

Skiplinks

- [Tekst](#)
- [Verantwoording en downloads](#)
- [Doorverwijzing en noten](#)

Ons Erfdeel. Jaargang 37 (1994)

meer over deze tekst



Zoek auteurs, titels en in teksten

Ons Erfdeel. Jaargang 37(1994)– [\[tijdschrift\] Ons Erfdeel](#)

[p. 204]

Over dit hoofdstuk/artikel

auteurs

[Jacques De Visscher](#)

over [Rudolf Boehm](#)



Rudolf Boehm (°1927) - Foto Filip Claus.

[p. 205]

Rudolf Boehm op zoek naar de concrete betrokkenheid

Jacques De Visscher

is in 1943 geboren in Gent. Studeerde aan de Gentse Rijksuniversiteit en aan het Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas, waar hij nu hoogleraar in de wijsbegeerte is. Publiceerde o.a. 'Het verhaal van de kunst' (1990); 'Over de levensloop' (1990); 'De zorg voor het Avondland' (1991); 'Paul Ricoeur. Het kwaad: een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie' (1992). Adres: Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas, Zwartezustersstraat 34, B-9000 Gent

Toen Rudolf Boehm in 1967 aan de Gentse rijksuniversiteit tot hoogleraar in de moderne wijsbegeerte werd benoemd, was hij een vreemde eend in de bijt. Hij kwam uit Leuven, waar hij lange tijd in het Husserl-Archief had gewerkt en waar hij ook met een proefschrift over Aristoteles was gepromoveerd. Hij had geen katholieke, maar een protestantse achtergrond en zou de sectie wijsbegeerte een meer pluralistisch karakter geven op een ogenblik dat er geen gelovige professoren meer waren. Dat was althans de visie van Leo Apostel, die er sterk op had aangedrongen dat Rudolf Boehm naar Gent zou komen. De Duitse filosoof behoorde bovendien tot een andere wijsgerige stroming, de fenomenologie, die sterk contrasteerde met de humanistische, positivistische en scientistische sfeer die in Gent heerste. Daar komt nog bij dat Gent en Leuven elkaar (op zijn zachtst gezegd) niet altijd in alle vriendelijkheid bejegenden en dat in de eerste helft van de jaren zestig de CVP-premier Théo Lefèvre in het kader van de polemieken rond de universitaire expansie en de inplanting van de Leuvense kandidaturen te Kortrijk over de filosofie in Gent onheuse woorden sprak. Boehm begon dus bepaald niet in een onbevangen klimaat. Maar ondanks de sterke argwaan tegenover de fenomenologie, de andere stijl om zich academisch te bewegen, en het feit dat de studenten zijn Nederlands, dat door de Duitse tongval en de dito zinswendingen sterk gekleurd werd, niet altijd begrepen, wist Rudolf Boehm zich toch vlug in te burgeren. Hij ging geen enkel gesprek of conflict uit de weg en wist daarbij een zekere beminnelijkheid, charme en elegantie te ontplooiën, wat uiteindelijk niemand onverschillig kon laten. Op den duur ging zich rondom hem een kring vormen. Boehm is een Gentenaar geworden en zijn vertrek uit de Gentse universiteit - hij heeft de pensioengerechtigde leeftijd bereikt - beschouwt men algemeen als een verlies. Daartegenover staat

[p. 206]

echter dat hij uit het intellectuele leven in Vlaanderen niet meer is weg te denken. Hij was/is niet uitsluitend een universiteitsprofessor die zich in zijn studeerkamer heeft opgesloten, integendeel. Al heel vlug integreerde Boehm zich in het culturele leven van zijn nieuwe stad en ging hij de confrontatie aan met de problemen van het Vlaamse culturele leven. Dat hij aanvankelijk typisch Vlaamse toestanden niet goed begreep, gaf meer dan eens aanleiding tot komische situaties met een creatief en constructief resultaat. Wanneer iemand de discussie niet uit de weg gaat en hardnekkig (en met een zee van tijd voor zich) haast ondoorzichtige toestanden wil begrijpen, zijn de gesprekspartners veroordeeld niet alleen om heldere toelichtingen te geven, maar ook om ontwapenende en (soms schijnbaar) naïeve vragen te beantwoorden. Dat leidt niet zelden tot andere inzichten. Deze andere inzichten hebben van Rudolf Boehm een in Vlaanderen bekende figuur gemaakt.

De filosoof Rudolf Boehm kan zich op een bewogen leven beroepen. Hij is in 1927 te Berlijn in een academisch milieu geboren (zijn vader was farmacoloog en professor in de chemie), kent een jeugd die door nazisme wordt gekleurd en die aan het Oostfront eindigt. De jonge Boehm is nog geen zestien als hij het soldatenuiform moet aantrekken om de laatste hevige stuiptrekkingen van de Tweede

Wereldoorlog aan den lijve te voelen. In het verwoeste, gedesillusioneerde, verslagen en door Russische troepen bezette Duitsland begint hij zijn universitaire studie: filosofie, natuurkunde en wiskunde, aanvankelijk te Leipzig - waar hij onder meer de lessen van de befaamde Hans-Georg Gadamer volgt - later te Rostock. Daar wordt hij wetenschappelijk medewerker, een functie die hij later, na zijn sprong naar het Westen, ook in Keulen uitoefent. In 1952 komt hij naar België waar hij in Leuven in het Husserl-Archief een periode van intens intellectueel werk begint. Niet alleen dient hij zich te verdiepen in de duizenden bladzijden stenografische notities en andere manuscripten van de grondlegger van de moderne fenomenologie Edmund Husserl (1859-1938), ook moet hij dit oeuvre, dat door de nazi's dreigde verbrand te worden en dat door Herman van Breda net voor de oorlog werd gered, voor het publiek ontsluiten door de notities om te zetten, persklaar te maken en in de intussen prestigieus geworden *Husserliana* uit te geven. Tegelijk stelt deze Leuvense tijd Boehm in de gelegenheid zijn internationale filosofische contacten verder uit te bouwen. Niet alleen komen veel geleerden uit de hele wereld in universiteit onderzoek verrichten, ook zijn er uitwisselingen, ontmoetingen tijdens de congressen en symposia. Verder zijn er de publikaties, de uitgaven en het vertaalwerk. Boehm vertaalde immers het hoofdwerk van de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* in het Duits, en met Alphonse de Waelhens vertaalt hij een groot deel van Martin Heideggers hoofdwerk, *Sein und Zeit* in het Frans. Tenslotte heeft hij in diezelfde Leuvense tijd de kans niet voorbij laten gaan om zijn eigen

[p. 207]

werk uit te bouwen. Hij schrijft zijn dissertatie over Aristoteles en werkt die een paar jaar later voor publikatie om (*Das Grundlegende und das Wesentliche*); in verschillende artikelen en essays, geschreven naar aanleiding van een of andere studiedag, begint hij systematisch de thema's uit te werken die hem later zo herkenbaar zullen maken. In 1967 sluit Boehm door zijn aanstelling in Gent zijn Leuvense tijd af. Men kan zich nog steeds afvragen, hoe het komt dat het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte hem niet behouden heeft: iemand als Boehm, rekening houdend met zijn opleiding, prestaties en internationale contacten, laat een universiteit zo maar niet gaan, zelfs al is hij geen katholiek (zijn de andere leraren te Leuven wel zo katholiek?). De veertigjarige filosoof die in 1967 te Gent aankomt en er zich vestigt, heeft op dat ogenblik een benijdenswaardige maturiteit, waardoor hij daadwerkelijk een nieuwe start kan maken.

Die vreemde Duitse filosoof heeft inderdaad vanaf de aanvang van zijn nieuwe carrière een nieuw geluid laten horen. De bij anderen vaak gehekeld Martin Heidegger werd nu op basis van teksten op tafel tijdens de lessen bestudeerd en ook andere wijsgeren werden uit het verdomhoekje gehaald, zoals Thomas van Aquino, Pascal en Fichte. Bovendien krijgt kritiek een andere betekenis: die hoeft niet in de eerste plaats maatschappelijk-ideologisch te zijn, in de zin van: 'wat niet tot het humanistisch-marxistisch ideeëngoed behoort, is uiteindelijk fout', maar vindt plaats op basis van de consequenties van wat men zakelijk bestudeert. Hier botsen we op een van de

grondbeginselen van de fenomenologische methode die Rudolf Boehm tot op vandaag in zijn recente werk blijft hanteren. Gewoonlijk beschouwt men de fenomenologische methode als de zakelijke beschrijving van de fenomenen zoals ze ons in het bewustzijn voorkomen, ontdaan van de soms eeuwenoude dikke korst van interpretaties en theorieën die zich op de fenomenen heeft vastgezet en waardoor een onbevungen benadering zo moeilijk wordt. Voor Boehm betekende dit aanvankelijk dat hij op basis van een opschorting van een eigen positieve stellingname (vakfilosofisch 'époque' genoemd) een empirisch onderzoek verricht naar de bedoelingen en intenties van de mensheid. Voor hem bestaat een van de noodzakelijke taken van de filosofie erin de tendens te bestrijden die stelt, dat er in verband met principiële vragen slechts persoonlijke (particuliere) standpunten en meningen mogelijk zijn. Al te vaak meent men dat men over ethische, politieke, economische of wetenschappelijke vraagstukken niet op een kritisch-filosofische manier kan spreken, zonder zich terug te trekken op een plan waar nog slechts persoonlijke meningen gelden en waar niets rationeels meer verdedigd kan worden. Daartegenover vertolkt Rudolf Boehm die fenomenologische filosofie die zich verzet tegen de opvatting dat het rationele zich tot het observatieniveau van de wetenschappen zou beperken. Het gevolg hiervan is, dat het terrein van de praktische behoef-

[p. 208]

ten, noden en ervaringen, van de waarderingen en van de standpunten uitsluitend onfundeerbaar en willekeurig zou zijn, kortom 'subjectief' of 'subjectivistisch' in de meest gebanaliseerde betekenis die het woord inmiddels heeft gekregen. Boehm hecht aan de zintuiglijke ervaring enorm veel belang, maar die beperkt zich voor hem niet tot de ervaring van een individu in zijn laboratorium, zoals hij ooit eens in een vraaggesprek heeft gezegd (*Streven*, april 1976), want zo iemand stelt slechts een aantal feiten vast aan de hand van een reeks experimenten, om ze dan voor een klein team op een verifieerbare manier te beschrijven. 'De werkelijke ervaring is deze van de mensheid in haar geheel over meerdere eeuwen heen die niet rechtstreeks te achterhalen is en die men moet zoeken in de belangrijkste geschriften die in de loop van de geschiedenis werden gemaakt. Hiervoor bestaat een eenvoudig criterium: de kracht en de duurzaamheid waardoor ze tot ons zijn gekomen en tot het hedendaagse cultuurpatrimonium blijven behoren. Hun huidige aanwezigheid en actualiteit getuigen dat ze op de ervaring van de mensheid betrekking hebben.' Boehm denkt hierbij zowel aan de bijbel en aan Hesiodus, als aan de klassieke filosofen van Aristoteles tot Heidegger. Daarbij sluit hij uiteraard de geschiedenis van de wetenschappen niet uit: men aanvaardt bijvoorbeeld de experimenten van Newton door lectuur en niet door ze te herhalen.

Rudolf Boehms visie op de filosofie beperken of herleiden tot wat hij fenomenologisch wil beschrijven en begrijpen, zou onvoldoende tegemoet komen aan wat hij de laatste 25 jaar intellectueel heeft gepresteerd. Eenvoudig gesteld, is datgene wat hij fenomenologisch verzamelt het materiaal voor een kritiek op de cultuur en op 'onze' tijd. Hij beschouwt filosofie als kritiek, waarmee hij niet bedoelt dat

hij alleen maar wil vaststellen wat slecht is - hoewel het voor sommigen al een speciale inspanning vergt vast te stellen wat verkeerd gaat; vele mensen kunnen het niet opbrengen iets slecht te noemen, wanneer ze niet meteen kunnen aantonen hoe iets te verbeteren valt. Zich beklagen bij de schoenmaker dat hij een paar schoenen toch niet zo goed hersteld heeft, mag niet de reactie opleveren 'als je kritiek hebt, dan moet je het zelf beter kunnen doen!' De kritiek op het omzeilen van de kritiek moet nu niet met zich meebrengen dat men de vraag naar de alternatieven uit het oog mag verliezen. In een kort, maar verhelderend essay, opgenomen in *Aan het einde van een tijdperk*, heeft Boehm ooit gesteld dat de kritiek uiteindelijk meer moet doen: ze moet radicaal zijn, dat wil zeggen de wortel van het euvel opgraven. Op die manier kan de kritiek op een bepaald ogenblik het draaipunt vinden waartoe men moet terugkeren om iets te veranderen. Men moet dan kunnen zeggen: als je een alternatief wilt, moet je zover op je schreden terugkeren dat de wijziging grondig kan zijn. Zomaar sleutelen aan hervormingen zonder inzicht hoelang iets al fout gelopen is, kan daarom slechts een illusie heten. Daartegenover staat dan uiteraard de andere kritische vraag: kunnen hervor-

[p. 209]

mingen nog wel haalbaar zijn, wanneer men inziet dat de scheefgetrokken toestand al met de eigenheid van een beschaving is vergroeid. Voor Boehm behoort het vrijblijvende, louter theoretische weten en onderzoeken tot de grondstructuur van de Europese cultuur. Het is duidelijk, zoals hij in **zijn eerste Nederlandstalige vraaggesprek (weekblad *De Nieuwe*, 6 juni 1969)** heeft gezegd, dat een ommekeer niet zonder meer kan. Dat het zuiver theoretisch weten sedert René Descartes in toenemende mate ter discussie is gesteld, mag men wel als een teken beschouwen dat er ook in het Europese bewustzijn tendensen werkzaam zijn om die ommekeer te realiseren. Maar hoe sterk wegen deze tendensen op tegen de dominante traditie van het vrijblijvende onderzoek, terwijl wij in een toenemende mate geconfronteerd worden met de gevaren van een ecologische ramp? **In 1969 zei Boehm dat 'het gevaar bestaat dat een verandering slechts doorgang kan vinden, wanneer men er door een universele catastrofe toe gedwongen wordt'. Hij voegde er echter prompt aan toe: 'Dat zou natuurlijk wel droevig zijn, want de vruchten van deze meer dan tweeduizend jaar oude ervaring van de mensheid mogen zomaar niet verloren gaan. Dit is een te hoge prijs. De grote vraag is dus, hoe een omwenteling kan worden uitgevoerd zonder in de loop daarvan alles te verliezen wat verworven was; daarom is het belangrijk dat de kritiek op de universiteiten begint, waar de contestatie in de vorm van discussie mogelijk moet zijn, en dat een oplossing wordt gezocht en gevonden in het gesprek.'** Dat was een uitspraak in de nadagen van mei '68, een tijd die Boehm met veel aandacht heeft gevolgd, zonder zich echter in de gezwollen retoriek van sommige gauchisten te verliezen. Hij bleef de fenomenoloog die voor het fenomeen aandacht wou opbrengen, maar hij was ook de criticus die de vinger op de wonde kon leggen. Toen hij op een bepaald ogenblik de studenten de gelegenheid gaf gebruik te maken van hun recht om hun mening te uiten - een mening waarmee hij het niet eens hoefde te zijn - door hun toegang tot de tekstkopieermachines te verlenen, werd hij door de

Raad van Bestuur van de universiteit op het matje geroepen. Dit lokte bij hem de ironische opmerking uit dat hij door een liberale daad de sympathie van 'links' en de antipathie van het conservatieve 'rechts' kreeg - is het recht op vrije meningsuiting niet een van de belangrijkste verworvenheden van de opkomst van de burgerlijke beschaving?

Vanaf zijn aanstelling te Gent speelt Boehms intellectuele leven zich op een dubbelspoor af. Enerzijds behoudt hij zijn professionele vakfilosofische belangstelling en betrokkenheid, die bestaat in het bestuderen van de grote wijsgerige teksten van Aristoteles tot Heidegger en Merleau-Ponty. Iets minder dan voorheen blijft hij aan het internationale milieu van de academici deelnemen: symposia, gastcolleges in Duitsland, gespecialiseerde bijdragen in huldeboeken van collega's en in vaktijdschriften, en uiteraard ook lessen voor de filosofiestudenten en zijn persoonlijk onderzoek dat uitmondt in zijn grote

[p. 210]

studie *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* van 1974 (later, in 1977, door Willy Coolsaet vertaald als *Kritiek der grondslagen van onze tijd*). Dit ene spoor blijft grotendeels Duits. Het andere spoor is meer Vlaams: in toenemende mate participeert Boehm aan debatten over cultuurfilosofische, politieke en economische problemen, en publiceert hij in de Vlaamse kranten en tijdschriften zoals *De Standaard*, *De Morgen*, *De Nieuwe*, *Streven*, *Kultuurleven*, *Tijdschrift voor Diplomatie*, *De Nieuwe Maand*, *Socialistische Standpunten*, *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, *De Groenen*, *Nieuw Links*, *EcoGroen*, *Restant*, enzovoort. In deze publikaties formuleert hij voor een ruimer publiek de grondgedachten van zijn fundamenteel onderzoek, die hij steeds herhaalt, gekruid met voorbeelden uit het actuele gebeuren. Het dubbele intellectuele spoor wil dus geenszins zeggen dat de twee sporen niets met elkaar te maken zouden hebben, integendeel.

Rudolf Boehms grondgedachte laat zich vertalen als een kritiek op de humanistische illusie van de Westerse beschaving, waarmee hij zich afvraagt hoe het komt dat onze beschaving mislukt in haar opzet de mensheid te humaniseren. De tendens van zijn antwoord is dat de Europese beschaving precies die wijze van denken en weten aanbidt die het concrete van haar humaniteit verloochent. Het betreft de objectivistische wetenschap die aan het ideaal van het zuiver theoretisch weten tracht te beantwoorden. Dat ideaal is oud en gaat terug op het kennisideaal van de klassieke Griekse filosofie van Plato en Aristoteles. Daar ontstond een opvatting van weten dat zijn zuiverheid slechts kon bereiken wanneer het uitsluitend ter wille van zichzelf wordt nagestreefd. Dit weten is analoog aan het goddelijk weten, want alleen een god is zelfstandig en niet 'subjectivistisch' aan noden, behoeften of vreemde invloeden onderhevig; alleen een god heeft geen behoefte aan een weten in functie van praktische of nuttige doeleinden. Welnu, de hoogste vorm van humaniteit zoekt de mens in die zijnswijze die tegelijk zijn concrete materialiteit en subjectiviteit verloochent; hij wil, zoals een god, de wetten van de natuur en van alles wat is op een zuiver objectieve manier beschouwen, dat wil zeggen zoals de dingen op zichzelf zijn, dus perspectiefloos. Dit is

voor Boehm een hoogst merkwaardige paradox: enerzijds heeft men een duidelijk doel voor ogen: de humanisering van de mens - wat toch concreet en praktisch mag heten - maar anderzijds kiest men een volstrekt onpraktisch middel: een weten dat uitsluitend omwille van zichzelf en niet omwille van een nut wordt nagestreefd. Het is alsof men zou beweren dat men om iets na te streven het juist niet moet nastreven. De idee bestaat erin dat de mens als het ware de mens het best bereikt door de mens juist niet als einddoel te zien, dat hij het best 'zichzelf' wordt, wanneer hij zichzelf verloochent. Nu heeft de mens in de loop van zijn geschiedenis in toenemende mate zijn hoop in deze wetenschap (en in de technologie die ervan afgeleid is) gesteld. Dit zien we in het economische

[p. 211]

leven, in het kapitalisme, dat Karl Marx in de negentiende eeuw zo precies heeft beschreven, maar evenzeer in de medische wereld. In al deze sectoren stelt men steeds opnieuw dat men, dank zij wetenschap en techniek, de mens van zijn vervreemding zal bevrijden en dat de humanisering zich aan het voltrekken is. Daar is, volgens Boehm, niet veel van terechtgekomen, integendeel. De mens heeft zich steeds maar meer aan zijn concrete materialiteit en aan zijn verhouding tot de nabije behoeften van het dagelijks leven onttrokken, en in plaats daarvan verre idealen gekoesterd alsof hij niet sterfelijk is en alsof de aarde die hij bewoont over een oneindig op te souperen rijkdom beschikt. In de zelfverloochening ontkent of negeert men de eigen eindigheid en leert men niet uit negatieve ervaringen, uit pijn, lijden en ontbering. Rudolf Boehm, die de negatieve ervaringen meer dan eens aan den lijve heeft gevoeld (de verwoestende oorlog, de niet altijd zo gemakkelijke integratie als vreemdeling in een nieuw milieu, op een bepaald ogenblik zijn bij na-blindheid, het overlijden van zijn vrouw Christiane De Reuse), kan zich soms boos maken als aan het belang en de betekenis van de negatieve ervaringen wordt getwijfeld of wanneer ze in een context geëvalueerd moeten worden. Toen ik dat laatste eens opperde, antwoordde hij mij niet zonder **stemverheffing**: 'Denk je werkelijk dat een pijnervaring van een evaluatie afhankelijk is? Het doet mij denken aan diegene die van de hongerige, slecht geklede en gebrekkig behuiste mensen zegt dat zij gelukkig zijn, omdat zij nooit een beter leven hebben gekend. Men heeft de ervaring van het tegendeel niet nodig om pijn te ervaren. Het is ook niet nodig normen en waarden voorop te stellen waaraan men de negatieve ervaringen dient te kunnen toetsen'.

De filosofische kritiek van Rudolf Boehm is op de verwerking van deze negatieve ervaringen, die primaire gegevens blijven, gebaseerd, omdat ze ons eigenlijk vertellen waartoe we alternatieven nodig hebben. Alternatieven kunnen slechts concreet zijn als men de kritiek op een concrete en radicale manier formuleert. Daarom noemt hij ook zijn reflectie een materialistische wijsbegeerte. Hiermee bedoelt Boehm niet in de eerste plaats een of ander metafysisch systeem, maar wel de beschrijving van de niet-formalistisch gestelde concrete levensomstandigheden: in de arbeid, het consumptiegedrag, de verhouding tot het milieu, pijn, ziekte en dood, wonen en zich door het drukke verkeer door de stad wagen, het genieten van muziek en dans, van eten en drinken. In dat perspectief is cultuur geenszins een

zinloze aangelegenheid, maar onontbeerlijk voor een zinvol menselijk leven. Maar ‘cultuur’ kan nooit een abstracte formule zijn, daar is altijd die concrete gestalte waardoor de cultuurprodukten in het gebruik herkenbaar zijn. Op een colloquium over architectuur stelde hij bijvoorbeeld in dat verband, dat gebouwen aan alle zogenaamde ‘schone kunsten’ het nodige (of althans wenselijke) onderdak moeten bieden, en niet enkel als opbergplaats moeten fungeren (zoals een

[p. 212]

museum). ‘Alle architectuur is onafscheidelijk vergroeid (con-cretum) met schilderkunst en beeldhouwkunst. Zoals geen voedsel louter voedsel is dat er alleen voor dient de honger te stillen, maar altijd “concreet” is: brood of rijst, varkensvlees of mosselen, is geen gebouw louter onderdak, maar “concreet”; gebouwd met die en die materialen, in die of die bewerking en vormgeving, zus of zo gekleurd (al dan niet geverfd); zoals omgekeerd alle schilderkunst in de eerste plaats muurschilderingen voortbrengt en alle beeldhouwkunst in de eerste plaats bouwelementen. Een concreet gebouw is nooit louter “functioneel”.’ In die zin moet cultuur materialistisch gedacht worden.

Uitgaande van het besef dat wij in onze omgang met deze aardse en dus materiële goederen aan een toenemende bedreiging het hoofd moeten bieden, heeft Boehm aan het fenomeen van de verwoestende produktie veel aandacht geschonken. Van Karl Marx heeft hij geleerd dat het kapitalisme zich door het principe van het ‘produceren om te produceren’ laat kenmerken en dat, in deze omkering van doel en middel, de concrete behoeftenbevrediging en de milieuzorg hieraan onderschikt blijven. In zijn kritiek op het kapitalisme heeft Boehm echter Marx en het ‘werkelijk bestaande (wetenschappelijke) socialisme’ niet gespaard, omdat het zoals het kapitalisme, de wetenschap, de technologie en de machinerie heeft verheerlijkt. Het gigantische industriële apparaat, dat zowel Oost als West heeft uitgebouwd, heeft een ‘verrijking’ door verwoesting van de natuur (of het ‘leefmilieu’) met zich meegebracht, waarvan we de gevolgen niet kunnen overzien. Hij vindt het daarom ergerlijk en kortzichtig wanneer het bedenken van de alternatieven niet op een radicale kritiek op de geschiedenis van de produktiewijzen en produktievoorwaarden wordt gestoeld, maar dat men daartegenover haastig en ongeduldig zoveel van nieuwe produktiewijzen, andere machinerieën en technologieën verwacht, zonder ze aan hun convivialiteit en aan hun (onrechtstreekse) verwoestingskracht te toetsen. Het kan er toch niet om gaan dat de mensheid hoedanook wil produceren, om het even wat, als het BNP van een bepaalde staat maar stijgt. De filosofische kritiek bestaat er nu in steeds op de tol te wijzen die wij dienen te betalen bij alles wat ‘verrijking’, ‘voortgang’ of ‘welvaart’ heet. In dit opzicht geeft Boehm in zijn uitvoerig essay, *Verrijking door verwoesting? Het produktiviteitsprobleem* (EcoGroen, nr. 6, jrg. 13, juli-augustus 1991) een aantal belangrijke indicaties en beschouwingen die in de lijn liggen van zijn fundamenteel wijsgerig werk (vooral *Kritiek der grondslagen van onze tijd*) en die een fundamentele discussie op gang moeten kunnen brengen.

Alhoewel hij een ingeburgerde Gentenaar is geworden, is Rudolf Boehm toch ook een geëmigreerde Oost-Duitsers gebleven. Als intellectueel die zich grondig met het marxistisch gedachtegoed heeft beziggehouden, heeft hij de recente Europese hervorkaveling sedert de val van de Berlijnse muur met grote belangstelling en argwaan gevolgd. Ofschoon hij het grootste deel van zijn

[p. 213]

leven in België heeft gewoond, heeft hij zijn Duitse nationaliteit (en vooral) identiteit behouden. Hij heeft vaak om familiale en academische redenen de beide Duitslanden van weleer doorkruist en de aandacht voor het Duitse culturele en politieke leven heeft hij nooit verloren. Vandaar zijn onrust en zorg over de hoge tol die de omwentelingen met zich zullen meebrengen. Hij heeft persoonlijk onder het nazisme en het communisme geleden, maar een communistisch principe wenst hij toch niet te verloochenen: ‘**ieder volgens zijn vermogens en aan ieder volgens zijn behoeften**’ - dat is voor hem de leidraad van elke politiek-economische beslissing. Tegelijk vergt dit ook een politieke cultuur die sterker is dan elke minachting of ontmoediging door de regerende klasse. Beschavingen storten in elkaar wanneer hele collectiviteiten zich niet langer gemotiveerd weten en zich, om aan de onverschilligheid en de verveling te ontsnappen, aan de verstrooiing (*le divertissement*, Pascal) overgeven. De ontmoediging in Oost-Europa was (en is) catastrofaal en is zowel de oorzaak als het gevolg van de afwezigheid van een politieke cultuur. Deze afwezigheid, die trouwens ook in het Westen is terug te vinden maar door bepaalde vormen van materiële verwenning wordt verdoezeld, moet ons ten zeerste verontrusten, zo meent Boehm. Dit is de kritiekloosheid van de mensen die in hun doodsvlucht, de oneindigheid achterna jagen in datgene waarvan ze onmiddellijk menen te kunnen genieten, maar die bijgevolg dialoog, discussie, gesprek, polemieken en uiteindelijk een zinvol politiek-economisch beleid onmogelijk maken. Een beschaving - hoe sterk zij haar wetenschapstechnologisch activisme ook moge opdrijven (dit helpt niet, integendeel) - die zich door de onverschilligheid en het misprijzen laat uithollen, lijkt Boehm langzamerhand uitgeput te raken. Er zijn veel redenen om aan een einde van een tijdperk te geloven; de wereldtoestand is immers zorgwekkend.

Selectieve bibliografie:

Een volledige bibliografie (tot 1992) van Rudolf Boehm kan men vinden in de feestbundel die zijn vrienden hem hebben aangeboden ter gelegenheid van zijn emeritaat en vijftenzestigste verjaardag: Willy Coolsaet, Johan Moyaert & Guy Quintelier (red.), *In verhouding*, Kritiek, Gent (p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek, Keizer Karelstraat 160, B-9000 Gent)

We vermelden hier nog uitdrukkelijk: *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (Het Wereldvenster, Baarn, 1977); *Aan het einde van een tijdperk* (Het Wereldvenster, Weesp / Epo. Berchem, 1984); *Fenomenologie en sensibiliteit. Tien opstellen 1982/1991* (Kritiek, Gent, 1992); Verhelderend zijn ook de artikelen: *L'illusion humaniste*

(*Le Monde*, 19 maart 1983, p. 2); *Dolen in het dodenrijk. De idee van wetenschap en van subjectiviteit in de moderne cultuur* (*De Uil van Minerva*, volume 4, nr. 1, herfst 1987); *Rudolf Boehm blijft zich kommunist voelen*, vraaggesprek in *De Standaard* (14/15 november 1992). En tenslotte: met een groep oud-studenten heeft Rudolf Boehm in het begin van de jaren tachtig het 'Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek' gesticht dat het halfjaarlijks tijdschrift *Kritiek* publiceert; hierin plaatst de Duitse filosoof regelmatig zijn vrijmoedige standpunten.

Over dit hoofdstuk/artikel

auteurs

[Jacques De Visscher](#)

over [Rudolf Boehm](#)