in een maatschappij van de "bevrijde tijd".

Bij het nadenken over deze problematiek speelt een thema een rol, dat ik vandaag niet kan vermijden. Het gaat om het zgn. 'basis-inkomen'. Ik voel me op dit punt erg onzeker, in 'Arbeid een eigenaardig medicijn' heb ik dan ook zorgvuldig vermeden er één enkele uitspraak over te doen. Vandaag ontkom ik er echter niet aan. Vandaar toch maar enkele tentatieve opmerkingen over het basis-inkomen.

Allereerst laat de thematiek van het basisinkomen ook weer helder zien dat we op een tweekoppig staan, dat er radikaal verschillende toekomstscenario's bestaan. Oppervlakkig gezien lijken ze misschien, zeker als het basisinkomen er een plaats in heeft, op elkaar, maar qua effecten verschillen ze waarschijnlijk hemelsbreed.

Eén van de grootste voorstanders van een basisinkomen -en zijn naam staat voor een programma- is de conservatieve econoom Milton Friedman, wiens ideeën Thatchers, Pinochets en Reagans politiek inspireerden. Friedmans argument voor een basisinkomen, dat hij in de vorm van een negatieve inkomstenbelasting wil gieten, is dat het de bureaucratische beslommingen rond sociale verzekeringen en hulp aan specifieke groepen, belangrijk ver-

mindert. Deze vereenvoudiging kan volgens hem tot aanzienlijke bezuinigingen leiden. Afgezien van deze bezuinigingen, verandert er wat hem betreft met de invoering van een basisinkomen verder maatschappelijk niets. Het basisinkomen maakt het bestaan van grote werkloosheid maatschappelijk aanvaardbaar -het overleven van werklozen op minimaal niveau is immers gegarandeerd- en houdt in beperkte zin de economische vraag naar consumptiegoederen levend. Het motto van het basisinkomen à la Friedman zou kunnen luiden : "consumeer en zwijg".

Ondanks dit mij niet aansprekend voorbeeld van de mogelijke invoering van een basisinkomen, zou ik er toch een voorzichtig pleidooi voor willen voeren. De lijn voor dit pleidooi ontleen ik grotendeels aan het laatste boek van André Gorz. Binnen de strijd voor een alternatieve maatschappij past voor Gorz het recht op een basisinkomen. Op een verassende wijze verbindt Gorz dit echter met het recht op arbeid. Aan beide rechten, zo meent hij, moet vastgehouden worden. Hij laat zien hoe beide rechten elkaar kunnen aanvullen en versterken.

Dit is een vrij onverwacht standpunt. Want wat we eindeloos meemaken in de discussies rondom het basisinkomen is de strijd tussen voorstanders ervan en tegenstanders die het recht op arbeid bepleiten. Deze laatsten beweren nl. stelselmatig dat het recht op een "arbeidsloos" inkomen (dit adjectief is al tekenend) het recht op arbeid zal gaan vervangen. De strijd om de hervorming van het arbeidsbestel, om verbetering van de kwaliteit van de arbeid, om medezeggenschap, zal hierdoor verflauwen. Omdat zo de sector van de arbeid steeds meer buiten de maatschappelijke strijd gehouden wordt (die strijd richt zich immers in eerste instantie op het veroveren van een arbeidsloos inkomen) blijven, aldus deze argumentatie, de kapitalistische arbeidsverhoudingen in stand.

Gorz erkent deze bezwaren. Hij meent dan ook dat de strijd op twee fronten gevoerd moet worden. Het moet zowel gaan om een basisinkomen als om greep op de maatschappelijke arbeid. Hij acht het dan ook onjuist om te spreken over een *arbeidsloos* inkomen. Gorz laat zien dat tegen het eind van deze eeuw waarschijnlijk zo'n 20.000 arbeidsuren van ieder mens gevraagd zullen worden. Die zullen in de westerse maatschappijen met de verhoogde produktiviteit van de arbeid, dan noodzakelijk zijn om het bereikte en gewenste niveau van welvaart in stand te houden.

Een deel van de dan geproduceerde maatschappelijke rijkdom kan via een basisinkomen over iedereen verdeeld worden. Dit is geen arbeidsloos inkomen, want van ieder mag ook verwacht worden dat hij zijn of haar bijdrage via de noodzakelijke 20.000 uur levert. Die noodzakelijke arbeidstijd kan op vele manieren over het leven van iemand verdeeld worden, van 10 jaar met onze huidige werktijd tot 50 jaar met wisselende werktijden. Het gevolg van een dergelijk systeem zal zijn dat de arbeid, teruggebracht tot een fractie van het leven van mensen, zijn centrale plaats zal verliezen. Er zal veel meer ruimte komen voor wat Gorz autonome activiteiten noemt, activiteiten die nu vaak als schaduwarbeid in de informele sektor weggedrukt zijn door de formele economie.

Natuurlijk ben ik me bewust dat dit voorstel, in de slechte zin van het woord, als utopisch overkomt. Ik denk echter dat dit het geval is met elk voorstel, waarbij niet de weg wordt aangegeven waarlangs het doel precies bereikt kan worden. Aan het slot van mijn bijdrage zal ik kort uiteenzetten, waarom er van mij geen net uitgestippelde weg mag worden verwacht. Voordat ik daartoe overga, maak ik nog een aantal opmerkingen die het idee van een basisinkomen op voorhand misschien toch iets minder utopisch kunnen maken.

Eerst een historische vergelijking. De bezwaren die thans tegen het basisinkomen worden aangevoerd, zijn in het verleden ook tegen het zogenaamd staatspensioen voor ouderen, de huidige AOW ingebracht. Zowel de geluiden van de marxistisch-socialistische als van de conservatief-kapitalistische tegenstanders hiervan, klinken zeer bekend. De eersten bevoerden dat zo'n pensioen het kapitalistische systeem in stand hield en de strijd om de beheersing van de arbeid afzwakte. De laatsten achtten een staatspensioen onbetaalbaar en meenden dat het verantwoordelijkheidsbesef van de mens erdoor ondermijnd zou worden. Maar na een strijd van zo'n 70 jaar kwam toch uiteindelijk de AOW als een voor iedereen gelijk recht tot stand, een recht dat thans op geen enkele manier meer uit onze maatschappij is weg te denken. De argumenten ertegen blijken historisch geen stand te hebben gehouden. Dat zou met de identiek klinkende argumenten van christendemocraten en socialisten tegen een basisinkomen, in de toekomst ook wel eens het geval kunnen zijn. Een basisinkomen zou bovendien de discriminerende werking van de AOW die er ontegenzeggelijk ook is, te niet kunnen doen. Veel ouderen ervaren immers hun pensioenering als een buitengesloten worden van een maatschappij, waartoe loonarbeid de toegangspoort vormt. Als deze noodzakelijke toegangspoort via een basisinkomen zou verdwijnen, zou ook de participatie van ouderen in onze samenleving vergemakkelijkt worden.

Het mag bekend worden verondersteld dat de macro-economische consequenties van de invoering van een basisinkomen door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid doorberekend zijn. Het belangrijkste wat hieruit eigenlijk tevoorschijn komt is dat de invoering van een basisinkomen een dusdanig grote invloed uit zou oefenen op vrijwel alle economische variabelen, dat voorspellingen over macro-economische effecten bijna niet te doen zijn. Van-

uit de computerberekeningen kan hoogstens gesteld worden dat die effecten niet direkt onoverkomelijk hoeven te zijn. Wat natuurlijk betekent dat we hier -gelukkig- gekonfronteerd worden met een politiek-maatschappelijke en niet met een puur technokratische keuze. Dat politici hun kans op dit terrein aangrijpen, zie ik echter nauwelijks. Daarvoor is de loonarbeid hun misschien toch te heilig.

De strijd om de invoering van een basisinkomen en om greep te krijgen op de arbeid, kunnen elkaar wederzijds versterken. Gorz illustreert dit met een aantal voorbeelden. Eén ervan geef ik door. Een basisinkomen, aldus Gorz, zal het mensen mogelijk maken om ziekmakende, ongezonde arbeid, die nu nog vaak het enige alternatief is voor het zwarte gat van de werkloosheid, kritischer te bekijken. De strijd om de verbetering van de kwaliteit van de arbeid zal dus intensiever gevoerd kunnen worden, autoritaire arbeidsverhoudingen zullen gemakkelijker bestreden kunnen worden. In het algemeen zal de greep van mensen op hun arbeid toe kunnen nemen, als ze over een basisinkomen beschikken.

Naast de economische, of zo u wilt organische, solidariteit, via een basisinkomen, zal de maatschappelijke solidariteit in de toekomst verder in de autonome sektor op velerlei wijze gestalte kunnen krijgen. Over de daar aanwezige vormen van solidariteit zijn belangrijke opmerkingen gemaakt door Marcel Mauss, een leerling van Durkheim. In zijn boek 'Essai sur le Don' uit 1923 betoogt Mauss dat in primitieve samenlevingen solidariteit niet in de eerste plaats gesticht wordt door arbeidsdeling en economische ruilverhoudingen, maar door het uitwisselen van giften. Geven, ontvangen en teruggeven brengt in deze samenlevingen de solidariteit tussen mensen tot stand. Het delen van dingen in wederkerigheid zorgt er voor saamhorigheid en gemeenschap. Deze doorleefde solidariteit is in de industriële samenleving, waarin de economie met

zijn zakelijke ruilverhoudingen domineert, groten-
deels verloren gegaan.

Ondanks Mauss' pessimistische uitspraken mogen we aannemen dat binnen de informele arbeids- en andere verhoudingen de gift en de wederkerigheid, toch een rol van grote betekenis zijn blijven spelen. We hebben er weinig zicht op, zo gepreoccupeerd zijn we altijd geweest door de formele economie. Titmuss, de Engelse theoretikus van de verzorgingsstaat heeft echter laten zien dat bepaalde verhoudingen -in dit geval het als donor geven van bloed- effectiever op 'the gift relationship' (10) dan op economische ruil gebaseerd kunnen worden.

We moeten de omvang van de informele sector, van de onbetaalde arbeid, in onze maatschappij niet onderschatten. In 1975 berekende het toenmalige ministerie van CRM het aantal mensweken aan onbetaalde, maar voor de samenleving nuttige activiteiten op ruim 33 miljoen. Als die tegen het minimumloon betaald hadden moeten worden, zou dat een bedrag gelijk aan de helft van het BNP hebben gekost.

Als die, al zeer grote, informele sektor wordt uitgebreid doordat de betaalde arbeid zowel wordt teruggedrongen als gelijkelijk verdeeld, zal daarin de maatschappelijke solidariteit voor een belangrijk deel gestalte kunnen krijgen. We mogen aannemen dat dit voor een deel zal gebeuren via de wederkerigheid, door de gift die van oudsher in menselijke samenlevingen solidariteit heeft gesticht. Aanzetten hiervoor zijn al te vinden bij vele vormen van vrijwilligersactiviteiten en onderlinge hulp. Zolang deze echter ondergeschikt blijven aan loonarbeid, moeten ze nog als schaduarbeid worden gezien. Pas als mede via een basisinkomen de loonarbeid niet meer de enige mogelijkheid tot maatschappelijke participatie zal zijn, kunnen deze activiteiten hun rechtmatige plaats in het persoonlijke en maatschappelijke leven weer innemen.

Voor wie dit allemaal toch maar wat wereldvreemde beschouwingen vindt, heb ik tenslotte de krant van vandaag maar eens opgeslagen. (11) Daarin heeft u het bericht kunnen lezen dat het Japanse bedrijf Hitachi alle werknemers uit haar vestiging in Wales, die ouder waren dan 35 jaar, gevraagd heeft, ontslag te nemen. Ze waren volgens het bedrijf niet meer gezond genoeg, werkten te traag en waren slecht inzetbaar. Natuurlijk, 35 lijkt wel een heel jonge leeftijd om, zoals dat tegenwoordig heet, vervroegd met pensioen te gaan, maar je zou met Gorz kunnen stellen dat deze arbeiders er kennelijk hun 20.000 uur op hebben zitten. Tekenend voor de situatie is dat ook nog in het krantenbericht wordt opgemerkt dat de vakbonden bitter weinig in de melk te brokkelen hadden bij de Japanse vestiging. Is dit krantenbericht een beeld van de toekomst, die ons met ongewijzigd beleid te wachten staat? Grote groepen en werknemers, die met 35 definitief aan de kant worden gezet? Of is er een ontwikkeling denkbaar waarin zowel het recht op arbeid als het recht op een basisinkomen voor iedereen geldt? In elk geval is, oog in oog met een dergelijk krantenbericht de strijd voor zo'n andere toekomst, mijn keuze.

Een maatstaf voor het gebrek aan solidariteit in een maatschappij, voor haar anomie, was volgens Durkheim in zijn beroemde onderzoek 'Le Suicide', de statistische toename van het aantal zelfmoorden. Als we dit criterium voor de hedendaagse maatschappij hanteren, blijkt de solidariteit sterk afgenomen. Prof. Diekstra geeft in zijn onlangs verschenen boek 'De opgroeiende dood' (12) een aantal onthullende cijfers. De afgelopen 30 jaar blijkt het aantal zelfmoorden onder jongeren verdubbeld te zijn. Flagranter is nog de stijging van het aantal pogingen dat geen dodelijke afloop had. In de periode van 1970 tot 1979 blijkt voor ons land het aantal ziekenhuisopnamen van langer dan één etmaal als gevolg van zelfmoordpogingen, te zijn

verdubbeld. In de drie jaar tijds - daarna, tot 1983 waarover we de laatste gegevens hebben, was er weer een stijging van 25%. Het gaat hierbij minstens om zo'n 10.000 gevallen per jaar. Na verkeersongevallen is zelfmoord de tweede doodsoorzaak onder jongeren, waarbij het de vraag is hoeveel kinderen tot zelfdoding in het verkeer overgaan.

Als eerste faktor voor deze toename van suïcide wijst Diekstra op de sociaal-economische instabiliteit in onze samenleving. Door de werkloosheid hebben jongeren geen fatsoenlijk maatschappelijk toekomstperspektief. Veel buitenlands onderzoek legt ditzelfde verband tussen werkloosheid en suïcide.

Op grond van dergelijke gegevens mogen we in de lijn van Durkheim veilig stellen dat er iets mis is met de maatschappelijke solidariteit, zoals die via de arbeidsdeling in ons arbeidsbestel georganiseerd is. Als het onmogelijk -en onwenselijk!- lijkt die solidariteit nog grotendeels rond arbeid te organiseren, dan zal het alternatief zijn om andere vormen van solidariteit buiten de arbeid meer kans te geven. Dat kan alleen maar door een scheiding tussen arbeid en inkomen aan te brengen.

Toen door zijn verbaasde toehoorders na zijn rede voor de pauselijke en kerkelijke gezanten, aan William van Baskerville gevraagd werd hoe de scheiding tussen kerk en maatschappij nu *precies* gestalte moest krijgen, bleef deze het antwoord schuldig. Hij kon geen mooie blauwdruk schetsen. Waarom hij geen konkreet antwoord kon geven, is voor ons achteraf wel weer duidelijk. Het proces van de scheiding van kerk en staat heeft in het Westen eeuwen geduurd, het is nog lang niet overal en op alle terreinen voltrokken en het heeft in heel veel verschillende maatschappelijke situaties op verschillende manieren plaats gevonden. Zo zal het vermoedelijk ook gaan met de scheiding tussen arbeid en

inkomen. Ik heb alleen maar enkele grote lijnen hiervoor uitgestippeld, omdat de konkrete voltrekking van deze scheiding afhankelijk is van technologische ontwikkelingen, van maatschappelijke strijd, van de opstelling van vakbond en vrouwenbeweging, en gaat u maar door. Er is weinig concreets over te zeggen, behalve dat zij een noodzakelijke voorwaarde is om een minimum van organische, economische solidariteit in onze samenleving in stand te houden, opdat op basis daarvan allerlei andere vormen van solidariteit zich buiten de arbeidssector kunnen ontwikkelen.

*

Noten

- (1) F. Engels, 'De Duitse boerenoorlog', Amsterdam 1970.
Ernst Bloch 'Thomas Münzer theoloog van de revolutie', Utrecht 1969.
- (2) A. Ladan, 'De betekenis van werk', NCR-Handelsblad, 5-9-1984.
- (3) NRC-Handelsblad, 12-9-1984
- (4) Hannah Arendt, 'De mens', Utrecht/Antwerpen 1968.
- (5) Karl Polanyi, 'Ökonomie und Gesellschaft', Frankfurt am Main, 1979.
- (6) Lezing M. van Vliet, (niet gepubliceerd)
- (7) Jacques Donzelot, 'L'invention du social', Paris 1984.
- (8) Ivan Illich, 'Shadow-Work', London/Boston 1981.

- (9) André Gorz, 'Les chemins du paradis', Paris 1983.
- (10) Richards M. Titmuss, 'The gift relationship', London 1970.
- (11) De volkskrant 13-12-1984.
- (12) R.F.W. Diekstra, 'De opgroeiende dood', Baarn 1984.

*

*

*

KRITIEK VAN OF OP HET WESTERS DENKEN ?

Een controverse tussen Jacques De Visscher en Guy Quintelier.

Jacques De Visscher hield op 13 maart 1984 een spreekbeurt voor de Volkshogeschool te Brugge in het kader van een filosofie-reeks rond "kritiek op het Westers denken". Op die avond hadden we samen reeds een korte discussie over de voordracht. Toen Jacques de tekst die als basis voor zijn lezing diende aan ons tijdschrift ter publicatie aanbod, gaf dit ons de gelegenheid de discussie schriftelijk en bijgevolg grondiger verder te zetten. Zoals gebruikelijk bij de controverses die in ons tijdschrift verschijnen, kreeg ook De Visscher de gelegenheid het slotwoord te formuleren.

G.Q.

*

A. Jacques De Visscher : "De kritiek van het Westers denken"

Dem Bösen kann man nicht in
Raten zahlen - und versucht
es unaufhörlich.

Franz Kafka

voor Antoine Cornelis

Er is een verhaal van Franz Kafka, *Fürsprecher* ('De pleitbezorgers'), dat mij helpt om tenminste een be-

langrijk facet van het Westerse denken op een negatieve manier toe te lichten. Waarom een verhaal ? Bij gebrek aan een totaliteitsvisie is de kunst het meest geschikte medium om voorbeelden aan te bieden. Niet dat ik meen dat het systematische denken in zo'n verhaal geïllustreerd wordt. Wel geloof ik dat de filosofie de kunst nodig heeft door haar voorbeeldig karakter. Door de authentieke voorbeelden krijgt de filosoof authentiek materiaal. Ik geloof dat kunstwerken tonen hoe de wereld en de maatschappij eruit zien. Welnu, ook *De pleitbezorgers* van Franz Kafka tonen mij iets van de mens en van de wereld. "Het was zeer onzeker, of ik voorspraak had, ik kon daar niet precies achter komen. Alle gezichten waren afwijzend, de meeste mensen die ik tegenkwam en die ik telkens en telkens weer in de gangen trof, zagen eruit als dikke, oude vrouwen; ze hadden grote, het gehele lichaam bedekkende donkerblauw en wit gestreepte schorten voor, streken over hun buik en draaiden moeizaam heen en weer. Ik kon er niet eens achter komen, of wij in een gerechtsgebouw waren. Veel wees daarop, veel sprak het tegen. Van alle bijzonderheden herinnerde mij vooral een gedreun, dat onophoudelijk uit de verte hoorbaar was, aan een gerechtsgebouw. Je kon niet zeggen van welke kant het kwam, het vulde alle zalen zozeer, dat je kon aannemen dat het van alle kanten kwam of, wat nog juister leek : precies de plek waar je toevallig stond, was de eigenlijke bron van het gedreun, maar dat was ongetwijfeld een illusie, want het kwam uit de verte. Deze gangen, smal, eenvoudig overwelfd, traag kronkelend, met spaarzaam versierde hoge deuren, schenen juist om diepe stilte te vragen, het waren gangen van een museum of van een bibliotheek. Maar als het geen gerechtsgebouw was, waarom zocht ik dan hier naar een voorspraak ? Omdat ik overal een voorspraak zocht, overal heb je hem nodig, ja, je hebt hem bij het gerecht minder nodig dan ergens anders, want het gerecht spreekt zijn oordeel uit volgens de wet; dat moet je althans aannemen. Als

je zou aannemen dat het hierbij onrechtvaardig of lichtvaardig toegaat, dan was het leven niet mogelijk. Je moet erop vertrouwen dat het recht de majesteit van de wet vrij baan geeft, want dat is zijn enige plicht; bij de wet zelf daarentegen is alles aanklacht, voorspraak en vonnis, de zelfstandige inmenging van een mens zou hier een vergrijp zijn. Met het feitenmateriaal van een aanklacht is het een heel ander geval, dit berust op inlichtingen hier en daar, bij familie en vreemden, bij vrienden en vijanden, in het gezin en in het openbaar, in stad en dorp, kortom overal.

Dan is het dringend nodig een voorspraak te hebben, talloze pleitbezorgers, de beste pleitbezorgers, de ene vlak naast de andere, een levende muur, want de pleitbezorgers zijn, naar hun aard, zeer beweeglijk, de aanklagers evenwel, die sluwe vossen, de slimme wezels, die onzichtbare muisjes, slippen door de kleinste gaatjes, glippen tussen de benen van de pleitbezorgers door. Dus opgepast ! Daarom ben ik ook hier, ik verzamel pleitbezorgers. Maar ik heb er nog geen een gevonden. Alleen die oude vrouwen komen en gaan, telkens weer; als ik niet op zoek was, zou ik erdoor in slaap vallen. Ik ben niet op de juiste plaats, helaas kan ik het denkbeeld niet van mij afzetten, dat ik niet op de juiste plaats ben. Ik zou op een plaats moeten zijn waar allerlei mensen samenkomen, uit verschillende streken, van alle standen, uit alle beroepen, van allerlei leeftijden; ik zou in staat moeten zijn de bruikbaren, de vriendelijken, zij die een blik voor mij over hebben, voorzichtig uit een menigte te kiezen. Een grote jaarmarkt zou daarvoor het beste geschikt zijn. Maar in plaats daarvan, zwerf ik door die gangen rond, waar alleen die oude vrouwen te zien zijn, en er zijn er niet eens veel en altijd weer dezelfde, en zelfs die enkelen, in weerwil van hun traagheid, laten zich door mij niet staande houden, ontglippen mij, zweven als regenwolken, worden door onbekende bezigheden geheel en

al in beslag genomen. Waarom ijl ik dan blindelings een huis binnen, lees het opschrift boven de deur niet, ben meteen in de gangen, sluit mij hier zo hardnekkig op, dat ik mij in het geheel niet kan herinneren ooit voor het huis te hebben gestaan, de trappen te zijn opgeklommen. Maar terug mag ik niet, die tijdverspilling, dat bekennen van een fout zou ik niet kunnen verdragen. Wat ? In dit korte, gehaaste, door een ongeduldig gedreun begeleide leven een trap aflopen ? Dat is onmogelijk. De tijd die je is toegemeten, is zo kort dat je, wanneer je een seconde verliest, je hele leven al verloren hebt, want het is niet langer, het is altijd maar zo lang als de tijd die je verliest. Ben je dus een weg ingeslagen, ga dan verder, onder alle omstandigheden, je kan alleen winnen, je loopt geen gevaar, misschien zal je aan het eind naar beneden storten, maar als je al bij de eerste stappen omgekeerd was en de trap was afgelopen, dan zou je direct bij het begin naar beneden zijn gestort, en niet misschien maar heel zeker.

Als je dus niets vindt hier op de gangen, open de deuren, vind je niets achter de deuren, dan zijn er andere verdiepingen, vind je boven niets - geen nood - klim nieuwe trappen op. Zolang je niet met klimmen ophoudt, houden de trappen niet op, onder je stijgende voeten groeien zij omhoog."

Zonder een volledige interpretatie van dit kafka-jaanse verhaal uit te werken, wil ik toch op enkele karakteristieken duiden. Het worden hoedanigheden en kwaliteiten van de wereld en van het leven die precies in het denken ter sprake komen en gearticuleerd worden. Wat onthoud ik nu uit het verhaal van Franz Kafka ?

Ik neem eerst en vooral aan dat de auteur de mens in zijn wereld toont. Niet zo maar een mens, maar een mens die zich heel sterk in het gebeuren betrokken voelt en weet. Ik ben die mens - vandaar ook een ik-verteller in het verhaal. Ik loop in een gerechtsgebouw, dat wil zeggen in de wereld

waar ik beoordeeld word. Waarom ? Omdat ik schuldig ben. Dat wil zeggen : omdat ik jegens de andere in de schuld sta. Ik leef, ik ben in mijn bestaan, maar heb mezelf dit bestaan niet geschonken. Ik kan zeggen dat ik erin geworpen ben; ik kan ook zeggen dat dit bestaan mij geschonken is. In ieder geval heb ik de ervaring dat ik niet mijn eigen schepper ben. En toch kan ik zeggen dat ik een bestaan heb, dat ik het kan behouden en verliezen. Ik ben een bestaan en leef in het bestaan. Als ik daarenboven zeg dat mijn bestaan *mijn* bestaan is, dan heeft dit toch een dubbelzinnig karakter. Het is niet mijn bestaan in de zin dat ik het heb gemaakt, het is wel mijn bestaan in de zin dat ik het nu heb, en het is opnieuw niet mijn bestaan in de zin dat het mij niet onvreemd kan worden. Het bestaan dat ik in handen zou hebben, is met andere woorden eindig en relatief. En als eigenaar van dit bestaan ben ik niettemin schatplichtig aan de oorsprong van mijn bestaan : dit is mijn fundamenteel in de schuld staan.

Mijn schuld is niet alleen fundamenteel. Ik word ook beoordeeld en aangeklaagd. In mijn bestaan handel ik. Sterker nog mijn bestaan *is* een handelen, maar tegelijk ook een verhandelen van mijn bestaan. Aan mijn bestaan komt een einde, zodat ik voortdurend mijn bestaan consumeer, verbruik. Niets is reversibel. Ik stel mij echter wel de vraag of ik mijn bestaan goed verhandel. Ik ben trouwens niet de enige die zich betreffende mijn bestaan (of mijn zaak) deze vraag stelt. Ook anderen doen dat. De wereld doet dat. Het is zelfs zo alsof het bestaan zelf mij ter verantwoording roept.

In dit perspectief begrijp ik Kafka's verhaal toch enigszins. Mijn leven lijkt op het labyrint van een gerechtsgebouw, een museum of een bibliotheek. Er is het gedreun. Ik zoek mijn weg doorheen het bestaan. Ik ben wel onwennig omwille van mijn schuld jegens een wet die als het ware dit

bestaan garandeert en reguleert. Die wet ken ik niet echt, niettemin wordt er op basis van die wet onverbiddelijk geoordeeld : besta ik wel echt ? Eigenlijk zoek ik voortdurend naar de legitimatie van mijn bestaan, van de wijze waarop ik mijn bestaan verhandel. Ik ben op zoek naar pleitbezorgers, omdat ik in de schuld sta en omdat die aanklagers, "die sluwe vossen, de slimme wezels, die onzichtbare muisjes, door de kleinste gaatjes slippen, tussen de benen van de pleitbezorgers door glippen". Maar uiteindelijk vind ik geen pleitbezorgers, niemand die in mijn plaats mijn bestaan kan verrechtvaardigen. Ik zoek, ik zoek al maar door, maar vind niemand. Naarmate ik meer nood heb aan die legitimatie, wordt mijn zoeken meer en meer gedreven door de gedachte van een ideaal oord, waar ik de pleitbezorger zal vinden. Maar aangezien ik die niet vind, wordt mijn zoeken al maar koortsachtiger. Ja, ik begin te hollen; waarom doe ik dat ? Omdat de tijd dringt, denk ik zelfs niet meer na. Hier verandert Kafka de beweging in het verhaal. Aanvankelijk sprak hij vanuit de schuldervaring in de ik-persoon. Nu geeft hij een wending in de narratieve structuur, en richt hij zich als een aanklager tot de lezer : "De tijd die je is toegemeten ... enz."

Dit verhaal van Kafka is een kritische vertelling. Een parabel die hij de lezer voorhoudt. Hij haalt de lezer in het verhaal door hem met de ik-verteller te laten identificeren. Als deze beweging heel goed op gang gekomen is, als de lezer zelf in volle beweging gekomen is en als het ware niet meer te stoppen, wordt de verteller anoniem, keert hij zich van hem af om zich tegen de hollende lezer te richten. In deze distantie wordt de verteller een ondervrager, een beschrijvende aanklager door alleen maar te vertellen wat ik doe. Als ik hier op de gangen dus niets vind, open ik deuren; vind ik niets achter de deuren, dan zijn er andere verdiepingen; vind ik boven niets - geen nood - dan klim

ik nieuwe trappen op. Zolang ik niet met klimmen ophoud, houden de trappen niet op, onder mijn stijgende voeten groeien zij omhoog.

Kafka's *Pleitbezorgers* is een kritisch verhaal over schuld en reflectie. Of preciezer : over de ontkenning van de schuld en over de weigering te reflecteren of afstand te nemen. Kafka toont het doorhollen. Het bestaan, de reflectie, de schuld en de handeling zijn grote thema's van en in het Westerse denken. Dat moet trouwens niemand verwonderen. Is de filosofie als autonome denkdiscipline over de crisale momenten van ons bestaan in haar oorsprong en ontwikkeling niet aan de christelijke geloofservaring schatplichtig ? Ik kan de grote thema's van mijn bestaan inderdaad niet voorstellen zonder de joods-Griekse-christelijke inspiratie. Dat wil daarom niet zeggen dat elke westerling in hart en nieren een christen is. Als ik bijvoorbeeld aanvaard dat de huidige Westeuropese beschaving post-christelijk kan genoemd worden, dan belet dit niet dat deze zelfde beschaving, waarin het christelijk geloof hier en daar heel marginaal aan het worden is, nog vol zit met allerlei christelijke fragmenten en restanten. Onder meer in de beleving van de schuld en in de reflectie op de schuld die de basis vormen voor de fundamentele zelfkritiek. Maar deze zelfkritiek, ongetwijfeld een kind van het christelijk geïnspireerde zondebesef, zou geen enkele zin hebben indien het geen object zou hebben. Het doel van de zelfkritiek is het zelf, diegene die handelt, maar het object dat tot die zelfkritiek aanleiding gegeven heeft, is de handeling, wat ik zopas de verhandeling van het bestaan genoemd heb. Uit deze gedachte haal ik nu twee elementen. Eigenlijk componenten, want ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden : mijn zelf en mijn handelen. De eerste component noem ik de zetel van de tweede component. Ik ben het die handel en geen enkele handeling kan onafhankelijk van mij als mens gedacht worden. Ik kan dit ook de interne en de externe

component van mijn bestaan noemen.

Welnu, als ik mij afvraag welke de karakteristieken van mijn denken zijn, dat uiteraard een Westers denken is - hoe kan het anders ? - dan antwoord ik heel algemeen dat dit denken een dubbele beweging kenmerkt : een interne en een externe. Sommigen zullen zeggen : een subject-gericht denken en een object-gericht denken. Deze splitsing subject-object kan ik eigenlijk slechts aanvaarden als ik mij maar goed realiseer dat de object-gerichtheid of objectiviteit altijd een subjectieve oorsprong heeft : ik ben het nog steeds die mijn denken op 'objecten buiten mij' richt, wat dus wil zeggen dat de basis van de zogenaamde objectiviteit altijd de subjectiviteit is. Dit denken manifesteert zich nu in de behandeling van twee fundamentele vragen : 1) wie ben ik ? 2) wat doe ik ? Ik zeg wel uitdrukkelijk : *de behandeling van de vragen*. Ik weet immers dat er geen definitieve antwoorden zijn en dat ik bijgevolg vanuit de onwetendheid betreffende deze vragen ook elk antwoord ondervraag.

Hier moet ik opnieuw een onderscheid maken. Ik zeg dat ik ook de antwoorden ondervraag. Maar die antwoorden, waar komen die vandaan ? Zijn zij zelf niet het resultaat van een denken ? Het onderscheid dat wijsgeren maken tussen denken en kennen lijkt me hier wel van belang. Sommige mensen willen eerst en vooral weten of kennen. Zij stellen dan ook dat elk denken op een kennen of weten moet uitmonden, bijvoorbeeld op de kennis wie of wat de mens is. Het denken heet dan de voorwaarde van het kennen. Deze houding vind ik in de wetenschapsbeoefening terug. Deze houding lijkt me trouwens ook verantwoord : ik moet inderdaad een en ander kennen om bepaalde doeleinden te bereiken. Indien ik de trein naar Brugge wil halen, dan moet ik weten dat Brugge een bepaalde, te bereiken stad is, en dat er op bepaalde tijdstippen vanuit Gent treinen vertrekken naar Brugge. Ik moet ook mezelf kennen. Om bepaalde ongemakken te vermijden, zoals slapeloosheid bijvoorbeeld, moet ik weten dat

ik mij niet mag veroorloven 's avonds een liter koffie te drinken. Kennis is nodig en nuttig, en hoe betrouwbaarder deze kennis, hoe beter ik mij daarvan kan bedienen. Ik noem dit betrouwbare kennis; ik kan ook zeggen zakelijke kennis of objectieve kennis - goed wetend dat die in eerste instantie subjectief is en het subject tot doel heeft. Techniek is in dit perspectief een mooi, en per definitie efficiënt resultaat van de zakelijke kennis.

Moet ik nu aanvaarden dat het denken steeds en altijd aan het kennen ondergeschikt dient te zijn? Ik kan dit toch niet volhouden. Ik kan veel weten en mij ook laten leiden door de betrouwbare kennis van anderen. Als wijsgeer stel ik mij echter wel vragen over die kennis: wat kan ik kennen? welke zijn de grenzen van mijn kennen? Voldoet de kennis wel altijd? Zegt de kennis me wat ik moet doen? welke de zin is van mijn bestaan? wat ik schoon kan noemen? wie ik eigenlijk ben? Hier stuit ik op de grenzen van de kennis, wat niet betekent dat ik die vragen niet kan behandelen. Ik vind misschien geen antwoorden; zeker geen definitieve, maar niettemin moeten de vragen gesteld blijven. Waarom? Dat is de grote vraag die vanuit geen enkele kennis, vanuit geen enkel weten op een dwingende manier kan beantwoord worden. Alleen een heel ruim antwoord kan hier van tel zijn, een antwoord dat dan wel in allerlei situaties op een verschillende manier zal gethematiseerd worden. Ik stel mij vragen over mijn eigen waarom, over mijzelf en over de zin van het bestaan, omdat ik een mens ben. Ze vloeien voort uit mijn schuld en uit mijn schuld-bekentenis dat ik eindig ben en dat ik leef en besta dank zij een toestand die ik zelf niet heb gecreëerd. De verwondering die vanuit dit zelfbewustzijn geradicaliseerd wordt, heet filosofie of denken en is geen kennen meer. Ik stel die waarom-vragen, omdat ik een mens ben en opdat ik niet zou hollen, zoals de mens in het Kafka-verhaal, *De pleitbezorgers*. De ik-persoon in het bewuste verhaal heeft het denken, de reflectie over zichzelf opgeheven. Hij wil geen

tijd verliezen en niet de distantie die nodig is om over de eigen toestand te oordelen. Hij verliest zich in de gedachteloosheid van het opgaan in onmiddellijkheid van de eigen behoeften. Hij wil steeds maar verder op zoek naar de legitimatie van zichzelf. Dit lijkt me een symbool te zijn van een handelen, respectievelijk een kennen, zonder denken, zonder reflectie of theoretische afstandsname.

Het Kafka-verhaal toont bijgevolg een aberratie. Als kenmerkend voor het Westers zelfbewustzijn is de eenheid van kennen en handelen als een moment, verbonden met denken en reflectie als een tweede moment, dan sluit dit niet uit dat in de Westerse wereld die eenheid vaak zoek is. Sterker nog : vandaag zie ik nog steeds een tendens die precies aan deze eenheid afbreuk doet, namelijk de zucht naar een kennen van om het even wat zonder de vraag naar de zin te stellen, het handelen zonder reflectie en theoretische afstandsname. Ook in het omgekeerde steekt een eenzijdigheid : de theorie die zich radicaal van alle praktijk schijnt of wenst los te koppelen.

Nog twee opmerkingen wens ik te maken bij mijn karakterisering van het Westerse zelfbewustzijn.

1) Ik heb de realiteit van de schuld als een fundamenteel gegeven vooropgesteld. Als de schuld een oordeel is, dan is zij kritisch ten opzichte van het gebeuren in het bestaan. Kritiek is een oordeel, een talige denkhandeling die in de stroom van het geschieden snijdt door te zeggen : dit is fout ! zo mag het niet verder ! Dat wil zeggen dat ik in de continuïteit van het bestaan een discontinuïteit inbreng die de functie heeft niet de irreversibiliteit op te heffen en de reversibiliteit te realiseren, maar die de functie heeft in de continuïteit selectief op te treden. Niet alles wat is of geschiedt, is goed of waardevol. Ik moet opties maken en eventueel, op basis van mijn kritische oordelen, mijn opties bijsturen of mijn handelen beter in het perspectief van mijn opties in overeen-

stemming brengen. Op die manier grijp ik in op mijn eigen handelen. Ik kan inzien dat ik fout ben en dat ik bijgevolg anders moet handelen.

Het kritisch oordeel als discontinuïteit in de continuïteit treedt op die manier corrigerend op. Niet alleen ten opzichte van mijzelf. Schuld en schuld-bekentenis mogen niet verlamdend of destructief zijn; zij moeten steeds de basis en het uitgangspunt vormen voor een correctie, ja, zelfs voor een bevrijdend woord. Uit de christelijke traditie onthoud ik daarom de samenhang tussen schuld en vergiffenis. De verbintenis tussen deze twee noties lijkt me de kern van een fundamentele dynamiek in de menselijke geschiedenis. De mens is schuldig en maakt zich aan zoveel schuldig, maar zijn schuld hoeft niet fatalistisch te worden opgevat en tot de eeuwige verdoemenis te leiden. Welnu, slechts door de vergiffenis kunnen breuken hersteld worden. In het christendom bestaat er een vergiffenis na de straf van de dood. Filosofisch kan er over dit mythische denken niets gezegd worden. Maar in het christendom bestaat er een afgeleide van deze fundamentele vergiffenis, met name de aardse vergiffenis voor de schuldige handelingen, waardoor ook in dit bestaan de mogelijkheid tot verzoening tussen tegenstellingen werkzaam kan zijn. De eeuwige vijandschap tussen mensen op basis van wederzijdse beschuldigingen is tegelijk niet christelijk en niet bevorderlijk voor de dynamiek van het bestaan. Het christelijke 'vergeef ons onze schulden, zoals ook wij vergeven aan onze schuldenaren' behoort wezenlijk tot het Westerse morele denken en aanvoelen en speelt mee in de dynamiek van de handeling. Is de visie op het bestaan en de tijd irreversibel dan kan door een kritisch oordeel het negatieve toch tenminste partieel overwonnen worden.

2) Het Westerse denken is ook *traditioneel*. Dat wil zeggen dat aan de overdracht van de inhouden van het geestesleven veel aandacht geschonken wordt, met name in de opvoeding en in het onder-

wijs. Als ik zeg dat de schuldervaring en de vergiffenis ons door de christelijke traditie gegeven zijn, dan wil dit zeggen dat we op basis van overgeleverde waarden de continuïteit van het bestaan gegarandeerd wensen te zien. Schuld en vergiffenis wijzen er al op dat het Westen niet in een onwrikbare, fatalistische continuïteit gelooft. Het Westen gelooft veeleer in een perfectibele continuïteit. De gedachte dat ik me kan vervolmaken zonder in een volstreckte discontinuïteit met de wereld te vervallen, lijkt me een verworvenheid van de traditie, is mij in mijn opvoeding meegegeven en is in het hele Westen aanwezig. In de traditie is die progressiviteit ingebouwd. Er is trouwens geen geloof en vertrouwen in een betere toekomst mogelijk zonder de steun van traditionele en bijgevolg overgeleverde waarden. Opnieuw werkt hier de noodzaak van een reflecterend en retrospectief denken dat in de tijd opties en vergelijkingen maakt.

Ik vat even samen. Ik verdedig het denken dat het Westers denken genoemd wordt en voel mij er goed thuis. De mens handelt, en denkt over zijn handelen na. Deze reflectie betreft zowel zijn handelen als zichzelf. Dit handelen wordt een hollen, een zinloos activisme als het niet meer met een reflectie gepaard gaat. De reflectie vindt zijn oorsprong in het schuldig zelfbewustzijn : ik ben eindig, hoewel mijn bestaan op het eerste gezicht niet eindig lijkt; niettemin realiseer ik mij wel vlug dat ik niet mijn eigen schepper ben. Ik ben bijgevolg geen almachtig wezen. Ik ben daarenboven ook schuldig in mijn verhouding tot de anderen en moet bij tijd en wijle mijn gedrag bijsturen. Vergiffenis en schuldbesef werken dus auto-regulatief; deze regulatie of correctie geschiedt op basis van traditionele maar creatief verwerkte waarden die tegelijk binnen de garantie van de continuïteit van het bestaan de perfectibiliteit en progressiviteit tracht te bevorderen. Tenslotte bevordert dit al-

les een fundamentele eerbied voor de menselijke persoon. De idee van mensenrechten is uiteraard een verworvenheid van de Westerse traditie.

Het Westers denken heb ik op die manier omschreven niet alleen als een kennen, of als een reeks verstandige operaties, maar ook als een zich afvragen wie we zijn, wat we moeten doen. Dit alles gaat gepaard met een aantal geloofsinhouden en opties die hun wortels in de christelijke traditie hebben. Globaal noem ik dit denken kritisch. Hierin bestaat de kritiek *van* het Westers denken. Valt er nu ook kritiek *op* het Westers denken te maken ?

De kritiek lijkt me zeker legitiem in de mate dat dit Westers denken onvolmaakt is, dat wil zeggen zichzelf niet realiseert. Hiervan lijkt het Kafka-verhaal een pijnlijke illustratie te zijn. Hierin lees ik immers een loskoppelen van handelen en reflectie, een weigering de eigen eindigheid en schuld te onderkennen en een zich verliezen in een soort imaginaire toekomst. Ik wil hierbij nog eens speciaal de aandacht voor de laatste alinea vragen : "Als je dus niets vindt hier op de gangen, open de deuren, vind je niets achter de deuren, dan zijn er andere verdiepingen, vind je boven niets - geen nood - klim nieuwe trappen op. Zolang je niet met klimmen ophoudt, houden de trappen niet op, onder je stijgende voeten groeien zij omhoog". Dit is de illusie en de vlucht in een loos activisme. Dit is niet illustratief voor het Westerse denken, omdat het denken hier ontbreekt. Maar er bestaat ook een ken-activisme dat een kennen terwille van het kennen inhoudt zonder de distantie van de zin-vragen of waarom-vragen te nemen. Als ik met betrekking tot het denken een kritiek op het Westen zou formuleren dan kan ik alleen maar zeggen dat de gedachteloosheid, dat wil zeggen een bestaan zonder denken, tot de ergste aberraties kan leiden. Ik ben het eens met de Amerikaanse filosofe Hannah Arendt als ze zegt dat de aanwezigheid in het open-

bare leven van mensen zoals Adolf Eichmann, de bureaucraat van de uitroeiing van de Europese joden in de jaren veertig, precies het resultaat is van de gedachteloosheid in het politieke leven. (Intussen ben ik er mij zeker heel goed van bewust dat denken niet voldoende is en dat het denken niet alles vermag !)

Ik ben dus uitvoerig ingegaan op de karakterisering van het Westerse denken.

Tot wat heeft dit denken ons gebracht ? Tot kritiek en zelfkritiek !

Heeft dit denken nog een toekomst ? Ik meen dat precies zo'n denken belang heeft. De toekomst van dit denken kan slechts door het denken zelf beveiligd worden.

Ik wil er een vraag aan toevoegen : door wat wordt dit denken bedreigd ? *Door ideologie !*

Dit antwoord vraagt om meer uitleg en betekent tegelijk een antwoord op een laatste vraag : welke consequenties voor het praktische en politieke handelen verbind ik met het Westerse denken ?

Wat is ideologie ? Opnieuw keer ik naar Franz Kafka's verhaal terug : hierin zoekt de ik-verteller koortsachtig naar pleitbezorgers die hem 1) bevrijden van de beschuldigende aanklagers en hem 2) een legitimatie van zijn onschuld jegens de rechters moeten verschaffen.

Ideologie is de formulering van de verrechtvaardiging van een maatschappelijke strategie om het bestaan en de geschiedenis van een groep, een maatschappij, een politieke partij of een kerk in hun particulariteit te garanderen. Ideologieën maken aanspraak op de waarheid en noemen hun formuleringen theologisch of wetenschappelijk verantwoord om hun justificaties kracht bij te zetten. Kenmerkend voor ideologieën is ook de verabsolutering van de eigen particulariteit tot het universele als een objectief en historisch noodzakelijk gegeven. In dat perspectief ziet de ideologische groep zich

steeds in een voortdurende ontwikkeling van vervolmaking, en gelooft ze in een toekomstig samenvallen van het wezenlijke van de mens met het feitelijke. Een typisch voorbeeld : door de juiste kennis van de dialectiek van de geschiedenis en haar materiële voorwaarden meent men tot het inzicht te kunnen komen dat de wereld met noodzakelijkheid naar een klas-senloze maatschappij toegroeit.

In het geloof van de menselijke perfectibiliteit, negeren de ideologieën de eindigheid van de mens, zijn fundamentele schuld en de pervertering van de menselijke vrijheid door het radicale kwaad. Daarentegen geloven de ideologieën in de opheffing van de vervreemding door technische middelen.

Is een ideologie, zoals het politieke communisme, het sciëntisme, de technologie, het kapitalisme, het nationalisme en de visie dat het geluk op een definitieve manier haalbaar is (eudaimonisme) gespeend van elk denken ? Toch niet, maar het is een onkritisch denken dat in de afwezigheid van een geloof in de haalbaarheid van zijn 'absolutum' een vertwijfeld zoeken wordt, zoals de op de trappen hollende ik-verteller in het Kafka-verhaal.

Men kan zich tenslotte afvragen of er een politiek zonder ideologie mogelijk is. Hoe wenselijk ook, zie ik dat niet. Of dat nu prettig is of niet, maar niet iedereen denkt kritisch, of is bereid aan het beleid te participeren. Ook wil niet iedereen, die aan het beleid wil deelnemen, een redelijk beleid waarin het particuliere niet primeert. Bijgevolg zal een politiek beleid steeds met demagogie en ideologie gepaard gaan. Het denken, indien het consequent met zichzelf is, kan dit niet zo maar aanvaarden, en zal dus binnen de eigen noodzakelijkheid kritisch moeten zijn. De functie van het denken is dus kritiek vanuit de achtergrond dat er geen legitimatie bestaat van de eigenmachtigheid van de mens, van de negatie van schuld en ontkenning van de eindigheid. Het denken zal hier precies vanuit zijn

Westerse traditie van de eenheid van kennen en denken, van denken en handelen, binnen het besef van de schuld en de eindigheid, en vanuit de traditie van de zin voor vergiffenis en de menselijke onvolmaaktheid, de mystificaties van de ideologieën moeten doorprikken.

*

B. Guy Quintelier : "Kritiek op het Westers denken"

Jacques De Visschers beweringen vormen een verdediging van de traditionele waarden van onze cultuur, meer bepaald het christendom en het theoretisch weten. Voor hem lijkt het voldoende de traditionele waarden te belijden om de bestaande wantoestanden in de wereld op te lossen. Onze traditie is echter gekenmerkt door vlucht voor verantwoordelijkheid, wat als 'vrijheid' door sommige mensen wordt aanvoeld. Deze 'vrijheid' ligt aan de basis van de mondiale wantoestanden. Daarom is kritiek op het Westerse denken nodig. Zo luidt kort mijn kritiek op De Visscher, die hierna enigszins gestaafd wordt.

1. *Leven in schuld of op eigen verantwoording ?*

Kafka's verhaal gaat m.i. *niet* over de ontkenning van de fundamentele schuld van de mens in de wereld en over de weigering afstand te nemen van het leven. De ik-persoon in het verhaal wil juist wel afstand nemen : hij tracht de verantwoording voor zijn leven te ontvluchten. Hij zoekt daarom onophoudelijk mensen die voor hem willen pleiten, die de verantwoordelijkheid voor zijn leven op zich willen nemen.

De mens wordt in het verhaal (nog) niet beoordeeld en aangeklaagd. Hij vreest dit alleen maar en wil zich daartegen beschermen. Hij is dus nog niet schuldig. De mens heeft niet op voorhand en vanzelfsprekend schuld omdat hem het leven geschonken is. De mens heeft wel een verantwoordelijkheid die voortvloeit uit het feit dat hij afhankelijk is van andere mensen en de natuur, en andere mensen van hem afhankelijk zijn. De mens moet handelen en zorg dragen voor zichzelf, zijn medemensen, de natuur en de door hem gemaakte objekten; hij kan niet louter hopen en verwachten. Deze verantwoordelijkheid wil de ik-persoon in het Kafka-verhaal juist ontlopen. Hij wil juist zijn 'authentieke' betrokkenheid op de wereld ontvluchten. Hij wil de verantwoording voor zijn leven buiten zichzelf vinden. In deze zin probeert de ik-persoon zijn bestaan te verhandelen, het 'tot voorwerp van handel maken'; hij wil zijn bestaan uit handen geven om gemoedsrust te bereiken.

Schuld is een begrip waarmee men een mens ten opzichte van een voorgegeven absolute moraal of wet afweegt. Deze absolute moraal of wet neemt in feite de verantwoordelijkheid voor de eigen daden uit handen. Bij het gerecht heeft men pleitbezorgers minder nodig dan ergens anders. Er is enkel vereist dat men volgens de absolute moraal of wet leeft. "...de zelfstandige inmenging van een mens zou hier een vergrijp zijn." Het gedreun dat aan een gerechtsgebouw herinnerde, is het tot orde roepen, zoals een rechter met een hamer de mensen in een rechtszaal tot orde roept. Dit gedreun dat van alle kanten kwam en precies ook van de plaats waar men zich bevond, is dan ook de nood aan een verantwoording buiten zichzelf - een nood die zich voor de ik-persoon in het Kafka-verhaal opdringt door het menselijk leven in gemeenschap. De verantwoorde-

lijkheid die men heeft als men leeft, is bijna niet te ontgaan. De aanklagers glippen door de benen van de pleitbezorgers door, en de pleitbezorgers zijn zo goed als niet te vinden. Indien deze verantwoordelijkheid er niet was, dan zou de mens gerust kunnen zijn - dan zou hij in slaap vallen - dan zou hij harmonisch in de wereld kunnen leven. De verhouding van de mens tot de wereld is echter konfliktgeladen. Manieren om konflikten te ontlopen, zijn het zich aanpassen aan de gevestigde orde, of het vinden van iemand die je beschermt tegen de wereld.

2. Het Westerse zelfbewustzijn als vlucht voor verantwoordelijkheid.

Als het zelf van de mens wordt in onze cultuur juist iets niet menselijks aangezien, namelijk een 'vrij' bestaan los van alle aardse-lichamelijke afhankelijkheden. Daarom tracht de Westerse mens zich ook te bevrijden van elke verantwoordelijkheid en te vluchten in legitimaties die hem voorgeschoteld worden. Hij tracht op te gaan in ideologieën, waarbij van hemzelf geen verantwoording meer gevraagd wordt. Jacques De Visscher heeft gelijk wanneer hij stelt dat de ik-persoon in het Kafka-verhaal het denken, de reflectie over zichzelf heeft opgeheven - of misschien beter de reflectie over zijn eigen verantwoordelijkheid in de wereld, daar de ik-persoon erg rusteloos en ontevreden rondholt en deze aktiviteit zich toch aan hem als bewustzijns-objekt opdringt. Volgens De Visscher gaat deze beschrijving echter niet over het Westers zelfbewustzijn, dat volgens hem gekenmerkt wordt door de eenheid van kennen en handelen als een moment, verbonden met denken en reflectie als een tweede moment. Toont het Kafka-verhaal ons de typisch Westerse mens, ja of neen? In het begin stelde De Visscher

dat het Kafka-verhaal ons "de mens in zijn wereld toont. Niet zo maar een mens, maar een mens die zich heel sterk in het gebeuren betrokken voelt en weet". Later beweert hij dat het Kafka-verhaal ons een aberratie toont, namelijk "een handelen, respectievelijk een kennen, zonder denken, zonder reflectie of theoretische afstandsname." Wat wel duidelijk is, is dat Kafka's verhaal zeer goed past in wat Rudolf Boehm bekritiseerd heeft als de grondslagen van onze tijd.

Dit niet-willen-zichzelf-zijn, dit ontvluchten van verantwoordelijkheid voor het eigen leven betekent ook het ontvluchten van verantwoordelijkheid voor het leven van iemand anders. Omdat zo goed als iedereen dit doet - omdat het zo typisch Westers is -, vindt de ik-persoon in het Kafka-verhaal dan ook geen pleitbezorgers. De mensen gedragen zich afwijzend ten opzichte van elkaar en worden door onbekende bezigheden geheel en al in beslag genomen. Deze bezigheden - die blijkbaar toch niet zo belangrijk zijn voor de andere mensen - zijn nog een manier om zich van de wereld af te sluiten. In dit soort zelfgenoegzaamheid tracht men een 'vrij' bestaan te leiden los van alle aards-lichamelijke afhankelijkheden. De mensen gaan dan ook niet op in de onmiddellijkheid van de eigen behoeften - zoals De Visscher ten onrechte meent. De economische bevrediging van deze behoeften wordt opzij geschoven voor een eindeloze, onverantwoorde, 'vrije' activiteit.

3. *Christendom als ideologie.*

Jacques De Visscher aanziet de christelijke leer blijkbaar niet als een ideologie, maar vindt dat het door hem positief gewaardeerde Westerse denken aan de christelijke geloofs-

ervaring schatplichtig is. Toch zijn alle kenmerken die hij van een ideologie die de mens de verantwoording van zijn eigen leven uit handen neemt, opsomt, ook toepasbaar op de christelijke leer. De christelijke leer tracht het bestaan van de christelijke kerken in hun particulariteit te verrechtvaardigen. Ze probeert haar formuleringen theologisch te verantwoorden, indien het niet openbaringen van een goddelijk wezen zijn. De christenen geloven ook dat voor hen het heil is weggelegd, dat ze de heilsleer bezitten. Zoals De Visscher het zelf stelt, geloven de christenen in een perfecte continuïteit, in een vervolmaking zonder in een volstrekte discontinuïteit met de wereld te vervallen. Ze geloven in een toekomstige hemel. Is trouwens de droom van een konfliktloze maatschappij geen geseculariseerde eschatologie? Het christendom is dus ook een ideologie die de mens de verantwoording voor zijn eigen leven uit handen tracht te nemen. God wordt in de christelijke traditie in feite als de verantwoordelijke voor het bestaan van elke mens aangezien. De mens is afhankelijk van god, dus god is verantwoordelijk voor de mens. De mens heeft volgens de christenen alleen nog maar tot taak zich aan de wil en het gebod van de godheid te onderwerpen. Dit te weigeren vormt dan ook het radikale kwaad.

Het christendom bevat geen principieel-kritisch denken maar een reactionair denken. Kritiek wordt maar als legitiem verklaard wanneer het "Westers denken onvolmaakt is, dat wil zeggen zichzelf niet realiseert." Kritiek bestaat er dus alleen maar voor om de continuïteit van de traditie te garanderen. De traditie wordt niet principieel in vraag gesteld, blijkbaar is daarvoor geen

noodzaak. De traditie wordt apriori als goed aanvaard. De kritiek is dus kritiek vanuit de voorgegeven - als goed verklaarde - ideologie op alle afwijkingen die zich voordoen. Deze aberraties moeten gecorrigeerd worden. Verbetering kan alleen maar plaatsgrijpen - volgens De Visscher - op basis van de traditionele waarden.

4. *Kritiek op het Westers denken.*

Volgens De Visscher is er slechts kritiek op het Westerse denken nodig als het zijn bedoelingen niet realiseert. Hij suggereert zelfs dat het vanzelfsprekend is dat het denken dat hier en nu plaatsgrijpt, uiteraard een Westers denken is. Een denken is toch maar Westers, als het aan de principes van het Westers denken beantwoordt. Is het niet noodzakelijk het Westers denken te bekritisieren? Kafka's verhaal geeft ons daartoe een hint. De ik-persoon in het verhaal vreest aangeklaagd en beoordeeld te worden. Daarom denkt hij in een gerechtsgebouw rond te lopen; het gedreun herinnert hem ook daaraan. De gangen waarin hij op zoek is naar pleitbezorgers, schijnen juist ook "om diepe stilte te vragen. Het waren gangen van een museum of bibliotheek". Het museum en de bibliotheek zijn symbolen voor onze cultuur, meer bepaald onze kunst en ons denken. Kafka stelt ze symbolisch gelijk aan een gerechtsgebouw, alhoewel hij het verschil aanduidt tussen het gedreun van het gerechtsgebouw en de diepe stilte van het museum en de bibliotheek. In het gerechtsgebouw wordt men nog tot de orde geroepen; binnen het museum en de bibliotheek blijkt deze doodse orde al te heersen. Het zijn opslagplaatsen van levenloze cultuur - cultuur die van haar werkzaamheid beroofd is. De Westerse mens blijkt de verantwoording voor zijn leven buiten zichzelf in de levenloze kunst

en het levenloze denken te willen vinden. Het Westerse denken moet dan ook bekritiseerd worden. Het stelt dat het individu het best zichzelf verwezenlijkt door zichzelf te verloochenen. Deze vlucht voor zichzelf, dit willen opgaan in een grotere harmonie, dit ontvluchten van conflicten ligt aan de basis van het exterminisme, dit is de tendens in onze cultuur om alle menselijke leven te vernietigen. De basisproblemen van onze tijd - de bewapeningswedloop, de milieuverloedering, de verpaupering van het Zuidelijk halfrond, de verrechtsing en het opduiken van de nieuwe armoede binnen het Noordelijk halfrond - zijn gevolgen van het exterminisme.

Deze dialectiek - zelfverwerkelijking door zelfverloochening - toont zich ook in de verhouding tussen denken en handelen, theorie en praktijk : het theoretisch weten - het weten dat omwille van het weten zelf wordt nagestreefd en zich niet om praktische doeleinden bekommert - wordt aangezien als het beste weten voor de praktijk. De eenheid van het kennen en het handelen in het Westen moet dan ook in deze zin opgevat worden. De door De Visscher zo genoemde aberraties - het loos activisme en het ken-activisme - zijn wezenlijk met de principes van het Westers denken verbonden. De ik-persoon in Kafka's verhaal verliest zich ook in een koortsachtig rondhollen. De minste kritische reflectie op zijn activiteit wordt als tijdsverspilling opgevat. Het zou het bekennen van een fout betekenen, ja zelfs het verlies van het leven - het leven zoals het traditioneel opgevat wordt. De reflectie over het eigen handelen zou het doorbreken van de traditie betekenen, een traditie die als niet principieel bekritiseerbaar aangezien wordt. De reflectie kan ook geen doel op zichzelf zijn. Rudolf Boehm heeft juist als typisch ideologisch dat bewustzijn gekenmerkt dat de bewustwording als het einddoel van de werkelijke geschiedenis

ziet, - dus de omkering van een echt, niet-ideologisch bewustzijn dat als een middel in dienst staat van de verwezenlijking van menselijke doelstellingen door werkzaamheid in de werkelijkheid. Dé ideologie is volgens Boehm de Platoonse ideeënleer, die het aards-lichamelijke, conflictueel-feitelijke wil ontvluchten om het onveranderlijke, het fundamentele als het enige ware te kunnen beschouwen. Het christendom is het Platonisme voor het volk.

Jacques De Visscher wil ons Westers denken niet in vraag stellen. Jacques De Visscher is niet radikaal genoeg !

*

C. Jacques De Visscher : Antwoord aan Guy Quintelier

1. Met Quinteliers interpretatie van het Kafka-verhaal kan ik grotendeels akkoord gaan. Ik heb niettemin een andere kijk op de notie afstandname : wie kritisch is en ook aan zelfkritiek doet, moet bij wijze van spreken even van zichzelf afstand nemen en zichzelf bekijken. Dat heet reflexiviteit. Dat de ik-persoon in het verhaal de verantwoordelijkheid voor het leven en de wereld ontvlucht, dat treed ik volledig bij. In mijn kritiek op deze ik-persoon, in wie ik mezelf ten dele herken, noem ik zo'n handelen al een schuldig handelen - hoewel dit in de juridische zin in dit verhaal niet is gebeurd. Quinteliers notie van schuld vind ik te beperkt : in een authentische zelfkritiek kan men zichzelf ook schuldig weten. Daarvoor is nog geen *absolute* moraal of wet nodig.

2. Kafka's verhaal is natuurlijk een Westers verhaal, ook in zijn dubbele betekenislaag. De evocatie van de inauthenticiteit van de ik-persoon impliceert op

z'n minst een idee van authenticiteit (in de zin van de betrokkenheid op de wereld, de verantwoordelijkheid, enzovoort). Welnu, authenticiteit en in-authenticiteit zijn de twee mogelijkheden, zijnswijzen van de Westerse mens in de belichaming van zijn traditie. In zijn vrijheid is de mens in staat tot zijn tegen-deel. De vrije mens kan zijn vrijheid engageren in functie van een specifiek doel; maar die zelfde vrije mens kan zijn vrijheid voor zich houden, hij kan vrij-blijvend verwijlen. Het ene aspect is niet minder Westers dan het andere, maar de kritiek op de inauthenticiteit (vrij(blijvend)heid) is een kritiek vanuit een Westers denken op een aspect van de Westerse mens die zijn engagement verloochent. Ik verval niet in het ethno-masochisme dat al wat negatief heet exclusief Westers noemt. Neen, ik aanvaard en erken dat onze Westerse habitus ambigu is.

3. Het christendom is inderdaad een heilsleer, maar daarom geen ideologie. Hoewel ik niet betwist dat allerlei instanties dit christendom hebben willen ideologiseren - dat behoort natuurlijk tot de mogelijkheden. God betekent de Grond van mijn bestaan en aan die Grond ben ik schatplichtig. Maar ik ben vrij, en ik kan dit in de schuld-staan loochenen en negeren. Het christendom heeft mij verder geleerd dat ik geen god ben maar eindig en dat ik in de liefde mijn vrij-blijvendheid dien op te heffen om niet langer eenzelve of voor mezelf alleen te leven. Het christelijke werkt permanent kritisch jegens elk egoïsme, maar leert me tegelijk dat ik geen kwaad met kwaad dien te vergelden. Liefde en vergiffenis schenken in onvoorwaardelijkheid ervaar ik als bevrijdend. Ik maak mij geen zorgen over een leven na de dood, maar nu ben ik heel dankbaar dat de traditie met dit christendom mij heeft ontvangen. Dat men wellicht meer anti-christelijk heeft gehandeld dan christelijk in ons Westers cultuurgebied, vertelt me meer over de schuld en het egoïsme van de mensen dan over het foutieve van het christendom zelf. Natuurlijk "stel ik

de traditie niet principieel in vraag" (een lelijk germanisme !); ik heb hoogstens partiële kritiek op bepaalde tradita. Een algehele verwerping van de Westerse traditie en haar continuïteit zou het einde van de kritiek betekenen. Neen, zonder traditie zou Rudolf Boehm zijn boeken niet hebben geschreven en zou Guy Quintelier geen leermeester hebben gehad en nog minder in het Nederlands hebben leren denken. Inderdaad, alle kritiek die Boehm of Quintelier formuleren, hebben ze uit de Westerse traditie gehaald, niet uit een Bantoe- of Moendoegoemor-traditie. Kritiek behoort wezenlijk tot de traditie en zorgt binnen de continuïteit van die traditie voor de vernieuwing van deze traditie. Ik beschouw dit cultuurfenomeen als één van de wonderen van het menselijke bestaan. Natuurlijk schrijf ik op die manier over traditie of overlevering als ik deze notie niet eng zie als het gesclerozeerde dat ons in een corset wil vasthouden. Maar zo'n notie van traditie is toch al te triviaal.

4. Ik hoef de Westerse cultuur niet te idealiseren : zij heeft ook graven en mausolea, haar onrechtvaardigheden en aberraties. Maar ik hoef de totaliteit van dit Westerse niet tot de negativiteiten te herleiden, ook zie ik geen gegronde redenen om al het negatieve als het enige product van de Westerse cultuur te beschouwen. Maar toegegeven, deze cultuur is ambigu en kan haar positieve mogelijkheden niet altijd waar maken, zodat ik uiteraard erken dat de aberraties *ook* met deze cultuur samenhangen. Als er echter een alternatief gedacht kan worden, zal dit denken Westers zijn en niet *ex nihilo* verschijnen.

*

* *

ALIENATIE ALS VRIJHEID VAN KONFLIKTEN

N.a.v. Jaap Kruithofs *Vrijheid en vervreemding*

Guy Quintelier

In 1984 verscheen bij EPO (Antwerpen) onder de titel "Vrijheid en vervreemding" een bundeling van elf "kritische opstellen over etiek en sociale wetenschappen" die Jaap Kruithof tussen 1960 en 1982 publiceerde. Samen met de bundel "Links en rechts", die "kritische opstellen over politiek en cultuur" bevat, legt dit werk getuigenis af van een denken dat steeds betrokken was op de socio-politieke en morele problemen die zich in onze wereld voordoen, - een denken dat ook bereid was zichzelf in vraag te stellen. Kruithof zegt zelf in zijn "ter inleiding" dat hij het met een aantal standpunten uit dit boek niet meer volledig eens is. "Door mijn vechtlust was ik soms wellicht te strak en te rechtlijnig." (p. 5) In plaats van een noodzakelijk oppervlakkig blijvende bespreking van het hele werk, ga ik hier grondig op één artikel in. Als ik van de titels alleen mag uitgaan, dan kan ik stellen dat het artikel "Aliënatie en vrijheid" (uit 1960) de centrale ideeën van deze bundel kritische opstellen bevat. (1) Getuigen deze ideeën van strijd-lust, of zijn ze daarentegen te strak en te rechtlijnig? Verdienen deze ideeën in een tijd waarin de bewapeningswedloop, de ellende van de Derde Wereld, de milieuverloedering en de verrechtsing de basisproblemen vormen, ons mededogen? Uit deze bespreking blijkt hopelijk ook dat een confrontatie met Kruithofs werk boeiend is en inspirerend kan werken.

Het artikel "Aliënatie en vrijheid" valt feitelijk in twee grote delen uiteen : 1. een schets van de menselijke aliënatie in het algemeen (bij Kruithof punt 1), en 2. een schets van de marxistische visie op de aliënatie en de opheffing ervan (punt 2 en 3). De verbinding tussen deze twee grote delen zijn de beschouwingen die Kruithof op p. 32 - 33 geeft over het verband tussen de religieus-filosofische aliënatie en de sociaal-ekonomische aliënatie, waarbij Kruithof in feite de marxistische stelling - alhoewel met één toegeving - verdedigt, namelijk : de sociaal-ekonomische aliënatie vormt het fundament van de religieus-filosofische aliënatie, of misschien beter de ideologische aliënatie. In feite wordt dus de stelling verdedigd dat de sociaal-ekonomische aliënatie het fundament vormt van de algemeen-menselijke aliënatie (daar onderbouw en bovenbouw toch het geheel vormen van het menselijk leven). De kritische bespreking van de menselijke aliënatie in het algemeen zal ons echter een perspectief bezorgen om bij de marxistische visie - of beter Kruithofs presentatie van de marxistische visie - op de aliënatie enkele kritische vraagtekens te zetten, o.a. ook bij de gestelde relatie tussen de sociaal-ekonomische en de menselijke aliënatie in het algemeen. Daarna wordt de vraag welk soort vrijheid de mens na de opheffing van de aliënatie zal gegeven zijn, behandeld (- dit meer aan de hand van het opstel "Marx en de oorzaken van de aliënatie").

*

1. *De menselijke aliënatie in het algemeen. Een fundamenteel afwijkende visie.*

Kruithof vat zijn beschouwingen hieromtrent met de volgende zinnen samen : "De vervreemding in de bre-

de zin van het woord genomen, is m.a.w. algemeen menselijk. Zij treedt zowel kollektief als individueel op. De mens is een wezen dat zich continueel vervreemdt van de maatschappij, de omgeving, de naaste. Voortdurend echter heft hij deze alienatie op door zich aan het bestaande aan te passen of door de realiteit, via de arbeid, aan zichzelf aan te passen." (p. 27) Dit is toch ongelooflijk ! Buiten het zich aanpassen aan de realiteit of de realiteit aanpassen aan zichzelf, bestaat er toch voor de mens geen andere actieve houding t.o.v. de wereld. Het is één van beide of een tussenvorm. Dus luiden in feite deze zinnen : de menselijke actieve houding t.o.v. de wereld heft de menselijke aliënatie op - een aliënatie die bestaat doordat de mens in zijn houding t.o.v. de wereld zich continueel vervreemdt t.o.v. deze wereld. Oorzaak en oplossing van de menselijke aliënatie zijn bij Kruithof dus dezelfde. (2) In feite zou er volgens Kruithof dus niets aan te doen zijn.

De fout in Kruithofs redenering ligt in het feit dat hij niet ziet dat de oorspronkelijke verhouding tussen mens en wereld konfliktgeladen is. De algemeen-menselijke aliënatie bestaat erin dat de mens in volstrekke harmonie met de wereld wil leven. Daarom past de mens zich volstrekt aan aan de realiteit op zo'n manier dat de realiteit de mens volledig bepaalt, of probeert de mens de realiteit volledig aan zich aan te passen door de realiteit volstrekt te beheersen. Door volstrekke accommodatie of assimilatie - waarbij er harmonie tussen mens en wereld zou ontstaan - vervreemdt de mens van zijn oorspronkelijke relatie t.o.v. de wereld : oorspronkelijk bestaat er namelijk tussen mens en wereld - de natuur, de anderen en ook zichzelf - een konfliktverhouding. Mens en wereld verhouden zich oorspronkelijk niet harmonieus maar konfliktueel. De natuur is niet - zoals men sinds Augustinus zowel

in religieuze als niet-religieuze middens denkt - voor de mens geschapen (of ontstaan). De natuur is mensvijandig, of beter : de natuur staat onverschillig tegenover de mens. De mens is het zieke dier. Ook de relatie tussen de mens en zijn medemensen is oorspronkelijk konfliktueel : doordat de mens steeds van andere mensen afhankelijk is, verwerven deze steeds macht over hem. Tussen de mensen bestaan er dus wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen, die steeds machtsverhoudingen zijn, en daarom ook steeds konfliktgeladen. Ook binnen de mens bestaan er oorspronkelijke conflicten. Elke mens heeft in zich de tegengestelde behoefte aan geborgenheid en vrijheid, bijvoorbeeld. (3)

De hier verdedigde stelling - *de mens is gealiëneerd omdat hij zijn oorspronkelijke, konfliktgeladen verhouding t.o.v. de wereld tracht te wijzigen in een volstrekke harmonie ermee* - kan ik hier misschien nog best staande houden door aan te tonen dat Kruithofs concretere beschrijving van de menselijke aliënatie in het algemeen deze stelling niet tegenspreekt maar juist bevestigt. Kruithof maakt voor de menselijke aliënatie in het algemeen onderscheid tussen a) de kollektieve en b) de individuele vervreemding.

a) De kollektieve vervreemding splitst hij nog eens op in de aliënatie bij sociale lichamen of instanties en bij groepen. Voor de sociale instanties bespreekt hij bondig de politieke partij, de kerk en de universiteit. De politieke partij en de kerk zijn toch voorbeelden van instanties die hun levensvisie zoveel mogelijk verspreid willen zien; ze willen de andere mensen ervan overtuigen. Het liefst zouden ze hebben dat alle mensen zoals hen zouden denken en handelen. Het zijn dus instanties die de harmonie nastreven en daarom reeds vervreemdend werken. De door Kruithof aangehaalde fenomenen van verstarring binnen deze sociale instanties bestaan

dus in het feit dat ze geen oog meer hebben voor de 'opduikende' 'nieuwe' ideeën en voorstellen bij de jeugd, en voor de aktuele problemen die niet direkt binnen hun levensvisie een oplossing vinden. Ook binnen de universiteit speelt groten-deels dit zelfde verstarringsfenomeen. Door haar tot principe verheven wereldvreemdheid kan de universiteit niet inspelen op de noden en belangen van de levende mensen en de maatschappij. Onze wetenschappelijk gevormde ekonomen kunnen bijvoorbeeld de crisis niet oplossen. Thomas S. Kuhn heeft in zijn boek "De structuur van wetenschappelijke revoluties" ook duidelijk aangetoond dat de wetenschappers zelf in hun werk geen aandacht besteden aan andersdenkenden, inclusief andere wetenschappers die een zelfde problematiek vanuit een ander paradigma proberen op te lossen. Bij de bespreking van de aliënatie bij groepen schrijft Kruithof over de joden, de negers in de U.S.A. en Zuid-Afrika, ... : "Door allerlei oorzaken (van biologische, historische en economische aard) kwamen deze groepen terecht in een vervreemdingssituatie welke aanleiding gaf tot tal van konflikten" (p. 24). Maar waarom worden deze groepen gediscrimineerd? Is het niet juist omdat ze verschillen van de anderen, die menen in dit verschil een bewijs te zien van hun eigen superioriteit? Is het niet juist omdat deze anderen harmonie willen, en ze het konflikt met de door huidskleur, godsdienst, geslacht, sexuele geaardheid, ouderdom, lengte, ... van hen verschillenden, uit de weg willen gaan. Konflikten zijn niet de gevolgen, maar de oorzaak van de discriminatie. Vervreemding en discriminatie ontstaan omdat men het konfliktuele ontvlucht. Bij de intellektuelen, de militairen en de massamensen - de andere, door Kruithof bondig besproken groepen - is de oorzaak van de aliënatie duidelijk de harmonie zelf. Bij de militairen overheerst de verveling door het ontbreken van een oorlog; het is dus de

harmonische rust zelf die aanleiding geeft tot vervreemding. (Hierbij is het misschien nog goed op te merken dat Rudolf Boehm in zijn in noot 3 vermelde artikel juist opmerkt dat het geweld, en oorlog dus ook, een middel is om conflicten te mijden.) Bij sommige intellectuelen - of beter misschien de objectieve wetenschappers - is de harmonie juist doelstelling van hun werk. Het is vereist dat men een a-politiek, a-sociaal, en bijna onlichamelijk wezen is, wanneer men wetenschappelijk werkt. Is men dat niet, dan krijgt men het verwijt dat men niet objectief zou zijn. (Uitzondering moet hier gemaakt worden voor die intellectuelen die zich kritisch, politiek en sociaal opstellen, en die hun geestesarbeid juist ten dienste stellen van de menselijke bevrijding. Kruithof merkt toch zelf - terecht of ten onrechte - over Marx op, dat hij ook het pragmatisme, waarin het handelen de voorrang heeft op het denken, als aliënerende houding bestrijdt - p. 29.) De massamens is toch hij die doet wat de meesten doen, en denkt wat allen geacht worden te denken. Hij (of zij) is toch degene die geen persoonlijkheid heeft en dus niet van het harmonie-ideaal afwijkt.

b) Bij de individuele vervreemding vermeldt Kruithof als vervreemdende factoren : de tijd, de ruimte, het geslacht, het werk en de intelligentie.

Volgens Kruithof leiden tijd en ruimte noodzakelijk tot vervreemding, maar kan men vanuit een bepaald perspectief de menselijke geschiedenis beschouwen als een strijd tegen de ruimte en de tijd als aliënerende factoren. De afwezigheid in tijd en ruimte en het ouder- worden werken aliënerend. Normaal bestaat er dus tussen de mens en de wereld geen harmonieuze verhouding, gezien de werking van tijd en ruimte. Men kan wel proberen een harmonieuze verhouding op te bouwen door de tijd en de ruimte als harmonie-doorbrekende factoren uit te schakelen. De

tijd door het invoeren van tradities, waardoor er niets fundamenteels meer in de tijd verandert aan de verhoudingen tussen de mens en zijn wereld. De ruimte door de geslotenheid van een kleine, bekende leefwereld. Elke menselijke kultuur is trouwens een poging om de oorspronkelijke konfliktuele verhoudingen van de mensen t.o.v. de natuur, de andere mensen en zichzelf op te heffen. (4) Zo ook de door Kruithof aangehaalde middelen van de hedendaagse menselijke geschiedenis - het snelle verkeer, de moderne kommunikatiemiddelen, en de menigvuldige inspanningen om de mens jong te houden. Is het niet zo dat deze modern-technologische middelen de mensen van elkaar vervreemden? Men moet toch maar wijzen op de jachtigheid van het moderne leven, de moderne kommunikatiemiddelen die werkelijke kommunikatie onmogelijk maken, en de opgeblazen, neurotische jacht op het eeuwig jonge voorkomen. In de moderne technologie wil de mens blijkbaar zichzelf en zijn medemensen verliezen en vergeten. Het geslacht werkt volgens Kruithof als aliënerende faktor omdat de vrouw uit het publieke leven werd gestoten om herleid te worden tot huismoeder of lustobjekt. Hier geldt dus ook dat de vrouw als het andere, van de man verschillende menselijke wezen, gediscrimineerd wordt. Het vreemde als het beangstigende, het vijandige moet herleid worden tot een nog te beheersen en te gebruiken voorwerp. De arbeid werkt ook aliënerend omdat ze te harmonieus geworden is. De mens overziet de totaliteit van het produktieproces niet meer; de globale en totale doelstellingen van zijn arbeid doorziet hij niet meer. Rudolf Boehm wijst in zijn boek "Kritiek der grondslagen van onze tijd" (§ 20) op het spelkarakter van het kapitalistisch produceren, - een spelkarakter dat harmonisch is. (5) Wie zijn eigen doelstellingen niet meer moet stellen en enkel uitvoert wat hem wordt opgelegd, heeft natuurlijk ook de moeilijk-

heid van het kiezen niet meer en draagt geen verantwoordelijkheid meer voor zijn handelen. De alienerende werking die uitgaat van de monopolisering van sommige activiteiten bestaat er toch in dat de concurrentie, de verschillen zijn uitgeschakeld. Ook de intelligentie veroorzaakt allerlei vormen van vervreemding, volgens Kruithof. "Iedereen kan nog slechts een fractie van wat wordt verwezenlijkt volgen." (p. 26) Men brengt geen interesse of men kan geen interesse meer opbrengen voor het wereldgebeuren. Men zoekt enkel de rust, de geborgenheid, de veiligheid van het eigen kleine milieu, het eigen beperkte handelen waarvan men de verbanden met de vijandig overkomende buitenwereld niet (meer) begrijpt. Kruithof eindigt zijn schets van de individuele vervreemding met de conclusie "dat de mens als enkeling een zich-vervreemdend wezen is. De mens beweegt zich tussen twee extreme polen, nl. de volledige vervreemding en de afwezigheid van de aliënatie." (p. 27) De mens beweegt zich tussen de volledige aliënatie van schizofrenen en maatschappelijk uitgesloten, en het opheffen van de aliënatie in de onmiddellijke aktie. Maar ook hier spreekt Kruithof mij niet tegen, wanneer hij terecht stelt: "In plaats van de gebeurtenissen te leiden, laat degene, die zich hals over kop in de aktie werpt, zich immers door de gebeurtenissen bepalen en is dus toch van zichzelf vervreemd, d.w.z. aan het objekt overgeleverd." (p. 27) De mens beweegt zichzelf dus in de konfliktspanning tussen aliënatie (harmonie) en opheffing van de aliënatie (aangaan en aanvaarden van de konflikten).

*

2. *De marxistische visie op aliënatie.*

Onder zijn punt twee geeft Kruithof daarna de marxistische visie op de rangorde in de verschil-

lende vormen van aliënatie weer. Men onderscheidt drie fundamentele vormen van aliënatie, die ook alle drie kunnen opgeheven worden : de religieuze, de filosofische en de economisch-sociale aliënatie. (6) De behandeling van de religieuze en de filosofische aliënatie is wel enigszins overbodig, omdat ik de menselijke aliënatie in het algemeen reeds binnen mijn perspectief behandeld heb, en omdat in de marxistische visie de economisch-sociale aliënatie de meest fundamentele aliënatie is. Kort wil ik wel nog eens op de vlucht van het konfliktuele in de religieuze en filosofische aliënatie wijzen (alhoewel er heel wat opgemerkt kan worden tegen Kruithofs presentatie van de religieuze vervreemding volgens Feuerbach en Marx).

God is een projectie van menselijke volmaaktheidsidealen, waarin de mensen vluchten om aan dit aards tranendal te kunnen ontsnappen, of waarvan ze hun heil verwachten om het menselijk, aards, lichame-lijk leven draagbaar te maken. Dit volmaaktheidsideaal is volgens Feuerbach (in "Das Wesen der Religion") geen menselijk ideaal, of beter een niet door de mens bereikbaar ideaal. Ook de religie als "instrument in handen van de dominerende maatschappelijke klasse" dient "om de mensen passief en gehoorzaam te houden" (p. 28), dus om ze ervan te weerhouden dat ze conflicten met de dominerende maatschappelijke klasse zouden aangaan. De religie is zowel opium voor als van het volk.

"De filosofische aliënatie ... heeft betrekking op twee belangrijke verhoudingen, deze tussen het absolute en het relatieve en deze tussen het menselijk denken en handelen." (p. 29) Het absolute wordt "als een zelfstandige werkelijkheid aanvaard, boven en los van het relatieve, het tijdelijke en ruimtelijke, het aardse." (p. 28) Het absolute is het harmonieuze, het niet-konfliktuele, dat niet verandert en niet veranderbaar is. In de pure kontemplatie, die voorwaarde is om het absolu-

te te bereiken, wordt het denken geïsoleerd van het handelen : er wordt een reeks idealen en doelstellingen verkondigd zonder dat men zich om de realisatie ervan echt bekommert. Het konflikt tussen de realiteit met haar voorwaarden en beperkingen, en het menselijk handelen met zijn doelstellingen die men in de realiteit wil verwezenlijken, wordt dus ontvlucht in een ideële, konfliktloze, zelf bedachte wereld. De filosofische aliënatie is de zuiver-theoretische vervreemding. Men treft ze dan ook niet alleen bij sommige wijsgeren aan, maar ook bij wetenschapslieden die aan het zuiver-theoretisch wetensideaal blijven geloven en het daarin geprefereerde weten nastreven.

"Toch is het, volgens de marxisten, zo, dat, doorheen de wisselwerking tussen filosofisch-religieuze en economisch-sociale aliënatie, in laatste instantie laatstgenoemde faktor determinerend werkt." (p. 33) Hier zouden dus twee belangrijke vragen opgeworpen moeten worden : a) Kan de economisch-sociale aliënatie als een vorm van aliënatie in onze zin gekarakteriseerd worden ? Is in de economisch-sociale realiteit de aliënatie te kenmerken als een ontvluchten van konfliktgeladen economisch-sociale verhoudingen ? Als de vlucht voor het konfliktuele als meer fundamenteel feit in elke vervreemdingsvorm aan te duiden is, moet dan ook niet de volgende vraag gesteld worden : b) Is de door de marxisten gestelde relatie tussen maatschappelijke onderbouw en bovenbouw tenminste op het vlak van de aliënatie dan ook niet te herzien ? Als kenmerk van elke vorm van aliënatie zou hier dan een geesteshouding van de mensen - de vlucht voor het konfliktuele, het zoeken van harmonie - ten grondslag liggen, en dus niet op de eerste plaats de socio-economische structuur - of zoals Marx het verschillend uitdrukte - de produktieverhoudingen (in 1859) of de technologie (in 1867).

(Zijn de produktieverhoudingen en de technologie ook geen produkten van de aliënatie als vlucht voor konflikten ?)

a) Voor de marxisten vormt "de eigendom der essentiële produktiemiddelen in handen van een bepaalde groep mensen de basis ... van de economisch-sociale aliënatie." (p. 30) Men kan het vluchten voor konflikten als fundamenteel kenmerk van de economisch-sociale aliënatie in marxistische zin op twee momenten aanduiden, namelijk bij het verwerven van het exclusief privé-bezit van produktiemiddelen en bij het behouden van dit bezit. "Indien we de geschiedenis van onze beschaving nagaan, konstateren we dat een konflikt tussen groepen van mensen plaats had om in het algemene produktieproces een zo gunstig mogelijke positie te verwerven. De strijd ging om het bezit en beheer der belangrijkste produktiemiddelen. De groep mensen die deze middelen in handen krijgt, beheert immers de economie van de gemeenschap en daardoor het gehele maatschappelijke leven." (p. 30) Aan het konflikt om het bezit van de belangrijkste produktiemiddelen werd maar een einde gesteld, wanneer de bezitloze groep de bezitname - onder druk van geweld, of overmacht, of overreding - 'aanvaardt', wanneer ze dus buiten hun wil om de bestaande produktieverhoudingen (moeten) aangaan. "De verhoudingen tussen de verschillende mensengroepen werden gestabiliseerd door middel van de eigendom, d.w.z. een vaste relatie tussen objekten, produktiemiddelen, en houders van deze objekten, personen, groepen, klassen. Deze eigendom als vaste relatie werd in de tijd o.m. bestendigd door middel van de erfelijkheid." (p. 30) Eigendom en erfelijkheid van de belangrijkste produktiemiddelen zijn dus de aangewende middelen om het konflikt in de sociaal-economische verhoudingen te blijven ontgaan, en bestendigen zo de economisch-sociale aliëna-

tie. Nu gelooft Kruithof (samen met de marxisten) dat, ondanks deze beslechting van het konflikt over het bezit van de belangrijkste produktiemiddelen, er steeds een konflikt heeft blijven bestaan : "De privatisering van de grondstoffen, de zware industrie, het transportwezen, de financiën, enz. wekt diepgaande sociale antithesen op, waardoor een gezonde, algemene, menselijke collaboratie binnen een gemeenschap onmogelijk wordt. Het is deze vorm van aliënatie welke de historische ontwikkeling tot dusver beheerste en een eeuwenlange klassenstrijd veroorzaakte." (p. 30) De collaboratie - met pejoratieve bijklank - grijpt echter wel plaats : vele arbeiders menen hun heil te vinden binnen het kapitalisme. Er bestaan echter wel klassentegenstellingen, maar werkelijke klassenstrijd grijpt toch niet plaats. (7) De klassenstrijd is niet iets dat buiten de wil van de mensen om, objectief verloopt. De bezitloze klasse moet het konflikt met de bezittende klasse bewust aangaan, indien ze een einde wil stellen aan de economisch-sociale aliënatie. Ze mag het konflikt over het bezit van de produktiemiddelen niet als beslecht beschouwen. Vele mensen worden weerhouden om dit konflikt aan te gaan, omdat dit sociale onrust en soms geweld tot gevolg heeft. (8) Bestaat de economisch-sociale aliënatie echter wel in het loutere privé-bezit van de belangrijkste produktiemiddelen ? Is deze aliënatie niet eerder te zoeken in het feit dat de mensen hun eigen behoeften, belangen en doelstellingen niet kunnen nastreven ? Om dit te kunnen, moeten ze wel beschikken over de daarvoor noodzakelijke produktiemiddelen. Dit zou ook betekenen dat er heel wat konflikten tussen de mensen zullen ontstaan over de vraag wat nu juist geproduceerd moet worden, en hoe en door wie. De mensheid beschikt niet over overvloedige middelen om alles te produceren wat men maar wil. Nationalisering van de produktiemiddelen betekent niet noodzakelijk dat men produceert voor de behoeften, belangen en doelstellingen van de mensen. Er

treden dikwijls erg weinig veranderingen op in de bestaande kapitalistische produktiewijze, wanneer de produktiemiddelen genationaliseerd worden. Friedrich Engels beweerde zelf in zijn "Anti-Dühring" (MEW. 20, p. 259-260) dat de vervanging van de private eigendom door de staatseigendom van de produktiemiddelen hun kapitaaleigenschap niet opheft. Het kapitalisme geeft aan de arbeiders wel het 'voordeel' dat zij niet moeten beslissen over wat er geproduceerd wordt. Vele mensen menen in de technologie een middel te zien om een konfliktloos bestaan op te bouwen. Men droomt van een volstreckte beheersing van de natuur, zodanig dat het voorzien in de natuurlijke condities van het menselijk bestaan automatisch, zonder tussenkomst van de mens zou verlopen. De mens als een louter consumerend en niet producerend wezen. Onafhankelijk van de vraag naar de realiseerbaarheid van deze droom, kan men toch stellen dat hij een nachtmerrie is. De realisering ervan zou al het menselijke vernietigen : de mens zou dan een wezen moeten zijn dat geen eigen beslissingen meer neemt en geen eigen doelstellingen meer heeft. De gerealiseerde gemeenschappelijkheid zou die van stenen mensen zijn.

In zijn artikel "Marx en de oorzaken van de aliënering" beklemtoont Kruithof meer het sociale element - los van de ekonomie - in de marxistische theorie van de aliënering : "Om het fenomeen van de aliënerende zingeving in zijn volle omvang te belichten, is het volgens Marx nodig het te plaatsen in het sociale proces. Het vormt immers een element in de institutionalisering van het geweld, waarbij de ene groep de andere gebruikt. Voor de machthebbers is het nodig dat al degenen, die hun geweld ondergaan, *eenzelfde zingeving aanvaarden* en deze zingeving moet erop gericht zijn de bestaande geweldsituatie te bestendigen." (p. 75, mijn cursivering). Ook hier blijkt dus dat men de konflikten, die zouden ontstaan wanneer verschillende zingevingen met el-

kaar in tegenspraak komen, wil vermijden. Door indoktrinatie - die een vruchtbare ondergrond vindt in het ruststreven van de mensen - komt het dat de mensen de bestaande toestand van onderdrukking "als een goede orde gaan aanvaarden. Deze inprenting kan zover gaan dat zij tot verblindings leidt. ... Het reële wordt door het normatieve bewustzijn vervalst, omgezet in een paradijselijke onwerkelijkheid." (p. 76) Verheven zingevingen, waarin het harmonieuze geluk als uiteindelijke beloning wordt voorgesteld, moeten het bestaande, toch nog aangevoelde lijden als noodzakelijkheid doen aanvaarden.

Ook de economisch-sociale aliënantie laat zich dus kenmerken als een ontvluchten van conflicten.

b) De vlucht voor conflicten, het zoeken en behouden van harmonie, het behouden van rust werd als fundamenteel kenmerk van elke vorm van menselijke aliënantie aangeduid, zowel op economisch-sociaal als op religieus-filosofisch vlak. Betekent deze vaststelling dan niet dat de in laatste instantie determinerende werking van de economisch-sociale aliënantie op alle andere aliënantievormen - het door de marxisten gestelde maatschappelijke fundament - herzien moet worden ?

Eerst moet beklemtoond worden dat het hier niet gaat over ideologie in de zin van het vooropstellen van de echte, waarachtige, menswaardige idealen die de basis zouden vormen van een absolute moraal waarnaar iedereen zich zou moeten richten. Marx' kritiek op de "Duitse ideologen" is hier niet van toepassing : zij menen namelijk dat het voldoende is de valse inbeeldingen die de mensen over zichzelf en hun ideale wereld hebben, te vervangen door ideeën die aan het wezen van de mens beantwoorden, of door zich kritisch ten opzichte van deze inbeeldingen op te stellen, of door deze inbeeldingen uit hun kop te slaan, om de bestaande werkelijkheid te laten ineenstorten (MEW. 3, p. 13). Het gaat hier niet over de echte, waarachtige, menswaardige ideeën die absoluut blij-

ven gelden, maar over een fundamentele levenshouding. Het gaat hier niet over kritiek op ideeën, maar over een kritische houding t.o.v. het leven zelf, t.o.v. onze cultuur en haar traditie waarbinnen het menselijk handelen plaatsgrijpt en er wezenlijk deel van uitmaakt. Het gaat hier niet over 'theoretische' ideologische stellingnamen, maar over het praktisch al of niet aangaan en aanvaarden van konfliktgeladen verhoudingen van de mens t.o.v. de natuur, de andere mensen en zichzelf. Marx stelde zelf dat het communisme geen *toestand* is die verwezenlijkt moet worden, geen *ideaal* waarnaar de werkelijkheid zich moet richten, maar de *werkelijke* beweging die de huidige toestand opheft (MEW. 3, p. 35; cursivering door Marx). De hier geponeerde fundamentele levenshouding - het praktisch al of niet aangaan en aanvaarden van konflikten - speelt dan ook door in de ideologie die een mens aanhangt. (9) Een ideologie kan behoudsgemind zijn; ze kan gericht zijn op het behoud van de bestaande orde. Zo schrijft Kruithof dat ook "de sociaal-ekonomische relaties, die aliënerend werken, voortdurend beïnvloed en in stand gehouden (worden) door religieuze-filosofische-pseudowetenschappelijke gedachten en argumenten." (p. 33) Een ideologievorm - in de eerste plaats de kunst en de filosofie - kan ook kritisch werken. De 'ideologische' aliënatie kan dus wel individueel opgelost worden: een individu kan zich kritisch opstellen tegenover de bestaande orde. Dit betekent echter nog niet dat de ekonomische en sociale aliënatie van dit individu opgelost zijn. "De opheffing van de aliënatie kan dus niet geschieden door individuele arbeid." (p. 41) Edmund Husserl stelt in zijn voordracht "Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie": "De konservatieven, die in de traditie bevredigd zijn, en de filosofische mensenkring zullen elkaar bestrijden, en de strijd zal zich vast en zeker in de politieke machts-sfeer afspelen. Reeds bij het aanvangen van de filosofie begint de vervolging. De mensen die

op die ideeën voortleven worden vogelvrij verklaard. En toch : ideeën zijn sterker dan alle empirische machten." (Husserliana VI, p. 335; in eigen vertaling). Zijn ideeën wel sterker dan empirische machten ? De idee van een brood tovert dit nog niet op de plank. Ideeënkritiek betekent niet dat de economisch-sociale aliënantie wordt opgeheven. De kritiek van de algemeen heersende ideeën, die de ideeën van de heersende klasse zijn, is wel noodzakelijk, indien men de bestaande toestanden die door ideeën worden verantwoord, wil veranderen, maar deze kritiek is niet voldoende : "Het wapen van de kritiek kan ongetwijfeld de kritiek van de wapens niet vervangen; de materiële macht moet ten val gebracht worden door materiële macht; maar ook de theorie wordt een materiële macht, zodra zij de massa's aangrijpt." (10) In de "Duitse Ideologie" schrijven Marx en Engels dat "niet de kritiek, maar de revolutie de drijvende kracht van de geschiedenis, ook van de religie, filosofie en andere theorie is." (MEW. 3, p. 38; in eigen vertaling). De voorwaarde dat de kritiek de massa's aangrijpt, is dat zij niet meer willen of kunnen leven onder de gegeven levensvoorwaarden, en dat zij bereid zijn het konflikt met de bestaande orde aan te gaan. Volgens Marx en Engels echter bestaan de voorwaarden erin dat het proletariaat niets anders meer te verliezen heeft dan haar ketens, en dat tegenover deze verpauperde massa een voorhanden wereld van rijkdom en cultuur bestaat. In feite stellen Marx en Engels dus dat de revolutie maar zal uitbreken, wanneer het harmonieuze paradijs klaargemaakt gegeven is, en de massa's moeten kiezen tussen de eeuwige rust van de dood en de gepretendeerde eeuwige rust van de absoluut heerlijke nieuwe wereld. Volgens Marx en Engels willen de massa's dus enkel de harmonie en zullen ze altijd de konflikten die de bestaande levenswijze in vraag stellen, ontvluchten. Wat doet de massa echter, als de absoluut heerlijke nieuwe wereld niet voorhanden is, en ze toch voor de keuze tussen leven en dood

staan ? (11) Ligt hier niet de taak van de kritiek om aan de mensen aan te tonen waar de principiële fouten van het kapitalisme liggen, en hen aan te duiden wat er moet veranderen in hun manier van leven en werken?

Dit betekent dus dat de ideeën van sommige mensen niet strikt gedetermineerd worden door de economische omstandigheden. Marx en Engels geven dit toe. In de "Duitse Ideologie" schrijven zij : "... de verschillende ontwikkelingsniveaus en belangen worden nooit volledig overwonnen, maar slechts aan het zeventievierende belang ondergeschikt, en zij slepen zich nog eeuwenlang ernaast voort. ... Hieruit verklaart zich dan ook, waarom ... soms het bewustzijn verder gevorderd kan schijnen dan de gelijktijdige empirische verhoudingen, zodat men zich in gevechten van een later tijdperk kan steunen op vroegere theoretici als op autoriteiten." (MEW. 3, p. 72 - 73; in eigen vertaling). Enkel zij die hun rust boven alles verkiezen, volgen willoos de economische ontwikkeling.

De vlucht van conflicten ligt ten grondslag aan de economisch-sociale aliënatie. Deze aliënatie is maar op te lossen wanneer het merendeel van de mensen de conflicten terug wil aanvaarden, wanneer ze terug als mensen en niet als 'dierlijk fysiologische arbeidskrachten' willen leven. Deze verandering van levenshouding is een zeer zware voorwaarde : het dierlijk leven is gemakkelijker dan het menselijk leven. Ook mag men de realiteit niet over het hoofd zien van de mensen die de realiteit niet willen, kunnen of mogen zien.

*

3. *Vrijheid na opheffing van de aliënatie ?*

De aliënatie opheffen betekent niet het bereiken

van een harmonieuze, konfliktloze vrijheid. Voor Kruithof vallen harmonie en vrijheid echter wel samen : "Het doel van Marx, samen met Engels de schepper van het Marxisme, was een waarlijk harmonische samenleving van zichzelf ontwikkelende enkelingen in het leven te roepen. Uiteindelijk ging het hem erom in deze maatschappij de vrijheid te realiseren van alle mensen en van ieder individu afzonderlijk, niet ten koste van andere personen, maar in samenwerking met hen. Obstakel op de weg naar deze vrijheid is de aliënatie of vervreemding, een centraal begrip uit Marx' anthropologie." (p. 67) Nu wordt volgens Kruithof de mens op weg naar de vrijheid geremd of belemmerd door buitenmenselijke, natuurlijke krachten en menselijke activiteiten. Kruithof maakt in zijn artikel "Marx en de oorzaken van de aliënatie" dan ook onderscheid tussen drie vormen van aliënatie, die het gevolg zijn van drie vormen van discrepantie : de discrepantie tussen het beoogde en het voorhandene, ten gevolge van de schaarste, geeft aanleiding tot de natuurlijke aliënatie; de discrepantie tussen het beoogde en het verwezenlijkte, ten gevolge van de menselijke objectivering, geeft aanleiding tot de culturele aliënatie; en de discrepantie tussen het beoogde en het vrije, ten gevolge van de negatieve zingeving, geeft aanleiding tot de psychische aliënatie.

De belangrijke vraag die beslist over het feit of de harmonische, konfliktloze vrijheid door de mens bereikbaar is, ja zelfs een menselijk ideaal is, is of en in welke mate deze remmingen en belemmeringen - de schaarste, de menselijke objectivering, en de negatieve zingeving - door de mensen ophefbaar zijn.

De schaarste is het onevenwicht tussen "het gewenste, in een beperkte zin datgene wat de mensen buiten zichzelf nodig hebben om zich te kunnen ontplooien, en het reële aanwezige, het

voorhandene dat de behoeften moet bevredigen." (p. 68) De schaarste zal zich altijd laten gevoelen in de menselijke geschiedenis. Niet alleen door sterke toename van de behoeften door de snelle aangroei van het aantal personen (natuurlijke ontwikkeling) of voortspruiten uit de ongelijke sociale verdeling van de produkten (p. 70) - aan deze twee redenen zou men met drastische maatregelen nog iets kunnen doen -, maar de mens zal altijd behoeftes hebben die hem de schaarste zullen doen aanvoelen. Het menselijk bestaan heeft natuurlijke condities die vervuld moeten worden; in deze voorwaarden zal altijd moeten voorzien worden; deze taken zullen zich altijd opdringen en zo een belemmering vormen voor meer 'vrije activiteiten'. Kruithof lijkt hiermee enigszins akkoord te gaan, wanneer hij stelt dat de schaarste een noodzakelijk kenmerk van de essentie van de mens is (p. 71 - 72). Toch meent Marx dat de schaarste door de mens ophefbaar is. "Om de strijd tegen de schaarste op een intelligente wijze te voeren zijn industrialisatie, ontwikkeling van wetenschap en techniek nodig." (p. 81) Ons kapitalistische produktieapparaat blijkt echter weinig aan de schaarste te doen : " ... wat tevoren geen behoefte was, kan door de uitbreiding van het produktiearsenaal tot een behoefte worden ..." (p; 71) De schaarste is dus niet alleen een kwestie van rechtvaardige distributie, maar blijkt inherent aan onze produktiewijze verbonden. Het konflikt tussen mens en natuur blijft bestaan. Veel denkers uitten "de hoop ... dat de mens in de toekomst in staat zou zijn de natuur volledig te domineren, naar zijn hand te zetten. We weten nu dat een dergelijke divinisatie een illusie, een onrealistische utopie is ..." (p. 154). Ook de belemmeringen die aanleiding geven tot de culturele aliënatie, zijn niet zomaar opzij te schuiven. "Waar de verwezenlijking van wat vooraf

slechts projekt was, in haar statische gegevenheid afwijkt van wat de mens aanvankelijk beoogde of van wat hij zich in de latere dynamiek als doeleinde stelt, ontstaat vervreemding : de mens verwijdert zich door zijn activiteit van zichzelf. De aliënatie als anthropologische categorie doet zich dus voor omdat de mens enerzijds een dynamisch geheel van behoeften is en anderzijds door deze behoeften aangewezen is op een ten dele gegeven, ten dele door hemzelf geschapen werkelijkheid buiten hemzelf, welke als objektieve realiteit *altijd* in een of andere zin aan zijn controle, en daarom ook aan de verwezenlijking van zijn eigen finaliteit ontsnapt." (p. 73; mijn cursivering) - De culturele vervreemdingsproblematiek hangt nauw samen met Husserls beschrijving van de objektivering van oorspronkelijke, zakelijke evidenties van ideële objekten. Dit fenomeen heeft ook cultuurkritische draagwijdte (12) - (13)

De psychische aliënatie ontstaat wanneer de mens bewust zijn eigen onvrijheid kiest, wanneer de mens aan een negatief feitelijke toestand, leed en dood bv., een positieve waarde hecht (p. 75). Toch wordt de mens in zijn leven geconfronteerd met deze negatieve feitelijke toestanden. "De mens geeft aan de levensomstandigheden, waarin hij verkeert en die ten dele het resultaat zijn van zijn eigen en andermans activiteiten, een zin. Deze omstandigheden bezitten voor hem een negatieve dimensie want hij ondervindt in de dagelijkse praktijk dat hij niet kan wat hij zou willen kunnen (de natuur overheerst hem bv. in de zin dat de dood en het leed niet overwonnen zijn). Er is dus een verschil tussen zijn wensen en zijn werkelijke verwezenlijkingen of toestand. In zijn situatie van beperkte vrijheid is de mens gedwongen het negatieve bestaande te erkennen, er rekening mee te houden en bijgevolg zijn verlangens te limiteren." (p. 74) Nu kan men deze wantoestanden - die niet louter afhangen van de wensen van de mensen, maar oorspronkelijke ervaringen zijn - proberen te

ontgaan door er een positieve betekenis aan te hechten - 'het lijden als een goddelijke beproeving om het hemelrijk te bereiken' - en zo psychisch dragelijk te maken en een schijnvrijheid te verwerven.

Belemmeringen en remmingen blijken dus noodzakelijk in het menselijk leven op te treden. Nu kan de mens daartegenover twee houdingen aannemen, - twee houdingen die aanleiding geven tot twee soorten vrijheden : een vrijheid die erin bestaat de belemmeringen als zodanig te ontkennen door zichzelf eraan aan te passen - een soort vrijheid *in* de aliënatie -, en een vrijheid die erin bestaat deze belemmeringen aan te pakken, en zichzelf te trachten te realiseren en in leven te houden, waarbij men de konflikten juist aangaat en aanvaardt - een vrijheid die lastig is, maar een noodzakelijke voorwaarde voor een echt menselijk bestaan. (14)

De schijnvrijheid, de vrijheid in de aliënatie, de Platoons-Aristotelische vrijheid als motief van het zuiver-theoretisch weten kan door de mens bereikt worden, maar dit ten koste van het menselijk bestaan van zichzelf en anderen. Zo kan men vrij worden van schaarste. "Wij constateren dat sommige groepen erin slagen de schaarste in een of ander opzicht voor zichzelf tot op zekere hoogte op te heffen maar dat geschiedt dan, gezien het tekort, ten nadele van andere personen." (p. 68) Dit kan ook door "het aantal behoeftige wezens te verminderen" door "de uitschakeling van de ander als totaliteit op een onherstelbare wijze" of "door bepaalde behoeften bij sommigen te neutraliseren" door reële vermindering of door bedreiging met geweld (p. 69), of door eigendom van bepaalde produkten en middelen waarbij men zich tracht te beveiligen voor schaarste in de toekomst (p. 82, fn. 3). Ook het ontvluchten van de natuur, het zich terugtrekken uit de werkelijkheid, het vermijden van de realiteit leidt tot deze schijnvrijheid. "Natuurvlucht is zelfbedrog en leidt in werkelijkheid tot onderworpenheid aan

de natuur." (p. 38) Het konflikt tussen het beoogde en het verwezenlijkte kan men trachten te ontgaan door de culturele traditie gewoonweg te aanvaarden en zich eraan aan te passen, door zich in te schakelen "in de objectieve ontwikkeling" (p. 37). Daarmee meent men vrij te zijn van elke verantwoordelijkheid. Bij de psychische aliënatie heft een loutere psychische transcendering van het leed de oorzaken van het leed niet op. Deze schijnvrijheid wordt aangegrepen omdat men rust wil en de natuurlijke en culturele belemmeringen niet wil zien. Men moet de konflikten met de natuur, de anderen en zichzelf aangaan om de schaarste, de menselijke objectivering en de negatieve zingeving in de mate van het mogelijke te doorbreken. Het opbouwen van een harmonieus rijk op aarde (de civitas Dei) is een valse droom. In 1960 meent Kruithof nog - in navolging van Hegel en Marx - dat dit "rijk van de vrijheid" bijna als vanzelf aan het eindpunt van de menselijke ontwikkeling zal opdoemen : "De vrijheid is m.a.w. geen pure wenselijkheid, geen moreel ideaal dat slechts in onze geest bestaat, maar het immanente eindpunt in de menselijke ontwikkeling." (p. 37). In 1981 is Kruithofs standpunt wel gewijzigd : "Vrijheid in de zin van complete onafhankelijkheid van elke conditionering is een hersenschim, een projectie van onrealistisch wensdenken." (p. 149) Er zullen steeds beperkingen zijn, beperkingen die aanleiding geven tot zinvolle arbeid, want het voortbestaan van de mensen is ervan afhankelijk. "Er bestaan voor de mens kansen om zijn aliënatie op te heffen, niet in één keer, maar langzaam, geleidelijk, in een nimmer eindigend proces." (p. 80)

Noten:

1. Occasioneel zal ik ook gebruik maken van twee andere verwante opstellen uit de bundel, namelijk uit 1965 "Marx en de oorzaken van de aliënatie" (p. 67 - 82) en uit 1981 "Vrijheid" (p. 147 - 161). (Uit de aangegeven bladzijden moet blijken dat ik uit deze opstellen citeer - ik vermeld ze dus niet steeds expliciet.)
2. Men zou kunnen opmerken dat buiten de twee - volgens Kruithof niet-aliënerende - houdingen van de mens t.o.v. de wereld, er toch nog de mogelijkheid bestaat dat men zich onthoudt van enige houding t.o.v. de wereld en zo de aliënatie ontloopt. Maar Kruithof merkt terecht op dat "de mens niet vrij kan worden door de natuur te ontvluchten, door zich uit de werkelijkheid terug te trekken. ... Natuurvlucht is zelfbedrog en leidt in werkelijkheid tot onderworpenheid aan de natuur." (p. 38) "Zoals de mens niet vrij kan worden door de natuur te ontvluchten (...), kan hij ook de vrijheid niet verwerven door het contact met de andere mens te verbreken. ... Het vluchten van de ander biedt geen oplossing en leidt in werkelijkheid tot onderworpenheid aan de ander." (p. 40) De vrijheid zal men analoog ook niet verwerven door de eigen, intern-persoonlijke problematiek te ontvluchten. Daar volgens Kruithof de vrijheid van de enkeling en de gemeenschap het doel van de opheffing van de aliënatie is, werkt het zich onthouden van een positie ten opzichte van de wereld aliënerend. Deze ont-houding biedt dus geen oplossing voor de menselijke aliënatie. Ons redeneringsbesluit klopt dus.
3. Voor staving van deze beweringen, zie :
Rudolf Boehm: "Conflict, geweld en foltering"
in zijn bundel "Aan het einde van een tijdperk"

(EPO, Berchem en Het Wereldvenster, Weesp). Boehms ideeën heb ik in verschillende artikels verder proberen uit te werken. De mischien in dit verband interessantste zijn : "Konflikt en kultuur" in *Restant* X,4 (Antwerpen), en "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief" in *Kritiek* 8, Gent.

4. Zie mijn artikel "Konflikt en kultuur", o.c., p. 136.
5. Rudolf Boehm, "*Kritiek der grondslagen van onze tijd*", Het Wereldvenster, Baarn, 1977. (Oorspronkelijke Duitse versie : 1974.) Boehm beklemtoont in § 20 van zijn boek het spelkarakter van de kapitalistische produktiewijze; in mijn artikel "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief" (o.c., p. 94-99), probeer ik het kapitalisme te duiden als een economisch systeem dat het konfliktueel karakter van het menselijk bestaan tracht te ontkennen.
6. In zijn artikel "Marx en de oorzaken van de aliënatie" maakt Kruithof een ander onderscheid. Aliënatie kan daar volgens hem optreden als gevolg van drie soorten discrepanties. De twee onderscheidingen zijn - verwarrend genoeg - niet tot elkaar herleidbaar.
7. In *De Nieuwe* (nr. 825, 14 januari 1982, p. 13 - 15) heb ik gewezen op "de konsequenties van een verdoezelde klassenstrijd".
8. In mijn bespreking "Exterminisme en klassenstrijd" (*De Nieuwe*, nr. 1027, 26 januari 1984, p. 19 - 20) ga ik in op de problematiek van het geweld en de terreur binnen de klassenstrijd.
9. In mijn artikel "Tolerantie en fascisme" (*Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 17° jg., nr. 1, februari 1983) geef ik bijvoorbeeld een bepaling van links en rechts uitgaande

- van levenshoudingen t.o.v. het konfliktuele.
10. Karl Marx : "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", (*MEW.* 1, p. 385, in eigen vertaling).
 11. Tekent zich deze realiteit niet steeds concreter af ? Zie mijn "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief" (o.c.)
 12. Zie Edmund Husserl : "Over de oorsprong van de meetkunde", vertaald door dr. Joris Duytschaever; ingeleid en geannoteerd door dr. Rudolf Boehm, Dixit-reeks, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.
 13. Op p. 40 beweert Kruithof dat het objectivatatieproces - wat hij daar bepaalt als het proces waarbij relaties tussen personen uitgroeien tot relaties tussen mensen en objekten - niet noodzakelijk tot aliënatie leidt. "Wel gebeurt dit als de ontstane objekten (producten, objectieve verhoudingen, instellingen, enz.) aan de controle van de mens beginnen te ontsnappen. Dit is o.m. het geval waar het objectivatatieproces plaats heeft binnen het kader van antagonistische, onharmonisch geordende intermenselijke betrekkingen (bv. de kolonisatie-instellingen, gebaseerd op de uitbuiting van de gekoloniseerden)." (p. 40) Mijns inziens grijpt de aliënatie plaats, omdat men de gevestigde 'culturele objekten' als vanzelfsprekend aanziet zonder dat men de oorspronkelijke ontstaans- en bestaansredenen ervan nog kan doorzien. De objectieve verhoudingen en instellingen zijn bedoeld om oorspronkelijke conflicten op te lossen. In een menselijke cultuur groeien de oorspronkelijke konfliktgeladen verhoudingen tot een traditionele regeling, zodat men niet steeds opnieuw erop moet terugkomen en een regeling ervoor moet treffen. Anders zou het noodzakelijke maatschappelijke leven gewoon onmogelijk

zijn. De aliënatie vloeit voort uit een harmoniëringspoging van belangenkonflikten. De kolonisatie is juist een poging om de harmonie in het moederland te bewaren - door uitbreiding van markten, door nieuwe grondstoffen, door goedkope arbeidskrachten kan men het kapitalisme met een enigszins menselijk gelaat doen verschijnen in de koloniserende continenten -, zoals een groep de schaarste kan ontgaan door ze door te schuiven op een andere groep.

14. In het opstel "Marxistische ethiek" maakt Kruithof een onderscheid tussen intrinsieke menselijke vrijheid en bestemmingsvrijheid (p. 45 - 46) bij Hegel. Dit onderscheid verschilt grondig van het hier aangevoerde.

*

*

*

HET FILOSOFISCH GEBEUREN IN VLAANDEREN. KRONIEK.

Husserls beslissende jaren.

Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.*

Herausgegeben von Ulrich Melle. Husserliana XXIV. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.

Hoe groter de ernst en de vastberadenheid zijn waarmee een filosoof de gedachte verdedigt "dat de hoogste belangen van de menselijke cultuur de ontwikkeling eisen van een streng wetenschappelijke filosofie", des te meer hij geneigd zal zijn zich onophoudelijk kritisch te herdenken, te verbeteren en eventueel *fundamenteel* te veranderen. Hij zal daarom ook geen moment aarzelen te zeggen: "Zonder ophouden voortschrijden, totdat aan het voortschrijden, waar ook, een grens gesteld wordt - een grens die ik niet van mij uit gesteld heb." En deze grens is niets minder dan de dood. "Voor mij als individu" zegt deze filosoof, "is de plicht 'vervuld', wanneer de arts zegt, nu is het zeker dat je sterft." Hij weet dat hij een *oneindige* taak op zich neemt, en voelt zich dan ook moreel verplicht in het "als-of" van de eigen oneindigheid te leven. Hij weet dat hij niet mag ophouden te zoeken, voor zover hij het psychisch en fysisch nog kan, totdat elke uitspraak, elk oordeel absoluut rationeel-wetenschappelijk gefundeerd of opgehelderd is. Dit geeft vanzelf een eigensoortige *regressio ad infinitum*: zoals golven die vanuit een middelpunt vertrekken, zich als maar uitbreiden, zo ook leidt dit wetenschapsideaal tot een continue, principieel oneindige, regressieve verdieping, dit is uitbreiding van het oorspronkelijke, nog zo beperkte

onderzoeksdomein.

Dit alles heeft niemand beter begrepen dan Edmund Husserl (1859-1938). Hij heeft het wetenschapsideaal als geen ander ernstig genomen en als een bezetene gezocht naar de laatste inhoudelijke en methodologische eisen ervan. Dit onafgebroken zoeken heeft niet enkel gezorgd voor de nodige *aardverschuivingen* in zijn denken, (wat hem tot een uitgesproken *historische* denker maakt, en, alle moeite en bedoelingen ten spijt, zeker niet tot een systeembouwer), maar ook voor een ongehoorde *produktiviteit* : het geheel van zijn oeuvre bestaat uit 40.000 stenobladen, 10.000 getypte bladen en dan uiteraard nog uit een, relatief klein, aantal gepubliceerde werken.

Elke filosofische ontwikkeling kent haar beslissend moment. Voor Husserl ligt dit "moment" in de jaren 1905-1907, dus in het midden tussen zijn eerste grote werk *Logische Untersuchungen* (1899-1901) en zijn hoofdwerk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1913; het tweede en derde boek zijn posthuum in zijn *Gesammelte Werke*, de Husserliana, verschenen). De filosofische kloof die tussen beide indrukwekkende scheppingen ligt, is die tussen een fenomenologie als deskriptieve psychologie (*Logische Untersuchungen*) en de transcendentale fenomenologie (*Ideen*). De "kopernikaanse omwenteling", zoals hij de ontdekking van de transcendentale fenomenologie zelf noemt, is het gevolg van een groeiende ontevredenheid over zijn *Logische Untersuchungen* : in hun poging de "zuivere" logika, dit is het geheel van de ideëel-objektieve mogelijkhedenvoorwaarden van de wetenschap als deductief-systematisch geheel van objektieve waarheden, kennistheoretisch te funderen, waren ze nog te ("natuurlijk") *psychologisch*; ze beperkten zich tot het onderzoek van het *reëel* immanente van het bewustzijn. Maar aan het psychologisme wenste Husserl nu juist ten allen prijze te ontsnappen, want dat stond voor hem gelijk met relativisme en scepticisme : het psychologisme

maakt echte wetenschap onmogelijk.

Deze ontevredenheid dwong Husserl ertoe ernstiger werk te maken van het *uitschakelen* van de zogenaamde "natuurlijke oordelen" omtrent de transcendentie van de wereld en het transcendent-psychofysische van de mens. Deze uitschakeling moest en zou zich dan ook door de jaren heen radikaliseren. Pas in de voorlezingen die Husserl in Göttingen in 1906/07 hield onder de titel "Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie" zal hij voor de eerste maal *expliciet de Revolutionaire methode van de fenomenologische epoché en reductie* aanwenden om tot een radikaal onbevooroordeelde en *alle* kennis fundamenteel ophelderende kennistheorie en fenomenologie te komen. (Later zal Husserl er meermaals op wijzen dat reeds in de "Seefelder Blätter" uit 1905 "begrip en korrek gebruik van de fenomenologische reductie" te vinden is.)

Enkele van de belangrijkste nieuwigheden die Husserl in deze voorlezingen (en in de daarbij horende, deels door Husserl zelf, deels door U. Melle gekozen en in de recente uitgave opgenomen bijlagen) naar voren brengt, zijn, naast de expliciteit van de fenomenologische reductie en de daarmee nauw samenhangende verdieping van het inzicht in het wezen van de *eidetische reductie* : een uitbreiding van het begrip van de zuivere logika tot een systematische eenheid van *alle* formele disciplines (universele mathesis + apriorische metafysika), maar die ook een op deze disciplines betrokken noëtiëk omvat; de splitsing van deze noëtiëk in een uiterlijk-morfologische, die al doet denken aan de latere statische fenomenologie, en een fundamenteel-mikroskopische, de kenniskritiek, die doet denken aan de genetische fenomenologie; de, weliswaar zeer terloopse, maar voor de transcendentale fenomenologie cruciale gedachte om ook het "gemeende ding" als *intentioneel* immanente gegevenheid in het onderzoek op te nemen (zonder dat er echter sprake zou zijn van een korrelatieve benadering, zoals noodzakelijk is voor de uitbouw van de transcendentale

konstitutie-analysen); de mogelijkheid om de fenomenologie op zichzelf te ontwikkelen, los van specifiek kennistheoretische problemen; enzovoort. Kortom, de transcendentale fenomenologie, als de ontdekking en opheldering van de oorsprong van alle (objektieve) zijn door de reductie op de transcendentale, allesfunderende subjectiviteit, komt in deze voorlezing meer dan ooit in zicht. Tesamen met reeds gepubliceerde teksten uit dezelfde periode - de "Seefelder Blätter" in Husserliana X; de vijf, de "ding-voorlezingsen" (Husserliana XVI) uit 1907 inleidende voorlezingsen onder de titel "Die Idee der Phänomenologie" in Husserliana II - krijgen we met de uitgave van deze logika- en kennistheorie"-voorlezingsen een nog beter zicht op de periode die in Husserls ontwikkeling als de beslissende moet beschouwd worden. Een meer dan belangrijke uitgave dus !

Lode Frederix

*

Irrelevant abstractisme ?

In 1984 verscheen er bij EPO (Antwerpen) het eerste deel van Jaap Kruithofs "*Arbeid en Lust*", een magnum opus gepland in drie delen, waarvan het eerste de theorie bevat. In zijn woord vooraf beklagt Kruithof zich erover dat er van zijn twee vorige studies op het gebied van de menswetenschappen - "*De Zingeveer*" en "*Eticologie*" - in het Nederlandse taalgebied geen serieuze recensies verschenen zijn. Ligt de oorzaak daarvan niet - in plaats van bij de ideologische positie van Kruithof of het ontbreken van een commerciële propagandamachine - bij de inhoud en opbouw van deze boeken zelf ? Een oorzaak

die ook bij dit deel van "Arbeid en Lust" terug te vinden is : in het boek ontbreekt een expliciete centrale stellingname; een maatschappelijk-relevante, kritische, inhoudelijke stelling wordt niet verdedigd. Kruithof stelt zelf dat de basisgedachte van zijn boek is "dat er iets misgaat in de verhouding tussen arbeid en lust als gevolg van een onrechtvaardig en inefficiënt maatschappelijk bestel en dat het niet grondig veranderen van dit systeem de mensheid in haar voortbestaan bedreigt." (p. 5) Kan het nog vager ? Wat gaat er juist verkeerd in de relatie tussen arbeid en lust ? Ook § 20, die over de relaties tussen arbeid en lust gaat, maakt ons hierover niets wijzer. Trouwens als we Kruithofs basisgedachte grondig bekijken, zou het boek in de eerste plaats over ons onrechtvaardig en inefficiënt maatschappelijk bestel moeten gaan als oorzaak van een - blijkbaar pijnlijke - verkeerde relatie tussen arbeid en lust. Te meer, daar het volgens Kruithof niet deze verkeerde relatie tussen arbeid en lust is, die de mensheid in haar voortbestaan bedreigt, maar het maatschappelijk bestel. Of toch, maar durft de 'marxist' Kruithof de omgekeerde stelling, namelijk dat een verkeerde verhouding tussen arbeid en lust oorzaak is van ons mensheidsbedreigend maatschappelijk bestel, niet poneren, laat staan verdedigen ? Moet de pseudo-marxistische passe-partout - ons onrechtvaardig systeem - hier ook weer gebruikt worden om alle wantoestanden te verklaren ? Verliest men zo niet elke mogelijke impact op de realiteit ? "Het systeem" wordt toch dikwijls als een doodslager gebruikt, waarbij men bij zich voordoende wantoestanden gerust passief kan blijven - en hoogstens morele oordelen erover uitspreekt -, want "wie kan het systeem veranderen". Schiet de analyserende intellectueel hier niet in zijn maatschappelijke taak tekort ?

Ook het op de achterflap aangekondigde basisverwijt aan links - namelijk dat het de afbraak van de arbeid niet grondig aanklaagt en zich te opportunistisch

opstelt tegenover tendenzen die de band tussen arbeid en emancipatie afbreken - vindt binnen dit deel geen enkele ondersteuning. (Hopelijk bevat het derde deel van het magnum opus, dat handelt over de axiologie, de argumenten en de concretere gegevens voor de basisgedachte en het basisverwijf van dit boek, ook al is goede kritiek zakelijk en niet waardegeladen.)

Als filosofisch-kritisch boek is dit eerste deel niet geslaagd. Het boek is wel te gebruiken als naslagwerk (alhoewel deze functie belemmerd wordt door het ontbreken van een zaakregister en een gedetailleerde inhoudsopgave). Kruithofs sterkte ligt namelijk in het scherp analyseren van begrippen. Zulke analyses kunnen inspirerend werken, ook al moet opgemerkt worden dat een auteur of een spreker omwille van de zakelijke verbanden van zijn uiteenzetting meestal andere indelingen moet maken dan de door Kruithof aangeboden. Ergerlijk is wel dat de 'marxist' Kruithof de begrippen ruilwaarde en meerwaarde onvoldoende scherp definieert en zo Marx' belangrijkste theoretische prestatie met enkele pennetrekken opzijschuift.

Guy Quintelier.

*

Filosofie in de Volkshogeschool te Brugge.

J. Késenne schrijft : "Het vermoeden dat het soort filosofie buiten de universiteit en zoals het in Volkshogescholen gedoceerd wordt minder theoretisch zou zijn, is, op enkele gelukkige uitzonderingen na, slechts valse hoop"(*). Inderdaad, doch ligt dit niet aan de verwachtingen van de mensen die naar

deze andere vormingsinstellingen komen ? Lijden die zelf reeds niet aan de westerse beschavingsziekte ? Ze willen kennis opdoen omdat ze zich onbehaaglijk voelen - als therapie dus - maar ze willen op een welbepaalde manier kennis opdoen : onbevooroordeeld. Mijn ervaring is immers dat de meeste kursisten hui-veren bij de gedachte dat men iets uit de filosofie-geschiedenis niet zou behandelen, wat te maken heeft met hun opvatting van eerlijkheid als zijnde objek-tiviteit. Men stuit dan ook voortdurend op weer-stand wanneer men niet aan therapie wil doen, wanneer men niet de individuele mens als ziek beschouwt dan wel de beschaving, en wanneer men het gevoel van on-behagen (dat de kursisten hebben) niet meteen subli-meert, doch aanscherpt door het te beschrijven en het als uitgangspunt te nemen voor een onderzoek naar de filosofische wortels van ons gedachtengoed. Zoals in vorig nummer reeds aangestipt werd het jaar ingezet met *een geschiedenis van het westers denken*. Gezien men in de geschiedenis van de filosofie niets kan ter sprake brengen wat onze moderne cultuur niet mede heeft bepaald, werd dit dan ook geen encyclope-disch overzicht doch een soort vertelling : bepaalde filosofen hebben iets verwoord dat nu nog treffend is vermits hun ideeën nu nog bij de meeste mensen in hun belangrijkste beslissingen doorwerken. We heb-ben er alle belang bij ons ideeëngoed zelf in vraag te stellen met betrekking tot wanverhoudingen die ons opzadelen met een onbehaaglijk gevoel. Vanwege de deelnemers strandde de discussie vaak op een in vraag stellen van de opvatting en bedoeling van deze reeks. Men wil enerzijds alles weten om-trent de filosofie en haar geschiedenis maar als men dan ziet dat daar een verband zou kunnen zijn met de eigen, zeer direkte vragen, heeft men niet altijd de moed een lange weg terug af te leggen. Vanuit een niet zo direkt filosofische hoek werd een tweede reeks ingelegd door John Loose : een leesgroep rond het werk van Otto Ullrich, *Wedstrijd zonder Win-naars*.

"Tot nu toe is de door het kapitalisme ontwikkelde grootindustrie zowel in het marxisme als in het dominante links bewustzijn als maatstaf van de vooruitgang beschouwd. Dit vormt het centrale punt van mijn kritiek". In het boek lezen we verder dat Ullrich het vooruitgangsbegrip zelf in vraag stelt : het blokkeert het denken, het verbant de onmiddellijke leefwereld : de tijdsbeleving wordt gereduceerd tot de dwangmatige herhaling van de aankoop van konsumptiegoederen. Wat het kritisch (eerste) deel van het boek betreft werd voortdurend uitgekeken naar een alternatief - een antwoord op de vraag : wat nu te doen ? Het tweede deel wijst op enkele mogelijke politieke alternatieven maar blijft óf te algemeen óf vervalt in irreële details. Het gesprek verliep navenant.

In dezelfde lijn en met dezelfde formule werd daarna een programma opgesteld rond een meer concreet ontwerp, namelijk dat van Agalev : *Op mensenmaat, een groene kijk op economie*.

Deze discussie was concreet en politiek. Waar iedereen het over eens was, is wat we filosofisch vertaald zouden kunnen noemen de "hegemonie"-gedachte : veranderingen kunnen maar gebeuren mits een voorbereidende mentaliteitsverandering. De revolutie is maar de voltrekking van een reeds aanwezig revolutionair bewustzijn.

Is dit niet een besluit waartoe we ook zouden moeten komen in een filosofiekursus, waar integendeel alle verantwoordelijkheid nog te veel wordt afgeschoven op de "almachtige" politiek ?

Over verantwoordelijkheid en etiek werd ten slotte gesproken in het laatste programma. Hier werd in twee avonden een algemene inleiding over *etiek en filosofie* gegeven en de daaropvolgende avonden het boek van Stephan Strasser *De burger voorbij* besproken. Dat men redenen heeft om te twijfelen aan het etisch bewustzijn in onze cultuur was het uitgangspunt. We gaan voorbij aan etische en (dus) politieke keuzen die te maken zijn. Strasser vertaalt

dit als "burgerlijkheid". Hij definieert het begrip als een vertrouwen in de technische rationaliteit met daarbij als "vervanging" voor de religieuze heilsverwachtingen, een onbegrensd geloof in de vooruitgang. Dit sluit een onmiddellijke verantwoordelijkheid tegenover de andere uit - het fundament van de etiek, de konfliktueuze verhouding van ik tot de andere, wordt genegeerd. In zijn alternatief voor de burgerlijkheid laat Strasser zich leiden door de filosofie van Levinas.

Wat misschien het meest opviel in deze reeks is dat er geen juiste taal gevonden werd om de konkrete wereld van de mensen en het abstracte van de filosofie te overbruggen. De filosofie heeft haar eigen methodes en jargon, en als je haar wil populariseren, vind je niet altijd de juiste woorden. De deelnemers worden uitgedaagd om een persoonlijk standpunt te formuleren, doch ze weigeren dit te doen en verblijven liever bij algemene spekulaties.

Dit is met andere woorden dezelfde opmerking als die welke ik had bij het eerste programma en blijkbaar ook hét probleem van ons vormingswerk. De opzet van de Volkshogeschool is de mensen te doen nadenken over hun eigen tijd en de verantwoordelijkheid die ze daarin kunnen opnemen. Filosofie wordt daarvoor gebruikt als middel. Doch wanneer een filosofieprogramma wordt aangekondigd kreëert dit onmiddellijk verwachtingen in die zin dat het programma er aantrekkelijk uitziet juist doordat het abstrakt lijkt.

Blijft dus de taak deze juiste toon te vinden tussen de konkrete misnoegdheid en de meer algemene filosofische verwoording daarvan naar de publieke sfeer toe.

(*) *Kritiek* 8, p. 122.

*De passie van de materie voor de vorm.
Voordracht van Benoît Angelet voor het Tempelhof (Gent).*

Over kunst spreken is dikwijls een raar ritueel. Van zodra men het grote woord in de mond neemt lijkt het wel of men zich heeft willen veilig stellen tegen de "banaliteit" van de niet-geïnitieerden. Komischerwijze draait dit vaak daarop uit dat men zich voortaan permitteert op een luchtige toon niets anders te vertellen dan opnieuw ... banaliteiten (zij het onder de vorm van diepzinnig klinkende algemeenheden). Ook zeer gesofistikeerde hermeneutiek, of misschien die in de eerste plaats, laat het besproken kunstwerk juist niet meer aan bod komen. Dit fungeert dan immers enkel nog als materiaal om er de vernuftigheid van de uitleggingstechnieken aan te illustreren.

Zo'n theoretische ingesteldheid is nu echter niet enkel aanwezig aan de kant van de kunstliefhebber. Benoît Angelet toonde, in zijn rijk gestoffeerde voordracht, hoe vele kunstwerken zelf al vanuit zo'n perspectief gemaakt werden. In onze westerse cultuur zijn de antiek-Griekse en de christelijke visies sterk blijven doorwerken : het kunstwerk als beeld van een uitgepuurde, etherische, boven-wereldlijke, "schone" werkelijkheid. (In tegenstelling daarmee werd in de Joodse traditie gewaarschuwd tegen de fascinatie die uitgaat van idolen. Ook het Romeins realisme hield een afwijzing in van platonische tendenzen.) Wel hebben verscheidene kunstenaars - van Velasquez (Las Meninas) tot Paolini - met veel scherpzinnigheid en ironie hun eigen bedrijf in vraag gesteld en zo *de eng ikonologische opvatting van kunst doorbroken*. Nochtans dreigt die reflectie de kunst nu soms zo ver uit te hollen dat ze ten slotte niets anders meer is dan een uitsluitend naar zichzelf verwijzend, gratuit spel. Zo'n uiterste zelfbetrokkenheid heerst in veel van de nieuwe schilderkunst, bv. in het werk van Kiefer, die in feite "niets anders schildert dan het proces van het schilderen

zelf". En als er toch zo iets als een thematiek opduikt, zoals bij Penck, dan onder de vorm van een exotische symboliek - en is symboliek meestal niet een cerebrale truc om armoede aan ervaring te camoufleren? - of doordat er, voor wie zijn associaties de vrije loop laat, groteske gedrochten op het doek verschijnen. Reeds Klee leek te verlangen dat de vorm als vanzelf uit de materie (de textuur van het doek, de verf) zou groeien, en de latere Merleau-Ponty heeft door zijn precieze beschouwingen daarover alleen maar des te duidelijker het snobisme van zo'n kunst aan het licht gebracht.

Wat nu echter de centrale stelling van de voordracht betreft, die lijkt me niet helemaal overtuigend. Het uitgangspunt, een kenschetsing van de dominerende levensstijl, is wel ontegensprekelijk: de moderne mens wil alles ervaren, alles zien, overal bij zijn, maar door deze drang om overal aanwezig te zijn komt niets nog echt aan bod en zinkt alles weg in het indifferente. "De moderne wereld is een opeenhoping van brol." Daardoor zou nu, volgens Benoît Angelet, *een behoefte aan tegenwoordigheid* ontstaan, een behoefte die precies haar bevrediging zou vinden in de ontmoeting met een goed kunstwerk omdat zo'n werk een tegenwoordigheid schept. Dat zo'n behoefte bestaat, valt niet te ontkennen, en dat kunstwerken een fascinerende wereld kunnen openen, evenmin. De vraag is echter of hiermee juist niet beschreven wordt hoe kunst funktioneert binnen burgerlijke milieus en voornamelijk voor al diegenen die "bij alles aanwezig willen zijn" om steeds nieuwe ervaringen op te doen, d.w.z. die liever hun "behoefte aan tegenwoordigheid" telkens opnieuw bevredigen, in plaats van eenvoudigweg zelf *tegenwoordig te zijn* bij hun eigen situatie (bij de dingen en de mensen rondom hen). De burger laat zich - als een inerte voyeur - door een roman of een toneelstuk - *meeslepen* om nadien uit de wereld van het kunstwerk terug te vallen in de platvloersheid van zijn eigen bestaan. Hij wil het niet weten dat het werk zich

eigenlijk pas ten volle realiseert in een wijziging van profielen van de leefwereld. De juiste plaats van een kunstwerk is wellicht niet gelegen in het blikveld van iemand die er zich door laat fascineren, maar veeleer daar waar het een ondergeschikte rol speelt doordat het gebruikt wordt. Ook in het geval van schilderijen of muziekstukken zou dit betekenen dat ze dienen om perspectief-omslagen, thema-verschuivingen, ritme-veranderingen effectief helpen teweeg te brengen (in plaats van thema's, ritmes te representeren). Zo is trouwens pas te begrijpen waarom stijlproblemen geen kwestie zijn van gratuite verfraaiing maar van elementaire beheersing van tijd, ruimte, beweging.

Opdat kunstwerken die dienende functie zouden hebben mag men zich juist niet onderwerpen aan de typisch moderne plicht om ook op het "gebied" van de kunst steeds maar nieuwe ervaringen te moeten opdoen. Is de kunstenaar niet diegene die tussen de bestaande kunstwerken niet vindt wat hij precies nodig heeft en die het daarom zelf maakt ?

Johan Moyaert

*

* *

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

Rudolf Boehm

(met medewerking van Lode Frederix en
Paul Willemarck)

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

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

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

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

Inhoudstafel :

- p. 3 Conferentie van Potsdam.
Silvio Senn : Zien als ontheffing van
denken.
p. 7 Hans Achterhuis : Solidariteit en
veranderende arbeidsverhoudingen.
p. 34 Kritiek van of op het Westers denken ?
Ben controversse tussen J. De
Visscher en G. Quintelier.
p. 63 Guy Quintelier : Aliënatie als vrijheid
van conflickten. N.a.v. J. Kruit-
hofs "Vrijheid en Vervreemding".
p. 88 Het filosofisch gebeuren in Vlaanderen.
Kroniek.
p. 114