

CONFLICT GEWELD

Deel 1: Menselijke conflicten

Samengesteld door
Rudolf Boehm en
Guy Quintelier

KRITIEK 18

1989



CONFLICT GEWELD

Deel 1: Menselijke conflicten

Samengesteld door
Rudolf Boehm en
Guy Quintelier

KRITIEK 18

1989

Dit is het tweede nummer van de jaargang '89 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek. Het is uitgegeven met de steun van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek.

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 : R.Boehm, W.Coolsaet, L.Frederix,
S.Lavaert, J.Moyaert, G.Quintelier, G.Van den Enden,
C.Van Kerckhove, L.Vanneste, P.Willemarck.

Vormgeving : M.J.T'Joen. Omslagontwerp : M.Deceukelier.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

*

Jaarabonnement (2 nummers) : BF 350,-; fl. 20,-
Enkelvoudig nummer : BF 200,-; fl. 12,-
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met
vermelding "Abonnement Kritiek (en jaartal)".
Vanuit Nederland : op betalingen per internationale
postwissel, de vermelding "Kritiek (t.a.v. Johan
Moyaert)" aanbrengen.

WOORD VOORAF

Dit is deel I van een tweedelig collectief werk over Conflict en Geweld; deel II dat binnenkort zal volgen handelt over het omslaan van conflicten in gewelddadige confrontaties. Het geheel beantwoordt aan een dubbel project : énerzijds, eens na te gaan op welke terreinen van de menselijke samenleving en ook van het individueel menselijke conflicten bestaan die zich 'normaal' of zelfs onvermijdelijk voordoen en steeds zullen blijven voordoen (deel I); anderzijds, te trachten te begrijpen waaraan het te wijten valt als dergelijke 'normale' conflictverhoudingen omslaan in gewelddadige botsingen (deel II). De werkhypothese was de volgende : indien nu de aanwending van geweld net het gevolg zou zijn van fanatieke inspanningen om aan alle conflicten een einde te maken ?

Zoals het samengesteld is biedt het werk een soort encyclopedisch uitzicht (zie de inhoudstafels). Nochtans valt hierbij nog het volgende aan te merken. Ten eerste, enkele belangrijke perspectieven inzake conflict en geweld zijn we niet in staat gebleken uit te werken; b.v. het historisch erg belangrijk conflict tussen verschillende generaties (tussen jongeren en ouderen). Ten tweede, bij sommige bijdragen was en is het niet zo duidelijk of ze eerder bij deel I of bij deel II moesten ondergebracht worden. Ten derde, het geheel vormt toch geen handboek; het is niet zo dat het collectief van de auteurs één en al achter élk van de individuele bijdragen staat; ieder verdedigt zijn eigen persoonlijke opvatting. Ook het taalgebruik is niet overal hetzelfde; sommigen willen b.v. hooguit als een 'potentieel conflict' beschouwen wat door anderen als het eigenlijk conflictgegeven wordt bestempeld; er bestaan ook afwijkende opvattingen over wat een 'conflictoplossing' kan heten. Zelfs zijn niet alle medewerkers het zonder voorbehoud eens over de waarde van de boven aan-

geduide werkhypothese.

Het onderzoeksproject dat hiermee uitgevoerd is, werd goedgekeurd en financieel ondersteund door het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek van België, waarvoor onze oprechte dank. Toch hebben alle medewerkers hun bijdrage uitsluitend op vrijwillige basis en zonder enige vergoeding geleverd.

DE CONFLICTUALITEIT VAN HET MENSELIJK BESTAAN

- een algemene inleiding.

Guy Quintelier

De centrale, kritische idee van dit opstel luidt : de wantoestanden waarin de mensen nu verkeren, zijn ontstaan en blijven voortbestaan omdat de mensen de conflictualiteit van het menselijk bestaan ontvluchten - of om het 'positiever' uit te drukken, omdat ze het harmonie-ideaal nastreven. Als deze idee waar zou blijken, dan is de voorwaarde voor de oplossing van de bestaande wantoestanden het terug aangaan en aanvaarden van de conflictualiteit die - zoals nog moet aangeduid worden - noodzakelijk tot het bestaan van de mensen moet behoren indien ze op een menselijke manier willen leven. Het aanduiden van het prioritaair nastreven van harmonie - of het trachten realiseren van het harmonie-ideaal of het ontvluchten van conflicten - als oorzaak van de bestaande wantoestanden houdt echter niet een pleidooi voor het geweldadige in : er moet een duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen conflict, harmonie, geweld en macht. Reeds het feit dat tussen conflict en geweld binnen onze cultuur geen scherp onderscheid gemaakt wordt, duidt op de cultuurkritische draagwijdte van bovenvermelde beweringen. Cultuurkritiek is namelijk noodzakelijk, daar culturele tradities, zoals zal blijken, een voornamelijk rol spelen in het ontvluchten van conflicten.

★

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

De centrale, kritische stelling vooronderstelt dat er een noodzakelijke conflictualiteit in het mense-

lijk leven bestaat : de verhoudingen van de mens tot de wereld moeten conflictgeladen zijn, indien de mens op een menselijke manier wil verder leven. De wereld waartoe de mens zich verhoudt, kan men in drie gebieden opsplitsen, namelijk de natuur, de andere mensen en zichzelf. (1) De mens heeft door zijn cultuur zijn bestaan in de wereld gewijzigd. Tot de natuur staat de mens door middel van zijn arbeidstechnieken en arbeidsverdeling in een economische verhouding. Met de andere mensen vormt hij met behulp van sociale regelingen en instituties een maatschappij : de mens heeft politieke verhoudingen. Tegenover zichzelf probeert de mens aan bepaalde, al of niet geëxpliciteerde morele principes en ideologische denksystemen vast te houden : de moraal slaat in de eerste plaats op de verhouding van de mens tot zichzelf. (Ten opzichte van anderen proberen sommige mensen hun moraal 'op te dringen'.) Om het ontstaan van wantoestanden en om de invloed van de cultuur op de verhoudingen van de mens tot de wereld te kunnen nagaan, is het eerst nodig in de mate van het mogelijke deze verhoudingen in hun niet-culturele vorm te bekijken. (2)

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

De mens moet de *natuur* wijzigen, indien hij in leven wil blijven. Ernest Mandel haalt wat ik het *ekonomisch grondprincipe* van het menselijk bestaan zou noemen, aan : "Het enige van alle levende wezens dat niet kan blijven voortbestaan door zich aan de natuurlijke omstandigheden aan te passen, is de mens; de mens moet juist van alles doen om deze omstandigheden zó naar zijn hand te zetten dat hij in zijn behoeften kan voorzien." (3) De mens is een noodzakelijk produktiewezen. De natuur zorgt niet als vanzelfsprekend voor de mens; de natuur staat onverschillig ten opzichte van de mens. Het idyllische beeld van de prehistorische mens als

verzamelaar-plukker-jager moet gecorrigeerd worden : de mens was daardoor verplicht tot een nomadenbestaan, waarbij de erg zieke en oude stamleden aan hun lot werden overgelaten. De mens kan echter de natuur niet willekeurig wijzigen; hij is daarin onder meer beperkt door zijn natuurlijke levensnoodzakelijke voorwaarden. De mens is van de natuur afhankelijk : hij heeft voldoende zuivere lucht en water nodig, gezonde voeding, ... Dit is het *ecologisch grondprincipe* van het menselijk bestaan. De conflictualiteit in de verhouding van de mens ten opzichte van de natuur bestaat juist in deze tweespalt : de mens moet de natuur wijzigen indien hij verder wil leven, maar de mens moet blijvend met zijn natuurlijke levensvoorwaarden rekening houden. De mens is afhankelijk van de natuur, maar dit betekent niet dat de natuur als een zorgzame moeder zomaar voor de mens zorgt. (4)

Ten opzichte van de *andere mensen* is de 'niet-culturele, natuurlijke' verhouding van de mens ook conflictgeladen. Dit is het gevolg van de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen die tussen de mensen heersen. (5) Als een persoon A afhankelijk is van een persoon B, dan heeft B juist daardoor macht over A. Als B niet meer wil instaan voor dat waarvan A afhankelijk is, wordt A daardoor in zijn bestaanswijze geraakt. De afhankelijkheid van A ten opzichte van B geeft B macht over A. In de 'eenzijdige' machtsrelatie heeft ook de afhankelijke A een soort macht, daar hij het bestaan van de machtige B kan motiveren. B kan een zin in zijn leven vinden, juist doordat hij iets voor A kan doen. De eenzijdige machtsverhouding is reeds conflictmatig wanneer de macht van B voor A ondragelijk is, wanneer A poogt aan zijn afhankelijkheid ten opzichte van B te ontsnappen. (6) Het *politiek grondprincipe* van het menselijk bestaan is dat de mens een noodzakelijk gemeenschapswezen is. Elk individu is niet alleen een biologisch produkt van twee andere mensen (7); voor zijn

voortbestaan is de mens ook afhankelijk van andere mensen. Tussen de mensen heersen er bijgevolg wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen. (8) Juist dit feit dat de mensen wederzijds afhankelijk zijn, zorgt mede voor de conflictualiteit van het menselijk bestaan. De wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen zijn namelijk wederzijdse machtsverhoudingen. Het menselijk samenleven berust op dit spanningsveld van machteloze afhankelijkheid ten opzichte van een ander en op de afhankelijkheid van de ander gebaseerde macht. (9)

In de mens zelf (10) kunnen verschillende, met elkaar niet tegelijkertijd te verwezenlijken strevingen (11) aanwezig zijn. Achter deze strevingen in de mens zouden er twee elkaar tegengestelde oerkrachten werkzaam zijn. Sigmund Freud spreekt over Eros of levensdrift tegenover destructie- of doodsdrift, waarbij hij als doel van de Eros ziet "steeds grotere eenheden voort te brengen en op die manier in stand te houden, dus binding, het doel van de andere drift is daarentegen om samenhangen te ontbinden en op die manier de dingen te vernietigen." (12) Rudolf Boehm vertaalt deze driften naar onze leefwereld toe: "Op het existentiële vlak treedt de levensdrift, de Eros, bij de mens op als zijn tendens om zich in de wereld buiten hemzelf met min of meer bewustzijn te *engageren*; en de doodsdrift, Thanatos, als de tendens om zich tegen de buitenwereld ('tegen het leven') af te schermen, zich ervan onafhankelijk te maken en zich in de mate van het mogelijke binnen zichzelf terug te trekken (een doel dat uiteindelijk slechts door de eigen dood bereikt kan worden). Maar juist het engagement, zo hebben we gezien, maakt ons afhankelijker, meer raakbaar en kwetsbaar." (13) & (14) Men kan zich echter ook engageren in grotere eenheden waarin men als individu verdwijnt en probeert individuele onkwetsbaarheid en onraakbaarheid te verwerven: men denke maar aan sommige massaverschijnselen, zoals na-

tionale legers, kerkgemeenschappen, ... De opdeling tussen de twee fundamentele oerkrachten is daarom mijns inziens beter te maken door enerzijds de Eros, de levensdrift te bepalen als tendens om conflicten aan te gaan en te aanvaarden, en de destructie- of doodsdrift als tendens om harmonie na te streven, conflicten te ontvluchten. (15) Het *erotisch grond-principe* van het menselijk bestaan is juist de noodzaak conflicten aan te gaan om op een menselijke manier te leven. (16)

*

2. Noodzakelijke onderscheidingen : conflict- harmonie - geweld - macht.

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

2.a. Verschil conflict - harmonie

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

Een conflict bestaat tussen twee of meer relatiepolen wanneer de verschillen tussen de relatiepolen zodanig zijn dat ze met elkaar botsen en niet met elkaar verzoenbaar zijn of verzoend worden. In een harmonieuze relatie vullen deze verschillen elkaar aan en zijn dus complementair : ze botsen niet met elkaar. Hierop wijst ook Plato in zijn commentaar op Herakleitos' harmoniebegrip : "Wellicht bedoelt ook Heraclitus dit te zeggen - geslaagd kan men zijn formulering immers

niet noemen. De eenheid, zo zegt hij, *door zich aan zichzelf tegen te stellen, komt tot overeenstemming zoals de harmonie van een boog of lier*. Nu is het volslagen onzinnig te spreken van een harmonie die tegengesteld is of die zou bestaan uit elementen die nog tegengesteld zijn. Neen, vermoedelijk bedoelde hij dat harmonie het resultaat is van elementen die tevoren verschilden, nl. hoog en laag, maar die later door de muziekkunst tot overeenstemming werden gebracht. Want zolang hoog en laag nog-tegengesteld zijn, zou er toch zeker geen harmonie kunnen bestaan. Harmonie is immers overeenstemming, en overeenstemming een vorm van overeenkomst. Maar overeenkomst op grond van tegengesteldheid is een onmogelijkheid, zolang die tegenstelling niet is opgeheven. Aan de andere kant kan men tegengestelden, die evenwel geen overeenkomst uitsluiten, wèl doen harmoniëren, zoals toch ook het ritme het resultaat is van vlug en langzaam, elementen die tevoren verschilden maar achteraf tot overeenkomst zijn gebracht." (17)

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

Een voorwaarde voor een harmonieuze relatie is dan ook dat de verschillen die mogelijks optreden en de eenheid verbreken, worden onderdrukt. Dit kan, in het geval van een conflictuele relatie van een persoon A ten opzichte van een persoon B, doordat A B in overeenstemming brengt met zichzelf, dus A, (*onderdruk-*

king), of doordat A zichzelf in overeenstemming brengt met B (*zelfonderdrukking*). (18) Men meent soms ook harmonie te kunnen bereiken wanneer men een tussenpositie tussen deze twee mogelijkheden inneemt : het compromis dat bestaat uit onderdrukking en zelfonderdrukking, want het compromis verschilt van de standpunten van beide relatiepolen : dus zowel A als B moeten zich aanpassen aan, zichzelf onderdrukken voor, het compromisstandpunt; ze willen ook beiden dat de andere zich aan dit compromisstandpunt aanpast. Dit compromis is harmonieus als men meent dat het bereikte compromisstandpunt het absoluut-beste, onveranderlijke, boven-tijdelijke, ideale - en dus harmonieuze - standpunt is. Maar normaal is zo een compromis steeds conflictgeladen. Niet alleen spelen overwegingen mee in de trant van : "onderdruk ik mezelf niet teveel, en de andere zichzelf te weinig ?", maar blijft men ook beseffen dat het eigen standpunt van het compromisstandpunt verschilt, en dat dit ook zo geldt voor het standpunt van de tegenstander. Ook blijft men in een conflictgeladen compromisstandpunt beseffen, dat gezien de gewijzigde omstandigheden het soms nodig is het compromis te wijzigen. Een compromis kan maar als harmonieus overkomen als men zich niet meer bewust is van de daaraan ten grondslag liggende conflictualiteit. Een harmonieuze relatie tussen mens en natuur betekent dan dat ofwel de mens de natuur aan zich tracht te onderwerpen - wat de technokratische droom is -, (19) ofwel dat de mens zich volledig aanpast aan de natuur - waarop de verkeerde ekologische kritiek op de technocratie aanstuurt. Volledige aanpassing van de mens aan de natuur gebeurt slechts na de dood van de mens, wanneer hij tot stof en as wederkeert.

2.b. Conflictoplossingen en harmonie

Men zou ook kunnen opwerpen dat het toch niet de bedoeling kan zijn bestaande conflicten onopgelost te laten, dat er soms praktisch gehandeld moet worden en

dat zulke praktische handelingen toch conflictoplossingen vereisen, en dat de oplossing van een conflict steeds harmonieus moet zijn.

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

	<i>Aanvaarden</i>	<i>Niet-aanvaarden</i>
<i>Aangaan</i>	doorleven op een menselijke manier; engagement.	onderdrukking; vernietiging; geweld.
<i>Niet-aangaan</i>	zelfonderdrukking; gelatenheid; zelfdestructie.	onverschilligheid; ongevoeligheid.

Er zijn dus drie harmonieuze oplossingen voor conflicten mogelijk, namelijk onverschilligheid, onderdrukking en zelfonderdrukking. Bij de zelfonderdrukking aanvaardt men dat er van de of het andere bepaalde eisen worden gesteld, die in feite botsen met eigen behoeften, belangen en doelstellingen, maar men vermijdt het conflict door zichzelf volstrekt aan te passen aan de eisen van de of het andere, men gaat het conflict niet aan. Bij de onderdrukking drukt men zijn eigen wensen door, tegen de behoeften, belangen en doelstellingen

van de andere in, - men gaat de conflictsituatie met de andere wel aan, maar men maakt daar zo vlug mogelijk door geweld een einde aan; men aanvaardt het conflict niet. Bij de onverschilligheid meent men in feite dat er geen conflict bestaat : men aanvaardt het dan ook niet, en men gaat het dan ook niet aan.

De goede oplossingen voor conflicten zijn de conflictgeladen oplossingen, d.w.z. oplossingen waarbij men de conflictualiteit van het op te lossen probleem blijft in het oog houden, waarbij men blijft beseffen dat de oplossingen oplossingen zijn van onderliggende conflicten, dat die oplossing niet noodzakelijk de enigste is, niet noodzakelijk de beste, dat gezien de wisselende omstandigheden sommige andere oplossingen misschien beter zijn. Conflictgeladen oplossingen zijn oplossingen waarbij men de tijdruimtelijke relativiteit ervan inziet, maar anderzijds ook beseft dat een oplossing nodig is, maar dat zo'n oplossing niet absoluut is. Men moet dus beseffen dat een oplossing van een conflict steeds maar voorlopig kan zijn, en beseffen dat zo'n oplossing de conflictspanning tussen de twee uitgangsposities kan verdoezelen. Wanneer men een oplossing aanvaardt, moet men blijven beseffen dat er een spanning blijft bestaan tussen het compromis en het eigen standpunt, tussen het compromis en de tegenpositie. Men moet ook beseffen dat de omstandigheden kunnen wijzigen en andere oplossingen zich als beter zouden kunnen opdringen.

2.c. Conflict en geweld

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

Vanuit een op harmonie gerichte levenshouding en het daarbij horende gezichtspunt wordt dikwijls conflict met geweld verwisseld. Onze nieuwsberichten lopen over van zulke verwisselingen. Conflicten worden dan

gezien als "betrekkelijk geringe afwijkingen, randverstoringsen van een overheersende kerntoestand van harmonie". (20) Een conflict zit in deze visie niet erg diep en moet in feite zo vlug mogelijk worden opgelost om zo een nog grotere harmonie te bereiken. (21) Geweld is echter een poging om conflicten te vermijden en harmonie te realiseren. (22) Door geweld te gebruiken probeert men een entiteit van de conflictrelatie te onderdrukken en aan te passen aan de andere conflictpool. Men probeert aan het conflict een radikaal einde te stellen door over de tegenstander waarmee men in conflict is, een eenzijdige machtsrelatie te verwerven of desnoods door hem te vernietigen. (23) Dit is één mogelijkheid. Men kan ook een einde aan het conflict maken door zichzelf te onderdrukken of desnoods te vernietigen. Zelfdestructie is een andere mogelijkheid om conflicten te ontvluchten. (24) Binnen de relatie tussen mens en natuur kan men ook spreken over milieugeweld : het onverantwoord omspringen met de natuurlijke levensvoorwaarden van de mens is een gevolg van de poging om door een doorgedreven technologie en industrie een harmonische relatie tussen mens en natuur op te bouwen. De mensheid die volstrekt wil verzorgd worden door een volautomatisch produktieapparaat, waarbij zij zelf niet meer moet werken, stevent op haar dood af. Natuurgeweld grijpt dan omgekeerd plaats, wanneer natuurrampen het bestaan of de bestaanswijze van de mensen vernietigen. Conflict en geweld zijn dus niet met elkaar gelijk te schakelen of te verwisselen.

Geweld is dus een middel om iemand - dit kan ook zichzelf zijn - in te passen in een harmonieuze relatie. Geweld hoeft ook niet fysiek te zijn, maar kan louter structureel zijn. Een maatschappij hanteert structuren, regelingen om het menselijk leven orde-lijk te laten verlopen. Met deze structuren probeert

ze de conflictgeladen relaties van de mens tot de natuur en tussen de mensen onderling te regelen, zodat men niet steeds op deze regelingen moet terugkomen en het gemeenschappelijk leven mogelijk is. Structureel geweld bestaat nu wanneer men deze regelingen doorzet, ook al wordt er door anderen getwijfeld aan het nut en de zin van deze regelingen. Degene die het structureel geweld pleegt, steekt zich weg achter instituties en wetten, en wil deze niet in twijfel trekken. Voor hem liggen de regels nu eenmaal vast. Hij treedt als onderdrukker op; hij wil de conflictgeladenheid waarvoor de regeling een oplossing bood, niet terug aangaan. Met revolutionair geweld probeert men juist deze regelingen te doorbreken en tracht men de mogelijkheden tot conflict terug te openen, die door het structurele geweld van de onderdrukkers worden verdoezeld. Het omslaan van revolutie in terreur is in feite een poging van de revolutionairen om standvastigheid en harmonie in hun nieuwe regelingen door te voeren; terreur is dus een nieuwe verdoezeling van de conflictualiteit van het menselijk bestaan.

2.d. Macht, conflict, harmonie.

"Wordt hier geen pleidooi voor het streven naar macht gehouden, en is dit niet altijd te verfoeien?", zou men ook nog kunnen opwerpen.

Harmonie en conflict vooronderstellen het bestaan van een betrekking tussen twee of meer entiteiten. Harmonie vooronderstelt een eenzijdige machtsrelatie, conflict een tweezijdige. Beide vooronderstellen dus machtsrelaties - de betrekkingen zijn gebaseerd op macht. (25) Kernachtig zou men ook kunnen zeggen dat harmonie onverschilligheid is : de niet-complementaire verschillen mogen niet aan bod komen in een harmonieuze relatie. De grijze massa die onverschillig is, geeft wel de indruk van een conflictloos, harmonieus, maar ook betrekkingloos en dus machteloos geheel.

Machteloosheid wordt dikwijls als harmonieus aangezien. Vele religieuze denksystemen prediken juist de machteloosheid, de onderwerping als middel van een harmonieuze gelukzaligheid : de aarde zou een paradijs zijn, indien de mensen maar geen macht nastreefden. Deze typische religieuze houding is een harmonieuze illusie : men kan ook naar harmonie streven door zich te onderwerpen aan zogenaamde buitenmenselijke machten, door zich afhankelijk te maken en te geloven dat men dan wel verzorgd zal worden. De onafhankelijkheidsdroom is dikwijls een droom over onvoorwaardelijke afhankelijkheid. (26) "Het ideaal van een volstreekte harmonie - nu of later - is een ideaal van de dood in het (menselijke) leven." (27) Het streven naar macht is een voorwaarde voor menselijk leven. Machtstreven vooronderstelt wel niet noodzakelijk onderdrukking, het machteloos maken van de andere mensen of de natuur.

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

*

3. *Conflicten en wantoestanden.*

Het ontvluchten van de conflictualiteit van het menselijk bestaan, het nastreven van het harmonie-ideaal daarbinnen, veroorzaakt wantoestanden. Om deze beweging te staven kan ik hier slechts enkele grote lijnen schetsen. In feite zou men omgekeerd te werk moeten gaan, en binnen elke concrete wantoestand aanduiden hoe de vlucht van de conflictualiteit erin oorzakelijk

werkzaam is. Binnen een conflictgeladen relatie kan men op drie manieren harmonie nastreven : door onderdrukking van de andere pool, door zelfonderdrukking of door een harmonieus compromis. In een harmonieus compromis moet men echter langs twee zijden water in de wijn doen : het is dus een combinatie van gedeeltelijke onderdrukking en zelfonderdrukking.

Men kan dus ook het conflict tussen mens en natuur op deze drie manieren proberen harmoniëren. Men kan de natuur proberen onderdrukken : de beperkingen die de natuur ons oplegt worden door middel van de technologie teruggedrongen. Men probeert de kwetsbare afhankelijkheid van de natuur te ontlopen door ze te vervangen door een onkwetsbare afhankelijkheid van een volautomatisch produktieapparaat. Waar ligt hier het breekpunt tussen de levensnoodzakelijke produktietechnieken en de zodanige technologische terugdringing van de natuur dat eerlang de mensheid zal vernietigd worden ? Toch daar waar de noodzakelijke voorwaarden van het menselijk bestaan worden vernietigd. De terugdringing van de natuur, het opbouwen van een volautomatisch produktieapparaat dat de mens zou bevrijden van de noodzaak te moeten arbeiden en zelf te produceren, vereist een grote industrialisatie en enorme hoeveelheden grondstoffen. Het Rapport aan de Club van Rome toont aan dat zelfs wanneer er 'onbeperkte' natuurlijke hulpbronnen aanwezig zouden zijn - een meer optimistische dan realistische vooronderstelling -, de groei van de industriële produktie en wereldbevolking nog tot staan wordt gebracht en in elkaar stuikt door de toenemende vervuiling. (28) Zelfs met de meest optimistische vooronderstellingen - namelijk 'onbeperkte' natuurlijke hulpbronnen, vervuiliingsbeheersing, verhoogde landbouwproduktiviteit en 'volmaakte' geboortenregeling - komt de groei nog tot een einde voor 2100 : "Nu wordt de groei gestopt door drie gelijktijdige crises : overmatig gebruik van land leidt tot erosie en de voedselproduktie daalt; de hulpstoffen

worden door een welvarende wereldbevolking (maar niet zo welvarend als de huidige bevolking van de VS) ernstig uitgeput en de vervuiling stijgt, daalt en stijgt dan weer enorm, waardoor de voedselproductie verder daalt en een plotselinge stijging in het sterftecijfer optreedt. De toepassing van technologische oplossingen alleen verlengt de periode van de groei van bevolking en industrie, maar het heeft niet de uiteindelijke begrenzingen aan die groei verplaatst." (29) De vervanging van de menselijke doelmatige arbeid door het kapitalistische spel met fysiologische arbeidskracht en andere produktiemiddelen is een groteske verspilling van energie en grondstoffen. De technokratische droom is een nachtmerrie. De oplossing voor deze mondiale economische wantoestand is niet de passieve zelfonderwerping van de mens aan de natuur. Dit zou enkel de dood van de mens als resultaat hebben : de natuur zorgt niet als een bekommerde en belangeloze moeder voor de mens. De mens moet met zijn produktief handelen wel binnen een ekologisch evenwicht blijven, maar dit evenwicht is niet harmonieus of conflictloos. "Evenwicht betekent 'een toestand van balans of gelijkheid tussen op elkaar inwerkende krachten'. ... Een toestand van evenwicht zou niet zonder spanningen zijn, aangezien geen enkele samenleving vrij van spanningen kan zijn." (30) De mens heeft echter deze balans niet in eigen hand : hij mag zich niet door de natuurkrachten laten vernietigen, maar hij mag ook niet zijn natuurafhankelijkheid ontkennen. Een 'compromis' tussen mens en natuur levert dus geen harmonie op. De mens moet in zijn economisch handelen rekening houden met de conflictualiteit van zijn relatie met de natuur. Wanneer hij deze conflictualiteit probeert te ontvluchten door technokratische onderdrukking van de natuur of 'ekologische' zelfonderwerping, streeft hij onrechtstreeks maar onontkoombaar zijn eigen dood na.

De conflictualiteit tussen de mensen vloeit voort uit de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen. Persoon A heeft macht over persoon B, omdat B afhankelijk is van A. Deze macht is echter niet eenzijdig. Daar A ook afhankelijk is van B, en B dus macht over A heeft, heeft A B niet volledig in zijn macht. B kan zich enigszins aan de wil van A onttrekken, en aangezien A zelf afhankelijk is van B zijn wil enigszins aan A opleggen. Tussen A en B heersen er dus gezien de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen duidelijke conflictspanningen, wanneer beiden zich sterk en niet onderworpen opstellen. Een persoon kan trachten deze conflictualiteit te ontvluchten door te pogen de anderen te onderdrukken. Deze onderdrukking bestaat erin in de afhankelijkheidsverhoudingen een eenzijdige machtsverhouding te vestigen. A heeft macht over B, omdat B afhankelijk is van A. A beschikt over noodzakelijke levensvoorwaarden van B. A bezit bijvoorbeeld de levensnoodzakelijke productiemiddelen of vernietingswapens waarover B niet beschikt. A kan dan B dus laten doen wat hij (A) wil. B moet zijn eigen behoeften, belangen en doelstellingen onderschikken aan wat A dicteert. De enige macht die B ten opzichte van A kan laten gelden, is het ontnemen van zijn eigen leven. De enige vrijheid die B heeft, is de zelfmoord. De vrijheid bestaat hierin dat men zelf kan beslissen wat men zal doen. De ervaring die de mogelijkheid van het bestaan van de vrijheid aantoont, is echter niet een "ervaring van een onbeperkt vermogen tot vrije zelfbepaling, van een mens die volledig meester over zijn beslissingen en handelingen zou zijn. Integendeel, het is de ervaring van en de vrees voor de verantwoordelijkheid, de vrees namelijk, verantwoordelijk te zijn, dus de letterlijk vreselijke ervaring de last van een verantwoording en van een verantwoordelijkheid in 't algemeen te moeten dragen." (31) Deze lastige vrijheid, die conflictgeladen is (32), kan men trachten te ontvluchten door zichzelf juist te onderwerpen

aan de wil van iemand anders. De dictatuur van iemand anders heeft voor de onderdrukte het 'voordeel' dat hij niet meer voor keuzen staat en hij deze keuzen niet meer moet verantwoorden : hij doet enkel wat A zegt. Door zichzelf louter te reduceren tot willoze uitvoerder van de wensen en de bevelen van iemand anders, realiseert deze persoon voor zichzelf op politiek vlak de harmonie. In deze zelfonderwerping speelt echter een soort decadente machtsgreep, vooral wanneer men zich onderwerpt aan een boven-individuele instantie, zoals het leger of de kerk, de staat ... Als vertegenwoordiger van en uitvoerder van de verordeningen van deze instantie, kan men macht uitoefenen en hiervoor toch geen verantwoordelijkheid dragen. Dit is de decadente macht van de bureaukraat als onderworpen functionaris van de bureaucratie, maar ook van de technokraat, de priester, de legeroverste, ... Deze decadente macht is het harmonieuze compromis tussen zelfonderwerping en onderdrukking. De vertegenwoordiger van de boven-individuele instantie verwerft macht over de anderen door zichzelf als de meest onderworpen van die boven-individuele instantie voor te doen. Zo probeert men een 'law and order'-maatschappij te realiseren. De democratie kan als politiek systeem werkelijk maar functioneren als men de conflictualiteit van de politieke verhoudingen tussen de mensen eerbiedigt, als de mensen de lastige taak om mede te beslissen en verantwoordelijkheid te dragen kunnen en willen uitvoeren. Werkelijke democratie is niet te combineren met harmonie en vrijblijvendheid - wat het vrijheidsideaal van onze cultuur is. Wanneer de mensen vrijblijvend en a-politiek door het leven willen gaan, verlangen ze in feite de dictatuur, die zich als parlementaire democratie kan vermommen. (33)

Voor zijn geboorte ondervindt de mens geen weerstand van de realiteit bij de bevrediging van zijn behoeften, die dan nog volledig onbewust aanvoelde afhan-

kelijkheden zijn. (34) In het intra-uteriene leven worden de 'aangeboren' behoeften, die uit de lichamelijke organisatie afkomstig zijn, blindelings bevredigd. Na de geboorte wordt in het begin het nog volledig afhankelijke menskind, dat onmogelijk zelfstandig kan overleven, verzorgd door andere mensen, nu meestal door zijn moeder. Deze vormen een soort 'culturele baarmoeder' - de pasgeboren baby kan voorlopig zijn onbezorgd leven verder leiden. Na een tijd ontwaakt de mens meer en meer, en komt hij geleidelijk aan tot een bewustzijn van zijn eigen individualiteit, doordat de buitenwereld en haar eisen de mens meer en meer doet aanvoelen dat zijn behoeften niet meer zo vanzelfsprekend bevredigd worden. De mens is echter niet onafgebroken bewust - het bewustzijn ontstaat wanneer de mens, op de eerste plaats met zijn behoeften, in conflict komt met de realiteit. (35) Het bewustzijn is dikwijls bewustzijn van iets dat zich, gewild of niet, aan de mens opdringt. De mens kan zich ook gewild, gedurende een bepaalde periode, concentreren op iets. In zijn slaap keert de mens terug naar de onbewuste toestand, zoals hij die ook voor zijn geboorte beleefd heeft. (36) Tussen de behoeften die uit de lichamelijke organisatie van de mens afkomstig zijn - die Freud de driften noemt (37) - en die zich onbeperkt, zelfs ten koste van het leven van het individu, trachten door te zetten, en de ons omringende reële buitenwereld bestaan er conflictspanningen. (38) Vele belangrijke eisen die de buitenwereld aan het individu en zijn driften (39) oplegt, worden gesteld door de 'culturele baarmoeder', die de mens onbezorgd verder door het leven wil leiden. Deze 'culturele baarmoeder' wordt gevormd door de ouders en de familie waarmee het kind regelmatig contact heeft, maar ook door opvoeders, publieke voorbeelden en de door de maatschappij vereerde idealen. Vele van deze culturele eisen worden door de mens geïnterioriseerd. (40) Tussen zijn driften en de

realiteitseisen (41) moet de mens schipperen. Psychische ziekten ontstaan wanneer de mens deze conflictspanningen tracht ongedaan te maken door één conflictpool aan de andere te onderwerpen. Neurosen ontstaan wanneer de mens zijn aangeboren driften tracht te onderwerpen aan de eisen van de buitenwereld, dus te verdringen, maar daarin niet volledig slaagt, zodat deze driften zich hoe dan ook op een andere manier trachten door te zetten, en andere maar minder doeltreffende surrogaatsbevredigingswegen proberen te volgen. Psychosen komen voort uit de omgekeerde harmoniëringpoging : daar de driften botsen op de eisen van de buitenwereld en zich niet kunnen bevredigen, brengt het individu een eigen waanwereld voort waarin deze driften min of meer vervormd wel aan bod kunnen komen. In de waan wordt een deel van de realiteit verloochend. (42) Neurosen en psychosen zijn het gevolg van een harmoniëringpoging, die kenmerkend is voor de destructie- en doodsdrift. Een 'compromis' waarbij de mens redelijk psychisch gezond blijft, kan enkel erotisch, namelijk conflictgeladen, zijn. (43) De mens moet tijdens zijn leven blijven schipperen en niet definitief voor anker gaan. (44)

Wanneer de mens het harmonie-ideaal nastreeft, wanneer de mens prioritair harmonie nastreeft en de conflicten met de natuur, de andere mensen en in zichzelf, ontvlucht, veroorzaakt hij wantoestanden.

*

4. *De cultuurkritische draagwijdte.*

De gegeven principiële analyse van de bestaande wantoestanden geeft aanleiding de functie van een cultuur bij het ontstaan van wantoestanden en de houding van een individu ten opzichte van zijn cultuur kritisch te bekijken.

Elke cultuur heeft als formele functie door middel van tradities de conflicten die noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoren, te regelen. "Ons menselijk bestaan beweegt zich in ontelbare tradities. De hele cultuurwereld is in al haar vormen gegeven uit traditie", schrijft Edmund Husserl (45) & (46). Tradities zijn noodzakelijk voor het menselijk samenleven. De praktijk vereist dat men gegroeide regelingen of afspraken zo goed als standvastig overneemt of houdt : men kan niet steeds terugkomen op de regelingen en deze kritisch onderzoeken. De autobestuurders kunnen bijvoorbeeld niet elke morgen vergaderen om vast te stellen langs welke kant van de openbare weg ze die dag zullen rijden.

Alhoewel tradities noodzakelijk zijn om het leven in een gemeenschap mogelijk te maken, houden ze echter het gevaar in dat men ze als natuurnoodzakelijkheden, als onwijzigbare vanzelfsprekendheden zou aanzien. Dit is een gevaar waardoor niet alleen "een cultuur in haar voortbestaan en in haar verdere ontwikkeling bedreigd is", maar "iets wat een cultuur volgens haar meest eigen formele functie juist tot stand moet trachten te brengen." (47) De cultuurtradities zijn dus in feite pogingen om de conflictualiteit die noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoort, te verdoezelen. Daardoor kan iedere cultuur ook als spel ervaren en beschreven (48) worden : als de mens zich volstrekt aanpast aan de culturele tradities, kan hij ondoordacht maar niet steeds moeiteloos de rol spelen waartoe het 'lot' hem nu eenmaal veroordeeld heeft.

Als tradities echter wantoestanden veroorzaken, is het noodzakelijk, wanneer men deze wantoestanden wil opheffen, deze tradities te herzien en te vervangen door andere regelingen voor de conflictsituaties. Het proberen veranderen van traditionele regelingen vooronderstelt dat men terug bewust wordt van de conflictgeladen verhoudingen waarvoor de traditionele regelingen een

oplossing boden. Het bewust willen aangaan en aanvaarden van conflicten is dus een voorwaarde om echte verbeteringen in de menselijke leefsituaties aan te brengen. De nieuwe, vervangende regelingen lopen natuurlijk hetzelfde gevaar als de oude, vervangen regelingen. De mens moet dus, indien hij een menselijk bestaan wil leiden, bewust blijven van de conflictuele spanning die tussen hem en de wereld, waaronder de verhouding tussen zichzelf en zijn cultuur, bestaat. Het realiseren van het harmonie-ideaal, de rustvolle harmonie, betekent de dood. Rust mag enkel uitrusten zijn, tenzij men voor de nabije toekomst de 'eeuwige rust' van de mensheid nastreeft. Zonder het aangaan en het aanvaarden van de conflictualiteit van het menselijk bestaan, is menselijk leven niet mogelijk.

*

Noten

- (1) In de opstellenbundel : ROSCAM ABBING, R.J., (red.), *Conflict en harmonie*, Boom, Meppel, 1975, maakt Roscam Abbing (op p. 120-121) een andere opdeling. De ene pool van de conflictuele relatie is volgens hem altijd een mens. In eigenlijke zin wordt het woord 'conflict' alleen gebruikt d  ar, waar een mens met zijn wil in het geding is. In strikte zin moet er zelfs sprake zijn van twee mensen, die 'streven naar posities, die elkaar uitsluiten'. Toch kan het wel gebeuren, dat de ene persoon staat tegenover een onpersoonlijke macht, die hij als min of meer persoonlijk beleeft. Zo kan men zeggen, dat iemand in conflict komt met de wet en kan men zelfs ook wel zeggen dat hij in conflict leeft met de natuur. In het laatste geval spreekt men meestal van strijd." (Deze beweringen roepen vragen op waarvoor nog een antwoord moet gezocht worden, - vragen in de trant van : Komen conflic-

ten enkel bij mensen voor ? Kan een dier niet in conflict met zijn omgeving leven ? Is het wel nodig dat beide polen tenminste als persoonlijk worden beleefd ? Is een wil, of in welke mate is een wil, wel nodig ?) De tweede pool van de conflictuele relatie kan volgens Roscam Abbing door verschillende grootheden worden gevormd, namelijk door 1) één of meer mensen; 2) een meer onpersoonlijke grootheid die als persoonlijk wordt beleefd, bijvoorbeeld de natuur, het milieu, bepaalde structuren, bepaalde wetten; 3) een ideële grootheid, bijvoorbeeld ethische normen, waarden, het ethische, het metafysische (een godheid); 4) de betreffende mens zelf. Roscam Abbings indeling is echter gemakkelijk terug te voeren op de door ons gehanteerde indeling : hij geeft namelijk zelf toe dat men achter de structuren en de wetten, maar ook achter sommige ideële grootheden zich de mensen kan indenken die die gemaakt hebben. Het ethische hoort trouwens op de eerste plaats thuis in de relatie van de mens tot zichzelf.

- (2) Daarom ook dat in de hier gebruikte opdeling het niet-menselijke beperkt is tot de natuur, en er nog geen sprake is van technische of artificiële producten.
- (3) MANDEL, Ernest, *De economische theorie van het marxisme*, deel 1. Het Wereldvenster, Bussum, 1980, p. 19. Of het door Mandel aangevoerde feit een scherp onderscheid tussen mens en dier mogelijk maakt - of er geen dieren zijn die ook wijzigingen in hun natuurlijke levensomstandigheden moeten aanbrengen - kan betwijfeld worden. Deze twijfel heft echter niet het feit op dat de mens, misschien naast andere dieren, de natuur moet wijzigen om in leven te blijven.
- (4) De mogelijke opwerping dat de mens toch in harmonie met de natuur moet leven - dat hij rekening

met de natuurlijke kringlopen moet houden, wordt later - onder punt 2.a. - behandeld.

- (5) Dit is dan ook een voorwaarde voor het bestaan van conflictuele spanningen tussen mensen. Voor een meer uitgebreide behandeling van de tussenmenselijke conflictualiteit, zie BOEHM, Rudolf, 'Conflict, geweld en foltering'. In : *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*. Het Wereldvenster, Weesp, en EPO, Berchem, 1984, p. 78-88. (Voorheen ook verschenen in het tijdschrift *Kultuurleven*, 1977, nr. 1, p. 69-79.)
- (6) Over de onafhankelijkheidsdroom, zie later.
- (7) Dit feit blijft, ondanks alle hedendaagse biogenetische en -technologische manipulaties, gelden.
- (8) Dat deze afhankelijkheidsverhoudingen niet noodzakelijk symmetrisch zijn - dat de wederzijdse verhoudingen niet dezelfde hoeven te zijn, maar op een ander vlak kunnen liggen, en dat de intensiteit in de afhankelijkheid kan verschillen, doet niets af aan deze redeneringen. De asymmetrie vergroot juist de conflictualiteit die tussen de mensen heerst.
- (9) Men zou deze situatie kunnen aanzien als een harmonisch geven en nemen. Daarover later meer in mijn bepaling van het verschil tussen conflict en harmonie (zie punt 2.a.)
- (10) De eerder gebruikte uitdrukking "de mens *ten opzichte van zichzelf*" vooronderstelt teveel dat de mens steeds afstandelijk ten opzichte van zichzelf staat, en zichzelf steeds kan beschouwen en besturen. De aangeduide behoeftespanningen "woeden" echter in de mens, en soms ondanks hemzelf.

- (11) De term 'strevingen' lijkt me algemeen genoeg om zowel behoeften, verlangens als neigingen te omvatten.
- (12) FREUD, Sigmund, *Abriss der Psychoanalyse*, G.W. XVII, p. 71 - in Nederlandse vertaling : *Hoofdpijnen van de psychoanalyse*. Meppel, Boom/Amsterdam, 1983, p. 20-21.
- (13) BOEHM, o.c., p. 87-88 (of in *Kultuurleven*, p. 78), cursivering door Boehm.
- (14) In een latere tekst maakt Boehm een onderscheid tussen twee andere, fundamentele behoeften, namelijk materiële behoeften (overlevingsdrang) en sociale behoeften (behoefte aan een zinvol leven); deze laatste worden het duidelijkst gevoeld als een verlangen naar liefde (zie *Kritiek*, nr. 11 (1986), p. 44-46). Deze behoeften hoeven echter niet tegengesteld aan elkaar te zijn; ze kunnen dus niet de twee fundamentele polen uitmaken van het conflict in de mens zelf, of de voornaamste verschijningsvorm ervan zijn, zoals Boehm soms meent. Dit blijkt ook uit het feit dat Freud deze beide behoeften blijkbaar nog tot de Eros rekende : "De tegenstelling tussen drift tot zelfbehoud en die tot instandhouding van de soort, alsmede de tegenstelling tussen ik-liefde en object-liefde vallen nog binnen de Eros." (ibidem).
- (15) Voor een poging om deze onderscheiding nog meer te beargumenteren, zie mijn artikel 'Liefde en harmonie', *Kritiek*, nr. 11 (1986), p. 128-140.
- (16) Ik onderscheid dus vier grondprincipes van het menselijke bestaan : het economische, het ekologsche, het politieke en het erotische. Dit zijn grondprincipes omdat ze de mens juist verplichten om zich met economie, ecologie, politiek

en "erotiek" in te laten, indien hij tenminste op een menselijke manier wil bestaan of zelfs gewoon bestaan. Zo moet bijvoorbeeld de mens aan economie doen, omdat hij noodzakelijk moet produceren.

- (17) PLATO, *Symposion*, 187 a-c; vertaling en cursivering door Xaveer De Win.
- (18) Voor het machtsaspect hierbij, zie punt 2.c.
- (19) De uitdrukking "onderwerping van de natuur door de mens" duidt echter niet scherp genoeg aan wat de technokratische droom in feite nastreeft. Ze streeft namelijk een verandering na in die zin dat de mens zijn menselijke, kwetsbare afhankelijkheid t.o.v. de natuur wil vervangen door een onkwetsbare afhankelijkheid t.o.v. een volautomatisch produktie-apparaat, dat de mens zal ontslaan van zijn noodzakelijke produktiedwang.
- (20) GLASTRA VAN LOON, J.F., 'Harmonie en conflict', in de hoger vermelde bundel *Conflict en harmonie*, p. 10.
- (21) Ralph Miliband noemt op p. 23-24 van zijn *Politieke theorie van het marxisme* (Van Gennep, Amsterdam, 1981) deze visie op het conflict liberaal.
- (22) De enige uitzondering hierop lijkt me het revolutionair geweld te zijn.
- (23) Zie BOEHM, o.c., p. 82-83 (of in *Kultuurleven*, p. 73).
- (24) Onder punt 1 werd Freuds destructiedrift reeds geïnterpreteerd als tendens om harmonie na te streven of conflicten te ontvluchten.
- (25) Kan men in de conflictuele relatie tussen mens en natuur van een tweezijdige machtsrelatie spre-

ken : heeft de natuur macht over de mens ? De natuur heeft natuurlijk geen wil, maar stelt de mens wel in staat of verhindert hem juist bepaalde handelingen te voltrekken. In deze zin zou men over de macht van de natuur kunnen spreken.

- (26) Onafhankelijkheid wordt dikwijls geassocieerd met vrijheid. Er bestaan echter twee soorten vrijheid, namelijk vrijblijvendheid en lastige vrijheid. Bij de vrijblijvendheid ontvlucht men elk engagement en elke verantwoordelijkheid; men ontvlucht ook elke beslissing. In feite legt men hierbij de verantwoordelijkheid voor zijn leven in handen van de anderen. De lastige vrijheid bestaat erin dat men engagement en verantwoordelijkheid aangaat, dat men zelf beslissingen neemt en de gevolgen ervan draagt. Er bestaan dan ook twee soorten streven naar onafhankelijkheid : het streven naar onafhankelijkheid als vrijblijvendheid, en het streven naar onafhankelijkheid die een lastige vrijheid inhoudt. Het streven naar vrijblijvendheid is echter een streven naar schijn-onafhankelijkheid : alhoewel de 'onafhankelijke' meent dat hij niet gebonden is, blijft hij hierbij afhankelijk van anderen die zagezegd onvoorwaardelijk voor hem moeten zorgen.
- (27) GLASTRA VAN LOON, J.F., o.c., p. 16.
- (28) MEADOWS, Dennis, e.a., *Rapport van de Club van Rome : De grenzen aan de groei*. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1973, p. 127.
- (29) o.c., p. 136.
- (30) o.c., p. 165 en 173.
- (31) BOEHM, Rudolf, 'Lastige vrijheid', *Streven*, jrg. 29 (1976), p. 691.
- (32) Deze lastige vrijheid onderscheidt zich van de

- vrijblijvendheid, het conflictloos bestaan waarin men geen enkele verantwoordelijkheid wil dragen.
- (33) De nefaste invloed van het ideaal van conflictloosheid en vrijblijvendheid binnen de meer intieme liefdesverhoudingen tussen mensen, waarbij dat ideaal zich als 'baarmoederverlangen' manifesteert, heb ik trachten aan te tonen in : 'Liefde en harmonie', *Kritiek*, nr. 11 (1986), p. 117-168.
- (34) In deze alinea geef ik een schets van de wantoestanden die uit het ontvluchten van de conflictualiteit binnen de mens zelf voortvloeien. Daarvoor moet ik eerst echter de ontstaansgeschiedenis van de hierin werkzame protagonisten aangeven, waarbij noodzakelijk nog over de buitenwereld gesproken moet worden : het innerlijk leven van de mens heeft wortels in de buitenwereld. Bij deze schets werd ik het meest rechtstreeks geïnspireerd door de ideeën die Freud in zijn *Abriess der Psychoanalyse* (G.W. XVII, p. 63-138) uiteenzet. Ook verwijs ik naar de Nederlandse vertaling van dit werk : *Hoofddlijnen van de psychoanalyse*, Meppel, Boom/Amsterdam, 1983. Ik vermijd bij deze schets bewust Freuds opdeling van het psychisch apparaat in Es - Ich - Ueber-Ich, - psychische instanties waaraan Freud ruimtelijke uitgebreidheid toeschrijft, ook al meent hij dat er geen directe relatie bestaat tussen de hersenen of het zenuwstelsel en de werkingen van het bewustzijn. (G.W. XVII, p. 67; Ned.vert., p. 17) Hij geeft wel grif zijn onwetendheid wat de wezenlijke inhoud van deze psychische instanties betreft toe (G.W. XVII, p. 85-86; Ned.vert., p. 37), en blijkt de ruimtelijke uitgebreidheid van deze instanties enkel te vooronderstellen, omdat het hem in staat heeft gesteld "de psychologie op een soortgelijke grondslag te vestigen als welke andere natuurwetenschap ook,

bijvoorbeeld de fysica." (G.W. XVII, p. 126; Ned.vert., p. 78)

- (35) De rol van de cultuur bij het vermijden van het bewustworden van de conflictualiteit van het menselijk bestaan wordt onder punt 4 verder besproken.
- (36) Zie FREUD, G.W. XVII, p. 88; Ned.vert., p. 39.
- (37) FREUD, G.W. XVII, p. 68; Ned.vert., p. 17. Freud bepaalt de driften ook nog als "mengsels van twee oerkrachten (Eros en destructie) van wisselende grootte samengesteld en door hun relatie met organen en organenstelsels van elkaar gedifferentieerd." (G.W. XVII, p. 128; Ned.vert., p. 80)
- (38) Deze conflictspanningen zijn er enkel omdat de mens tracht in leven te blijven. Zoals onder punt 1 aangeduid, is m.i. de tendens om deze conflictspanningen te ontlopen de doodsdrift, en moet de levensdrift of Eros juist omgekeerd gezien worden als de tendens om conflicten aan te gaan en te aanvaarden.
- (39) Het individu valt niet samen met zijn driften, maar kan en moet soms daartegenover - conflictueel - afstand nemen, indien het in leven wil blijven.
- (40) Freud noemt dit deel van de buitenwereld dat zich bij het kind interioriseert, het Boven-Ik. Zie G.W. XVII, p. 69; Ned.vert., p. 19.
- (41) Tot deze realiteitseisen behoren niet alleen de eisen die de menselijke gemeenschap aan het individu stelt, maar ook de noodzaak van een mens om te voorzien in zijn lichamelijke behoeften.
- (42) De droom is volgens Freud ook een psychose, wel van korte duur en onschuldig. G.W. XVII, p. 97;

Ned.vert., p. 49)

- (43) Zie mijn bepaling van de oerkrachten, Eros en destructiedrift, onder punt 1.
- (44) De conflictualiteit in de mens bestaat dus tussen zijn driften en de geïnterioriseerde eisen van de buitenwereld. De tendens om conflicten aan te gaan en te aanvaarden (Eros of levensdrift) en de tendens om conflicten te vermijden (destructie- of doodsdrift) zijn fundamentele levenshoudingen - een kwestie van leven of dood. Zij kleuren de houdingen die de mens tegenover zijn concrete conflicten aanneemt.
- (45) HUSSERL, Edmund, *Over de oorsprong van de meetkunde*. Uit het Duits vertaald door Joris Duytschaever; ingeleid en geannoteerd door Rudolf Boehm. Het Wereldvenster, Baarn, 1977, p. 47.- *Husserliana*, VI, p. 366. Hier laat ik me sterk inspireren door de inleiding die Rudolf Boehm tot deze Nederlandse vertaling geschreven heeft.
- (46) Husserl spreekt in deze verhandeling niet over conflicten, maar men kan gemakkelijk aantonen dat de oorspronkelijk-zakelijke evidenties in conflict staan met de traditie, dat ze dus conflictgeladen zijn.
- (47) Rudolf Boehm in zijn inleiding tot Husserls *Over de oorsprong van de meetkunde*, (o.c., p. 32).
- (48) Het is bijvoorbeeld kenmerkend dat Johan Huizinga in zijn *Homo ludens* (1938) wel het recht, de oorlog als edele en heilige strijd, de wijsheid en de kunst bespreekt als archaische cultuurfenomenen waarin het spel een constitutieve en essentiële rol speelt, maar hij geen woorden vuil maakt aan economie en politiek - tenzij eventjes aan de dictatoriale vormen ervan : het fascisme en volgens hem ook het kommunisme, en dit juist

omdat ze de spelhouding niet handhaven. Rudolf Boehm bekritiseert in het hoofdstuk III van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, (Vertaling uit het Duits door Willy Coolsaet, Het Wereldvenster, Baarn, 1977 - de oorspronkelijke Duitse versie verscheen in 1974) juist het spelkarakter van onze cultuur waaronder ook onze economie valt. In het spel realiseren de mensen juist de motieven die ten grondslag aan onze cultuur liggen, namelijk vrij(blijvend)heid, onsterfelijkheid en godgelijkheid. Deze drie motieven kunnen samengevat worden met het woord conflictloosheid.

*

* *

HET CONFLICT TUSSEN MENS EN NATUUR -

religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch.

Rudolf Boehm

1.

De vraag hoe het staat met de verhouding tussen mens en natuur heeft de mensen reeds lang bezig gehouden. ('De' mensen ? Moet ik niet meer voorzichtig zeggen : 'mensen', sommigen ? Maar wat zij die zich met die vraag bezig hebben gehouden hebben gemeend en gezegd, werd ons door 'de' mensen overgeleverd die er blijkbaar aandacht aan besteedden.) Het heeft hen bezig gehouden onder de vorm van wat we 'natuurreligie', 'natuurfilosofie' en 'natuurwetenschap' noemen. De beste aanhef om er op terug te komen vind ik bij Feuerbach. (Laat het me weten als je een betere aanhef kent.) Straks ga ik aanhalen wat hij zegt.

Zal ik van mijn kant een onderzoek naar de verhouding tussen mens en natuur uit de weg gaan door me terug te trekken naar een historische beschouwing over wat mensen tot nog toe hebben gedacht en gezegd (of geschreven) over die verhouding ? Ik denk dat een onderzoek naar die verhouding op die manier historisch móét worden aangepakt, als men tenminste aanvaardt dat die verhouding steeds zal medebepaald worden (en geweest zijn) door wat de mensen over die verhouding hebben gedacht (als ze zich gedragen en hebben gedragen volgens wat ze dachten), en niet van meetaf aan stelt dat die verhouding uitsluitend zou bepaald zijn (en altijd bepaald geweest zijn) door één lid van de verhouding : door de natuur zelf. In dit laatste geval zou elke verdere beschouwing volstrekt nutteloos en overbodig zijn. Het zou allemaal vastliggen, en we konden er niets aan doen. 'Filosofie' of wat dan ook zou louter gezaagd zijn.

2.

In de twee eerste paragrafen van zijn verhandeling over 'Het wezen van de religie' (geschreven in 1845, voor het eerst verschenen in 1846) stelt Feuerbach het volgende :

'Het wezen dat verschilt van het menselijk wezen en daarvan onafhankelijk is - het wezen zonder menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen, zonder menselijke individualiteit - is in waarheid niets anders dan de natuur.

De *grond* van de religie is het afhankelijkheidsgevoel van de mens; het object van dit afhankelijkheidsgevoel of hetgeen waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur. De *natuur* is het *eerste en oorspronkelijke object van de religie*, wat trouwens door de geschiedenis van alle religies en volkeren afdoende bewezen wordt.'

Wanneer we even nog buiten beschouwing laten wat hiermee gesteld is over de 'grond' van 'alle religie', dan bevatten die uitspraken op de eerste plaats een heel eenvoudige, heel duidelijke en heel overtuigende bepaling van de 'natuur' in haar verhouding tot de mens (of van het 'begrip' of, zoals Feuerbach zegt, het 'wezen' van de natuur). De natuur is (of het begrip 'natuur' duidt aan) dat wat van het menselijk wezen onafhankelijk is, terwijl het menselijk wezen wel afhankelijk is van die natuur (en dat ook 'aanvoelt'). De verhouding tussen mens en natuur is er een van eenzijdige afhankelijkheid. Onder de afhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders kunnen we daarbij verstaan dat dat iets niet kan bestaan zonder dat ander, en onder de onafhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders, dat dit iets wél kan bestaan zonder dit ander. Feuerbachs begrip van de natuur is dan een uitdrukking

van de elementaire ervaring dat wij mensen niet kunnen bestaan zonder (te steunen op) de natuur (wat zelf niets anders is dan een begrip voor dat niet-menselijke waarzonder we niet kunnen bestaan) terwijl die natuur wel degelijk ook zonder ons zou kunnen bestaan (wat die natuur bewijst door op talloze sterren in het heelal haar bestaan te leiden zonder het voorkomen van mensen en zelfs van eender welke vorm van leven).

✓ Ik wil meteen erop wijzen dat bijna de gehele discussie die onder de mensen werd en wordt gevoerd over de vraag van de verhouding tussen mens en natuur, draaide en draait, niet over het feit dat de mensen afhankelijk zijn van de natuur (wat niemand ooit heeft betwist), maar over de vraag of niet toch ook de natuur van haar kant op een of andere manier afhankelijk is van, niet kan bestaan zonder het 'menselijk wezen'.

Als we voor een ogenblik ook nog Feuerbachs verwijzing naar de natuur en de verhouding tussen mens en natuur buiten beschouwing laten, kunnen we verder nog opmerken dat zijn aangehaalde uitspraken ook nog een algemeen idee inhouden van wat een conflict, of een conflictuele verhouding is, nl. een verhouding van eenzijdige afhankelijkheid. Een conflictuele verhouding is steeds 'ambivalent' van aard : in het gegeven 'voorbeeld' kan de mens de natuur niet negeren, maar hij kan haar ook niet zonder meer 'aanvaarden', want op haar beurt staat de natuur t.o.v. de mens onverschillig, zijzelf wordt niet geraakt door zijn aanwezigheid op haar. (Het begrip 'ambivalentie' werd geïntroduceerd door Eugen Bleuler die er verschijnselen zoals haat-liefde mee wilde aanduiden; het werd overgenomen door Freud in zijn begrip van een 'ambivalentie-conflict'.) In verhoudingen van wederkerige afhankelijkheden verliezen conflicten aan scherpte. (Voor zover ze ook in zo'n geval voortbestaan valt dit te wijten aan een 'asymmetrie' van de wederzijdse afhankelijkheden, d.w.z. aan het voortbestaan van

eenzijdige afhankelijkheden op bepaalde 'terreinen'.) Hoe dan ook vooronderstellen conflicten steeds een betrokkenheid (in hun scherpste vorm, een eenzijdige betrokkenheid), en niet enkel tegenstellingen of vijandigheden. Omgekeerd : als de verhouding tussen mens en natuur volgens Feuerbachs uitspraken één en al beantwoordt aan de beschrijving van een conflictuele verhouding dan zou die verhouding (van de mens tot de natuur) vermoedelijk het meest fundamentele en het meest onoverwinnelijke conflict aanduiden dat onafscheidelijk verbonden is met het menselijk bestaan.

3.

Hoe het gesteld is met Feuerbachs mening dat het afhankelijkheidsgevoel van de mens t.o.v. de natuur de 'grond' vormt van 'alle religies', valt nog van iets naderbij te bezien. Feuerbach zelf lijkt er enige twijfels over te hebben. Het religieus 'gevoel of bewustzijn' (§ 3), zo vermeldt hij reeds in de 4e paragraaf van zijn verhandeling, is niet betrokken op 'de natuur in't algemeen', want : 'Een bepaalde mens, dit volk, deze stam hangen niet af van de natuur in't algemeen, niet van de aarde überhaupt, maar van dit water, deze stroom, deze bron.' In zijn 12e paragraaf zegt hij over een 'godsdiens't' in de zin van zijn voorafgaande bepalingen : dit 'ware een zuivere natuurdiens't' (mijn cursivering); hij lijkt dus zelf te betwijfelen of die in feite ooit heeft bestaan.

Daarentegen geven Feuerbachs boven aangehaalde uitgangsbepalingen zeer goed de grondgedachten van de aanvankelijke Griekse 'natuurfilosofie' weer. Hoe deze filosofie de 'natuur' begreep, was volgens Aristoteles (zie bv. zijn 'Metaphysica', 1e boek, 4e hoofdstuk) voornamelijk bepaald door haar opvatting van de 'grond' van alles als 'hypokeimenon' (later vertaald met 'subjectum', of 'fundamentum', of nog - 'objectum'); en de duidelijkste invulling van dit

laatste begrip geeft Aristoteles zelf door de volgende bepaling van (één van de betekenissen van) 'prioriteit', 'volgens de natuur en het wezen' : 'hetgeen zonder het andere kan zijn, (terwijl) dit andere niet kan zijn zonder het eerste' ('Metaphysica', 5e boek, 11e hoofdstuk). Dat strookt precies met Feuerbachs bepaling van de 'natuur' in haar verhouding met de mens.

Als men overigens hoort zeggen dat 'de eerste Griekse filosofen zich voornamelijk met problemen van de natuurfilosofie hebben bezig gehouden' dan getuigt die manier van spreken van een ontoelaatbare naïviteit. Want het begrip van de 'natuur' zelf dat we tot op heden zo gemakkelijk hanteren, in zijn door Aristoteles omlijnde betekenis, was hun grote verworvenheid, werd door hen voor het eerst 'geschapen', d.w.z. gevormd. (Waarmee ik geenszins wil beweren dat niet verwante grondbegrippen, en zelfs rond dezelfde periode in de geschiedenis van de mensheid, ook door denkers in andere culturen, voornamelijk Indië en China, werden gevormd.) Men moet zich rekenschap geven van het feit dat dit begrip van de 'natuur', en het inzicht in de afhankelijkheid van de mens in 't algemeen t.o.v. die 'natuur in 't algemeen', geenszins zo maar voor de hand lag (als een 'eenvoudig ervaringsgegeven'), maar enkel kon gevormd worden op basis van een ongehoord intellectueel abstractievermogen. Dit mag nu echter ook niet zo verstaan worden dat men eruit besluit dat 'bijgevolg' zo'n begrip enkel kon verworven worden door een bepaald soort slimmeriken van mensen, nl. door 'filosofen'; omgekeerd, wat we 'filosofie' noemen begint maar met dat soort begrip en inzicht, en we noemen 'filosofen' mensen die in staat waren dat soort begrip en inzicht op te doen en voor anderen te verwoorden en vatbaar te maken.

De bijna 'fantastisch' hoge graad van abstractie eigen aan het natuurbegrip is door het voorgaande zelfs nog

niet voldoende in het licht gesteld. In zijn boven aangehaalde uitspraken stelt Feuerbach een bepaling van de 'natuur' voor in haar verhouding tot de mens. Valt echter niet de logica waarop hij steunt even goed toe te passen op de natuur in haar verhouding tot de (andere) dieren die op onze aarde leven, ook tot de planten, tot alle soorten organische en ook anorganische scheikundige verbindingen, en uiteindelijk zelfs tot de elementen waaruit ze samengesteld zijn? Immers, ook andere dieren dan de mens kunnen niet bestaan zonder de natuur die op haar beurt wel zonder hen kan bestaan en voortbestaan; hetzelfde geldt voor de planten, en men kan zich afvragen of niet bijna al wat bestaat vastzit in het gareel van dezelfde grondverhouding. En ook die beschouwing kwam reeds op in de filosofie van de Griekse oudheid. Als men zich bij de beschouwing van het bestaande (uitsluitend) laat leiden door het basisbegrip van het 'hypokeimenon', zegt Aristoteles ('Metaphysica', 7e boek, 3e hoofdstuk), dan moet dat erop neerkomen dat men als het 'laatste' enkel nog iets kan begrijpen dat 'op zichzelf noch wat dan ook, noch iets van een bepaalde kwantiteit, noch eender wat anders is', maar 'iets' onder elk opzicht volstrekt onbepaalds (een duidelijke zinspeling op het 'apeiron' - het 'onbegrensde' of 'onbepaalde' - van Anaximandros, maar ook op het 'Zijnde' van Parmenides). Dat soort 'beschouwing' (Grieks 'theoria', in het Latijns vertaald met 'speculatio') werd overigens in de moderne tijden nog eens hernieuwd door filosofen zoals Spinoza (dê 'Substantie') of Heidegger (hêt 'Zijn'). Toch kunnen we die beschouwing niet zo maar terzijde schuiven als louter filosofische speculatie. Het zal niet tevergeefs zijn dat ook onze moderne 'natuurkunde' een natuurbegrip erop nahoudt waarbij in ieder geval van het levensverschijnsel volledig abstractie wordt gemaakt.

4.

En de religie dan ? Ook volgens Feuerbach zelf volstaat de door hem aangeduide 'grond' van de religie in ieder geval niet om het 'wezen' van de religie te begrijpen, althans niet om te begrijpen wat er van de religie (volgens Feuerbach) geworden is. Hij schrijft in zijn 20e paragraaf :

'Wel is het gevoel van afhankelijkheid t.o.v. de natuur de *grond* van de religie, maar het *doel* van de religie is de opheffing van die afhankelijkheid, of de vrijheid t.o.v. de natuur. Anders gezegd : de basis of de grondslag van de religie, en wel van alle religies, ook van de kristelijke, is de goddelijkheid van de natuur, maar het einddoel van de religie is de goddelijkheid van de mens.'

Derhalve zou dus het wezen van de religie net niet in het inzicht in en de aanvaarding van de afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur en de onafhankelijkheid van de natuur t.o.v. de mens bestaan, maar integendeel in een ontkenning van die eenzijdige afhankelijkheid. Enkel zou men kunnen en wellicht zelfs moeten aannemen dat die ontkenning, als een verloochening, toch een reactie moet (geweest) zijn, nl. een paniecreactie, op een opkomend 'gevoel of bewustzijn' van het feitelijk gegeven van die eenzijdige afhankelijkheid, een 'gevoel of bewustzijn' dat echter, net terwille van die paniecreactie, in het religieus bewustzijn niet kon doorstoten tot een echt begrip en inzicht, zoals in de Griekse natuurfilosofie. Want elke verloochening is ook een (averrechtse vorm van) erkenning. In een psychologische beschouwing zou men ook het vermoeden kunnen uitspreken dat die eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur voor het eerst (als de religie ouder is dan de filosofie) niet anders kón doordringen tot het bewustzijn van de mensen dan onder de vorm van een ontkenning (ik denk aan Freuds opstel over 'De ne-

gatie'); want vaak is het bewustworden van pijnlijke feiten gebonden aan de voorwaarde dat men reeds een - al dan niet illusoire voorstelling heeft opgedaan van een of andere weg om aan het pijnlijk gegeven voorbij te komen.

Niettemin zijn de uitdrukkingen 'ontkenning' of 'verloochening' die ik (niet Feuerbach) daarnet gebruikte niet helemaal correct om het religieus bewustzijn aan te duiden, of ze zijn het enkel als men het uitsluitend heeft over de ontkenning of verloochening van een *eenzijdige* afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur. De 'opheffing van die (eenzijdige) afhankelijkheid' wordt in het religieus bewustzijn enkel op die manier voorgesteld dat er ook een afhankelijkheid van de 'natuur' t.o.v. de mens aan zou beantwoorden. Zo'n wederkerige afhankelijkheid - ik heb het boven (in 2.) al even aangestipt - is nooit zo erg als een eenzijdige afhankelijkheid. De verhoudingen tussen de mensen onderling zijn doorgaans van dit soort wederkerige afhankelijkheden; zelfs de ergste tyran is nog steeds enigszins afhankelijk van zijn onderdanen, de heer van zijn slaven, zelfs de wreedste folteraar wil nog steeds iets verkrijgen van zijn slachtoffer (een verraad of, op zijn minst, een sadistisch genot). Nog van de wreedste oppermachtige heer kan een mens hopen 'genade' te verkrijgen door zelfvernedering, door onderdanige smeekbeden, door geschenken en door zich in zijn gedragingen één en al aan te passen aan de (vermoedelijke) wensen van de heer. Reeds wat we 'natuurreligie' noemen - en dit spreekt enigszins Feuerbachs begrip van de meest oorspronkelijke vormen van religie tegen, zoals boven (in 3., in 't begin) ook reeds aangestipt - is gekenmerkt door een 'verpersoonlijking' van de 'natuur machten' : de aarde, de zee, de hemel en noem maar op (goddelijke personen die dan wel meestal nog het gezelschap krijgen van 'verpersoonlijkingen' van menselijke verschijnselen, zoals de liefde, de oorlog, de handel,

de wijsheid). Op die manier treden in het religieus bewustzijn in de plaats van 'onverbidelijke', 'onwillekeurige' en 'gevoelloze' natuurmachten, voor gebeden toegankelijke, met een vrije wil begaafde en 'gevoelige' dames en heren (zie bv. §§ 31 en 32 in Feuerbachs verhandeling).

Dit lijkt me, zelfs overduidelijk, de eigenlijke kerngedachte in Feuerbachs eigen begrip van 'het wezen van de religie' te zijn, hoewel hij die gedachte nooit in zoveel woorden uitspreekt : de religie bestaat in wezen in een verdoezeling van de eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur door de verbeelding en voorspiegeling van een wederkerige afhankelijkheid, wat zijn 'natuurlijke' uitdrukking vindt in een verpersoonlijking van de natuurmachten of zelfs van de natuur (als de éne god).

Op schitterende manier werkt Feuerbach zijn kerngedachte uit waar hij de oorsprong van 'het eigenlijk theïsme of monotheïsme' tracht te verklaren dat nog een onderscheid maakt tussen de natuur en een god als haar schepper (hoewel ook deze volgens Feuerbach nog steeds óók alle kenmerken van de 'natuur in 't algemeen' vertoont : almachtigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, 'heiligheid', d.w.z. onraakbaarheid enz.) :

'Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur ... enkel *op zichzelf* betreft en *deze betrokkenheid tot haar wezen* maakt en dus zichzelf tot het *einddoel*, tot het *centraal- en eenheidspunt* van de natuur maakt. Waar de natuur haar *doel buiten haarzelf* heeft, heeft ze noodzakelijk ook haar *grond en begin buiten haarzelf*; waar ze *enkel vóór een ander* wezen bestaat, bestaat ze noodzakelijk ook *door een ander* wezen, namelijk door een wezen wiens doel en opzet bij het voortbrengen van de natuur de mens was, bestemd om van de natuur te genieten en

om van haar in zijn eigen voordeel gebruik te maken. Het *begin* van de natuur valt bijgevolg enkel daar in *God* waar haar *einde* in de *mens* valt; m.a.w., de leer dat *God* de *schepper van de wereld* is, heeft haar *grond* en haar *zin* in die andere leer, dat de *mens* het *doel* van de schepping is.' (§ 43)

Daarmee heeft Feuerbach tenminste één van de wortels van de ontarding van de menselijke gedraging t.o.v. de natuur verduidelijkt : een religie die de mens leert de natuur noch te vrezen noch te sparen (en zich ook geen zorgen te maken over haar onuitputtelijke beschikbaarheid), omdat die natuur er toch *één* en al gemaakt is om hem te dienen. (Men kan dit een 'hypothese' noemen en het bezwaar maken dat Feuerbach die hypothese niet voldoende zou 'geverifieerd' hebben. Wie zo denkt moet zich aan het feit laten herinneren dat *gêen* wetenschappelijk onderzoek hypothesen kan toetsen alvorens het niet gekomen is tot een hypothesevorming, en dat de 'wetenschapsfilosofie' hardnekkig weigert te verklaren hoe men met wetenschappelijke methodes tot een hypothesevorming kan komen; toch moeten er, indien niet 'wetenschappelijke', op zijn minst rationele methodes tot hypothesevorming bestaan, of alle wetenschap zou sedert lang verworpen zijn tot een met loutere machtsmiddelen uitgevochten ideeënwedstrijd.)

Ook hier (zoals m.b.t. Feuerbachs veronderstelling van een religieuze 'zuivere natuurdienst') lijkt me wel een rechtzetting vereist te zijn. In zijn daarnet aangehaalde uitspraak over de zin van de scheppingsleer heeft Feuerbach (hoewel zelf protestant van afkomst) klaarblijkelijk deels de religieuze leer van het Jodendom, deels en voornamelijk echter de wereldbeschouwing van het renaissance-katholicisme voor ogen. Dit laatste verschilt fundamenteel van de oudere, middeleeuwse opvatting van de kristelijke leer die wel de oorspronkelijk Joodse scheppingsleer nooit heeft afgezworen maar voornamelijk in het geloof be-

stond dat de mensen geen heil mochten verwachten in hun aards bestaan, maar enkel in het hiernamaals, in een hemelrijk. In die zin was het oude kristendom (zoals trouwens het Boeddhisme) een nihilistische religie. Het was zelf, eigenaardig genoeg, niet onverenigbaar met het inzicht verworven door de Griekse natuurfilosofie. Daarentegen heeft het Vatikaans katholicisme vanaf de renaissance inderdaad de schepingsleer opnieuw de zin gegeven die Feuerbach heeft onderkend, en heeft het de mensen daarmee nieuwe hoop willen inboezemen m.b.t. hun aardse vooruitzichten. Meteen heeft dit 'moderne kristendom' dan ook alle soorten trekken gekregen van een modern heidendom (dat van de Griekse en Romeinse godendiensten) en heeft dit ook een monumentale uitbeelding gevonden in de kunst van de renaissance. Die breuk met de 'echte' kristelijke traditie heeft dan ook het 'reactionair' protest uitgelokt van de 'hervorming'. (Daarentegen is de milieu-vijandige libertinage van moderne 'kristelijke' politieke partijen niet uit de hemel gevallen; ze past voortreffelijk bij het 'kristelijk' humanisme van de Roomse renaissance.)

5.

Hetzelfde tijdperk van de renaissance waarover ik het daarnet had en waarmee Feuerbach in feite voornamelijk begaan is waar hij het heeft over de grondslagen van het 'eigenlijk theïsme en monotheïsme', leidde ook tot een 'heropleving' van de antieke natuurfilosofie, in het werk van Galileï, die op haar beurt de grond legde voor de moderne natuurwetenschap. Dit was zeker ook geen 'toeval'. Terecht heeft men die Griekse natuurfilosofie bestempeld als een soort antieke 'verlichting'; maar het was dan wel een eerder ontzuisterende dan hoopgevende 'verlichting'. T.o.v. de Griekse godendienst die dweept met de verbeelding dat de natuurmachten in feite goddelijke machten waren die men door

bidden, offers en godsdienstig gedrag naar zijn hand kon zetten, wezen de natuurfilosofen de Griekse mensen op de 'onverbiddelijkheid' van de natuur waarvan het menselijk bestaan afhankelijk is en die van haar kant onverschillig staat t.o.v. het lot van de mensen. De mensen konden weinig anders doen dan dat in te zien en te trachten met die natuurmachten zo weinig mogelijk in botsing te komen. In de Griekse en Romeinse oudheid heeft dat betoog weinig, of toch betrekkelijk weinig succes gekend, behalve dan dat het wellicht mede heeft geholpen een nihilistische stemming te verbreiden die mede aan de basis lag van het later succes van de kristelijke leer, in de gehelleniseerde wereld van toen, bij de adressaten van de brieven van de Heilige Paulus. Aanvankelijk reageerden de Grieken, voornamelijk de Atheners, met woede, die zich wel pas uitwerkte tegen de opvolgers van de eerste natuurfilosofen : achtereenvolgens werden Anaxagoras, Protagoras, Sokrates en zelfs nog Aristoteles te Athene aangeklaagd en vervolgd (men begrijpt niet hoe Plato aan zo'n vervolging kon ontsnappen; wellicht omdat hij bij de beste Atheense families hoorde en omdat hij het vermeed in eigen naam te spreken maar enkel een soort 'interviews' met Sokrates, zogenaamde 'dialogen', publiceerde). Voornamelijk de 'klassieke' Griekse filosofen (zoals ze vanaf de renaissance werden genoemd), Sokrates (als men Plato mag geloven, en men mag het wel), Plato en Aristoteles waren wel degelijk nog steeds opvolgers van de oudere natuurfilosofie, zoals blijkt uit het feit dat hun bepaling van het 'wezen' (of de 'natuur' !) van de dingen nog steeds gebruik maakt van het begrip 'hypokeimenon' dat trouwens (zoals boven aangehaald, in 3.) door Aristoteles voor het eerst uitdrukkelijk werd geformuleerd. Toch zetten ze een veel verdergaande stap door de 'theoria' die volgens hen vereist was om te beantwoorden aan de ware 'natuur der dingen', aan te bevelen als een weg om de mensen, door inzicht in de ware toedracht van het natuurlijk gebeuren, boven dit natuurlijk gebeuren te

verheffen. Blijkbaar was net deze bespiegeling, namelijk dat een volstreckte zelfverloochening van alle menselijke belangen (onder de vorm van de 'theoria') de mensen het uitzicht zou bieden van een bijna godgeleijke overheersende plaats t.o.v. de natuur, voor de Grieken van de oudheid een volstrekt ondraaglijke uitdaging. Dat die bespiegeling een enthoesiaste heropleving kon vinden in de renaissance werd wellicht enkel mogelijk gemaakt door een heraanknoping van de kristenen van die tijd bij de joodse scheppingsleer: indien de natuur een goddelijke schepping was en indien de mens van meet af aan het doel van die schepping was (een idee die voor het eerst heropgenomen werd door Pico della Mirandola), dan kon inderdaad een zelfverloochening van de mens ten voordele van een loutere beschouwing van de (wetten van de) natuur in feite enkel het eigenbelang van de mensen dienen. Plato en Aristoteles hebben werkelijk dat wat Feuerbach het 'eigenlijk theïsme en monotheïsme' (van de moderne tijden) heeft genoemd voorbereid, maar enkel het teruggrijpen van de kristenen naar de joodse scheppingsleer heeft de doorzetting van hun ideeën mogelijk gemaakt (enigszins analoog met wat boven, in't begin van 4., gezegd werd over het uitzicht van een uitweg als voorwaarde voor de aanvaarding van een pijnlijk gegeven).

Galileï kon heraanknopen bij Demokritos, de voltooiër van de Griekse natuurfilosofie van de oudheid, wiens leerlingen in de oudheid - voornamelijk Pyrrhoon - enkel een aanhef konden geven voor het scepticisme. Demokritos zelf (die in de oudheid reeds beschouwd werd als een tegenhanger van Sokrates en Plato) was voornamelijk begaan met het achterhalen van hoedanigheden die men werkelijk 'de dingen zelf' kon toeschrijven, in tegenstelling met allerlei soorten vermeende eigenschappen van de dingen die in feite enkel in 'verschijning' treden terwille van de zinnelijke geaardheid van de

mensen die ze 'waarnemen' (kleuren, geuren, smaken, tastbaarheden, warm en koud enz.) : wat men in de moderne tijden dan heeft aangeduid als het verschil tussen 'primaire' en 'secundaire kwaliteiten' (Locke). Die beschouwing heeft Galileï in zijn basiswerk ('De goudschaal') heropgenomen, en daar vandaan is de moderne natuurwetenschap vertrokken.

In onze tijd (tegen het einde van de 20e eeuw na de zogenaamde Kristus) is het erg in de mode de uitspraak van Descartes (in zijn 'Verhoog over de methode') aan te halen dat de mens, dank zij de nieuwe natuurkunde, zich ooit eens zou kunnen opstellen 'als meester en bezitter van de natuur'. Men zoekt er een bewijs in voor het vermeend feit dat de moderne mens zich er volbewust op toegelegd zou hebben de natuur door middel van zijn wetenschap en haar aanwending te overweldigen en naar zijn hand te zetten. Men vergeet hierbij echter twee dingen. Enerzijds heeft alle cultuur steeds erin bestaan te trachten van de natuur een voor de mensen leefbare wereld te maken. Anderzijds is niet dit kenmerkend voor de moderne tijden, maar het feit dat Descartes en anderen die 'natuurbeheersing' verhoopten van een nieuwe natuurkunde (die van Galileï, die Descartes bewonderde) die de mensen wilde leren de eigen wetten van de natuur te onderkennen, te aanvaarden en zich erbij neer te leggen. Zo schreef, nog vóór Galileï, Francis Bacon : 'De natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen.'

Moderne denkers, de grondleggers van de moderne wetenschap en wijsbegeerte, hebben, volgens hun uitspraken, blijkbaar geloofd in de mogelijkheid voor de mens de natuur volstrekt te beheersen door middel van een objectieve onderkenning van haar eigen onwrikbare wetmatigheden en een onderwerping onder die wetmatigheden. Dit was hun geloof, hun hoop, hun droom. Wat ze feitelijk deden, was bedoelde onderkenning, onderwerping en aanpassing t.o.v. de natuur bevorderen. Geen weten-

schapper die zichzelf en zijn doen zou herkennen in de betichting dat hij met zijn wetenschapsbeoefening op niets anders zou uit zijn dan de natuur te bemeesteren en te verkrachten. Wat hij denkt is integendeel, dat al wat hij doet, op de eerste plaats ertoe dient in alle nederigheid na te gaan hoe het gebeuren in de natuur bepaald is volgens h aar eigen wetten, overeenkomstig het antiek ideaal van een zuiver beschouwelijke ('theoretische') ingesteldheid t.o.v. die natuur (of hij, de wetenschapper, dit ideaal nu kent uit de antieke wijsgerige traditie ofwel of hij het enkel heeft overgenomen van zijn onmiddellijke leermeesters). Hoe komt het dan dat niettemin het hedendaags bewustzijn van vele intellectuelen zo vast ervan overtuigd is dat de moderne wetenschap enkel bezeten was en is van de doelstelling de natuur te overmeesteren en te bezitten (volgens de woorden van Descartes) en die doelstelling ook daadwerkelijk heeft waargemaakt ? Een antwoord op die vraag kunnen we vinden bij Freud. In zijn verhandeling over 'De toekomst van een illusie' (de religie) merkt hij op : 'Op het eerste gezicht lijkt het dat het de idealen van een cultuur zijn die bepalend zijn voor de verwezenlijkingen van een bepaalde cultuurwereld; wellicht is de werkelijke toedracht eerder die dat die idealen zich vormen op basis van de eerste verwezenlijkingen welke het samenspel van innerlijke gave en uiterlijke omstandigheden voor een bepaalde cultuur heeft mogelijk gemaakt, en dat deze eerste verwezenlijkingen dan door het ideaal worden vastgehouden om ze verder te zetten.' (hoofdstuk II). De moderne tijden hebben - wie zou het loochenen -, dank zij de theoretische ingesteldheid van haar nieuwe wetenschap, van alles verwezenlijkt; ten gevolge daarvan heeft de moderne mensheid de theoretische ingesteldheid die reeds door de klassieke antieke wijsbegeerte werd aanbevolen tot ideaal verheven. Als er tekorten en tegenslagen optreden, zo redeneren zij die verslaafd zijn aan dit ideaal, dan kan dat enkel omdat

dit ideaal in feite niet voldoende zuiver werd nageleefd en verwezenlijkt, of zelfs verraden. Wat we nodig hebben is dan, volgens die redenering, een nog veel zuiverder beschouwelijke, theoretische ingesteldheid, en nog veel grotere objectiviteit, een nog veel dieper gaande erkenning en aanvaarding van onze afhankelijkheid t.o.v. de natuur, maar al dit om door zo'n nederige onderwerping aan de natuur ons eigen heil te redden, dank zij het vermeend feit dat de natuur van haar kant (althans in dit geval) aan onze eigen verlangens en verzuchtingen zou tegemoet komen en beantwoorden.

6.

Wat we in onze tijd ervaren als een toenemende aantasting van het 'leefmilieu' betreft inderdaad precies wat dit woord 'leefmilieu' aanduidt, en niet de natuur zelf zoals die begrepen werd door de antieke Griekse natuurfilosofie en onderkend door de moderne natuurwetenschap. Daarbij moet men dan hoogstnodig nog een onderscheid maken tussen twee zeer verschillende vormen van aantasting van het leefmilieu die doorgaans door mensen die met het 'milieuprobleem' begaan zijn met elkaar verward worden.

Enerzijds worden massaal (vooral wilde) plantengroei en diersoorten vernietigd of in hun bestaan bedreigd, zoals dat door de gehele geschiedenis van de mensheid heen steeds opnieuw is gebeurd (bv. onder de vorm van de ontbossing van Italië in de tijd van het antieke Romeinse rijk, ten gevolge van de passie van de Romeinen voor warme baden). In onze tijd gebeurt dat 'enkel' op een nog veel grotere schaal, wellicht gewoon tengevolge van de geweldige aangroei van de menselijke aardbevolking gedurende de laatste paar honderd jaar. Met de uitgebreide technologische aanwending van de natuurkennis, verworven door de moderne wetenschap, heeft dat nauwelijks iets te maken.

Anderzijds wordt in onze tijd, tegelijkertijd, door de wetenschappelijk gefundeerde technologie op schrikwekkende manier het 'leefmilieu' zelf aangetast, nl. het leefmilieu in de precieze zin van de bestaansvoorwaarden van de levensverschijnselen zelf (van de planten, de dieren en de mensen) : door een toenemende vergiftiging (men zegt maar : 'vervuiling') van grond, water en lucht.

Het belang van dit fundamenteel onderscheid wordt niet geminderd doordat er verschijnselen 'tussen de twee' kunnen worden aangehaald; bv. de vernietiging van de levensvoorwaarden van dieren door de vernietiging van het bos waarin ze leefden. Dit betekent enkel dat de rechtstreekse aantasting van bepaalde soorten leven (bv. een bos) óók gevolgen voor andere soorten leven (de dieren in het bos) kan hebben, en meestal inderdaad heeft.

De remedies voor het eerste soort verschijnselen, de rechtstreekse bedreiging van bepaalde soorten van leven, zijn even lang bekend als dat soort verschijnselen zelf. Er zijn menselijke *ingrepen* vereist : de aanplanting van nieuwe bomen in plaats van rooibouw, landbouw in de plaats van het louter verzamelen van vruchten of van ongeremde uitputting van de grond, veeteelt in de plaats van jagen en vissen (vissen : een erg archaïsche, tot op heden voortbestaande vorm van voedselwinning), gebeurlijk de aanleg van reservaten voor planten en dieren in de plaats van een ongebreidelde 'cultivering' van elke beschikbare grond. Actieve menselijke ingrepen zijn voor dit soort 'natuurbehoud' zeker niet uit den boze, maar erg noodzakelijk, hoewel er natuurlijk fouten bij kunnen begaan worden. Iedereen kan zich ervan overtuigen dat bv. parken waar niemand nog iets aan doet er niet zonder meer mooier op worden als ze 'verwilderen'.

Het tweede soort verschijnselen, de aantasting van het leefmilieu in de zin van een bedreiging van de bestaansvoorwaarden van het leven überhaupt, is wel óók het gevolg van menselijke 'ingrepen', maar op een zeer speciale manier, of van 'ingrepen' van een zeer eigenaardige soort. Hier gaat het kennelijk, zoals gezegd, over de gevolgen van een technologische aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap : de vergiftiging van lucht, zee, rivieren, grondwater en grond door scheikundige produkten en, vooral, afvalprodukten, waaronder de aantasting van de ozonlaag in de atmosfeer, het 'broeikasteffect', de 'zure regen' en de opstapeling van radioactiviteit ten gevolge van kernproeven en ongevallen in kerncentrales. Maar waarin bestaan eigenlijk de technologische 'ingrepen' van de mens die dergelijke rampen tot gevolg hebben ?

Ik wil hier onder 'technologie' precies het soort moderne 'techniek' verstaan dat berust op de aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap. Die kennis is, in haar zuiverste vorm, de kennis van objectieve natuurwetten (de moderne invulling van het antiek inzicht in een van het menselijke wezen verschillend en daarvan onafhankelijk 'wezen', de natuur). Die wetten zijn echter niet zonder meer universeel geldig, maar enkel van toepassing onder bepaalde voorwaarden. (Bv. Galileï's 'wet van de vrije val', om één van de eerste wetten aan te halen die door de moderne wetenschap gevonden werden, is enkel geldig in een luchtledige ruimte; dat ze anders niet geldig is, daarvan kan zich iedereen door een eenvoudig experiment overtuigen : normaal vallen 'zware lichamen vlugger dan lichte', zoals Aristoteles terecht stelde.) Om die wetten te 'doen gelden', moeten dus die voorwaarden worden geschapen. Dat gebeurt op de eerste plaats onder de vorm van wetenschappelijke experimenten, en niets anders gebeurt dan, op grotere schaal, op het technologisch, op het 'industrieel' vlak. Er vindt

dan wel een 'menselijke ingreep' plaats, maar die 'ingreep' bestaat net in niets anders dan in het scheppen van voorwaarden waaronder *de eigen objectieve wetten van de natuur zelf zich ten volle kunnen uitwerken*. Dit 'ingrijpen' komt dus in feite neer op een 'laten begaan', komt erop neer de natuur toe te laten haar gang te gaan.

De specificiteit van technologische 'ingrepen' in de natuur (?) kan nog biezonder in het licht gesteld worden door nog een tweede of secundaire soort ingrepen in rekening te stellen die op het vlak van de technologie óók een erg belangrijke rol spelen en die erin bestaan de op de eerste plaats ontketende natuurprocessen aan banden te leggen en te 'beheersen'. In een kerncentrale tracht men bv. op de eerste plaats het natuurwetmatig proces van een 'kettingreactie' op gang te brengen, maar op de tweede plaats (hoewel tegelijkertijd) legt men zich erop toe dit proces zodanig af te remmen dat het geleidelijk aan verloopt en niet onmiddellijk ontploft in een 'kernexplosie'. Die tweede menselijke ingreep, deze tweede soort menselijke ingreep op het plan van de technologie (waartoe ook alle maatregelen ter bevordering van de veiligheid van de technologische systemen behoren), bestaat er eigenlijk in de uitwerking van de natuurwetten *tegen te werken*, het leefmilieu nog enigerwijze te *beschermen* tegen de katastrofale uitwerkingen van de technologisch ontketende natuurprocessen, en het verdient veel meer als een zekere '*natuurbeheersing*' gezien te worden dan het eerste soort ingrepen die de natuur haar gang willen laten gaan. De successen van die inspanning om de natuurprocessen te 'beheersen' zijn alles behalve bevredigend, die inspanning is secundair t.o.v. het soort 'handelingen' die haar nodig maken, en toch is het dus niet die inspanning van 'natuurbeheersing' die het leefmilieu bedreigt, maar het idee de voorwaarden te scheppen voor wetmatige natuurprocessen waardoor de

technologie op de eerste plaats gedreven wordt.

Concreet houden zeer vele van deze verschijnselen van vergiftiging van het leefmilieu, die het gevolg zijn van technologische toepassing van natuurwetenschappelijke kennis, min of meer rechtstreeks verband met de grootschalige *energie*-winning : van de stoommachine (en de 'klassieke centrale') over de ontploffingsmotor tot de kerncentrale (die weliswaar nog steeds een soort stoommachine is). Hier is het bijzonder duidelijk dat de technologie er niet in bestaat energie te 'scheppen', maar energie 'vrij te laten komen', mits aanwending van de eerste, maar voornamelijk de 'tweede wet van de thermodynamica', nl. de wet van de (steeds toenemende) 'entropie', de 'mate van de energie die niet meer in staat is om werk te verrichten'. De afbraak van de energie-potentialen gebeurt natuurwetmatig, terwijl de menselijke technologische 'ingreep' enkel erin bestaat de weg voor de uitwerking van die natuurwet vrij te maken.

De remedie tegen het soort rampen die het gevolg zijn van een zinloze onderwerping van de mens onder de wetten van de onmenselijke en zelfs levensvijandige natuur kan enkel erin bestaan dat soort praktijken zoveel mogelijk in te dijken op basis van het besef dat het conflict tussen natuur en mens, en zelfs tussen de natuur en alle levensverschijnselen, onoverkomelijk is; de 'natuurreligies' die voorafgingen aan de 'verlichting' van de Griekse natuurfilosofie, en het bondgenootschap tussen het moderne renaissance-'kristendom' met zijn herwaardering van de scheppingsleer in de door Feuerbach aangeduide zin en het geloof in een 'natuurbeheersing' door de aanwending van een objectieve natuurwetenschap, hebben dit conflict willen ontkennen - met de rampzalige gevolgen die we nu ondervinden.

*

* *

INFLATIE EN BEHOEFTEBEVREDIGING.

Glenn Rayp

Men kan zich afvragen waarom in een bijdrage over het konfliktuele fenomenen worden besproken die niet als dusdanig door iedereen worden (h)erkend. Niet zolang geleden beschouwden velen (niet in het minst de econo-
misten zelf) beide als (bijna) onlosmakelijk met elkaar verbonden : voor zover behoeftebevrediging een redelijk inkomen voor iedereen veronderstelde dat slechts door arbeid kon verworven worden, moest men een zekere graad van inflatie aanvaarden. Sommigen bleven echter ver-
ontrust over de afwezigheid van prijsstabiliteit (bv. voor het herverdelend effect voor de nominaal vaste vergoedingen en de mogelijke verstoringen van termijn-
verhandelingen) die omsloeg in regelrechte paniek bij het optreden van de stagflatie in de jaren '70. Sinds-
dien heeft men opnieuw oog voor de ondermijnende rol van de inflatie, vooral omdat ze slechts wordt geëlimi-
neerd door ze te verrekenen als armoede of werkloosheid en daarom tegengesteld is aan de behoeftebevrediging.

Deze tegenstelling tussen inflatie en behoeftebevredi-
ging lijkt ons fundamenteel voor zover inflatie niets anders voorstelt als het stelselmatig duurder worden van eenzelfde goederenpakket en men verplicht wordt een steeds stijgende inspanning te leveren voor het be-
houd van het bestaande. Ze is cruciaal voor de econo-
mische verhoudingen in een (laat-)industriële maatschap-
pij die vasthoudt aan een snelle accumulatie ("econo-
mische ontwikkeling") met batige gevolgen voor iedereen. De inflatie, waarmee economische groei en voldoende te-
werkstelling gepaard gaan, zou het dilemma'sche resul-
taat vormen van het huidig economisch bestel in haar
meest sociale vorm, die (ook historisch) haar enige le-
gitimatie is.

Het op zijn minst concipieerbaar maken van deze stelling impliceert evenwel dat men (opnieuw) enig inzicht ver-

werft in de aard van de arbeid en de inspanningen die men op economisch vlak levert. Hiervoor moet men wel opklimmen tot de algemene uitgangspositie van de economie...

I. De schaarste als de konfliktuele verhouding tussen mens en natuur.

Vertrekkende van Feuerbach (1) kunnen we de verhouding van de mens tot de natuur als konfliktueel bestempelen, hoewel hij het slechts over *afhankelijkheid* had : de vaststelling dat de mens niet zonder de natuur kan (over)leven. Zelfs het eenzijdig karakter van deze afhankelijkheid (omdat de natuur helemaal niet op de mens is aangewezen voor haar in stand houding) is niet voldoende om tot een konflikt te besluiten. Een eenheid in afhankelijkheid tussen mens en natuur blijft voorstelbaar indien er tussen beide entiteiten een strikt kausale relatie zou bestaan, d.w.z. indien de natuur "als een moeder" voor de mens zou zorgen. Hiervan is echter geen sprake : want hoewel de natuur (en de natuurlijkheid van de mens) het fundament van de menselijke leefruimte vormt, draagt de natuur geen zorg voor de mens. Op enkele paradijslijke uitzonderingen na kan een mens niet overleven in een omgeving in "natuurlijke" staat, die niet in een zekere mate ingericht is in functie van zijn behoeften. Dit onherbergzame van de natuur, de willekeur en de onverschilligheid die ze tegenover de mens vertoont, is konstituerend voor de konfliktuele verhouding van de mens tegenover de natuur.

Het onherbergzame en onverschillige van de natuur verstaan we als de *schaarste*, het ontbreken van een voldoende hoeveelheid ter beschikking staande middelen die voor de overleving van iedereen vereist is. De meest treffende bepaling ervan en haar implicaties, die ons toelaten een meer omvattende beschrijving te geven van de konfliktuele uitgangspositie, vinden we bij Jean-Paul Sartre.

In de "Critique de la Raison dialectique" besteedt hij ruime aandacht aan de betekenis van de schaarste en wij wensen hem wat uitgebreider te citeren en enkele redeneringsstappen te volgen :

"Abstraitement, la rareté peut être tenue pour une relation de l'individu à l'environnement. Pratiquement et historiquement - c'est à dire en tant que nous sommes situés - l'environnement est un champ pratique déjà constitué, qui renvoie à chacun des structures collectives... dont la plus fondamentale est justement la rareté comme unité négative de la multiplicité des hommes (de cette multiplicité concrète). Cette unité est négative par rapport aux hommes puisqu'elle vient à l'homme par la matière en tant qu'elle est inhumaine (c'est-à-dire en tant que sa présence d'homme n'est pas possible sans lutte sur cette terre); cela signifie donc que la première totalisation par la matérialité se manifeste (à l'intérieur d'une société déterminée et entre des groupes sociaux autonomes) comme possibilité de destruction commune de tous et comme possibilité permanente pour chacun que cette destruction par la matière vienne à lui à travers la praxis des autres hommes." (2)

Praktisch en historisch is de schaarste volgens Sartre de meest fundamentele collectieve structuur van de omgeving, die de eenheid van de veelvuldigheid van de mensen tot stand brengt en de vorming van een collectiviteit bepaalt. Sartre spreekt van een negatieve eenheid, omdat ze bepaald wordt door de materie voor zover deze onmenselijk is, door haar karakter van onherbergzaamheid en onbekommerdheid. Onmiddellijk is hiermee het conflictuele gegeven en wel in een tweevoudig aspect. Enerzijds met de materie (of de natuur), voor zover deze schaarste is en die Sartre op volgende wijze verstaat :

"En fait, la rareté comme tension et comme champ de forces est l'expression d'un fait quantitatif... : telle substance naturelle ou tel produit manufacturé exis-

te, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant étant donné le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : il n'y a pas assez pour tout le monde. Ainsi pour chacun tout le monde existe (l'ensemble) en tant que la consommation de tel produit là-bas, par d'autres, lui ôte ici une chance de trouver et de consommer un objet de même ordre." (3)

Anderzijds bepaalt de materiële schaarste (het direkte gebrek) een tweede konflikt, tussen de mensen onderling : hoe dan ook begeeft men zich, met het konfliktuele tussen mens en natuur op het raakvlak van konflikten tussen mensen onderling, als het probleem van de maatschappelijke verdeling van schaarse goederen. Gezien haar karakter als negatieve eenheid, brengt de schaarste met zich mee dat de mens deze op haar beurt wil negeren door ze op te heffen :

"Il convient d'observer toutefois que ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste dans notre Histoire sous une forme particulière et contingente puisque toute l'aventure humaine - au moins jusqu'ici - est une lutte acharnée contre la rareté." (4)

In het verzet tegen de schaarste vinden arbeid en produktie dan hun oorsprong : om de schaarste als kwantitatief feit te elimineren, volstaat het in de ontbrekende en de ontbeerde hoeveelheid te voorzien door de onmiddellijk in de omgeving aantrefbare goederen om te zetten in voor de mens nuttige produkten. Sartre echter, twijfelt ogenschijnlijk aan de mogelijkheid om de schaarste effectief te overwinnen. Als negatieve eenheid is ze voor hem ook intrinsiek aliënerend, wat hij ten stelligste bevestigt voor de verhoudingen tussen de mensen :

"Ainsi, l'unité négative par la matière a pour résultat de totaliser faussement, c'est-à-dire inerte-

les hommes, comme les molécules de la cire sont inerte-
ment unies du dehors par un sceau." (5)

Onder de heerschappij van de schaarste zijn de mensen vals, want extern met elkaar verbonden, waarmee Sartre lijkt te suggereren dat slechts interne verbindingen (die dus door geen gegeven buiten de mensen zelf worden ingegeven en daardoor alleen van een soort menselijke "vrijheid" als absolute spontaniteit afhangen) als "authentiek" kunnen worden bestempeld, hoewel deze nu juist, door hun volstreekte vrijblijvendheid geen enkele materiële grondslag en legitimering vinden, wat aan de voor de authenticiteit vereiste soliditeit toch afbraak doet. We kunnen Sartre nog ergens volgen als hij stelt dat :

"...tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura dans chaque homme et dans tous une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée." (6)

voor zover de schaarste een niet-opgelost konflikt laat voortbestaan. Maar het lijkt merkwaardig dat Sartre niet overweegt dat net in de negatie van de schaarste geen, al was het maar door de (ideële) anticipatie van de schaarsteloosheid, authentieke verhoudingen mogelijk zijn, vooral als hij het verzet tegen de schaarste als konstitutief voor de menselijke bedrijvigheid beschouwt. Sartre kan maar moeilijk de nogal fantastische conclusie vermijden dat hiermee de hele menselijke geschiedenis vals wordt, die pas dan haar volle draagwijdte krijgt als men merkt hoe ruim de schaarste eigenlijk gedefinieerd is (7) : er moet gewoon niet genoeg voor iedereen zijn, waarbij elke verwijzing naar de daadwerkelijke behoefteigheid volledig ontbreekt. Voor zover lijkt Sartre's schaarstebegrip geïnspireerd door Marx' idee van de overvloed dat hij zo lyrisch in de "Duitse ideologie" beschrijft, zodat ze begrijpelijkerwijze onoverwinnelijk

wordt. Misschien is er toch nog van enige twijfel bij Sartre sprake. Zoals uit noot 4 blijkt (8) bestaat de schaarste op partikuliere en kontingente wijze, m.a.w. specifiek en beperkt-eindig. Dit verhindert hem niet om enkele lijnen verder te stellen :

"...*malgré sa contingence*, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et les hommes)." (9)

Sartre voelt hier misschien toch enige moeilijkheid als hij eenzelfde fenomeen tegelijk historisch en absoluut behandelt, wat slechts "formeel dialektisch" mogelijk is. In werkelijkheid doet de fundamentele of absolute dimensie er weinig toe, net omdat elk schaarstefenomeen historisch en bijgevolg gesitueerd is. Sartre kan een onophefbare schaarste maar koncipiëren in de absolute ruimte van de metafysica en daarin volgen we hem volledig. Maar historisch niet, vermits de behoefte (de lichamelijk gevoelde afhankelijkheden) (10) zelf als grondslag van de schaarste beperkt-gesitueerd en specifiek is. Onverzadigbaarheid lijkt niet menselijk, gezien de duidelijkheid en bepaaldheid van de behoeften van elke generatie, samenleving of cultuur. Behoeft is steeds behoefte aan *iets*. Historisch is de opheffing van de schaarste en bijgevolg de oplossing van het konflikt van de mens met de natuur perfekt koncipieerbaar. Absoluut is dit wellicht niet het geval : een absoluut konflikt eist een negatie die het evenzeer is, wat Sartre althans als (quasi-)onmogelijk beschouwde en de met het konflikt verbonden aliënatie (11) als onoverkomelijk aanvaardde. Hetzelfde treedt op in de religie zoals Feuerbach ze zag. Want hoewel het afhankelijkheidsgevoel van de mens tegenover de natuur aanvankelijk heel konkreet is :

"Der bestimmte Mensch, dieses Volk, dieser Stamm, hängt nicht von der Natur im allgemeinen ab, nicht von der Erde überhaupt, sondern von diesen Boden,

diesem Lande, nicht vom Wasser überhaupt, sondern von diesem Wasser, diesem Strome, diesem Quelle." (12)

wordt toch in de religie een *universeel* wezen als god vereerd. Dit verwijst naar een abstrakt natuurbegrip (de natuur "als dusdanig") waarvan men zich inderdaad absoluut en onoverkomelijk afhankelijk voelt. Als uiting van vervreemding en fundamentele negativiteit die de berusting van de mens in het konflikt met de natuur inhoudt, ligt aan de religie een overbodige (metafysische) veralgemening ten grondslag. Het *oplossen* impliceert de negatie van het konflikt, waarbij men zich steeds in een historische ruimte begeeft. Abstrakt en absoluut is de negatie van het konflikt onmogelijk en houdt men zich (zoals bij Sartre) aan de uitsluitende thematisering (*koestering*) van het konfliktuele of leent men zich tot een schijnnegatie in de religie (als abstraktie of sublimatie van een materiële berusting in het konflikt). De historisch meest werkzame, maar ook de gevaarlijkste, houding is echter die van (ondermeer) Marx, waarin toch naar een negatie van het konfliktuele (in het absolute) wordt gestreefd door de definitieve *vernietiging* ervan. Economisch vertaald : het streven naar de daadwerkelijke absolute overvloed.

II. *De arbeid als oplossing van het konflikt; de kapitaalsaccumulatie als vernietiging ervan.*

In de mens-natuur verhouding hebben de twee polen niet hetzelfde belang en dezelfde betekenis, hetgeen reeds afgeleid kan worden uit de aard van de verhouding (het konflikt) zelf. Wanneer we deze laatste als schaarste aanduiden, dan betreft het uiteraard een puur menselijk fenomeen; het konflikt krijgt m.a.w. zijn betekenis en zijn draagwijdte vanuit de mens, vermits zijn behoeftigheid de schaarste bepaalt. In zoverre is het antropocentrisme bijna oorspronkelijk tot zelfs onvermijdelijk te noemen : in zijn verhouding tot de

natuur stelt de mens zich op als centrum van betekenis en zin. De betekenis die het konflikt als konflikt krijgt is negatief; het konflikt is essentieel gebrek. Men zal dan ook proberen aan het gebrek te verhelpen door het op te heffen en hiervoor heeft de mens een uiterst probate "techniek" tot zijn beschikking : wat hij niet vindt of niet kan verzamelen, kan hij maken. De arbeid is dan ook van cruciale betekenis in de mens-natuur verhouding. Wat deze voorstelt en inhoudt vinden we nog het best bij Marx terug. Zijn uitweiding over het arbeidsproces in het eerste deel van het Kapitaal begint hij namelijk als volgt :

"Die Arbeit is zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur ausser ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur... Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschliesslich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinem Zweck, den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterord-

nen muss. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Ausser der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmässige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äussert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreisst, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte geniesst." (13)

De natuurlijkheid van de mens, die de grond van het konfliktuele vormt, draagt in zekere zin eveneens de (kiem van de) oplossing van dit konflikt in zich, als de mens allereerst zijn door de natuur ter beschikking gestelde instrumenten (armen, benen, spierkracht, ...) gebruikt om de natuur in een voor hem geschikte vorm te brengen. De natuur zelf is de hiervoor vereiste "grondstof" en heeft, ergens onvermijdelijk, slechts als dusdanig enige "waarde". Dit heeft evenwel ook een problematische kant. Hans Immler (14) wees er reeds op dat, door de éézijdige fixering in de "waardering" op de arbeid, de natuurlijke productieve krachten (land, energiebronnen, grondstoffen, ...) eigenlijk als waardeloos worden beschouwd: ten hoogste zijn ze evenveel waard als de kosten van de arbeid, vereist om ze produktief te benutten. De idee van een waardering van de natuur kan weerhouden worden, maar dan enkel voor haar reproductie of het voorkomen van haar (snelle) uitputting, m.a.w. voor haar behoud als basis voor de menselijke productieve bedrijvigheid, echter niet als natuur op zich. Als dusdanig heeft ze intrinsiek een negatieve waarde, nl. als konflikt. Het specifiek menselijke karakter van de arbeid, wordt door Marx als het doelmatige bestempeld: de anticipatie door het denken van het resultaat van de inspanningen die de mens, in functie van het vooraf gespiegeld resultaat, gaat leveren en die zijn inspanningen dwangmatig richt. Zo omschreven is de arbeid eigenlijk een reeds vergevorderde

vorm van menselijke inspanningen; Marx maakt een onderscheid met de meer instinktmatige vormen van "arbeid", waar men zonder systematiek of doelgerichtheid "iets" doet om te overleven. Wanneer we aan deze redenering vasthouden, dan moeten we hieruit afleiden dat de mens, sinds zijn verschijning op de aarde, het grootste gedeelte van deze tijd niet "gearbeid" heeft (maar een instinktmatig bestaan geleid heeft) en dat de arbeid zelf een menselijke uitvinding is, zelfs van relatief recente datum, die historisch in landbouw en veeteelt haar volledig ontwikkelde vorm bereikte (15). Ernest Mandel spreekt dus terecht van :

"...l'accomplissement de la révolution économique la plus importante que l'homme ait connue depuis son apparition sur la terre : le début de l'agriculture, de la domestication et de l'élevage des animaux." (16)

Met landbouw en veeteelt begon de mens zijn inspanningen in een systematisch en georganiseerd patroon in te passen, wat hem toeliet zijn opbrengsten drastisch te verhogen en aldus zijn behoeftebevrediging meer te verzekeren : door de grond stelselmatig en volgens een bepaald patroon te blijven bewerken, kon de mens een meer stevige greep verwerven op de opbrengsten zodat hij zijn natuurafhankelijkheid op permanente wijze kon temperen en zijn bestaan zelf meer in handen hield. De landbouw betekende een wezenlijke emancipatie van de mens en daardoor, Marx volgend, een wezenlijke wijziging van zijn verhouding tot de natuur. Het is dan ook niet toevallig dat het ontstaan van de eerste daadwerkelijke menselijke beschavingen in het kielzog volgen van het sedentair worden en het bedrijven van landbouw, die men meestal ook als het baken beschouwt voor de aanvang van de eigenlijke menselijke geschiedenis. Nochtans durven ook historici in hun wetenschap zondigen. Weet men wel waar en hoe men het begin van de geschiedenis kan situeren, dan lijkt men zich maar amper een beeld te

kunnen vormen over het *verloop* ervan, waarover de gangbare periodieke indeling van de historische tijd boekdelen spreekt. Heeft de Oudheid nog recht op ettelijke millennia en duren de "Middeleeuwen" (die ondanks het feit dat ze tussen nergens meer het midden vormen nog steeds geen andere naam hebben gekregen) er toch nog één, dan reduceren de Nieuwe Tijden zich tot ongeveer 300 jaar. De Nieuwste Tijden had men nog 200 jaar laten duren, ware het niet dat sommigen (o.m. Barraclough, dus niet één van de minsten) de Hedendaagse Tijden (terloops een merkwaardige naamkeuze voor de wetenschap van het verleden) al uitgevonden hebben. Brengt men bovendien in rekening dat de afbakeningscriteria een los amalgaam vormen van meestal politieke gebeurtenissen, maar soms ook culturele, economische en zelfs aardrijkskundige dan concludeert men al vlug dat met de (toch reeds op eerste zicht verdachte) versnelling van de periodes naar het heden toe, elk tijdsbesef in de geschiedenis ontbreekt, of ten minste dat de "tijd" in de geschiedenis zich volledig verbrokkeld en chaotisch voordoet, wat de bevattning van hetgeen gebeurd is en waarop de tegenwoordige stand van zake berust, enkel maar ten zeerste kan bemoeilijken. Het onbegrip over het verleden leidt ons naar het onvermogen om het heden nog maar te zien, zodat elke tijdsnotie verdwijnt (en men moet Kant of Heidegger er maar op nalezen om te beseffen dat dit geen kleine ramp is). We kunnen zo'n essentieel punt, dat bovendien buiten het kader van deze tekst valt, hier niet op vijf lijnen beslechten, maar het lijkt duidelijk dat enige "economiciteit" in de tijdsinterpretatie welkom zou zijn. Het lijkt ons, zeker wanneer men de volle draagwijdte van de agrarische revolutie overschouwt, dat sinds het ontstaan van de landbouw (en het schrift) er slechts één verandering opgetreden is in de menselijke geschiedenis, die op eenzelfde revolutionair karakter aanspraak mag maken : de ontwikkeling van de machinerie

en de industriële revolutie. Niettemin is misschien ook deze naam (die op zich al een invalshoek op het fenomeen bepaalt) slecht gekozen. We vragen ons inderdaad af of de industriële revolutie niet eerder een energetische was. Hiervoor moeten we echter terug bij Marx ten rade gaan. Op het eerste zicht schijnt hij ons echter terecht te wijzen : in het dertiende hoofdstuk van het eerste deel van het Kapiitaal schrijft hij :

"Die Werkzeugmaschine ist also ein Mechanismus, der nach Mitteilung der entsprechenden Bewegung mit seinen Werkzeugen dieselben Operationen verrichtet, welche früher der Arbeiter mit ähnlichen Werkzeugen verrichtete. Ob die Triebkraft nun vom Menschen ausgeht oder selbst wieder von einer Maschine, ändert am Wesen der Sache nichts." (17)

De machine zou, blijkens dit citaat, wezenlijk een gemechaniseerde versie van de arbeider zijn, waarbij we terloops kunnen wijzen op de hiervoor minstens stimulerende rol van de "ideologie" van "l'homme machine" uit voornamelijk de 17e eeuw. De machine kan bijgevolg (ten minste voor een aantal taken) hetzelfde doen als de arbeider voorheen. Maar, indien de machine dat niet meer, sneller of langer als de mens kan doen, waarin bestaat dan het voordeel, of althans de produktieve winst ? Bovendien, wat is er revolutionair aan het maken van een soort mechanische mensen, als men deze, bij gebrek aan een autonome aandrijfkraft, niet (of slechts heel beperkt) naast (eventueel in de plaats van) de mens kan opstellen ? Nochtans beweert Marx dat de aandrijfbron voor de machine niet essentieel is. Hij bevestigt dit, wanneer hij stelt :

"Die Dampfmaschine selbst, wie sie Ende des 17. Jahrhunderts während der Manufakturperiode erfunden ward und bis zum Anfang der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts fort existierte, rief keine industrielle Revolution

hervor. Es war vielmehr umgekehrt die Schöpfung der Werkzeugmaschinen, welche die revolutionierte Dampfmaschine notwendig machte." (18)

Ondanks deze uitdrukkelijke bevestiging, geeft Marx evenveel elementen die zijn stelling ondermijnen. Want, indien de (werktuig-)machine de stoommachine noodzakelijk maakte, dan kon zij (en/of de industriële revolutie) toch niet zonder ? Waarvoor was de stoommachine dan anders noodzakelijk voor ? Het noodzakelijke vormt traditioneel het essentiële, datgene waarzonder iets niet is of kan, voortbouwend op de begripsbepaling van Aristoteles. Maar Marx lijkt een beetje het slachtoffer van net iets te weinig filosofie. Het is evident dat de industriële revolutie niet door de stoommachine tot stand is gekomen en daarom is ze niet voldoende om deze te verklaren. Anderzijds was ze er, volgens zijn eigen zeggen, wel noodzakelijk voor, maar omdat Marx het verschil tussen de beide begrippen niet rigoureuus maakt (of zelfs botweg het voldoende met het essentiële gelijkstelt) reduceert hij klaarblijkelijk de stoommachine tot een bijna toevallige rol, wanneer we een te opvallende tegenstrijdigheid in zijn betoog willen uitschakelen. Het is juist dat voor de machine in se de aandrijfkracht geen belangrijke rol speelt. Maar voor haar toepassing in het produktieproces, die zo'n belangrijke maatschappelijke omwentelingen tot gevolg had, is de aard van de energie wel van essentieel belang, wat Marx zelf dan ook bevestigt :

"Wie die einzelne Maschine zwergmässig bleibt, solange sie nur durch Menschen bewegt wird, wie das Maschinensystem sich nicht frei entwickeln konnte, bevor an die Stelle der vorgefundnen Triebkräfte - Tier, Wind und selbst Wasser - die Dampfmaschine trat, ebenso war die grosse Industrie in ihrer ganzen Entwicklung gelähmt, solange ihr charakteristisches Produktionsmittel, die Maschine selbst, persönlicher Kraft

und persönlichem Geschick seine Existenz verdankte, also abhing von der Muskelentwicklung, der Schärfe des Blicks und der Virtuosität der Hand, womit der Teilarbeiter in der Manufaktur und der Handwerker ausserhalb derselben ihr Zwerginstrument führten." (19)

Voor de (vrije) ontwikkeling van de machinerie en de grootindustrie is zelfs een dubbele onthechting van de mens (zelfs van de natuur) van belang : men moet machines machinaal kunnen maken (de machines moeten zich systematisch kunnen reproducieren of uitbreiden) en de stoomkracht moet in de plaats van alle natuurlijke aandrijfbronnen treden. Daarom dat Mandel in een korte passage over de industriële revolutie, het bijna uitsluitend over de energetische omwenteling heeft, waarbij hij bovendien aanduidt dat de technische verbeteringen en ontwikkelingen van de (werk-
tuig-) machines op zich zeker niet voldoende zijn om de "industriële" revolutie te verklaren (20). Waarom vinden wij dan de energetische omwenteling dermate cruciaal, dat we haar als decisief (niet als voldoende !) willen bestempelen ? De ontwikkeling van de stoommachine als aandrijfbron stelde de mens namelijk voor het eerst in staat zijn economische bedrijvigheid te voeren los van de wisselvalligheden en de beperktheden, eigen aan de natuurlijke energiebronnen waarop hij voordien beroep moest doen. Verder stelde ze hem in staat om naast hem of in de plaats van hem (werktuig-)machines een niet onaanzienlijke hoeveelheid werk te laten verrichten. Hij kreeg bovendien een grotere kwantiteit energie tot zijn beschikking, zodat de omvang van de taken die hij wou ondernemen voor het grootste stuk nog maar alleen afhankelijk was van het vermogen van de machines die hij kon bouwen. Niet meer verplicht om op het ritme van de natuur te leven en ontdaan van zijn kwantitatieve beperkingen, kon de mens inderdaad, door de vergrote hoeveelheid energie die hem ter beschikking stond,

een enorme produktiviteitswinst realiseren, waardoor hij zowel het toenmalig goederenpakket veel sneller kon voortbrengen als dat gamma uitbreiden. In de mate dat de mens hierdoor beter en meer in zijn behoeften kon voorzien en daarom zijn konflikt met de natuur (de schaarste) veel efficiënter kon oplossen, is de "industriële" revolutie in principe een wezenlijke vooruitgang.

Niettemin was de oplossing van het mens-natuur konflikt niet het enige, misschien zelfs niet het eerste, waaraan men aandacht besteedde. Door de "technieken" die de mens tot zijn beschikking kreeg, kon hij zich nu meer dan ideëel emanciperen van de natuur. Alles leek er hem op te wijzen dat de kwantiteit produkten die hij kon voortbrengen, nog maar louter van hem en van de "ontwikkeling van de produktieve krachten" afhankelijk was. In die zin leken er geen beperkingen buiten de mens meer op te treden in wat en hoeveel hij zou produceren : elke concipiëring van grenzen aan zijn mogelijkheden werd per definitie tijdelijk; ideëel waren ze reeds lang overstegen. Het werd dus "mogelijk" het konflikt met de natuur te vernietigen, niet meer op een schijnbare (want abstrakt-ideële) manier zoals in de religie, maar op een daadwerkelijke materiële wijze door de maatschappij van de absolute overvloed te scheppen, waarin alle krachten op elke denkbare wijze "produktief" (d.w.z. in functie van de mens) zijn en waarin de natuur of de omgeving volledig "gehumaniseerd" wordt, m.a.w. waarbij de natuur nog alleen als een menselijk produkt verschijnt. De uitschakeling van de schaarste en de opheffing van de afhankelijkheid van de natuur (door de mens en zijn machines, die hij, in tegenstelling tot de natuur volledig zou beheersen en kunnen sturen) die hiermee zou gepaard gaan, elimineren elke natuurlijke invloed in het menselijk bestaan : hiermee zou het lot van het konflikt definitief beschoren zijn. Men streefde uiteraard naar een omvorming, niet naar

een vernietiging van de natuur, omdat men zeker in het vroeg-kapitalistische denken (waarin bv. de rol van de landbouw en de voedselvoorziening nog zeer centraal stond) wel beseftte dat de natuur de "grondstoffen" moest leveren, die produktief aangewend konden worden. Maar dit nam niet weg dat de natuur ter beschikking stond. We zouden dit nog scherper kunnen formuleren door te stellen dat met de ontwikkeling en grootschalige toepassing van de machines, de mens als specifiek "antwoord" op de schaarste, zich leende tot een soort "regressieve beweging", die erin bestond dat de oplossing van het mens-natuur konflikt afhankelijk gemaakt werd van de vernietiging ervan, m.a.w. de opheffing van de historisch-gesitueerde en concrete schaarste werd onmogelijk beschouwd zonder de opheffing van de schaarste als dusdanig. Hiermee gaat dan een "idealisering" van de schaarste gepaard, die tot haar meest extreme vorm en omvang wordt opgeschroefd (wat Sartre o.m. ook deed), zodat men, misschien merkwaardig genoeg uiterst gevoelig wordt voor om het even welke vorm van gebrek of beperking. "Logisch" kan dit "plan" twee varianten kennen: een "optimistische", die we bv. nog bij Marx zullen terugvinden, die de absolute bevrediging inderdaad in het vooruitzicht stelt en een (al dan niet radicaal) "pessimistische", die het konflikt blijft koesteren en de mens (abstrakt althans) als onverzadigbaar en zijn behoeftigheid als onvervulbaar voorstelt. Zeker in die laatste versie kan men de konfliktvernietiging als vermaterialiseerde religie bestempelen, wat we ergens bij Hegel terugvinden. Hij heeft weliswaar (rechtstreeks) weinig tot niets over de hier besproken thematiek geschreven, maar passages over de arbeid die we aantreffen in het toch cruciale hoofdstuk van de meester-knecht dialektiek van de Phänomenologie des Geistes, zijn wel verhelderend.

"Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an

sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewustseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewustseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewustseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negatieve Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichseyn des Bewustseyns, welches nun in der Arbeit ausser es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewustseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst." (21)

Het zou ons te ver leiden te pogen, uitgaande van dit citaat, in het complexe denken van Hegel ver binnen te dringen. Maar zoveel is onmiddellijk duidelijk dat Hegel het tot-zichzelf-komen van het bewustzijn, het voor-zichzelf-zijn centraal stelt, wat de knecht in en door de arbeid bereikt en voor zover "superieur" aan de meester wordt (hoewel deze over de absolute macht beschikt en zijn begeren kan bevredigen), en dat in de bevrediging het object verdwijnt, daar waar in de arbeid het bewustzijn tot de aanschouwing van het zelfstandige zijn als zichzelf komt. Dit laat Hegel toe alles op zijn kop te zetten. Bevrediging (toch de oplossing van de schaarste) wordt nefast voor het zelfbewustzijn, zeg maar zelfontplooiing; enkel en

alleen de inspanning, de arbeid als dusdanig, is nog van belang (daar waar bij Marx net het tegenovergestelde gold) - De arbeid wordt hiermee een soort van (materiële) cultus van het zelfbewustzijn en dient tot niets meer dan... verder te arbeiden. Het als regelrecht nefast bestempelen van de bevrediging wijst erop dat van het hele konflikt geen sprake is : alleen een abstrakt bewustzijn (dat dan uiteraard van elke behoefte ontdaan is) blijft over dat zich narcistisch spiegelt in zijn eigen daden, als zijn tot-zichzelf-komen, wat dit gemeen heeft met de religie dat het hier om een ideële schijnoplossing gaat, maar ervan verschilt doordat materiële inspanningen nu verschijnen als daden van geloofsbelijdenis en dat er zelfs geen tegenpool meer is; deze religie is voor zover "gehumaniseerd" dat een god overbodig geworden is, gezien het bewustzijn de rol perfekt kan spelen. Maar net als een god is dit bewustzijn dat tot zichzelf komt, een oneindige opdracht die nooit als af kan beschouwd worden. Het doet steeds louter iets (de inspanning op zich) waarmee het zich (verder) tot zichzelf brengt, sterker misschien een eeuwige want voortdurende inspanning of "arbeid" nodig heeft om zichzelf te kunnen blijven aanschouwen en het tot-zichzelf-komen te verzekeren. Zo blijft men in de teleurstelling en de melancholie van de onvoldaanheid en blijft de knecht (of de arbeider) maar werken, onder het juk van en volledig voor een meester, die hem op de koop toe nog zou benijden, omdat de knecht "tenminste" zelfbewustzijn heeft ! Maar hiermee hebben we nog niet aangeduid hoe het streven naar de overvloed in zijn werk gegaan is; want wellicht was dit een te materieel probleem voor Hegel. Voor de economische wetenschap uiteraard niet, gezien ze juist haar bestaansreden vindt in de bestudering van de aanwending en de verdeling van goederen, die als schaars worden bestempeld, ongeacht hoe ze deze dan verder beschouwt. Indien we naar de voor ons belangrijke (macro-econo-

mische) grootheden willen kijken, dan kunnen we niet terecht bij de zogenaamde grondlegger van de moderne economie, Adam Smith. Hij mag dan wel in "The Wealth of Nations" het principe van de "invisible hand" formuleren (de idee dat het optimale evenwicht wordt bereikt door het "samenspel" van de vele, louter individueel agerende ondernemers), maar daarmee behandelt hij de eigenlijke economische entiteiten nog niet ten gronde. Wie echter wel bekend staat voor zijn uitdrukkelijke theorie van de produktie is David Ricardo, hoewel het eigenlijk principe van de klassieke produktietheorie niet van hem afkomstig is, maar van Jean-Baptiste Say, wat hij zeker niet tracht te verbergen :

"M. Say has, however, most satisfactorily shewn, that there is no amount of capital which may not be employed in a country, because *demand is only limited by production*. No man produces, but with a view to consume or sell, and he never sells, but with an intention to purchase some other commodity, which may be immediately useful to him, or which may contribute to future production. By producing, then, he necessarily becomes either the consumer of his own goods, or the purchaser and consumer of the goods of some other person." (22)

Het principe van de klassieke produktietheorie is dus de zogenaamde "wet" van Say (la loi des débouchées) die stelt dat het aanbod haar eigen vraag creëert : men produceert steeds om zelf te consumeren of om te verkopen en daarmee creëert men net dat inkomen (lonen en winsten) gelijk aan de waarde van de geproduceerde goederen (als de som van de vergoedingen voor de produktiefactoren arbeid en kapitaal). Dat geen kapitaal onbenut blijft, betekent voornamelijk dat de produktie steeds maximaal is (gezien ze haar eigen vraag voortbrengt, kan ze nooit kleiner zijn dan de totale vraag) en dat de tewerkstelling steeds volledig is, doordat de lonen op een niveau tot stand komen waar vraag naar en aanbod van arbeid (als het aantal men-

sen die "bereid" zijn voor een bepaald loon te werken) in evenwicht zijn.

Vermits de produktie haar eigen vraag "voortbrengt", moet ze niet in functie staan van een welbepaalde (bv. exogene) vraag : de produktie moet niet (meer) voor een vraag produceren, zodat het hele economische proces enkel en alleen afhangt van de interne logika of dynamiek van de produktie. Vermits dan de mate waarin behoeften bevredigd kunnen worden en de mate waarin goederen schaars zijn, bepaald zijn door de produktiecapaciteit, lijkt de volgende stap zelfs logisch en volstrekt legitiem : welvaart neemt maar toe in de mate dat de produktie stijgt, dus produceert men datgene wat maximaal verdere produktie toelaat (m.a.w. met de grootste winst). Die produktie is dus geacht het meest de welvaart te bevorderen die het "kapitaal" (zo men wil de produktiefactoren) (23) toelaat zich maximaal te ontwikkelen (te accumuleren), dus niet consumptiegoederen (want die worden verbruikt), maar produktiegoederen zelf ! Het beste wat de economie van een land bijgevolg kan overkomen, is dat machines machines beginnen voort te brengen (wat we ook bij Marx hadden gevonden) (24), terwille van een steeds naar de toekomst verschoven welvaart. Een produktie die enkel en alleen door zichzelf wordt beperkt en waarvan de uitbreidingsmogelijkheden bepaald worden door het besparingsvolume (de mate waarin men zich goederen ontzegt) van het verleden, wordt als wezenlijk onbeperkt opgevat waarin de overvloed op termijn reeds bereikt is. Trouwens, stelt Ricardo :

"Adam Smith has justly observed "that the desire of food is limited in every man by the narrow capacity of the human stomach, but the desire of the conveniences and ornaments of building, dress, equipage, and household furniture, seems to *have no limit or certain boundary*". Nature then has necessarily limited the amount of capital which can at any one time be profi-

tably engaged in agriculture, but she has placed no limits to the amount of capital that may be employed in procuring "the conveniences and ornaments" of life."
(25)

Hoewel deze kronkel voor Ricardo onlogisch is (hij zou zich strikt aan een "produktieredenering" moeten houden) en hiermee misschien enige verlegenheid of verwijfeling toegeeft (de vraag motiveert plots de produktie), blijkt hieruit duidelijk dat de onvoorwaardelijke en onbeperkte kapitaalsaccumulatie wordt geconcipieerd in het licht van een onbeperkte behoefte, wat wij als een abstrakte, ahistorische schaarste hebben aangeduid. Hiermee is de cirkel dan rond : voor een absolute overvloed is een onbeperkte produktie en produktie-uitbreiding (de kapitaalsaccumulatie) vereist, die net door een onbevredigbare behoefteigheid gemotiveerd wordt. Nochtans hebben tijdgenoten van Ricardo deze visie fel betwist. Zowel Sismondi als Malthus vreesden sterk voor het optreden van periodieke overcapaciteit en overproduktie, wanneer men niet in functie van de consumptie zou produceren, met alle ellende vandien. Marx anderzijds nam de uitdrukkelijke verdediging van Ricardo op zich.

"Die Profitrate ist die treibende Macht in der kapitalistischen Produktion, und es wird nur produziert, was und soweit es mit Profit produziert werden kann. Daher die Angst der englischen Ökonomen über die Abnahme der Profitrate. Dass die blosser Möglichkeit Ricardo beunruhigt, zeigt gerade sein tiefes Verständnis der Bedingungen der kapitalistischen Produktion. Was ihm vorgeworfen wird, dass er, um die "Menschen" unbekummert, bei Betrachtung der kapitalistischen Produktion nur die Entwicklung der Produktivkräfte im Auge hat - mit welchen Opfern an Menschen und Kapitalwerten immer erkaufte -, ist gerade das Bedeutende an ihm. Die Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit ist die historische Aufgabe und Berechtigung

des Kapitals. Eben damit schafft es unbewusst die materiellen Bedingungen einer höhern Produktionsform." (26)

Ricardo stond een niets ontziende kapitaalsaccumulatie voor, ongeacht de kosten ervan aan mensen en kapitaal. Marx gaf hem hierin gelijk, want daarin bestond nu juist de historische opdracht en legitimatie van het kapitalisme, dat een hogere maatschappijvorm moest mogelijk maken. Het zal dan wel een speling van het lot zijn dat net Marx Ricardo's theorie het meest fundamenteel ondergraven heeft door te wijzen op hetgeen een kapitaalsaccumulatie tegenhoudt die nog slechts door zichzelf wordt beperkt : een interne rem onder de vorm van een daling van de winstvoet. Kapitaal bestaat namelijk uit een vast en een variabel deel (arbeiders). Wil de produktie zich uitbreiden en het kapitaal accumuleren, dan moet men meer per hoofd kunnen produceren, wat wezenlijk gebeurt door de arbeidsproduktiviteit te verhogen. Hiervoor doet men beroep op meer en/of betere machines, m.a.w. door een stijgend gebruik van vast kapitaal. Maar vermits enkel het variabel kapitaal meerwaarde voortbrengt en dit in aandeel afneemt, wordt dit proces nefast als de verhouding van de meerwaarde tot het kapitaal (de winstvoet) daalt.

Ook de concurrentie speelt hierin een belangrijke rol. De kapitaalsaccumulatie heeft individueel plaats en niet in een harmonische en overwogen beweging. Elke kapitalist accumuleert niet alleen ten koste van de arbeiders, maar ook ten koste van de andere kapitalisten, wat trouwens de maximale accumulatiegraad moet waarborgen. Men voert de concurrentie met prijzen en volume van de goederen en men is des te concurrentiëler naarmate men goedkoper of meer kan produceren, waarin men slaagt door de voor de produktie van de goederen vereiste arbeidstijd te verminderen, door de arbeid produktiever te maken, m.a.w. door meer en be-

tere machines te benutten. De ondernemers die erin slagen sneller dan het gemiddelde te produceren en de verst gevorderde technologie tot hun beschikking hebben, maken de grootste winsten en groeien het snelst, waarmee de concurrentie gemakkelijk in een technologie-oorlog overslaat. Als de winstvoet daalt, dan heeft dit uitermate belangrijke gevolgen :

"Dire que le taux de profit tombe, c'est dire qu'une fraction croissante du produit annuel consiste simplement en maintien de la valeur du stock existant de capital, et qu'une fraction décroissante accroît la valeur de ce stock." (27)

Vrij vertaald komt dit erop neer dat een steeds groter gedeelte van de produktie moet besteed worden aan het louter in stand houden van het produktie-apparaat zelf, tot ze uiteindelijk enkel en alleen voor zichzelf produceert. Hiermee komt er niets in huis noch van de ongebreidelde produktiemogelijkheden, noch van de in het vooruitzicht gestelde overvloed, net door het streven naar die overvloed en de kapitaalsaccumulatie zelf ! Marx, die net als Ricardo aan de kapitaalsaccumulatie vasthield, worstelde zelf hiermee en relativeerde de geldigheid van het door hem geformuleerde mechanisme op dubbele wijze. Eerst stelt hij dat een omvangrijk kapitaal met een lage winstvoet sneller accumuleert dan een beperkt kapitaal met een hoge. Er zou dus niets aan de hand zijn en de accumulatie kan gewoon verdergaan. Erg overtuigend is dit niet, want grote kapitalen hebben eveneens grotere bijkomende kapitalen nodig om te accumuleren en als tendentieel een steeds groter deel naar de instandhouding van het bestaande moet gaan, is het onduidelijk hoe die veel grotere kapitaalbehoeften bevredigend gaan worden. Hij beseft dit klaarblijkelijk ook en schuift een tweede relatiëring naar voor :

"Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst, ist dies : dass das Kapital

und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; dass die Produktion nur Produktion für das Kapital ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel blosse Mittel für eine stets sich erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die Gesellschaft der Produzenten sind." (28)

Plots zouden de kapitalisten nog maar enkel geïnteresseerd zijn in de valorisering van het kapitaal zelf, d.w.z. in het behoud en de produktiviteit van het bestaande kapitaal. De tendentiële daling van de winstvoet zou hiermee bijna een uitvinding van de kapitalisten zijn, die niet of niet genoeg de accumulatie nastreven : er is dus geen dalende winstvoet. Dat Marx hiermee hele stukken van het Kapitaal mag herschrijven, is wellicht bijzaak.

III. Inflatie als verarming. De onmogelijke konfliktvermietiging ?

Naast de interne afremming van de accumulatie wezen anderen (met Malthus als voorloper) op een externe beperking die in het Keynesiaans denken werd benadrukt. Keynes draaide de wet van Say namelijk om en liet het aanbod bepalen door de vraag. Zo werd begrijpelijk dat krisissen konden ontstaan door een te laag verbruik (konsumptie en/of investeringen); zogenaamde overproduktiekrisissen. Men verklaarde dan de economische ineenstorting van de jaren dertig door het te grote spaarniveau waardoor, na een (eigenlijk korte) periode van belangrijke groei de markten verzadigd geraakten, voorraden zich opstapelden tot de winsten kelderden en een recessie ontstond. Deze werd dan nog versterkt door het deflatoir beleid dat werd gevoerd. Nochtans wordt hiermee enkel aangetoond dat het evenwicht tussen vraag en aanbod niet automatisch geldt en een aktieve tussenkomst vereist is om de kapitaals-akkumulatie maximaal te stimuleren door het verbruik op peil te houden. Aan de onbeperkte accumulatie

wordt net als in het klassiek denken niet getwijfeld, integendeel. Het Keynesianisme heeft dus "enkel" het concept van de klassieke ekonomen uitgewerkt en gepreciseerd. Het laat ons bovendien toe om 25 jaar ononderbroken en versnelde accumulatie in één van zijn meest zuivere en ongehinderde vormen te evalueren. Want het is duidelijk dat de hele accumulatie staat of valt met haar daadwerkelijk onbeperkt karakter en het al dan niet optreden van een intern afremmend en ondermijnend mechanisme. Aanvankelijk leek het model een superieure efficiëntie te bezitten. De westerse economie kwam net na de tweede wereldoorlog in een beweging van ongekennde expansie, met reële loonsstijgingen, volledige tewerkstelling en een steeds toenemende arbeidsproduktiviteit (als motor van de groei). De welvaartsgroei leek niet meer te stuiten en nog nooit leek de overvloed zo dicht in het bereik. Men was dan ook verbijsterd toen deze expansieve periode abrupt afbrak en omsloeg in de scherpste crisis die het economisch bestel sinds de jaren dertig heeft gekend. Men sprak van een stagflatie : het samengaan van een stagnerende economie (met opnieuw aanzienlijke zelfs onaanvaardbare werkloosheidspercentages) en een oncontroleerbare stijging van de prijzen, de inflatie. Maar de crisis als zodanig begrijpen is wellicht reeds misleidend omdat gesuggereerd wordt dat inflatie zonder werkloosheid geen uiting van een crisis is (29). Joan Robinson wees hierop door het kernprobleem van de huidige industriële maatschappij samen te vatten als de verzoening van een stabiel prijsstelsel (afwezigheid van inflatie) met volledige tewerkstelling. Deze probleemstelling wordt snel op het loonvraagstuk toegespitst, hoewel ze breder, als *verarming* moet geïnterpreteerd worden. Want zelfs met een "aanvaardbare" inflatie van ongeveer 3% verdubbelen de prijzen reeds in minder dan 25 jaar : op 1 generatie tijd zou men dus dubbel zoveel inspanningen moeten leveren om hetzelfde resultaat te bekomen. Anders uitgedrukt,

houdt men het peil van de inspanningen konstant, dan zouden de opbrengsten dalen, de schaarste zou toenemen en het produktie-apparaat aan efficiëntie verliezen. Wanneer men de opbrengsten niet meer op peil kan of wil houden door een stijgende input zullen werkloosheid en/of (reële) loonsverlagingen optreden omdat men minder produceert of probeert de produktiekosten te drukken. Een grote groep van de bevolking wordt hierdoor tot armoede en een precair bestaan verplicht, waardoor de "economische ontwikkeling" zinloos wordt. Een afremming van de akkumulatie betekent dus niet dat ze door één of ander mechanisme zou stilvallen, maar wel dat ze niet langer een batig saldo voor iedereen oplevert en zich ten koste van de bevolking doorzet. Zo komen we uiteindelijk bij de vraag onder welke voorwaarden de akkumulatie daadwerkelijk verrijkend is. Terugkerend tot het kernvraagstuk van de (laat-)industriële samenleving, moet in de eerste plaats een verklaring voor de optredende inflatie worden gevonden, vermits zij uiteindelijk tot de werkloosheid leidt. Een eerste school die een poging in die richting doet, is het monetarisme. Daar baseert men zich op de zogenaamde kwantiteitsvergelijking van Fisher die stelt dat het produkt van de geldhoeveelheid met de omloopsnelheid van het geld gelijk moet zijn aan het produkt van de prijzen van de goederen en hun verkochte hoeveelheden (het aantal verrichte transacties), of

$$M.V = P.T$$

Los van het feit dat dit een loutere tautologie is (een gelijkheid die hoe dan ook altijd moet gelden, die men probeert "operationeel" te maken door V constant te beschouwen en T vast te leggen op het niveau van de maximale output), is men in het monetarisme overgestapt op een nieuwe kwantiteitsvergelijking, waarin het inkomen centraal staat :

$$M.V = P.N.y$$

waarbij y het nationaal inkomen in constante prijzen per hoofd (het reëel nationaal inkomen per hoofd) en N het aantal inwoners voorstelt. Beschouwt men V nu als een institutioneel gegeven, dat men naar het rechterlid brengt, dan krijgt men de volgende relatie tussen geldhoeveelheid, prijzen en reëel nationaal inkomen ($y' = N.y$)

$$M = k.P.y'$$

M beschouwt men nu als exogeen bepaald, bv. door de monetaire instanties of de overheid. y' daarentegen is de parameter die de bevolking hanteert voor de geldhoeveelheid die ze wenst aan te houden. Alle bewegingen spelen zich daarmee in het prijsniveau af. Verhoogt de overheid de nominale geldhoeveelheid, maar willen de gezinnen eenzelfde reële geldhoeveelheid aanhouden, dan zullen ze de extra hoeveelheid ingepompt geld afstoten (uitgeven) wat de prijzen doet stijgen. Omgekeerd, willen zij hun reële geldhoeveelheid verhogen zonder dat de overheid iets aan het geldaanbod wijzigt, dan zullen de gezinnen minder uitgeven, waardoor de prijzen dalen en zo in alle mogelijke combinaties. Nog los van alle methodologische en feitelijke bezwaren, die men tegen het monetarisme kan opwerpen, valt hier op dat het prijsniveau volledig fiktief wordt; de prijzen vormen geen indicator meer van kosten en winsten, wat veel te maken heeft met de strikte scheiding (van de klassieke theorie) tussen het monetaire en het reële gedeelte (de produktietheorie) van de economie, waaraan de monetaristen vasthouden (geld als een "sluier" voor de goederen). Dit lijkt ons, voorzichtig uitgedrukt, iets te optimistisch: stellen dat prijzen en goederen niets met elkaar te maken hebben, betekent niet alleen dat de prijs van de goederen op om het even welk niveau tot stand kan komen, wat weinig waarschijnlijk lijkt, maar bovendien dat inflatie geen reëel probleem is, waardoor we ons dan afvragen waarom al die inleveringen en afdankingen nodig zijn

geweest : het monetarisme geeft dus geen verklaring voor de inflatie. Een tweede school in de economie zoekt nauwere aansluiting bij Keynes en schuift een "demand-pull" verklaring van de inflatie naar voor. Sprekend hiervoor is Joan Robinsons artikel "War Time Inflation". (30) Hierin wordt gesteld dat :

"The primary cause of the type of inflation which we have been experiencing in war-time Britain is an excess of money demand over the supply of goods. In war-time more work is done than in peace time. There is no unemployment, hours of work are longer, and holidays shorter. Many people who did not earn before, such as married women, the retired, and rentiers who in peace-time lived on their rent, are working in war-time. Incomes therefore go up, and people have more money to spend; But goods to buy are reduced in quantity. The incomes are being earned in the Forces and in the munition factories, not in making goods for civilians to spend their income on. Thus demand exceeds supply, and prices tend to be pushed up. This is the essence of war-time inflation." (31)

Dit model, waarin de vraag (het inkomen) het aanbod overtreft, wordt uiteraard tegengesproken door de stagflatie, waarbij de prijzen blijven stijgen ondanks de toegenomen werkloosheid (waardoor de druk op de vraag toch ernstig verminderd wordt). Het behoudt wel enige verklarende kracht, ook voor een economie in vreedstijd, als hierin net hetzelfde gebeurt als in een oorlogseconomie : een hoog niveau van bedrijvigheid, waarbij een substantieel zonet stijgend deel van de produktie naar goederen gaat, waaraan burgers hun inkomen niet kunnen spenderen. Dit hoeft geen produktie van oorlogstuig te zijn; het volstaat dat de goederen niet-consumeerbaar zijn, m.a.w. kapitaals- of investeringsgoederen. Dit brengt ons terug tot het aspekt van de kapitaalsaccumulatie. Als de produktiemiddelen worden aangewend om zichzelf te vermenigvuldigen, dan worden de consump-

tiegoederen (fysisch) relatief schaarser en overtreffen de inkomens, die in toenemende mate verdiend worden bij de produktie van kapitaalgoederen, het totale aanbod van verbruikbare goederen, waardoor de prijzen stijgen. Beschouwen we daarenboven de situatie op mundiaal vlak, is het volgende denkbaar. Bestaat er in de wereld een tekort aan consumptiegoederen (wat gezien de tekorten in de derde wereld effectief het geval is), dan ontstaat er een "gevecht" tussen de arme en rijke streken voor de schaarse goederen, die behoeften kunnen bevredigen, waarbij de rijke(re) consumenten de prijzen gaan "opdrijven", om zoveel mogelijk goederen tot hun beschikking te blijven hebben. Zo beschouwd, vormt de "demand pull" theorie een plausiebele verklaring voor de "creeping inflation" tijdens de expansieve periode van de economie, maar ze stuit op een aantal beperkingen om aanspraak te maken op een volledige verklaringsstatus. Vooreerst sluit dit niet uit dat consumptiegoederen relatief schaarser worden, maar absoluut toenemen, zodat de welvaart toch stijgt (wat wellicht inderdaad plaatsgegrepen heeft) en het probleem secundair is (wat men dacht). Bovendien is de wet van vraag en aanbod toch in die mate werkzaam, zelfs ongeacht de technische karakteristieken van de produktiemiddelen (hun capaciteit om consumptiegoederen te produceren), dat, als de spanning tussen vraag en aanbod voldoende opgelopen is, men toch consumptiegoederen gaat produceren omdat ze veel winstgevender zijn. Vandaar dat "demand pull" aanhangers slechts tijdelijke ingrepen voorzien om de inflatie te bestrijden (inkomens afromen, belastingen verhogen, verplichte leningen), tot de economie voldoende gegroeid is om in de excedentaire vraag te voorzien, daar waar de monetaristen de inflatie als irreëel verklaarden, maakt de "demand pull" er een voorbijgaand fenomeen van, wat in felle tegenspraak is met de recente ervaringen. Dat de "demand pull" geen volledige theorie voorstelt, is niet zo erg indien ze, gecombineerd met een andere

verklaringsgrond, de inflatie wel integraal kan begrijpen. Vele economen redeneren zodoende in een combinatie van "demand pull" en "cost push" factoren, waarbij deze laatste de inflatie terugbrengt tot een verhoging van de produktiekosten die moet doorverrekenend worden. Wanneer er dan een inflatoire spanning tussen vraag en aanbod ontstaat, die uitmondt in een prijsstijging, dan kunnen hierop de lonen stijgen, omdat de arbeiders de stijging van de levensduurte niet aanvaarden, waardoor lonen en prijzen in een onophoudelijke spiraal van stijgingen terechtkomen. Het is zelfs mogelijk dat dit mechanisme plaats heeft gegrepen, maar hiermee is niets anders dan een toch legitiem verzet tegen de schaarste uitgedrukt. Bovendien verdwijnt de inflatie als men de oorspronkelijke spanning kan wegnemen, tijdelijk door inkomensderving, definitief door meer te produceren. Maar in "cost push" perspectief zouden er eveneens kostenstijgingen bestaan, die autonoom en oorspronkelijk zijn. Het valt hierbij op dat deze steeds langs de kant van de arbeidskosten worden gesitueerd: door het overheidsoptreden en (vooral) de agitatie van de vakbonden zouden de arbeiders loonsstijgingen (of een sociale zekerheid) kunnen afdwingen, die de produktiviteitsstijgingen overtreffen, zelfs bij omvangrijke werkloosheid (wat dan onmiddellijk de verklaring voor de stagflatie levert). De arbeidskost zou hiermee stijgen en die zou moeten doorverrekenend worden in de prijzen van de produkten. Hierbij dringen zich een paar bemerkingspunten op. Vooreerst ziet men klaarblijkelijk niet dat... hiermee het probleem opgelost is! Volgen prijsstijgingen op die van de lonen is de oude situatie hersteld op een hoger prijsniveau (met als enig negatief effect de waardedaling van de vermogens, vorderingen en alle nominaal vaste uitkeringen). Er zou pas een probleem bestaan als er een maatschappelijke betwisting (een conflict) aanwezig is over de aandelen van lonen en winsten in het nationale inkomen, anders gezegd, als de arbeiders een

reële loonsverhoging nastreven ten koste van de winsten. Dit is inderdaad het geval geweest, bv. in Frankrijk en Italië in de jaren '68-'69, maar hiermee kan men geen structureel fenomeen verklaren dat de hele westerse economie sinds 15 jaar in zijn greep houdt, behalve als men gelooft in een internationaal complot van de ganse vakbeweging, waarvoor geen enkele indicatie bestaat. Bovendien mag men niet vergeten dat het hele systeem geen zin heeft als de lonen op een overlevingspeil moeten blijven en men de situatie van de arbeiders precair moet houden. Het kapitalisme belooft welvaart en meer dan welk systeem, oplossing van de schaarste en het is daarom niet meer dan een recht dat men op voldoende hoge lonen en bestaanszekerheid staat. In deze versie van "cost push" denken zondigt men aan het verwarren van oorzaken en gevolgen. Zou de inflatoire neiging van de economie een gevolg zijn van een prijsverhoging van één van de kostenelementen, dan is het uiteraard juist dat, als men op kostenelementen bespaart (arbeid, door loonderving en af-danking, d.w.z. verarming), de druk op de prijzen voldoende kan dalen. Maar hiermee is nog niets verklaard, net zoals het medicijn het fenomeen bestrijdt en niet de oorzaak. Het lijkt bijgevolg logisch dat we naar de andere komponent van de produktie gaan kijken : het kapitaal, in navolging van o.m. de Franse econoom Jacques Mazier (32). Hierbij vertrekken we van de meest algemeen aanvaarde vaststellingen. Niemand gaat betwisten dat de groeiperiode van de westerse economie kapitaalsintensief was : er werden nieuwe produktie- en organisatiemethodes toegepast op een veel grotere schaal dan voorheen, men poogde (en poogt nog steeds) de arbeidsproduktiviteit stelselmatig te verhogen door de toepassing van nieuwe technologieën, waarvoor men een doorgedreven inspanning leverde op het vlak van de "research en development" en het produktie-areaal werd uitgebreid met compleet nieuwe sectoren (kernenergie, ruimtevaart, informatica, petroleum en petroche-

mie, vlucht van de dienstensector,...). Ter evaluatie schrijft Mazier :

"Capital accumulation, by transforming the conditions of production, is one of the chief causes of productivity gains. But it also entails a rising capital intensity which can affect the capital-output ratio. When the growth of productivity falls short of the increase in the capital-labour ratio, the capital-output ratio rises, which, other things equal, tends to reduce the rate of profit." (33)

Om dit ten volle te begrijpen, moeten we even beroep doen op een elementaire formalisatie. De kapitaal-arbeid verhouding (de kapitaalsintensiteit van de produktie) kan men macro-economisch uitdrukken door :

K/L

die we gelijk kunnen stellen aan :

$K/L = Y/L \cdot K/Y$

of : de arbeidsproduktiviteit, vermenigvuldigd met de kapitaal-output verhouding, die het omgekeerde van de kapitaalproduktiviteit (Y/K) is. Met deze formules zien we duidelijk wat er gebeurt. Stijgt de arbeidsproduktiviteit sneller als de kapitaalsintensiteit (K/L), dan stijgt de kapitaalproduktiviteit (Y/K), wat het geval was is in een eerste fase van de groei-periode, zodat de reële lonen konden stijgen. Dit geldt niet automatisch, maar is begrijpelijk als we de winstvoet opsplitsen in zijn verschillende componenten :

$$\frac{P/p}{k} \cdot K = \left(\frac{P/p}{k} \cdot Y \right) \cdot \left(\frac{p/p}{k} \right) \cdot (Y/K) \quad (34)$$

waarbij het linkerlid de winstvoet voorstelt en het rechterlid respectievelijk, het aandeel van de winsten in het nationaal inkomen, de verhouding van het algemene prijspeil tot het prijspeil van de investerings-

goederen en de kapitaalproduktiviteit. Stijgt deze laatste voldoende, dan mag het aandeel van de winsten in het nationaal inkomen nog afnemen (en dat van de lonen stijgen) zonder dat hiermee de winstvoet daalt, waarmee we het harmoniemodel van de jaren vijftig en zestig terugvinden. Maar bij volgehouden kapitaals-accumulatie of kapitaalsintensieve groei, gaat de stijging van de kapitaalsintensiteit (K/L) die van de arbeidsproduktiviteit overtreffen, zodat de kapitaal-output verhouding (K/Y) moet stijgen en de kapitaalproduktiviteit afneemt, hetgeen effectief uit de nationale rekeningen kan afgeleid worden (35). Wil men de winstvoet herstellen, dan kan dit slechts door het aandeel van de lonen in het nationaal inkomen te doen afnemen en/of de relatieve prijs van de investeringsgoederen te doen dalen.

De verhouding tussen kapitaalintensiteit en arbeidsproduktiviteit geeft dus aan onder welke omstandigheden de kapitaalsakkumulatie zich doorzet en wanneer ze gunstig of nefast is. Ze duidt bijgevolg aan wanneer een afremmend mechanisme optreedt, zonder externe beperkingen (ontoereikendheid van de vraag Y) uit het oog te verliezen en drukt de efficiëntiegraad van de produktie uit, hetgeen men op de investeringen kan terugverdienen in verhouding tot de effectief gemaakte kosten of vereiste input. Hier wordt aangeduid dat bij dalende kapitaalproduktiviteit (m.a.w. een sterker stijgende kapitaalintensiteit t.o.v. de arbeidsproduktiviteit) en winstvoet een grotere inspanning moet geleverd worden om dezelfde opbrengst te verkrijgen. In dat geval zal ondanks (eigenlijk net daardoor) de gigantische middelenontplooiing de economie daadwerkelijk verarmen. De verklaring van de eigenlijke crisis kan dan gemakkelijk volgen; de dalende winstvoet tast eerst de financiële structuur van de ondernemingen aan, die te weinig terugverdienen. Zij moeten in toenemende mate op leningen beroep doen, maar hun na verloop

enorme schulden verhogen hun financiële (kapitaals-) kosten, wat de winsten nog verder drukt. Er rest de ondernemers nog maar één uitweg : het aandeel van de winst in het nationaal inkomen optrekken door gelijktijdig de prijzen te verhogen (wat tot een inflatoire crisis leidt) en de lonen te drukken (door inlevering en/of afdanking), waarbij de eerste des te scherper is naarmate de arbeiders zich tegen verarming verzetten. In die zin is inflatie ook de uitdrukking van de mate van sociaal conflict of sociale weerstand in een samenleving. Loonderving of afdanking helpt hen echter niet vooruit als hierdoor de afzetbare output daalt, wat de kapitaalproduktiviteit verder drukt. Ofwel verplicht dit hen om gelijktijdig de prijzen verder te verhogen (waardoor men in de stagflatie belandt), ofwel moet de niet-afzetbare produktie (infrastructuurgoederen, wapens,...) die de staat afneemt stijgen (het is niet toevallig dat de grote tekorten op de staatsbegroting sinds de jaren 70 optreden !) Maar zodoende ontstaat er weer een druk op de prijzen langs de vraagzijde. De betrekkelijke eenvoud van deze verklaring staat wel in schrill contrast met haar gangbaarheid : amper wordt ze door economen naar voor geschoven. Dit verwijst niet alleen naar het door hen gehanteerde dogma van de kapitaalsaccumulatie; wellicht is de discrepantie tussen het macro- en micro-economisch niveau er eveneens voor aansprakelijk. Indien alle tot nu toe gebruikte formules en begrippen ook micro-economisch geldig zijn, kunnen we begrijpen dat een enkelvoudig bedrijf wel kan proberen haar winstvoet op peil te houden door omzetsuitbreiding. Stijgt de kapitaal-arbeid ratio, maar neemt tegelijk de omzet (Y) nog sneller toe dan K en L, dan stijgt de arbeidsproduktiviteit bij een stijgende of konstante kapitaalproduktiviteit (Y/K) : wanneer de omzet ver groot kan worden is een kapitaalsintensievere produktie voor een bedrijf lonend. Iedereen maakt echter dezelfde redenering en door het mechanisme van de

vrije concurrentie, ontstaat er dan een kapitaals- of technologie-opbod, gericht op het overtroeven van de concurrenten in prijs of kwaliteit door het stelselmatig (en eenzijdig) opvoeren van de arbeidsproductiviteit. Zolang iedereen zijn omzet voldoende kan uitbreiden, blijven de problemen beperkt en zo was de schaalvergroting en massaproductie van na W.O.II rendabel. Omgekeerd : de massaproductie en - consumptie waren noodzakelijk om de toegenomen kapitaalsintensiteit te betalen. Begint de koopkracht de vereiste omzetzuitbreiding achterna te hinken, dan zullen de bedrijven pogen hun marktaandeel ten koste van hun "collega's" uit te breiden en verhevigt de concurrentie (wat we, op het vlak van de verschillende westerse staten merken in de conflicten en verschuivingen tussen de Verenigde Staten, Japan en de B.R.D.). Deze lijkt dan paradoxaal genoeg nog gunstig, vermits ogenschijnlijk de meest efficiënte produktiemethodes zich kunnen doorzetten en steeds een technologische optimaliteit wordt gegarandeerd. Macro-economisch moet men echter beseffen dat, bij afwezigheid van omzetexpansie tegenover de "winnaars" "verliezers" staan, zodat, als men de resultaten gaat aggregeren, het saldo negatief kan zijn, ondanks de schijn van efficiëntie. Zoals vermeld, biedt het op peil houden van de omzet (door een expansief overheidsbeleid) maar amper een oplossing, gezien dit op termijn tot onbetaalde en onbetaalbare tekorten leidt (zoals in de V.S.), die de situatie alleen maar kunnen verergeren. Als structureel fenomeen kan de inflatie slechts in verband worden gebracht met de onvoorwaardelijke kapitaalsaccumulatie (en haar eenzijdige fixatie op de arbeidsproductiviteit) of het nu langs kosten- of vraagzijde is. Wanneer de kapitaalproductiviteit begint te dalen, in voor de rest gelijkblijvende omstandigheden, dan neemt de schaarste (al dan niet relatief) toe, wat erop neer komt dat men harder werkt voor een proportioneel lager resultaat. In die zin

kan er van verarming sprake zijn, die men feitelijk amper uit de weg kan gaan, als men naar de gigantische problemen van de "ontwikkelingslanden" kijkt en de zich opnieuw manifesterende hardnekkige armoede in de westerse landen. De eerste hebben dus weinig of niets aan ons "ontwikkelingsmodel" (zou het al mondiaal uitbreidbaar zijn) : los van een verschuiving van rijkdom tussen verschillende streken of continenten, zoals dit tussen de westerse landen onderling gebeurt, kunnen ze, bij lage kapitaalproduktiviteit, niets winnen. Uiteindelijk bereikt de moderne economie nog het omgekeerde van wat ze nastreeft : in plaats van de schaarste radikaal af te schaffen (en net daardoor !), neemt deze uiteindelijk nog toe, ondanks de ogenschijnlijke overvloed aan produktiemiddelen. Dit merkt men tevens in de onmiddellijke verhouding tussen mens en natuur, als, tengevolge van de veralgemeende pollutie, vroeger vrije goederen (lucht, water,...) plots economisch, d.w.z. schaars beginnen te worden. Ook dit houdt nauw verband met de lage en/of dalende kapitaalproduktiviteit. Rosa Luxemburg wees reeds op het fenomeen dat de accumulatie van het kapitaal kon verlopen, door te teren op de niet-kapitalistische sector of economieën. We kunnen dit naar analogie uitbreiden, door te stellen dat de kapitaalproduktiviteit niet meer of sneller gedaald is, omdat er geen nuchtere kosten-baten analyse werd gemaakt en een aantal kosten gewoon niet werden aangerekend : het ging immers om vrije goederen, zonder prijs. Nu deze situatie veranderd is, grondstoffen schaarser en het milieu schaars is geworden, bestaat toch de kans dat een nieuw, in alle scherpste opduikend konflikt, min of meer vermeden kan worden. Deze goederen hebben, door hun schaars karakter nu immers een bestaan gekregen voor de ondernemers en de economen. Wezenlijk, zeker wat de milieuproblematiek betreft, is er weinig verschil met het hygiëne- en veiligheidsprobleem voor de arbeiders uit de negentiende eeuw, dat evenzeer werd ingegeven door de niets

ontziende drang naar kapitaalproduktiviteit, zoals we bij Marx kunnen lezen. Nu wordt echter wel de ondernemer en zijn bedrijvigheid zelf wezenlijk en rechtstreeks bedreigd, zodat hij wel verplicht wordt naar een oplossing te zoeken : het systeem stuikt anders in elkaar (stikt in zijn eigen vuil). Het kan reeds dermate chaotische vormen hebben aangenomen dat het onkontroleerbaar is geworden. Men beseft anderzijds wel de dreigende moeilijkheden : niemand investeert meer in milieusanering dan de vervuilers zelf (zoals de westerse chemie-industrie), niet in het minst in het licht van de verwachte winstperspektieven. Dit betekent echter niet dat de vervuiler gaat betalen; dit principe is juist maar irreëel. Volgt men de "kapitalistische oplossingsmethode", dan zal, bij de poging om "zuiver" te produceren de kapitaalkost toenemen en de kapitaalproduktiviteit dalen, wat hij moet doorverrekenen wil hij niet de ene onmogelijkheid tot produktie vervangen door een andere. Het ene probleem krijgt hierdoor een soort van oplossing door een ander (inflatie en/of werkloosheid) in scherpste te doen toenemen. Men kan dit enkel vermijden door een situatie te scheppen, vergelijkbaar met het begin van de groeiperiode : een arbeidsproduktiviteit die sneller toeneemt als de kapitaalsintensiteit (zou men bereid zijn zoveel harder te werken), hoewel de vervuiler hiermee evenmin echt betaalt, en een stijgende kapitaalproduktiviteit, in een dubbele zin. Als deze laatste stijgt, kunnen de kapitaalkosten voor het schoonmaken van het milieu toenemen, zonder lonen of prijzen aan te tasten en, gezien de kapitaalproduktiviteit ook kan stijgen door minder te investeren, zou hierdoor de druk op het milieu afnemen. Dezelfde redenering kan opgaan omtrent de grondstoffenproblematiek, hoewel hier duidelijk een uitsluitend conjuncturele politiek gevoerd wordt, gericht op het op korte termijn goedkoop houden van de grondstoffen (en energiebronnen) en er van een structureel beleid geen

sprake is. Er grijpt hier, naast de reeds vermelde doorschuiving bijgevolg nog een tweede plaats, nl. in de tijd. Het idee van Immler (36) om de natuur en de natuurlijke hulpbronnen op één of andere manier te waarderen zou op analoge problemen als dat van de milieusanering door investering stuiten, los van het feit dat hij in essentie wel gelijk heeft.

IV. Besluit.

Er bestaat een dringende behoefte aan de introductie van de geschiedenis in de economie, waardoor zij zich op de historische schaarste en behoeften zou kunnen richten. Het blijkt (als zij hiervan abstraktie maakt en haar taak opschroeft of idealiseert, en zij in een onwerkelijke absolute ruimte treedt) dat zij niet alleen haar opzet, de konfliktvernietiging, niet kan bereiken, maar integendeel haar uitgangsprobleem, de schaarste, nog verscherpt. Arbeid wordt hiermee een ambivalent fenomeen dat wezenlijk konfliktoplossend is vermits daardoor in het nodige wordt voorzien, maar volstrekt nutteloos wordt indien men absolute produktiviteit nastreeft. Technieken en kapitalen kunnen hierbij een cruciale rol spelen, voor zover ze ertoe bijdragen dat de historische schaarste overwonnen wordt. Hiervoor is zeker in deze tijden vereist dat het kapitaal aan produktiviteit wint en dat het verhoudingsgewijs tot de output daalt. Kapitaalsakkumulatie als de onvoorwaardelijke toepassing van de technieken, die hiermee tot technologie verworden, moet verworpen worden : de economische crisis ontstaat omdat er teveel en niet omdat er te weinig geïnvesteerd werd. Bij Jaques Mazier vonden we economische grootheden die ons op het spoor zetten van een meer evenwichtige en nuchtere evaluatie van de economische "prestaties" en die aanduiden in welke situatie investeren bevordelijk is voor werkgelegenheid en welvaart. Daarbij valt misschien nog een mogelijkheid te overwe-

gen die hij niet vermeldt maar zich aan ons kan opdringen : de proportionele en autonome daling van de kapitaalhoeveelheid in verhouding tot de produktie.

*

Noten

- (1) Zie ook de bijdrage van Rudolf Boehm in deze bundel : "Het konflikt tussen mens en natuur. Religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch."
- (2) SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 204.
- (3) *ibid.*
- (4) SARTRE, Jean-Paul, *op.cit.* p. 201.
- (5) SARTRE, Jean-Paul, *op.cit.* p. 207.
- (6) *ibid.*
- (7) Zie voetnoot 3, p. 3.
- (8) Zie p. 4.
- (9) SARTRE, Jean-Paul, *op.cit.* p. 201. Wij onderlijnen.
- (10) Naast behoeften als lichamelijke afhankelijkheden willen we niet in het minst het bestaan van morele, sociale, ... behoeften ontkennen. We dachten ze echter in een bespreking van de mens-natuurverhouding niet te moeten beschouwen vermits ze als intermenselijke behoeften enkel een onrechtstreekse band met de materiële schaarste vertonen.
- (11) Zie bv. ook :
"Dans la réciprocité modifiée par la rareté, le

même nous apparaît comme le contre-homme en tant que ce même homme apparaît comme radicalement Autre (...)."

SARTRE, Jean-Paul, op.cit. p. 208.

- (12) FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen der Religion*. Gesammelte Werke, Band 5. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin, p. 5.
- (13) MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, MEW Band 23, Dietz Verlag, Berlin, 1984, pp. 192-193.
- (14) IMMLER, Hans, *Natur in der ökonomische Theorie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1985.
- (15) Zo men wil kan men het verschil tussen meer instinctmatige en meer doelgerichte inspanningen ook uitdrukken door de tweede als een meer geperfectioneerde vorm van arbeid te beschouwen, als produktie.
- (16) MANDEL, Ernest, *Traité d'économie marxiste*, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 1986, pp. 24-25.
- (17) MARX, Karl, op.cit. p. 394.
- (18) MARX, Karl, op.cit. p. 395-396.
- (19) MARX, Karl, op.cit. p. 403.
- (20) Zie MANDEL, Ernest, op.cit. pp. 113-114.
- (21) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke, herausgegeben von Herman Blockner. Zweiter Band. Stuttgart, 1932, pp. 156-157.
- (22) *The Works and correspondence of David Ricardo*. Edited by Piero Sraffa. Volume I : *The Principles of Political Economy and Taxation*. Cambridge University Press, Cambridge 1951, p. 290. Wij onderlijnen.

- (23) Ricardo is ook bekend voor zijn heftig verzet tegen de "Corn Laws" (dat zelfs de aanleiding voor de "Principles" zou gevormd hebben) omdat ze door hoge heffingen op ingevoerd graan (om de grootgrondbezitters te beschermen) de prijs van de levensmiddelen hoog hielden. Dit was niet alleen ingegeven door een bekommernis om de lonen laag te houden, maar ook om de groei van de bevolking niet af te remmen door hoge levenskosten. De (relatieve) schaarste aan arbeidskrachten zou namelijk de ontwikkeling van de economie afremmen.
- (24) Zie noot 19, p. 11.
- (25) *The Works and Correspondence of David Ricardo*. Op.cit. p. 293. Wij onderlijnen.
- (26) MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. Herausgegeben von Friedrich Engels. MEW. Band 25, Dietz Verlag, Berlin, 1984, p. 269.
- (27) MANDEL, Ernest, op.cit. p. 161.
- (28) MARX, Karl, op.cit. p. 260.
- (29) Joan Robinson stelt het zo :
 "Looking back now, after experience of inflation at 20 per cent per annum, anything less than 5 per cent seems moderate and acceptable. But even 3 and 4 per cent year after year, was a great nuisance."
 ROBINSON, Joan, *Collected Economic Papers*. Volume V, Basil Blackwell, Oxford, 1979, p. 122.
- (30) ROBINSON, Joan, op.cit. pp. 89-98.
- (31) ROBINSON, Joan, op.cit. p. 89-90.
- (32) Zie bv. MAZIER, Jacques, *La macroéconomie appliquée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

- (33) MAZIER, Jacques, 'Inflation. A Marxist Interpretation', in : BOLTHO, Andrea (ed.), *The European Economy. Growth and Crises*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 47-48.
- (34) Naar MAZIER, Jacques, op.cit. p. 50.
- (35) MAZIER, Jacques, op.cit.
- (36) Zie p. 8.

*

* *

KONFLIKT, TIJD-RUIMTELIJKHEID EN DEMOKRATIE

Lode Frederix

1. *Inleiding. Wat is konflikt ?*

Een konflikt in de echte zin van het woord is de *onoplosbaarheid* van een *tegenstelling*. De onoplosbaarheid van een tegenstelling ligt in de *onontkooombaarheid van het "tegelijk"* van die tegenstelling. Dit is dan het geval, wanneer het menselijke, dit is wezenlijk tijd-ruimtelijke, en daardoor beweeglijke, veranderlijke perspektief geen vat krijgt op de tegenstelling, omdat deze deel uitmaakt van een "gesloten kosmos", een *absolutum* waarin tijd en ruimte - de algemeenste voorwaarden voor reële beweging en beweeglijkheid - *afwezig* of in ieder geval *irrelevant* zijn. Enkel in een dergelijke kosmos, waarin tijd en ruimte geen enkele rol meer spelen (omdat alles, desnoods ook het beweeglijke, veranderlijke zelf, onveranderlijk "vast" ligt), in de "gesloten", "*statische*" kosmos, vormen de optredende tegenstellingen reële konflikten. Deze kosmos staat *buiten* elk menselijk perspektief, dit wil zeggen dat de afwezigheid van tijd en ruimte in een "gesloten kosmos" de afwezigheid zelf is van het menselijke perspektief, of precieser gezegd, zijn *irrelevantie* is voor de konkrete gestalte van die kosmos; het menselijke perspektief oefent er geen invloed op uit.

De tegenstellingen die in deze soort kosmos optreden, zijn van een formeel en/of materieel "logische" orde, van een orde waarin principes of voorwaarden van een *konstruktie* de principes of voorwaarden zelf zijn (of voortbrengen) van haar *destruktie*.

Zo verschijnt de *kontradiktie* als het *paradigma van het konflikt* in eigenlijke zin, omdat de kontradiktie het tijd-ruimteloze, statische bij uitstek is. Het "tegelijk" is absoluut en onontkooombaar; de tegenstel-

ling is niet te overwinnen. De tegenstelling is niet oplosbaar en wordt een reëel konflikt.

Voor zover aanwezig, heerst in de statische orde het konflikt op absolute wijze. Het statische is één van de wezenskenmerken van het konfliktuele. Een (echt) konflikt is dan ook nooit op te lossen, indien het niet mogelijk is het statische dynamisch te maken, dit wil zeggen in de statische orde een tijd-ruimtelijke dimensie in te brengen, die op haar beurt het menselijke perspektief de mogelijkheid kan bieden een uitweg uit het konflikt te vinden. Dat deze uitweg een uit-*vlucht* kan zijn, bewijst dat de tijd-ruimtelijke dimensie *als zodanig* geen waarborg biedt op een oplossing, met andere woorden dat tijd en ruimte enkel *noodzakelijke voorwaarden* zijn en zeker geen *vol-doende gronden* voor een oplossing van een konflikt.

Indien dit alles waar is, dan lijkt de konklusie voor de hand te liggen, dat de konfliktualiteit véél *minder* tot de natuur van de mens behoort dan op het eerste gezicht kan lijken. De variabiliteit van het menselijke perspektief op de werkelijkheid stelt de mens in staat veel konflikten veel doeltreffender op te lossen dan een dier dat zou kunnen. De mens is veel minder "gefixeerd", "mono-perspektivistisch". Het gemak waarmee hij zich in tijd en ruimte kan verplaatsen, geeft hem de mogelijkheid om zekere problemen, die zich vanuit één welbepaald standpunt of perspektief als een reëel konflikt aanbieden, vanuit een ander perspektief tot een oplossing te brengen. Dit geldt uiteraard niet voor alle problemen, en het is vanzelfsprekend ook niet steeds wenselijk. Het kan zijn dat een perspektief vanwaaruit een probleem (een tegenstelling) een konflikt is, het (enig) relevante is. Evenmin kan een oplossing van een konflikt vanuit een nieuw perspektief betekenen dat daarmee ook het oorspronkelijke, echte konflikt (vanuit het oorspronkelijke perspektief) werd opgelost.

Als men beweert dat de mens *van nature* een konfliktueel wezen is, dan wordt dit alleszins sterk gerelativeerd door één van de meest opvallende en primaire fenomenologische karakteristieken van de mens : zijn *tijdelijkheid*/"geestelijkheid" en *ruimtelijkheid*/"lichamelijkheid, kortom, zijn *ideële* en *reële verplaatsbaarheid* - ook al wordt hij door een zee van conflicten overspoeld. *De, voor een fenomenologie van het konflikt kruciale vraag is echter hoe "natuurlijk" deze zijn !*

2. *De loochening van de tijd-ruimtelijkheid als grond van konfliktualiteit*

Zijn tijd en ruimte echter ook niet zelf verantwoordelijk voor (een deel van de) menselijke conflicten ? Leiden zij (leidt de *eindigheid* als *tijd-ruimtelijke situationaliteit*) niet vanuit zichzelf tot een reeks conflicten, die dan als zodanig *onvermijdelijk* zijn, dit wil zeggen tot de *condition humaine* behoren ? Een redenering die zich hier onmiddellijk als algemeen antwoord opdringt, luidt als volgt : de mens kan niet, als tijd- en ruimtegebonden wezen, alles *tegelijk*, hier en nu, bezitten, verwerven, hij moet ook voor zijn toekomst en voor anderen (met *hun* toekomst) zorgen. Deze situatie leidt tot het grote konflikt tussen het *nu willen* maar het *nu niet mogen/kunnen*, een konflikt van alle tijden en mensen. Bijgevolg is de tijd-ruimtelijkheid van de mens konfliktueel, en wel wezenlijk. Deze konklusie is echter onjuist ! Niet de tijd-ruimtelijkheid van de mens *als zodanig* is het die hier tot een konflikt leidt, maar haar (poging tot) *loochening* (in een bepaalde wilsakt, of eventueel in een reële, aktieve loochening). En inderdaad is het *in de eerste plaats* de loochening van de tijd-ruimtelijkheid van de mens, kortom, van zijn *eindigheid*, beperktheid of gebondenheid, die (potentieel) konfliktueel is (waarmee nog niet ontkend wordt, dat

zij niet zelf het resultaat is van de tijd-ruimtelijkheid : in de mate dat dit het geval is, bevat de tijd-ruimtelijkheid paradoksaal en onvermijdelijk de *mogelijkheid* tot konflikten). Dit is gemakkelijk in te zien : vooreerst is uit de inleiding af te leiden, dat de negatie van de tijd-ruimtelijkheid de negatie zelf is van de meest primaire noodzakelijke voorwaarde (de mogelijkheid) om *überhaupt* tot een konfliktoplossing te komen. Waar er van een variabiliteit in de realiteit en in de perspektiviteit op de realiteit geen sprake meer is - in de tijdeloze en ruimteloze, in de *objektieve* orde -, is de tegenstelling vanzelf een (onoplosbaar, dus "echt") konflikt. Maar om een nog veel evidentere reden leidt de negatie van de tijd-ruimtelijkheid tot konflikten. Hoe zou dit immers ook anders kunnen indien de mens *als mens* zelf wezenlijk tijd-ruimtelijkheid is, en wie kan hieraan nog redelijkerwijze twifelen na bijna een eeuw fenomenologie ? Het is evident dat dat wat zich verzet tegen het eigen wezen, met dit wezen in een (echt) konflikt geraakt.

De tijd-ruimtelijkheid "schept" dus in de eerste plaats konflikten door haar (*zelf*)-*verloochening*. Hoewel de tweede reden een meer onmiddellijke, een direktere *oorzaak* van konfliktualiteit te noemen is dan de eerste, omdat de eerste reden reeds tegenstellingen vooropstelt, zijn beide toch *negatieve* redenen te noemen, vermits ze beide gebaseerd zijn op het *wegnemen*, de *destruktie* van de tijd-ruimtelijkheid.

3. De "*liefde*" van de democratie voor het konflikt

Als de mens dan toch van nature veel minder konfliktueel is dan op het eerste gezicht kan lijken, precies omdat hij als tijd-ruimtelijkheid in principe juist over de mogelijkheid beschikt om konflikten op te lossen (zoals al gesteld is de tijd-ruimtelijkheid

wel een noodzakelijke voorwaarde, maar zeker geen voldoende grond voor konflikt-oplossing), hoe komt het dan dat er zo enorm veel (echte) konflikten zijn? Zonder alle konflikten tot één oorzaak te willen herleiden, is het aantoonbaar dat niets minder dan het ideaal van de *Westerse democratie*, dus (de verwezenlijking van) een bepaalde ideologie, verantwoordelijk moet gesteld worden voor, op zijn minst, de belangrijkste, want ergste konflikten waarmee de huidige *wereld* te kampen heeft.

Om te beginnen, en gedeeltelijk aansluitend bij het voorgaande, willen we voor deze stelling een eerder abstrakt "bewijs" leveren. Dit abstrakte "bewijs" zal echter meteen de grondslag leggen voor een meer concreet "bewijs".

Wat is democratie? Democratie - in Westerse zin - is dat politiek-ekonomisch systeem, dat als hoogste waarden, als *idealen*, de *vrijheid* en als evidente noodzakelijke voorwaarde voor de vrijheid, de *tolerantie* bezit en in praktijk probeert te brengen. De *individuele zelfbeschikking en zelfrealisatie* (zelfontplooiing) staan zo centraal (worden zozeer als idealen gewaardeerd) in een democratie, dat vanhieruit de gehele politiek-ekonomische structuur wordt ontworpen. Alle andere democratische waarden zijn, indien al niet afgeleid uit, dan toch zeker ondergeschikt aan de idealen van vrijheid en tolerantie.

De mensvisie die hieraan ten grondslag ligt is diep kristelijk geïnspireerd: de mens is een van nature zelfstandig, vrij, want met verstand (redelijkheid) begaafd wezen; hij beschikt over een wil die men vrij kan noemen, omdat en in zoverre hij afstand kan doen van het lichaam en van "de natuur" in het algemeen (wat doorgaans met "de onmiddellijkheid" wordt geïdentificeerd). Van de natuur wordt immers beweerd dat ze volgens "objektieve wetten" verloopt en in die zin

niet vrij is. In de mate dat de mens zich aan de natuur weet te onttrekken, onttrekt hij zich aan een objektieve *dwang* die hem door de objektieve natuurwetten zou worden opgelegd, en in diezelfde mate maakt hij zich dus "vrij".

In de mate dat de democratie de idealen van vrijheid en tolerantie wil realiseren, is ze verplicht een ander "ideaal" te realiseren, namelijk dat ideaal dat de enige waarborg biedt dat de idealen van vrijheid en tolerantie daadwerkelijk worden gerealiseerd : het *ideaal van objectiviteit*, en konkreter het *ideaal van de objektieve wetenschap* (wat op de keper beschouwd hetzelfde is).

Het ware meer dan wenselijk, maar het is onmogelijk om binnen het bestek van dit artikel een uitvoerige bespreking te geven van de verhouding tussen de idealen van vrijheid en tolerantie (democratie), enerzijds, en het ideaal van de objektieve wetenschap, anderzijds. We beperken ons tot twee wezenlijke aanduidingen.

Ten eerste, het *ideaal* van vrijheid is niets minder dan het ideaal van *almacht*. Vrijheid, in welke betekenis ook, betekent steeds de mogelijkheid (= de macht) om bepaalde vrijheidsbelemmerende grenzen, weerstanden op te heffen, te vernietigen (in funktie waarvan steeds *iets moet tot stand gebracht* worden, wat een positieve omschrijving is van macht); het *ideaal* van vrijheid is derhalve uiteindelijk synoniem met het ideaal om alles in zijn macht te hebben (zodat men in absolute zin van het woord "kan doen wat men wil"), om alles te kunnen (tot stand brengen), het is het ideaal van de *onbegrensde mogelijkheden*. Welnu, er kan weinig twijfel bestaan over de soort van kennis die dit ideaal van onbegrensde mogelijkheden feitelijk nastreeft : de objektieve wetenschap met, als voorwaarde en als resultaat, de technologie.

Vandaar dat het ideaal van vrijheid als het ideaal van de be-vrijding van grenzen, weerstanden, de *on-voorwaardelijke* (=vrije !) ontwikkeling *eist* van de objektieve wetenschap, met andere woorden het eist de *idealisering* van de objektieve wetenschap als *enige* waarborg voor de geleidelijke, en wellicht nooit volledig te bereiken realisering van het ideaal van vrijheid.

Ten tweede, wil een maatschappij de tolerantie realiseren (en zeker als ideaal), dan kan ze opnieuw niet anders dan ervoor te zorgen dat het "sociaal verkeer" op alle niveau's waarop mensen met elkaar omgaan, zo objektief mogelijk verloopt, dit wil zeggen, volgens zo objektief mogelijke (dus *idealiter* volgens wetenschappelijke) wetten en regels *gestruktureerd* is. In het maatschappelijk verkeer dat wil gegroundvest zijn op het ideaal van de tolerantie, komt het erop aan het persoonlijk-subjektieve (in de ogen van de wetenschap is dat het *willekeurige* en derhalve *irrelevante*) maximaal te weren voor zover het de structuren zelf ervan betreft : in een op het tolerantie-ideaal gebaseerde samenleving mag een "persoonlijke overtuiging" nooit tot één van haar structurele momenten worden. Ook hier zal de wetenschappelijke objektiviteit de waarborg bieden dat een samenleving democratisch wordt, is en blijft.

Uit het voorgaande volgt dat de democratie enkel kan bestaan op grond van een zo objektief-wetenschappelijk mogelijke politiek-ekonomische structuur. (Deze opvatting over de objektief-wetenschappelijkheid van de "ware" democratie, vindt men zowel in de Westerse, "vrije" landen, als in de marxistische Oostblok-landen; West en Oost verschillen niet in de optie van de democratie, en evenmin in de eerste konsekwentie uit deze optie - de wetenschappelijkheid als haar *enig reële waarborg* -, maar in de opvatting zelf over het wezen van de wetenschappelijkheid. In dit verband

kan verwezen worden naar Milovan Djilas' werkje *Die unvollkommene Gesellschaft. Jenseits der 'Neuen Klasse'* uit 1969 (uit het Servisch-Kroatisch vertaald in het Duits in 1980) waarin Djilas onder meer ingaat op de onverzoenbaarheid van het onwetenschappelijke marxisme-leninisme(-stalinisme) met de wetenschappelijk meer verantwoorde relativiteitstheorie van Albert Einstein; maar ze is niet "dialektisch", ze klopt niet met de dialektisch materialistische theorie van het marxisme-leninisme(-stalinisme), en is bijgevolg *voor deze laatste theorie* onwetenschappelijk. Ze werd dan ook lange tijd, vooral door Stalin, doodgezwegen of als onwetenschappelijk afgewezen.) Welnu, indien we eens teruggaan naar onze uitgangsstelling over het wesen van het konflikt, dan ontdekken we een *eerste*, zuiver negatieve, reden waarom de democratie een onvermijdelijk konfliktueel(-bestendigend) systeem is : haar steeds objektief-wetenschappelijker wordende politiek-ekonomische struktuur leidt tot de *totale loochening van de tijd-ruimtelijkheid in haar organisatie*. Aangezien objektiviteit precies synoniem is met de negatie van de tijd-ruimtelijkheid in de zin dat ze "boven"-tijdelijk ("eeuwig") en "boven"-ruimtelijk (universeel, overal) is - een natuurwet, het objektieve bij uitstek, is een adekwate beschrijving van een "gesloten (dit is perfekt gekende, of, zoals men ook zou kunnen zeggen, perfekt *gekonditioneerde*, desnoods louter intellektueel) kosmos" -, zal de demokratische organisatie niet in staat zijn de *tegenstellingen* die ze zelf oproept, op te lossen, zodat ze *konflikten* worden.

Vertrekkende uit het perspektief op het *individu* in de democratie, komen we een tweede reden van konfliktualiteit op het spoor, een reden die een zekere analogie vertoont met de eerste. Omdat in de (Westerse) democratie de individuen naar maximale zelfontplooiing (mogen) streven en zich *idealiter* van tijd en

ruimte letterlijk niets meer (moeten) aantrekken, stevenen ze af op de totale loochening van de tijd-ruimtelijkheid van de mens, met als gevolg dat ook zij, net zoals de objektieve structuur of organisatie, opduikende tegenstellingen niet kunnen oplossen. Door het feit namelijk dat het individu nog maar één perspektief op de werkelijkheid als relevant erkent, en vanuit democratisch standpunt toelaatbaar acht, met name het *sub specie aeternitatis* (wat vrij vertaald betekent : onder het oogpunt van de eeuwigheid), dit is, wetenschappelijk-demokratisch geïnterpreteerd, het perspektief waarin de *almacht* op grond van een super-super-...-technologie gerealiseerd en waarin bijgevolg de "grenzeloze" zelfontplooiing van een ieder zonder meer gewaarborgd zou zijn (omdat alle tijd-ruimtelijkheid, alle tijd-ruimtelijke gebondenheid zou zijn opgeheven, dat wil zeggen dat er niets onvoorspelbaars, niets echt nieuws en als zodanig weerstandbiedends meer zou zijn), door het feit dus dat het individu de werkelijkheid *sub specie aeternitatis (scientiae)* plaatst, plaatst het ze in het perspektief van de "gewaarborgde" oplossing *in de verre toekomst* (voor de zogenaamde "toekomstige generatie(s)"). Daardoor plaatst het individu ze niet enkel in het perspektief van de tijd-ruimteloosheid zelf, maar plaatst het samen met de werkelijkheid ook zichzelf buiten het tijd-ruimtelijk wisselend veld van perspectieven op de werkelijkheid, en zo buiten de tijd-ruimtelijkheid zonder meer. Het *sub specie aeternitatis (scientiae)* is de reductie van alle werkelijkheid tot één, hoewel geenszins concreet gegeven, *statische orde, in casu* in die van het *aards paradijs*. De tijd-ruimtelijke, "levende" werkelijkheid verliest alle relevantie en verdwijnt langzaam maar zeker uit het gezichtsveld. In het licht van het aards paradijs is elk concreet probleem, hoe groot ook, een onnozele bagatel, een te verwaarlozen detail (of ten hoogste een stimulans om nog verbeter-

ner "de toekomst voor te bereiden"). In het licht van het universele, eeuwige, hoogste is het konkrete, momentane, "lage" zo - *niets*.

Zoals in de inleiding gesteld werd, is juist de *bevestiging* van het tijd-ruimtelijke een *conditio sine qua non* voor de oplossing van reëel bestaande conflicten. Zo leidt de democratie (op zijn Westers), als een politiek-ekonomische *organisatie* of *structuur* die naar de totale bevrijding van de haar bevolkende *individuen* streeft, tot de negatie zelf van elke mogelijkheid tot konflikt-oplossing.

Tot nog toe hebben we het gehad over twee negatieve gronden van konfliktualiteit, of beter over twee modaliteiten van onmogelijkheid tot konflikt-oplossing, met name twee wijzen van afwezigheid van de tijd-ruimtelijkheid : een *objektief-strukturele* (*organisatorische*) en een *subjektief-individuele* ("*ideologisch-perspektivistische*"). Het hoeft geen betoog dat beide ten zeerste met elkaar verweven zijn, ze staan ten slotte in een doel-middel-verhouding tot elkaar. De vraag rijst nu of democratie (op zijn Westers) ook "positief" tot konfliktualiteit leidt. Op deze vraag moet zonder meer *positief* geantwoord worden. Het sleutelbegrip van dit antwoord is de *kompleksiteit*. Democratie is namelijk synoniem met (kronische) *kompleksiteit* en dit met (*kronische*) *tegenstrijdigheid* en uiteindelijk met (*kronische*) *konfliktualiteit*.

Dat democratie in wezen weinig anders is dan een systeem dat in kompleksiteit steeds toeneemt, ligt eigenlijk voor de hand, want het heeft alles te maken met het feit dat ze, op grond van het *ideaal* van vrijheid en tolerantie, het "laissez faire" als bestaans- en ontwikkelingsprincipe heeft. En een systeem dat op een dergelijk principe gebaseerd is, tendeert onvermijdelijk, niet enkel naar een kronische kompleksiteit - er moet immers steeds méér in het systeem aan kompo-

nenten (doelstellingen en middelen) worden opgenomen - maar tegelijk naar een groeiend geheel van inwendige tegenstellingen; immers, hoe complexer een systeem, des te sneller en meer tegenstellingen erin kunnen en zullen ontstaan. Maar het louter tegengesteld-zijn is nog geen konfliktualiteit. Dat tegenstellingen echte conflicten worden, is al even vanzelfsprekend wanneer, zoals juist in een democratie die de tolerantie en de vrijheid tot haar idealen maakt, de *tegenstelling zelf geïdealiseerd* wordt, met name als "symbool" van de tolerantie en vrijheid als hoogste doel van de democratie. Dan weigert het systeem immers *a priori* iets aan de tegenstellingen te doen. (Uiteraard zijn er tegenstellingen waartegen het democratisch systeem wel optreedt : deze die het systeem manifest bedreigen, of althans deze die een manifeste bedreiging *schijnen* te zijn - en zelfs dan nog.)

Men zou dit ook anders kunnen uitdrukken : de complexiteit en uiteindelijk de konfliktualiteit van het democratisch systeem zijn het natuurlijk resultaat van de "*liefde*" van de democratie voor het konflikt, een "liefde" die de uitdrukking is van de "liefde" voor de vrijheid en de tolerantie als ideaal. Deze "liefde" voor of idealisering van de vrijheid en tolerantie is verantwoordelijk voor de overgang van een louter tegenstelling tot een reëel konflikt, doordat ze *van meet af aan* dat wat oorspronkelijk enkel een tegenstelling is, buiten alle tijd-ruimtelijkheid plaatst, en dit omdat ze, als resultaat van vrijheid en tolerantie, de tegenstelling (en algemener, het tegengesteld-zijn) *idealiseert* ("bemint"). *Idealiseren is steeds (per definitie) isoleren uit de tijd-ruimtelijke betrekkelijkheid, en is derhalve konflikt-geladen*, namelijk in de mate de uit het wezen van het geïdealiseerde opduikende tegenstellingen niet en nooit kunnen worden opgelost bij gebrek aan tijd-ruim-

telijke variabiliteit of perspektiviteit.

Bij wijze van besluit van dit hoofdstuk geven we volgende omschrijving van de (Westerse) democratie : *de Westerse democratie als ideaal van vrijheid en tolerantie is het steeds objektiever, statischer (tijd-ruimtelozter) en komplekser wordend systeem van steeds méér reële konflikten.*

4. De "haat" van de democratie voor het konflikt

Wat betekent het nu dat konflikten door de democratie worden opgeroepen en als "bewijzen" van de realisering van het bij uitstek democratische ideaal van vrijheid en tolerantie worden "gekoesterd" ? We gaan verder (en konkreter tewerk) in het opsporen van de "logika van de democratie".

Dat er inderdaad een dergelijke "logika" bestaat, mocht reeds blijken uit het voorgaande en zou nog meer uit volgende beschouwingen moeten blijken. Het verder opsporen van deze "logika" leert ons niet enkel iets over het wezen van de democratie zelf, maar geeft ons bovendien een voorbeeld van hoe of in welke zin de tijd-ruimtelijke realiteit zelf van "logika" doorgedrongen kan zijn. Vooraleer we deze "logika van de democratie" verder toelichten en haar nefaste resultaten aanduiden, willen we over dit laatste punt nog wat meer duidelijkheid verschaffen.

Het feit zelf dat er een "logika van de democratie" bestaat, is van groot belang voor het voortbestaan van de konflikten (of ze nu door de democratie zelf worden opgeroepen of niet), want "logika" duidt onmiddellijk op *boventijdelijke* en *bovenruimtelijke verhoudingen*. Belangrijk en interessant is dat deze *in* de tijd-ruimtelijke realiteit zelf voorkomen : ze zijn als het ware "gaten" in de tijd-ruimtelijkheid. (De "logika" en de daarmee verbonden konflikten zijn alles behalve abstrakte konstrukties, ze zijn integen-

deel zeer reëel in de realiteit aanwezig.) En in deze "gaten" spelen zich de konflikten af. Maar wat is de verhouding tussen de tijd-ruimtelijkheid en haar "gaten" ? Deze verhouding kan niets anders zijn dan *de mens* die door een speciale ingreep - gebaseerd op de loochening van zichzelf als tijd-ruimtelijkheid - deze "gaten" tot stand brengt. Het tot stand brengen van de "gaten" in de tijd-ruimtelijkheid, is niets anders dan het *begrenzen* ervan. Het is de poging van de mens om zijn eigen grenzen, die zijns inziens precies in de tijd-ruimtelijkheid hun oorsprong vinden, zelf te begrenzen in een orde die de realisering van de tijd-ruimteloosheid zowel als *conditio sine qua non* (namelijk onder de vorm van objektief-wetenschappelijke structuren), als als ultieme *doelstelling* (namelijk onder de vorm van een maximale vrijheid en tolerantie of be-vrijding van alle tijd-ruimtelijke beperkingen) heeft. In de zin nu dat de *mens* als oorspronkelijk tijd-ruimtelijk wezen de *tijd-ruimtelijkheid* wenst te *doorbreken* en te *begrenzen*, is de *tijd-ruimtelijkheid* *intrinsiek konfliktueel*, brengt ze "positief" konflikten voort.

Nog twee opmerkingen : ten eerste, dat wat we eerder een "gesloten kosmos" hebben genoemd, is niets anders dan een "ideaal gat" (hoewel een "gesloten kosmos" best een loutere gedachtenkonstruktie kan zijn, terwijl we het - veel vager - begrip "gat" hebben geïntroduceerd met betrekking tot de realiteit waarin het namelijk juist voorkomt.) En ten tweede, men kan terecht spreken van een (zelfvernietigende) "positieve" dialektiek van de tijd-ruimtelijkheid, met name is het de mens die ze realiseert of minstens opwekt. Ze is echter geenszins onvermijdelijk of noodzakelijk : ze is veeleer het gevolg van een *politieke keuze* (met weliswaar diepe historische wortels).

Laten we dan nu verdere aanduidingen geven (meer kunnen we in het bestek van dit artikel niet doen) van

de "logika van de democratie". In het volgende willen we het abstrakte "bewijs" dat we in het vorige hoofdstuk gegeven hebben voor de stelling dat de Westerse democratie verantwoordelijk moet gesteld worden voor de belangrijkste conflicten waarmee de huidige wereld te kampen heeft, aanschouwelijker en concreter te maken. Het abstrakte "bewijs" heeft vooreerst gepoogd de absolute noodzaak aan te tonen van de realisering van het *ideaal van objectiviteit* in functie van de democratische idealen van vrijheid en tolerantie.

Dit objectiviteitsideaal werd beschouwd als negatieve grond van konfliktualiteit. Door na te gaan hoe het objectiviteitsideaal in de praktijk wordt gezet, wat het betekent voor de praktijk, moet concreet blijken, ten eerste, *hoe* het inderdaad een grond, om niet te zeggen *de* grond is (en zowel een "negatieve" als een "positieve") van konfliktualiteit, en ten tweede, *wat* het met de reële, zichtbaar geworden conflicten (die door de democratie "*bemind*" worden) doet, met name hoe het objectiviteitsideaal (en de democratie zelf waarvoor ze een noodzakelijke voorwaarde is) deze eigenlijk "*haat*".

Om de democratie te realiseren moet het ideaal van de objectiviteit minstens gerealiseerd worden op het domein van de *ekonomie* en op dat van de *politiek-sociale verhoudingen*.

We beginnen met de ekonomie. De democratie eist een zo objectief-wetenschappelijk mogelijke ekonomie. Wat wil dat zeggen? Om te beginnen dat de ekonomie zich van meet af aan moet distantiëren van elke selektie in de te produceren goederen, dit wil zeggen dat ze in principe *alles* produceert. Een objectief-wetenschappelijke ekonomie kan als produktie-principe (of beter, -ideaal) enkel hebben: *dat wat kan geproduceerd, moet geproduceerd worden - en alles moet kun-*

nen. De idealen van vrijheid en tolerantie eisen dat men de grenzen van het hier en nu mogelijke voortdurend verlegt opdat de behoeften (verlangens, dromen), die men heeft nog voor ze daadwerkelijk kunnen worden bevredigd, ooit echt worden bevredigd. Streeft de ekonomie hier niet naar, dan selekteert ze in de voorhanden behoeften, dan is ze niet objektief !

Een objektief-wetenschappelijke ekonomie mag zich niet inlaten met het *wat* van de produktie, maar enkel en alleen met het *hoe*, namelijk met het *produktie-apparaat*. Een wetenschappelijke ekonomie is een *formalistische* ekonomie, een ekonomie die enkel op de vorm van de produktie gericht is, niet op haar inhoud. Ze houdt zich exclusief bezig met de ("vrije" !) ontwikkeling van het produktie-apparaat - de rest is in wesen een bijzaak, en wordt gereduceerd tot een *aanleiding*. *De objektief-wetenschappelijke ekonomie is van meet af aan technologisch*. (*Techniek* is het zoeken naar en aanwenden van middelen uitgaande van een bepaalde doelstelling die men reeds bezit. *Technologie* is het louter ontwikkelen van mogelijkheden, van "middelen", waarbij slechts achteraf wordt gezocht naar mogelijke toepassingen.) Welnu, een technologische ekonomie is onvermijdelijk *verarmend* (en niet verrijkend, zoals ook Marx en Engels meenden). En de reden hiervan ligt in het eenvoudige feit dat rijkdom *enkel* een rijkdom van de konsumptiegoederen kan betekenen, en niet van de produktiemiddelen. Met produktiemiddelen als zodanig kan men niets doen. (De orthodoxe marxist is het met deze stelling fundamenteel oneens, omdat hij spekuleert op het feit dat de ontwikkeling van het produktie-apparaat tot een sociale omwenteling leidt waardoor de arbeiders het produktie-apparaat in handen nemen en het in dienst stellen van hun reële behoeften.) Maar nu is, enerzijds, de ontwikkeling van het produktie-apparaat (het zoeken naar steeds efficiëntere produktie-me-

thoden) steeds moeilijker en moeilijker - de financiële, materiële en menselijke mogelijkheden zijn immers beperkt -, maar, anderzijds, mag men deze beperktheid niet erkennen, men moet ze niettegenstaande alles proberen te relativieren, de grenzen moeten worden verlegd; hieraan verzaken is immers synoniem met het verzaken aan de idealen van vrijheid en tolerantie, die een onvoorwaardelijke overgave eisen aan het ideaal van een steeds objektiever ("universalistischer") wordende economie. Het gevolg van deze tegenstelling (die pas een konflikt wordt, van zodra de grenzen daadwerkelijk bereikt zijn) is de noodzaak steeds meer (financiële, materiële en menselijke) middelen te investeren (met een, relatief gesproken, steeds beperkter resultaat, wat dus reeds een *relatieve verarming* betekent), wat op zijn beurt inhoudt dat men verplicht wordt steeds maar meer middelen te laten afvloeien naar de zogenaamde "produktieve" sektor vanuit die sectoren in de samenleving die niet echt produktief zijn (op konsumptie gericht), maar uiteindelijk evenzeer vanuit de financiële reserve zelf van de bevolking, wat, eenvoudig gezegd, betekent dat haar koopkracht erop achteruit gaat (zeker, maar niet uitsluitend, mondiaal beschouwd). Dat dit niets met vermoedens of spekulatie te maken heeft, weten we allemaal. *De crisis is inherent aan de technologisch-kapitalistische produktiewijze.*

Een oplossing van de crisis is er binnen een democratische samenleving niet. Men komt namelijk op een nog heel andere weg tot dit resultaat van de reële verarming door (technologisch gefundeerde) vrijheid (als ideaal). Het ideaal van vrijheid impliceert vanzelf dat iedereen vrij is (en moet zijn) om aan het economisch leven deel te nemen. Vandaar dat het ideaal van de vrijheid onvermijdelijk het fenomeen van de *konkurrentie* oproept. En dit kan op zijn beurt (zeker in een naar maximale objectiviteit stre-

vende democratie) slechts de onderwerping betekenen aan het *ideaal van de efficiëntie*, en dit ideaal leidt precies tot de steeds verdere (technologische) ontwikkeling van het produktie-apparaat. Konkurrentie is dus vanuit democratisch standpunt een goede en noodzakelijke zaak : ze is de rechtstreekse uitdrukking van vrijheid en tolerantie, en scheidt er tegelijk de materiële basis voor onder de vorm van een steeds groter wordend geheel van loutere mogelijkheden.

Vanuit democratisch standpunt is *kritiek* op de technologische produktiewijze, dit wil zeggen de idee om een andere weg in te slaan, vanzelfsprekend zeer problematisch (namelijk niet democratie-bevorderend). Getuige hiervan een uitroep die Günther Anders op een of andere bijeenkomst naar zijn hoofd geslingerd kreeg, toen hij een kritische uiteenzetting gaf over onze produktivistische, enkel op machines gerichte ekonomie : "*Da aber der Gang der Industrie und der Absatz auf jeden Fall vorwärtsgehen soll (oder etwa nicht ?), ist Kritik eo ipso Sabotage des Fortschritts; und eben damit reaktionär*" (uit : Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Verlag C.H. Beck, München 1987 (siebte Aufl.), p. 4). Akkurater kan men de houding tegenover de Westerse ekonomie, als noodzakelijke voorwaarde voor de democratie, nauwelijks uitdrukken - niettegenstaande de schijnbare flagrante tegenstelling die de uitspraak bevat ten opzichte van het tolerante wezen van diezelfde democratie.

Als het nu zo is dat de democratie (logisch) onvermijdelijk verarmt, dan scheidt ze hiermee een *kronisch grondkonflikt* tussen haar ideaal en haar werkelijkheid, namelijk respektievelijk tussen de rijkdom als (fundament van) vrijheid en de reële verarming (inlevering).

Maar er is v eel meer. Ook op het "politiek" domein - op het domein van de menselijke verhoudingen - veroorzaakt de democratie een dramatisch grondconflict (een onoverwinbare, want "logische" paradoks). We denken met name aan de *intolerantie* ten gevolge van de realisering van de idealen van tolerantie en vrijheid. Vooral hier wordt duidelijk in welke zin de democratie als ideaal van vrijheid en tolerantie conflicten "haat" in de mate dat ze ze "bemint". De structuur (logika) van deze paradoks is volledig analoog aan die van de vorige - de economische - paradoks. Het uitgangspunt is de vraag naar de mogelijkheid en de aard van de kritiek die in een democratische samenleving bestaat. Er is tenslotte niets dat zo onmiddellijk en onvoorwaardelijk met democratie wordt verbonden als de mogelijkheid tot kritiek, dit wil zeggen de mogelijkheid om *kritiek kenbaar* te maken, in de openbaarheid te brengen. Maar waarin bestaat deze mogelijkheid? Wat heeft ze te betekenen? Waartoe leidt ze?

De "haat" van de democratie voor het conflict bestaat erin dat zij, de democratie, elke kritiek feitelijk onmogelijk, namelijk *onwerkzaam* maakt (voor zover ze dan al mogelijk is in de zin van uitspreekbaar, zie verder) - in de naam van het ideaal van objectiviteit, waarvan de realisering, net zoals op economisch vlak, moet worden nagestreefd. Ook hier is namelijk de objectiviteit de noodzakelijke voorwaarde bij uitstek voor de realisering van de idealen van vrijheid en tolerantie. In een samenleving die deze idealen huldigt, moet *alles* (niet enkel de economie) zo objectief mogelijk georganiseerd worden. Dit geldt dus evenzeer voor de menselijke verhoudingen (de *politiek*), zeker wanneer hierin de nood aan kritiek centraal staat.

Het objectief maken van de menselijke verhoudingen betekent dat ze gebaseerd worden op een zo groot mo-

gelijke *afstandelijkheid* tegenover de andere(n). Dit betekent dat men zich niet mag inlaten met de andere(n), dat men zich niet mag opdringen, dat men de andere(n) met het volste *respekt* moet tegemoettreden, dit wil zeggen dat men de andere(n) in zijn (hun) *eigenheid* - het zichzelf-zijn en de ontplooiing ervan is het hoogste doel in de democratie - ten volste dient te respekteren. Aangezien de menselijke verhoudingen in een democratie gebaseerd moeten zijn op de idealen van vrijheid en tolerantie jegens de andere(n), moeten zij getuigen van een *uiterste* ("ideale") *terughoudendheid*. Voor zover men dan al mag communiceren, moet dit in alle *diskretie* en *waardigheid* gebeuren. Toegepast op het fenomeen van de kritiek, betekent dit onvermijdelijk dat het uitbrengen van kritiek herleid wordt tot de *loutere mededeling*. Deze kan weliswaar meerdere vormen aannemen, zelfs vormen die de indruk geven méér te zijn dan een *louter* uitdrukken, bij voorbeeld de zogenaamde *symbolische akties*. Wanneer deze akties echter gevoerd worden door mensen die het ernstig menen met de idealen van tolerantie en vrijheid, dan moeten zij juist hun symbolische betekenis verliezen, omdat zij uitsluitend *zelfverwijzend* zijn. Ze zijn niet symbolisch, vermits ze geen voorafspiegeling, geen teken zijn van verdere, meer daadwerkelijke, meer *ingrijpende* akties die zullen volgen indien niet passend gereageerd wordt door hen tot wie deze akties gericht zijn. Als akties verwijzen ze niet naar akties, maar zijn ze louter (tonende) uitdrukking van, eventueel kritisch gemotiveerde, ontevredenheid, angst en dergelijke. Ze zijn *doel op zichzelf* als aktie ! En daarom zijn en blijven ze noodzakelijk onwerkzaam : ze vormen *niet de minste reële dreiging*. (Ze kunnen enkel werkzaam zijn indien de tegenpartij ze wel als reële dreiging interpreteert. Als de vredesbeweging dan al positieve invloed heeft gehad op de recente vredesonderhandelingen tussen de U.S.S.R. en de V.S.A.,

dan enkel vanwege een *foutieve* interpretatie van het Witte Huis dat al snel achter een bescheiden "neen" een kommunistisch complot meent te moeten zien.) Het fenomeen van de akties die ten onrechte als symbolisch worden beschouwd, is het logisch onvermijdelijke resultaat van de eis van tolerantie en dus van objektiviteit in de sociale verhoudingen. Hoe meer men deze eis(en) beklemtoont, des te afstandelijker, "neutraler" (in de zin van "ideologie-loos") en "braver", "pacifieker" de akties moeten zijn, en des te meer ook verliezen ze hun *reëel vermogen te veranderen of toch minstens tot verandering aan te zetten*. - Blaffende honden bijten niet, waarom er dan *angst* voor hebben ? Of spekeleert de ware demokraat misschien op de wezenlijke *goedheid* en *redelijkheid* van de andere(n) ? (De liberale traditie heeft dat inderdaad frekwent gedaan !)

In een tolerantie- en vrijheidsideale samenleving is de bij voorbaat onwerkzame "symbolische" "aktie", met andere woorden de *uitgedrukte* en *uitdrukbare "stilte"*, de prijs die men moet betalen voor het onvervreemdbare *recht* zijn eigen kritische meningen te hebben en te ontwikkelen. De "zwijgende" is immers de meest tolerante en bevordert het best de vrijheid van de andere(n). De idealen van tolerantie en vrijheid zijn *intrinsiek repressief*, ze zijn *intolerant*, want ze *dwingen* op paradoksale wijze elkeen tot een maximale "*geslotenheid*" - ook al is die in de praktijk niet noodzakelijk letterlijk. Het volstaat bijgevolg ook niet om, zoals Herbert Marcuse doet in zijn bekende artikel over repressieve tolerantie, te wijzen op het politiek misbruik dat van de tolerantie kan gemaakt worden in functie van het behoud van het bestaande systeem. "De plaats van de tolerantie in de politiek is veranderd : terwijl ze min of meer stilzweigend en in overeenstemming met de grondwet aan de oppositie wordt ontzegd, wordt ze ten aanzien

van de gevestigde politiek iets verplichts. Tolerantie wordt van iets aktiefs tot iets passiefs gemaakt, van praktijk tot niet-praktijk : tot het laissez-faire van de wettelijke autoriteit. Juist door het volk wordt een regering geduld, die op haar beurt weer een oppositie duldt binnen het kader van de wettelijke autoriteit. Tolerantie tegenover het radikale kwaad wordt nu iets goeds, omdat ze ertoe bijdraagt het geheel bijeen te houden in de ontwikkeling naar overvloed of naar vergroting van de overvloed. De toegevendheid ten opzichte van het systematisch dommer maken van kinderen én volwassenen door reclame en propaganda, ..., - dat alles zijn geen vermommingen of afwijkingen, maar maken het wezen uit van een systeem dat tolerantie bevordert als een middel om de strijd om het bestaan te vereeuwigen en de alternatieven te onderdrukken (uit : Herbert Marcuse, *Geweld en vrijheid. Politieke opstellen*, Van Gennep Amsterdam 1977, blz. 25-26). Tolerantie wordt *bewust* gebruikt als middel om te onderdrukken, als *repressiemiddel*, zo luidt de centrale stelling van het genoemde artikel. En ongetwijfeld heeft Marcuse gelijk, maar hij gaat aan iets bijzonder wezenlijks voorbij : de idealisering van de tolerantie leidt onvermijdelijk tot een "positieve" repressie, een repressie met de beste bedoelingen. Het lijkt er overigens op dat Marcuse dit heeft ingezien, maar het is niet zo duidelijk wat hij als alternatief stelt. Enerzijds stelt hij : "Tolerantie is een doel op zichzelf" (*op. cit.*, blz. 24), wat toch een zekere idealisering impliceert, maar anderzijds zegt hij ook : "Het einddoel van de tolerantie is waarheid" (*op. cit.*, blz. 32). En inderdaad lijkt hij vooral alles te verwachten van de *objektiviteit* ! Heeft men echter oog voor de dialektische omslag van het tolerantie-ideaal in een duidelijke vorm van intolerantie (de *kronische* intolerantie is de voorwaarde voor de toenemende tolerantie), dan krijgt het begrip van de "repressieve tolerantie"

meteen een heel nieuw aspekt : het gaat om méér dan alleen maar *misbruik*, ze heeft ook een "positieve" grondslag, met name de *idealiserings* van de tolerantie. Net zoals in het geval van de wetenschap, moet ook in het geval van het tolerantie-ideaal worden gezegd dat het zo'n negatieve konsekwenties heeft - armoede en onderdrukking -, niet zozeer, of toch zeker niet in de eerste plaats, ten gevolge van *bewust misbruik*, maar veeleer vanuit zichzelf, vanuit een *interne, onontkoombare ("dialektische") logika*. Hiermee willen we de individuele mens die lijkt misbruik te maken van de wetenschap of van de tolerantie, niet goedpraten, we willen wel de duidelijk *moralistische* grondtoon van de discussies rond wetenschap en tolerantie (en vrijheid als idealen) vervangen door een echt *morele*. De problemen en verantwoordelijkheden moeten tot hun juiste proporties teruggebracht worden : tot die van globale historische en ideologische keuzen. Dat hierin de individuen niet zonder meer vrijuit gaan is duidelijk, maar alles herleiden tot individuele keuzen is onzin.

Nu hoeft het verder geen betoog meer dat in een ideale democratie uiteraard elke tegenstelling (die bij uitstek de uitdrukking van "subjektiviteit" kan zijn en nog geenszins een echt konflikt moet zijn) met de mantel der tolerante stilzwijgendheid wordt toege-dekt. Een zakelijk-kritische konfrontatie met de al dan niet konfliktuele tegenstelling is in wezen uit den boze : ze wordt vermeden. Ze wordt "gehaat", ze wordt bij voorbaat niet ernstig genomen (uiteraard moet niet elk konflikt of gewone tegenstelling even ernstig genomen worden).

De ideale democratie als ideaal van vrijheid en tolerantie verschilt uiteindelijk in niets van de ideale diktatuur, namelijk van een samenleving waarin het volledig in zichzelf teruggetrokken zijn en de volledige afwezigheid van de behoefte daadwerkelijk in te

grijpen worden gewaardeerd als de positieve voorwaarden voor zowel de eigen vrijheid als voor de vrijheid van de andere(n).

Tot zover het *tweede* democratische grondconflict tussen ideaal en werkelijkheid, tussen de tot hoogste waarde gemaakte idee dat een ieder zich in volle vrijheid ontplooit tot een zelfstandig wezen, tot een individu in de echte zin van het woord, enerzijds - dit is de eigenlijke grond van beide grondconflicten -, en de voelbare ontwikkeling in tegengestelde zin. Hiermee is aangeduid in welke zin democratie "positief" conflicten voortbrengt. Dat beide kronische grondconflicten een hele reeks grote en kleinere reële conflicten met zich meebrengen, ligt voor de hand. Maar in de mate dat de domeinen waarop de beide grondconflicten zich afspelen in elkaar verweven zijn, en uiteraard zijn politiek en economie dat in de allerhoogste mate, kunnen er ook conflicten optreden tussen de beide domeinen, die elk hun specifieke logika hebben. Ook hier zijn de voorbeelden kwasi-oneindig. De algemene idee van dit soort conflicten is dat wat logisch onvermijdelijk volgt op het ene domein, logisch onmogelijk is op het andere, ook al zijn de principes van beide domeinen gegrond in hetzelfde ideaal.

Een belangrijk voorbeeld is de verregaande *beknotting* van de reële betrokkenheid van het parlement bij het politiek-economisch gebeuren (denk aan de zogenaamde *volmachten*). *Economisch* gesproken is dit perfect motiveerbaar : hoe minder parlement, hoe minder "pottelijke", hoe minder oppositie, des te gemakkelijker de pijnlijke maar noodzakelijke maatregelen kunnen worden getroffen ter bevordering van de ontwikkeling van de economie. Zuiver *politiek* gesproken echter zou het parlement *idealiter* fysisch met het volk moeten samenvallen en zijn betrokkenheid, hoe "afstandelijk" ook, zou juist reëel moeten *toenemen*. De groei

van het politiek *autoritarisme* is louter politiek gezien in elk opzicht *anti*-demokratisch (ook al is de ideale democratie een ideale diktatuur, zoals we hierboven stelden), maar economisch gezien zeer *pro*-demokratisch, ten minste het kan zeer *pro*-demokratisch zijn, dat hoeft uiteraard niet *per se*. Dit is nl. enkel het geval wanneer het gericht is op de economische ontwikkeling; niets mag deze in functie van een democratie tenslotte in de weg staan, ook de democratie zelf niet. Dit massief democratisch konflikt tussen politiek en economie ligt geheel besloten in de paradox van de economie zoals we die geschetst hebben : "verrijking" door reële verarming.

Een ander, kleiner konflikt is dat van de reclame : *politiek* gezien is reclame onduldbaar, want opdringerig (en bovendien doorgaans leugenachtig), maar *economisch* gezien is ze onvermijdelijk; ze behoort tot de voor de hand liggende en onmisbare middelen om de verkoop te stimuleren (het gaat hier tenslotte om de verkoop ter wille van de verkoop, namelijk ter wille van de, voor de ontwikkeling van de economie noodzakelijke *winst*).

5. Slotbedenkingen

Konflikten zijn niet *in se* slecht of goed. Zelfs de loochening ervan is niet *in se* slecht of goed. Er bestaan genoeg onbelangrijke konflikten, die zich met het grootste gemak laten toedekken zonder noemenswaardige gevolgen, en omgekeerd, zijn er eveneens konflikten die men niet ongestraft negeert. Alles draait rond de *aard* van het konflikt. Enkel deze bepaalt hoe wij er ons tegenover moeten verhouden, *of* en *hoe* wij ze moeten/kunnen *oplossen*. Maar zijn konflikten dan *überhaupt* op te lossen ? Hebben we ze in de inleiding niet gedefinieerd als "het onontkoombare van het 'tegelijk' van een tegenstelling" ? Sommige konflikten zijn uiteraard op te lossen, namelijk door de logika

die het "tegelijk" van de tegenstelling tot stand brengt, te vervangen door een nieuwe logika waarin de tegenstelling verdwijnt, ofwel doordat één van de polen ervan verdwijnt, ofwel doordat ze dynamisch en manipuleerbaar geworden is en als zodanig (als tegenstelling dus) *irrelevant*. Alles komt bijgevolg aan op de *aard van de logika* die aan de conflicten ten grondslag ligt. En deze wordt op haar beurt bepaald door een (fundamentele) *optie, keuze of perspectief*. Daar hangt uiteindelijk alles van af. Met de keuze voor een democratie als een systeem dat gebaseerd is op de idealen van vrijheid en tolerantie, hebben we een verkeerde keuze gemaakt. Ze leidt immers tot het grootst mogelijke conflict van alle denkbare conflicten : tussen de *hemel als verzuchting* en de *hel als realiteit*. Als de essentie van het democratisch perspectief zoals wij dit tot nog toe hebben beschouwd, gelegen is in de systematische verloochening van de eindigheid van de mens als tijd-ruimtelijkheid (dus van zijn wezen zelf !), dan kan het moeilijk anders dan dat het *alternatief perspectief* gelegen is in een *kompromisloze erkenning, bevestiging en waardering van de menselijke eindigheid als tijd-ruimtelijkheid*. Dat dit perspectief een logika voortbrengt die evenzeer tot conflicten leidt, kan onmogelijk bij voorbaat ontkend worden. Maar dat is ook helemaal geen probleem. Het is overigens meer dan waarschijnlijk dat dit het geval is. Maar in tegenstelling tot het democratisch tolerantie- en vrijheidsideale perspectief, heeft men hier van meet af aan de waarborg, niet enkel dat vele tegenstellingen niet tot conflicten worden, gezien juist de aanwezigheid van een conflict-oplossende voorwaarde die in de "klassieke" democratie stelselmatig wordt verloochend, de tijd-ruimtelijkheid, maar ook en veel meer nog, dat het ditmaal *van meet af aan ernst is met de mensen in hun konkrete leefwereld*, dat zij ditmaal echt

uitgangspunt, doelstelling en in hun konkrete psycho-fysische hoedanigheid *enige* toetssteen worden voor een samenleving die *precies daarom* met recht en reden *demokratisch* kan genoemd worden.

*

* *

HET CONFLICT TUSSEN DE MENSEN ONDERLING - DE KLASSEN-
STRIJD.

*

1. *Vermoedens over de oorsprong en het wezen van een klassenmaatschappij.*

Rudolf Boehm

'De geschiedenis van alle maatschappijen tot nog toe was een geschiedenis van klassenstrijd' (in't Duits : 'von Klassenkämpfen', in't meervoud). Met deze uitspraak begint het eerste hoofdstuk van het 'Manifest van de kommunistische partij' van Marx en Engels (1848; MEW IV, p. 462). Engels vermeldt in een later toegevoegde voetnota dat die geschiedenis wel werd voorafgegaan door een oerkommunistische samenleving. Aan het einde van het tweede hoofdstuk van het 'Manifest' wordt verder voorspeld : 'Wanneer het proletariaat in zijn strijd tegen de bourgeoisie ... zichzelf door een revolutie tot heersende klasse maakt en als heersende klasse de oude produktieverhoudingen door middel van geweld opheft, dan worden samen met deze produktieverhoudingen ook de bestaansvoorwaarden van de klassentegenstelling en ook de klassen überhaupt opgeheven, en het proletariaat heft ook zijn eigen heerschappij als klasse op' (p. 482).

Op zichzelf gezien komt dit enkel als een stelling en veronderstelling over. Veel inzichtelijker is daarentegen de volgende uitspraak van Engels : 'Zolang als de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan wat vereist is voor een behoeftig bestaan van allen, zolang als bijgevolg alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag genomen wordt door de arbeid, zolang verdeelt zich de maatschappij noodzakelijk in klassen. Naast de grote meerderheid die uitsluitend aan de arbeid overgeleverd wordt, vormt zich een klasse die van direct-produktieve arbeid bevrijd is en die de gemeen-

schappelijke aangelegenheden van de maatschappij bezorgt : leiding van de arbeid, staatsaangelegenheden, justitie, wetenschap, kunsten enz.' ('De wetenschappelijke revolutie van de heer Eugen Dühring', 1877-78, MEW XX, p. 262; eveneens in 'De ontwikkeling van het socialisme van utopie naar wetenschap', 1880, MEW XLIX, p. 224). Om drie redenen is dit een uiterst belangwekkende uitspraak :

1. Eerst en vooral vindt men hier (en waar elders ?) een duidelijk uitgesproken vermoeden (een 'hypothese') over de oorsprong of de oorzaak van een klassenmaatschappij, nl. ontoereikende produktie. (Dit bv. in tegenstelling met het vulgair idee dat een heersende klasse zou gevormd worden door een speciaal ras van mensen die nu eens van nature bijzonder slim, sterk, gewelddadig en roekeloos zijn; wat dan ook nog de vreemde veronderstelling inhoudt dat dergelijke eigenschappen bij de 'massa' niet zouden voorkomen.)

2. Engels laat verstaan dat een klassenmaatschappij onder bepaalde omstandigheden (nl. ontoereikende opbrengst van de totale maatschappelijke arbeid) een heel normaal verschijnsel is en dat het ook niet volstaat de private eigendom in de produktiemiddelen af te schaffen (in een socialistische maatschappij) om de klassenmaatschappij op te heffen - 'zolang als de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan wat vereist is voor het behoeftig bestaan van allen' en 'zolang bijgevolg alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag genomen wordt door de arbeid'. Zolang als die twee voorwaarden gegeven zijn zal dus ook in de landen van het reëel bestaande socialisme de klassenmaatschappij voortbestaan; wat overigens door de 'ideologie' van die landen ook officieel geenszins ontkend wordt. Marx en Engels hebben derhalve ook reeds vroegtijdig de waarschuwing uitgesproken dat voor een succesrijke 'revolutie' van onze sa-

menleving een zeer hoge graad van ontwikkeling van de produktiekrachten' een 'absoluut noodzakelijke praktische vooronderstelling' vormt, 'omdat anders (door zo'n revolutie) enkel de *schaarste* zou veralgemeend worden en bijgevolg samen met de *behoefte* ook de strijd om het noodwendige opnieuw zou beginnen en de gehele oude stront zich zou herstellen' ('De Duitse ideologie', 1845-46, MEW III, p. 34-35). - Al dit houdt dan verder in : zolang als er geen duidelijk vooruitzicht bestaat op een (wereldwijde !) overwinning van de toestand van ontoereikende produktie (en zo'n vooruitzicht bezitten we nog steeds niet), moeten we ons blijven inrichten op het (wereldwijd) voortbestaan van een klassenmaatschappij, voor alle voorzienbare toekomst.

3. We vinden in Engels' uitspraak ook een duidelijk uitgesproken vermoeden over het eigenlijk algemeen wesen van de klassentegenstellingen, in alle maatschappijvormen ('tot nog toe') : enerzijds is er een grote klasse van mensen ('de grote meerderheid') die 'uitsluitend overgeleverd' is 'aan de arbeid', meer bepaald 'de direkt-produktieve arbeid', waaraan zij 'alle of bijna alle tijd' moet besteden - anderzijds is er een kleine klasse van 'vrijgestelden' ('van direkt-produktieve arbeid bevrijden') 'die de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij bezorgt'. Wat Engels onder die noemer opsomt komt overigens heel goed overeen met wat Marx en hijzelf herhaaldelijk hebben aangeduid als de belangrijkste vormen van 'ideologie' en wat men in't algemeen beschouwt als de belangrijkste 'takken' van een 'cultuur'. Die aanduiding van de eigenlijke kern van de klassentegenstellingen is bijzonder leerrijk in onze huidige samenleving waar velen het voortbestaan van een klassenmaatschappij in twijfel trekken omdat enerzijds de eigenlijke 'arbeidersklasse' haar meerderheid blijkbaar heeft verloren en anderzijds de afbakening tussen 'arbeiders' en andere loontrekkers

(tot en met de 'kaderleden') lijkt te vervagen. Volgens mij valt er ook in onze huidige samenleving (bv. die van Westeuropa) heel duidelijk een scherp klassenverschil onder de mensen te bespeuren. Geïnspireerd door Engels, meen ik dit klassenverschil als volgt te kunnen beschrijven. Enerzijds is er de grote massa van de mensen die moeten presteren om te kunnen overleven; ze worden wel (min of meer) volgens hun aantal werkuren betaald, maar het volstaat voor hen geenszins zomaar hun 'uren te kloppen' : indien ze hun werk niet doen, en goed doen, en binnen een vastgelegde tijdslijm, worden ze daarvoor verantwoordelijk gesteld, gestraft en eventueel ontslagen (eventueel ook met verlies van het recht op een werkloosheidsuitkering). (Een voorbeeld voor zo'n arbeider of werker is mijn vriend Jef Turf die nu als 'free lance' journalist werkt : als de stukken die hij schrijft niet goed, niet goed geschreven en niet op tijd klaar zijn, moet niemand meer van hem hebben.) Aan de andere kant is er een kleine klasse van mensen voor wiens levensonderhoud (min of meer) definitief goed gezorgd is en van wie wel (min of meer) verwacht wordt dat ze 'in hun uren' ook iets presteren, terwijl er echter niemand echt op toezicht uitoefent, en die nauwelijks door wie dan ook echt verantwoordelijk gesteld worden, voor wat ze al dan niet werkelijk presteren. (Een voorbeeld voor zo'n 'vrijgestelde' ben ikzelf die benoemd ben tot 'hoogleraar'. Zeker wordt wel nog van mij verwacht dat ik mijn vastgesteld aantal lessen 'geef', maar wät ik vertel in die lessen, bv. onzin of altijd hetzelfde, of en hoe ik die lessen voorbereid, of en wat ik verder nog doe, daarom bekommert zich eigenlijk niemand. Ook de leden van een regering worden nooit echt verantwoordelijk gesteld voor het al dan niet bereiken van de doelstellingen die ze aangeduid hebben in hun 'regeringsverklaring', laat staan voor de juistheid of verkeerdheid van de gekozen doelstellingen; dat hun mandaat eventueel niet hernieuwd wordt

beschouwt men reeds als een 'afstraffing' ! Ook geen geneesheer wordt echt verantwoordelijk gesteld als zijn behandeling van een ziekte verkeerd afloopt, hij wordt steeds verondersteld 'zijn best gedaan' te hebben.) Zeker spelen hier vele 'min of meer's' hun rol en bestaan vele schakeringen van gemengde 'werkvoorwaarden', maar een doorgedreven polarisering van de 'leden van de maatschappij' in die twee richtingen lijkt me niet minder onmiskenbaar te zijn. Bijna zou men verleid kunnen zijn te beweren : voor de massa van de leden van de samenleving geldt de leuze van het 'socialisme' 'iedereen volgens zijn vermogen, aan iedereen volgens zijn prestatie' (hoewel de 'lonen' eerder enkel volgens de werkuren, niet volgens de daadwerkelijke prestatie berekend worden; de prestatie is de voorwaarde om überhaupt tewerk gesteld te worden); en voor een klasse van vrijgestelden geldt 'reeds' de leuze van het communisme : 'iedereen volgens zijn vermogen, aan iedereen volgens zijn behoeften' (hoewel net de leden van die klasse de organisatie van de gehele samenleving volgens die leuze als volstrekt onmogelijk beschouwen; op zijn minst, 'vooral nog').

Toch blijft de uitspraak van Engels, naast de drie daarnet besproken 'pluspunten', onder twee opzichten erg onbevredigend. Enerzijds blijft die uitspraak in haar geheel, naar het schijnt, een loutere stelling die op geen manier gestaafd is : een idee, een aforisme. Engels beantwoordt niet de vraag : *waarom* moet een ontoereikende produktie noodzakelijk het voortbestaan van een klassenmaatschappij met zich meebrengen ? En anderzijds verschaft Engels met zijn uitspraak ook geen inzicht in het feit dat de samenleving in een klassenmaatschappij de vorm van een klassenstrijd moet aannemen (als dat een 'feit' is). Er mag en moet een poging gedaan worden om die leemten in te vullen, deels op basis van eigen inzichten, deels op basis van enkele

opmerkingen die ook bij Marx en Engels te vinden zijn. Ook als enkeling kent iedereen het verschil en ook de tegenstelling die bestaat tussen wat men kan noemen zijn onmiddellijk lichamelijk aangevoelde behoeften enerzijds en anderzijds zijn (soms met diezelfde behoeften verbonden) belangen of interessen die hij (juist of verkeerd) begrijpt maar niet rechtstreeks aanvoelt. Hij voelt bv. de behoefte aan een aangename en veilige woning, en hij begrijpt bijgevolg dat hij er belang bij zou hebben te sparen voor het bouwen van een eigen huis. Dit sparen voelt hij zeker niet aan als een behoefte, (maar) hij begrijpt het enkel als een noodzaak als hij zijn eerstgenoemde behoefte ooit wil bevredigen. Nog duidelijker zijn dit verschil en die tegenstelling op het maatschappelijk vlak. Op dit vlak zijn er voorzieningen nodig voor de maatschappij in haar geheel of voor de toekomst van de gehele samenleving waarvan de enkeling de noodzaak of het belang kan begrijpen, maar waarvan hij geen behoefte kan aanvoelen. (Hij kan bv. begrijpen dat maatschappelijk gezien de noodzaak bestaat om ziekenhuizen te bouwen, maar een behoefte eraan voelt hij niet aan zolang hijzelf niet ziek is.) Tegelijk gaan deze voorzieningen ten koste van de middelen die anders zouden beschikbaar zijn voor de bevrediging van zijn onmiddellijk lichamelijk aangevoelde behoeften. Daar waar de 'produktie ontoereikend' is om de behoeften van eenieder ruimschoots te bevredigen, ontstaat de noodzaak om een belangrijk gedeelte van de 'totale maatschappelijke arbeid' net niet te besteden aan het voortbrengen van consumptiegoederen, maar aan de opbouw of de 'ontwikkeling' van een produktie-apparaat dat in de toekomst beter zou beantwoorden aan de behoeften van alle leden van de maatschappij. (Die tegenstelling wordt dan ten top gedreven in een kapitalistisch bedrijf van de economie dat volgens Marx volledig beheerst wordt door het principe van te 'produceren om te produceren', zon-

der het minste oogmerk voor de behoeften van de mens; iets waar Marx voor opkwam omdat hij dit als het enig middel beschouwde om een toestand van 'ontoereikende produktie' te overwinnen die, volgens Engels, een klassenmaatschappij onvermijdelijk maakt. Marx heeft dit als volgt verwoord: 'Als een fanatiek van de valorisatie van de waarde dwingt (de kapitalist) de mensheid meedogenloos tot het produceren om te produceren, en daarmee tot de ontwikkeling van maatschappelijke produktiekrachten en tot de schepping van materiële produktievoorwaarden die de enige reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het basisprincipe de volle en vrije ontplooiing van elk individu is'. ('Het kapitaal', I, MEW XXIII, p. 618).)

Vermoedelijk is het die tegenstelling tussen de onmiddellijk 'reëel' aangevoelde behoeften van de individuën enerzijds, hun eigen daarmee verbonden (al dan niet goed begrepen) belangen, de belangen van de maatschappij in haar geheel en meer bepaald voor de toekomst anderzijds, die aan de basis ligt van de klassentegenstellingen. Want ook de behartiging van die 'algemene' belangen moet onvermijdelijk toevertrouwd worden aan bepaalde individuën, en die individuën zullen in een bepaalde maatschappij de heersende klasse moeten vormen. Opdat die individuën die algemene belangen van de maatschappij in haar geheel en voor de toekomst, die principieel tegenovergesteld zijn aan de 'reëel' aangevoelde behoeften van de mensen, tenvolle zouden kunnen behartigen, moeten ze zelf best van het aanvoelen van hun eigen onmiddellijke behoefte bevrijd worden, door de bevrediging van hun behoeften zonder meer volstrekt te verzekeren en veilig te stellen.

Marx en Engels hebben die noodzakelijkheid herhaaldelijk, hoewel aanvankelijk met enige aarzeling, uitdrukkelijk bevestigd. Ik haal drie van hun desbetreffende uitspraken aan. Ze schreven reeds in 1845-46 het volgende. 'Alleen al om haar doel te bereiken, is elke

nieuwe klasse die zich in de plaats stelt van een tevoren heersende klasse, genoodzaakt om h  ar belang voor te stellen als het gemeenschappelijk belang van alle leden van de maatschappij, of om het ideëel uit te drukken : om aan haar gedachten de vorm van een algemeenheid te geven en ze voor te stellen als de enig rationele en universeel geldige gedachten. Een klasse die een revolutie voltrekt treedt van meet af aan, net omdat ze in tegenstelling staat tot een bepaalde *klasse*, zelf niet als een klasse op, maar als vertegenwoordigster van de gehele maatschappij; en zij verschijnt als de gehele massa van de maatschappij in tegenstelling met de enige heersende klasse. Zij kan dat, omdat in den beginne h  ar belang werkelijk overeenkomt met het gemeenschappelijk belang ook van alle overige niet-heersende klassen' ('De Duitse ideologie', MEW III, p. 48-49). In deze tekst is er nog een enigszins moeilijke overgang van het inzicht in de 'noodzaak', voor een klasse die tot heersende klasse wil worden, om haar belang 'voor te stellen' als het gemeenschappelijk belang van de gehele maatschappij, naar de 'werkelijkheid' dat die 'identiteit' 'in den beginne' inderdaad een feit is. Veel stelliger zal Marx in 'Het Kapitaal', IV (in feite het eerste volledig ontwerp, ontstaan vanaf 1859, van 'Het kapitaal') het volgende zeggen : 'steeds zet de vooruitgang van het geslacht zich door ten koste van voordelen van de individuën, in het rijk van de mensen zo goed als in het rijk van de dieren en van de planten; omdat die vooruitgang van het geslacht samenvalt met de *voorspoed van bepaalde individuën* en tegelijk de kracht van die bevoorrechte individuën vormt' (MEW XXVI-2, p. 111). In 'Het kapitaal' III (in feite het tweede volledig ontwerp van het werk) heet het dan als volgt : 'maatschappelijke produktie van de een of andere soort (...) vooropgesteld, kan steeds een onderscheid gemaakt worden tussen het gedeelte van de arbeid waarvan het produkt onmiddellijk en individueel geconsumeerd wordt door de producenten en hun familielieden

en ... een ander deel van de arbeid, dat altijd meerarbeid is, waarvan het produkt steeds ter bevrediging van algemene maatschappelijke behoeften dient, op welke manier dan ook dit meerprodukt moge verdeeld worden en wie dan ook fungeert als representant van deze maatschappelijke behoeften' (MEW XXV, p. 884-885). Steeds 'fungeert' er één bepaalde klasse als 'representant van de maatschappelijke behoeften' (ik zou voor de duidelijkheid liever zeggen : maatschappelijke belangen), in tegenstelling met de individueel aangevoelde behoeften van de (meerderheid van de) leden van de maatschappij.

Concreet neemt de waarneming van die maatschappelijke belangen (in de woorden van Engels : 'het bezorgen van de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij') de vorm aan van het instaan voor de 'leiding van de arbeid, staatsaangelegenheden, justitie, wetenschap, kunsten enz.' of, met één woord, de opbouw, de verdediging en de ontplooiing van een 'cultuur'. Die maatschappelijke belangen moeten behartigd worden in het belang van de maatschappij in haar geheel en van haar toekomstige overleving (dit is zelfs tautologisch). Maar omdat die belangen als dusdanig niet door de mensen kunnen aangevoeld worden als hun onmiddellijke behoeften en omdat hun behartiging zelfs onvermijdelijk ten koste van de onmiddellijke bevrediging van die behoeften gaat, kunnen ze slechts behartigd worden door een klasse van individuën wiens behoeftenbevrediging principieel veiliggesteld is en die bijgevolg 'van direct-produktieve arbeid bevrijd is'. Dit schept het conflict dat als een confrontatie tussen een heersende en een beheerste klasse van mensen de vorm moet aannemen van een klassenstrijd. Die strijd wordt uiteraard nog aangescherpt daar waar de maatschappelijke belangen door de heersende klasse schijnbaar of werkelijk slecht worden waargenomen, ware het nu terwille van slechte wil of onvermogen bij de leden van de heersende klasse of terwille van een verkeerd be-

grip van cultuur.

Toch zal men zich blijven afvragen of het werkelijk zonder meer onvermijdelijk is de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij over te laten aan een betrekkelijk kleine klasse van mensen die, doordat de bevrediging van hun behoeften in principe (min of meer) veilig gesteld is (onafhankelijk van hun werkelijke prestaties), 'van direct-productieve arbeid bevrijd' is. Die vraag stelt zich bijzonder hoogdringend wanneer we ons moeten inrichten op een wereldwijd voortbestaan van de klassenmaatschappij, omdat er geen duidelijk vooruitzicht bestaat op een (wereldwijde) overwinning van de toestand van ontoereikende produktie.

Sommigen hebben gemeend dat men de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij best aan alle leden van die maatschappij kan toevertrouwen wanneer die, dank zij de verhoging van de produktiviteit van de arbeid door middel van 'nieuwe technologieën', niet langer 'alle of bijna alle tijd' zullen moeten besteden aan de 'direct-productieve arbeid'. Maar dit idee stelt veel voorop : ten eerste, in de lijn van Marx en Engels, een zeer 'hoge graad van ontwikkeling van de produktiekrachten'; ten tweede, dat zo'n 'hoge graad van ontwikkeling van de produktiekrachten' (of de produktiviteit van de arbeid) als dusdanig reeds borg staat voor een mogelijke bevrediging van de behoeften van alle leden van de maatschappij; en ten derde, bijgevolg, dat een verkorting van de werktijd kan en moet samengaan met een onverminderde behoeftenbevrediging, of dat zo'n verkorting van de werktijd niet de vorm kan of moet aannemen van eenvoudig loonverlies (werkloosheid). (Men veronderstelt op die manier dat het louter slechte wil van de heersende klasse is om geen algemene werktijdverkorting met volledig loonbehoud te aanvaarden.) Al die vooronderstellingen kunnen als uiterst twijfelachtig worden be-

schouwd, zeker wanneer men de situatie op wereldschaal in aanmerking neemt.

Wellicht is daar tegenover het idee van *demokratie* geen ander dan onder voorwaarden van een onvermijdelijke klassenmaatschappij middelen te vinden en aan te wenden om die opsplitsing van de maatschappij in klassen op een aanvaardbare manier te laten werken. Eén van die middelen zou moeten zijn, aan de steeds opnieuw door de 'vrijgestelden' zelf opgeëiste 'verantwoordelijkheid' een reële inhoud te geven. Een ander middel zou zijn zoveel mogelijk te zorgen voor de toegang van alle leden van de maatschappij tot een (tijdelijke) 'vrijstelling' van 'direct-produktieve arbeid', om op te komen voor de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij, en voor een geregelde terugkeer van 'vrijgestelden' naar de verplichting tot 'direct-produktieve arbeid'. Uiteraard, om met Brecht te spreken, 'iets eenvoudigs, dat moeilijk te bewerkstelligen valt'.

*

2. *Klassenmaatschappij en demokratie, een poging tot typologie.*

Jef Turf

De scheiding der machten is het politiek kenmerk van het Westers staatsbestel. Ze vormt de noodzakelijke bestaansvoorwaarde van de Staat die berust op de kapitalistische markteconomie.

Ten gronde van de scheiding der machten ligt de aanvaarding van de konfliktualiteit *binnen* de heersende klasse. Tijdens de post-mediëvale periode had de burgerij voldoende zelfkennis vergaard om te beseffen dat morele principes geen stevige basis vormen voor een samenleving waarin vrij ondernemen en verhandelen de motor is. Wil ze niet ten onder gaan aan geweld, dan

moet er een mechanisme van multilaterale, inter-kapitalistische controle ontstaan waardoor de 'natuurlijke' menselijke ondeugden, zoals winsthonger en machtswel-lust, in bedwang kunnen gehouden worden.

Ten einde de onvermijdelijk konfliktuele toestand te beheersen, moest de macht verdeeld worden *binnen* de burgerij.

De *wetgevende* macht moet het kader scheppen waarin het kapitalisme kan gedijen.

De *uitvoerende* macht krijgt de dagelijkse zorg voor het beleid, oorspronkelijk beperkt tot financiën, orde-having, landsverdediging en openbare werken, dit wil zeggen alle functies die nodig waren voor de kontinuï-teit van de Staat, maar niet konden waargenomen worden door de afzonderlijke kapitalisten.

De *juridische* macht moet zorgen voor het naleven van de wetten, voor het genormeerd oplossen van de onvermijdelijke conflicten tussen concurrenten.

*

Het systeem van de *scheiding der machten*, dat ver-schijnt bij het vormingsproces van de moderne kapita-listische Staat, volgt het systeem op van de *scheiding der functies* tussen Kerk en Staat, waarbij de Staat zich vooral bekommert om de militaire aangelegenheden tegenover de buitenwereld, terwijl de Kerk tot taak heeft de binnenlandse aangelegenheden te regelen, in casu het individueel en publiek gedrag van de mensen. Binnen dit systeem worden de conflicten geregeld op basis van morele wetten door de godsdienst voorgeschre-ven. Die regeling impliceert de likwidatie van elke betwisting van het Enige Gezag.

In andere dan de West-Europese of Noord-Amerikaanse landen, waar de geleidelijke groei van het kapitalisme niet plaats vond, bestaat de scheiding der machten niet en treft men varianten aan van de scheiding der

funkties.

Een typisch voorbeeld is het Islamitische Iran. De geforceerde invoering van moderne kapitalistische structuren door de Sjah leidde tot de gewelddadige fundamentalistische reaktie en tot de terugkeer naar de oude godsdienstige waarden.

Elk fundamentalisme, ook het katholiek middeleeuws fundamentalisme, deed de conflicten in geweld onttaarden, omdat het konflikt tussen een schepsel en God niet *kan* bestaan.

Een ander voorbeeld is de Sovjet-Unie, waar door middel van de diktatuur van het proletariaat de tsaristische autokratie moest vernietigd worden (we verwaarlozen hierbij de ultra-korte 'parlementaire' periode van februari tot oktober 1917). Vlug onttaardde dit in een persoonlijke diktatuur waarbij, net als bij het traditioneel orthodox panslavisme (1) de scheiding van de machten werd verworpen en de scheiding der funkties (nu tussen Staat en partij) werd ingevoerd. Vandaag is de scheiding der machten in de Sovjet-Unie één van de thema's van Gorbatsjov's hervormingsprogramma (2).

*

Keren we terug naar het systeem van de scheiding der machten zoals het bij ons is gegroeid. We merken op dat heel die preventieve konfliktregeling uitsluitend betrekking heeft op de relaties binnen de heersende klasse. De rest van de bevolking, het gewone volk, was een *res nulla* voor onze eerste grondwetgevers in 1830 :

"De Grondwet was democratisch, doch naar de maatstaven en de opvattingen van de tijd. Elk lid van het Nationaal Kongres was het er over eens dat alleen economisch zelfstandige burgers, die voldoende belasting aan de Staat betaalden, aan de staatszaken mochten deelnemen. Voor het toekennen van het algemeen stemrecht is geen

enkel lid van het kongres opgekomen. Dat men alleen cijnskiezers aanvaardde berustte op de overtuiging dat stemmen geen recht was, doch een functie, waarvoor men zekere bekwaamheden moest bezitten, o.m. een economische zelfstandigheid die geen dwang behoefde te vrezzen. Onze grondwetgevers bezaten dus duidelijk de geest van de bezittende klasse; men achtte het gewone volk volkomen onbekwaam om te stemmen, niet geïnteresseerd aan het welzijn der natie, omdat het niets te verdedigen had" (3). Terwijl de "horizontale" konfliktualiteit binnen de heersende klasse door de scheiding der machten werd aanvaard en beheerst, werd de "vertikale" konfliktualiteit tussen de verschillende klassen genegeerd of verwezen naar het terrein van het natuurrecht, de goddelijke wil of het onontkoombaar noodlot. Konflikten tussen de klassen werden met structurele of met direkte geweldmiddelen opgelost, waaruit dan de schrijnende wantoestanden voor het volk volgden.

Met de opkomst van de arbeidersorganisaties werd de burgerlijke samenleving in haar bestaan bedreigd. De machtsverdeling binnen de burgerij volstond niet meer als maatschappelijk controlemiddel. Om aan die dreiging te ontkomen werden dealterreinen van de macht open gesteld voor andere klassen. Zo ontstond langzamerhand het sociaal recht waarbinnen de vertegenwoordigers van de arbeidersorganisaties hun plaats kregen toegewezen. De invoering van het algemeen stemrecht opende 'in principe' de weg naar de wetgevende macht voor de 'lagere' klassen. Nu bleek ook dat de vroeger ingevoerde scheiding der machten een onverwacht gunstig effect had op de beheersing van de "vertikale" klassenkonflikten.

De uitvoerende macht, gediend door een omvangrijk staatsapparaat, en de juridische macht, bleven bolwerken van de heersende klasse die moesten helpen om de politieke machtsverhoudingen te bestendigen tegen de toenemende druk van de arbeidersklasse op parle-

mentair vlak.

Hierbij moet men opmerken dat de heersende klasse ook kon rekenen op andere machtsmiddelen. De (katholieke) moraal, die nooit werkzaam was geweest voor de horizontale konfliktregeling, werd omgevormd tot een machtig klasse-wapen ter aanvaarding van de bestaande machtsverhoudingen. Het onderwijs promoveerde de burgerlijke deugden tot universele waarden. Later, met de ontwikkeling van de moderne media, kon men spreken van een 'bewustzijnsindustrie' onder burgerlijke hege-
monie.

In periodes van zware maatschappelijke crisis volston-
den de scheiding der machten en aanverwante middelen niet om de klasse-konflikten te beheersen en om te vormen tot een consensus.

Typische voorbeelden worden geleverd door het Italiaans fascisme en het Duits nationaal-socialisme : de schei-
ding der machten werd ongedaan gemaakt en de dikta-
tuur - de vereniging van alle machten bij één groep -
werd ingevoerd. De fascistische Staten verbreken echter de inter-kapitalistische solidariteit en kiezen voor machtsmiddelen voor het regelen van hun onderlinge konflikten, wat hun uiteindelijke mislukking betekent.

Ook de reactie op de wereldwijde structurele crisis die sedert het begin van de jaren zeventig is gegroeid, draait om het probleem van de scheiding der machten. In alle Westerse democratieën kan men een analoge evolutie vaststellen naar een versterking van de uitvoerende macht ten koste van de wetgevende en de juridi-
sche. Zo wordt, o.m. in ons land, dit proces gekatalyseerd door de politieke partijen, die door de partij-politisering van heel het openbaar leven de schei-
ding tussen de wetgevende, juridische en uitvoerende macht ongedaan maken ten voordele van deze laatste, die het meest afgeschermd kan worden van het volk en zonder veel moeite kan ondergeschikt gehouden worden aan de economische machtsgroepen. Dat betekent het

einde van de konsensus-periode, waarbij de conflicten geregeld worden door een systeem van institutionele voorzieningen.

Zo wordt, door de deregulering van het konsensus-mechanisme, de weg vrijgemaakt voor een 'flexibele, harmonieuze' samenleving waarbij elke storende sociale componente gewelddadig en structureel onderdrukt wordt.

*

Vertrekkend van de bovenstaande typologie van de konfliktbehandeling, kan men formeel de karakteristieken vinden van wat een democratisch type zou kunnen zijn. Type I, met de monolithische machtsuitoefening, is kenmerkend voor fundamentalisme en diktatuur. Type II berust op de scheiding der machten binnen de heersende klasse en omvat de democratische beginselen van die klasse.

Type III volgt uit de evolutie van type II, waarbij een machtsspreiding in beperkte mate ook door de volkseen klassen wordt afgedwongen. Dit is het type van de moderne Westerse democratie. Het volk is vandaag geen 'res nulla' meer : het mag de volheid van zijn conflicten overdragen aan een beperkt gezelschap gevolmachtigden. Verder rijkt de democratische invloed niet. Deze wordt tijdens de recente periode eerder teruggeschroefd naar gelang de reële politieke macht beperkt wordt tot een kleine toplaag van systeemgetrouwe politici waarnaar de volksmacht wordt gedelegeerd. Hierdoor riskeert het hybride type III terug te vervallen tot één der (historisch voorafgaande) vorige types. Een andere oplossing biedt een (hypothetisch) vierde type : de scheiding der machten wordt konsekvent doorgetrokken in gans de maatschappij, in plaats van uitsluitend of vooral voorbehouden te blijven aan een toplaag behorend tot de heersende klasse. Dit houdt in dat het volk zelf, in zijn geografische of organisatorische basis-onderdelen, de volle bevoegd-

heid inzake konfliktregeling op zich neemt, waarbij de wetgevende, de uitvoerende en de juridische macht aan de basis gescheiden blijft. Bevoegdheden en problemen die de dimensie van de volkse basiseenheden overschrijden, kunnen overgedragen worden of met advies gedelegeerd worden naar de volgende organisatorische trap van de samenleving.

Zo zouden de opeenvolgende residuaire bevoegdheden leiden tot een erg beperkte centrale bevoegdheid, terwijl de meerderheid van de conflicten kunnen geregeld worden binnen het bereik waar zij ontstaan. Eigenlijk is dit type IV niets anders dan de omschrijving van wat een reële, moderne basisdemokratie, gedecentraliseerd en zelfbeherend, zou moeten zijn.

De verschillende vormen van harmonie die in de centralistische types worden opgelegd en die de conflicten partiëel of volledig verwijzen naar machtsoplossingen, worden vervangen door een maatschappelijk weefsel dat de mensen moet toelaten zelf hun onvermijdelijke conflicten te beheersen. In feite is dit vierde type de invulling van het basisprincipe van onze grondwet: "Alle macht komt uit het Volk". Het impliceert uiteraard het einde van de klasse-privileges.

★

Noten

- (1) YANOV, A., *The Russian challenge and the year 2000*. Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- (2) Zie o.m. TURF, J., *De Rode Vaan*, 16/7/1987.
- (3) LUYCKX, Th., *Politieke geschiedenis van België*. Elsevier, Brussel/Amsterdam, 1964, p. 53.

★

★ ★

HET SUCCES VAN DE CONFLICTEN TUSSEN NATIES

Ludo Dierickx

De vraag luidt : Waarom werden en worden zovele miljoenen mensen zo intens betrokken bij conflicten tussen naties en natiestaten ? Waarom werden en worden zij er zo intens bij betrokken, dat ze bereid waren te doden en te sterven ?

Ik stel dat een conflict een succesconflict is als het een groot aantal mensen boeit, mobiliseert, aanzet tot denken en handelen, aangrijpt en dit niet op een voorbijgaande, maar op een langdurige en intense wijze. Vergelijkingen kunnen worden gemaakt met "conflicten" tussen filosofische scholen, politieke partijen, pers-media, voetbalploegen, schaakkampioenen, steden, provincies, bedrijven, holdings, families, individuen, ... Onder welke voorwaarden worden deze en dergelijke conflicten succesconflicten ? Wanneer staat een conflict centraal in de publieke aandacht ? Wanneer werkt het integrerend en polariserend ? (1)

Bestaat er een fundamenteel verschil tussen het conflict tussen naties (etnieën, taalgroepen, rassen) en alle andere conflicten ?

Is het het nationalisme dat aan het conflict tussen naties zijn intensiteit verleent en alle andere spanningen en conflicten tussen mensen naar het achterplan doet verhuizen (tot en met de klassenstrijd) ? Zo ja, wat is dan nationalisme, en waaraan ontleent het zijn kracht ?

Door mij wordt het nationalisme beschouwd als een vorm van politieke bedrijvigheid, dus niet als een gevoel, een geloof, een bindmiddel, een door de natuur gewilde feitelijkheid, een ideologie of een doctrine. Deze bedrijvigheid neemt in essentie de vorm aan van een aansporing ("l'instigation" zoals voorgesteld door Bertrand de Jouvenel in zijn boek *De la politique pure*) en houdt verband met "les affaires publiques". (2)

Ik voeg eraan toe en preciseer dat de politieke aansporing tot voorwerp kan hebben het laten waarnemen, waarden, kiezen, verkiezen en doen van "dingen" (ideeën, voorstellen, analyses, waarderingscriteria, criteria voor groepsvorming, opperste criteria voor groeps- (of staats)vorming) die verband houden met gemeenschapsbeleid en gemeenschapsvorming. (3)

Nu kan de aansporende politieke acteur "dingen" aanbieden die door hun wezen en voorstellingswijze waardevol kunnen zijn voor alle aardbewoners. Alle aardbewoners zijn dan niet alleen potentiële beneficianten van zijn politieke boodschap, maar ook potentiële dragers ervan. Dit geldt voor alle universalistische leerstellingen zoals de christelijke leer, het socialisme, het liberalisme, het pacifisme, ... De politieke aanspoorder kan echter ook ideeën en waarden voorhouden die door hun wezen en voorstellingswijze niet voor alle aardbewoners waardevol zijn en "a fortiori" niet door hen kunnen worden uitgedragen. We denken aan politieke objectieven zoals nationale grootheid, soevereiniteit, suprematie, neutraliteit, nationale economische expansie, behoud van de eigen nationale natuurlijke en culturele patrimonia, van de werkgelegenheid in eigen landen koste van andere landen, discriminatie van buitenlanders, enz....

Ik stel dan ook de volgende definitie voor : "Nationalisme is een vorm van politieke bedrijvigheid (een geheel van aansporingen) waarvan de subjecten als groep (actieve en passieve acteurs) door uiterlijke kenmerken (klederdracht, taal, gewesttaal, huidskleur, gewoonten, ...) herkenbaar en/of geografisch lokaliseerbaar zijn en waarvan de objecten door hun wezen of voorstellingswijze alleen waarde inhouden voor de betrokken subjecten". (4)

Tot het wezen van de door mij voorgestelde definitie behoort niet het streven naar zelfbestuur, natievor-

ming, onafhankelijkheid of soevereiniteit, alhoewel nationalistische acties vaak uitmonden in een dergelijk streven.

Volgens Ernst B. Haas in "What is nationalism ?" (5) is dit wel zo : "A nation is a group of people who wish to practice selfdetermination. Nationalism is the belief held by a group of people that they ought to constitute a nation, or that they already are one" (p. 727). Haas zegt dat nationalisme een rationaliserende werking heeft. "... we must reject romantic notions of "Urvölker" whose unchanging nature reasserts itself from time to time. We must accept ... that nationalism, though manufactured and invented in the form of doctrines, ideologies and policies, is a rational way of organizing impersonal societies". (p. 725) "Even the formulation of a nationalist ideology involves rational choices". (p. 729).

Haas ziet dus ook nationalisme als een product van menselijk denken en handelen, als een rationalisering. Hij verwerpt de romantische idee van de eeuwige, door de natuur gewilde natie (cf. Fichte in zijn *Reden an die deutsche Nation* (1808)) en komt in de buurt van Eugen Lemberg die aantoont hoe naties in hun natuurwijzigingen ondergaan. Hij heeft het over "die Austauschbarkeit der Kriterien für Grossgruppenbildung" : De dynastische loyaliteit werd in de loop der tijden vervangen door de religieuze (cuius regio, illius religio) en vervolgens door de filologische (de taal is heel het volk). (6)

De uitwisselbaarheid van de criteria voor natie- en staatsvorming is geschiedkundig vaststelbaar. Onze aandacht gaat echter eerst en vooral naar het filologisch of linguïstisch nationalisme, of naar het nationalisme waarin het communicatiemiddel als samenhorigheidscriterium een belangrijke rol speelt. Het is dit nationalisme dat sinds de 18e eeuw, de tijd van de

eerste industriële revoluties, de opkomst van republikeinse staten en de vervanging van huurlingen- door volkslegers, een dominerende rol speelt in Europa.

Na gepoogd te hebben het nationalisme en het taalnationalisme te definiëren als een wel bepaalde vorm van politieke bedrijvigheid, (vaak in hoofdzaak gericht op gemeenschapsvorming en minder op gemeenschapsbeleid in zoverre vooral gestreefd wordt naar de vorming van een geïstitutionaliseerde entiteit, staat, federatie, deelstaat, canton, provincie... en minder naar de beïnvloeding van het beleid dat door en binnen deze entiteit moet worden gevoerd : de oprichters van de staat Israël, de Vlaamse deelstaat, het federale Europa, weten wie beantwoordt aan het voorgestelde samenhorigheidscriterium, maar weten niet of willen niet weten welke inhoud moet worden gegeven aan het beleid, vaak ook omdat ze het daarover oneens zijn. Vlaanderen zal "het" echter in elk geval beter doen en het federale Europa met meer kracht) moet nu worden verklaard waarom de nationalistische aanspoorder zijn aansporing zo vaak met succes bekroond ziet. Met andere woorden : waarin ligt de macht van de nationalistische leider ?

Het succes van de nationalistische politieke aansporing.

De nationalistische leider behaalt succes omdat hij zijn aansporingshefbomen plaatst op waardebelevingen en waardebindingen die tot stand komen (door opvoeding en door de opvoedkundige kracht van het conflict met andere naties) en die betrekking hebben op elementen in de samenleving die gekenmerkt zijn door grote verbreidheid en bestendigheid en bovendien door de massa's moeiteloos kunnen worden waargenomen.

Grote groepen spreken dezelfde taal, hebben dezelfde gewoonten, bewonen hetzelfde territorium en zijn alsdusdanig politiek aanspreekbaar. De nationalistische politieke aansporing richt zich van in het begin tot

een (potentieel) zeer grote groep. De kenmerken met de grootste verbreidheid, de elementen met de grootste omvang worden vaak het meest gevaloriseerd : de landstaal meer dan de gewesttaal, het grondgebied en de geschiedenis van het land of het rijk meer dan die van een gewest, de nationale cultuur meer dan de gewestelijke folklore. Zoveel mogelijk mensen moeten door de waardetoemeting worden aangesproken. Het middel wordt door de waardebinding in zekere mate doel : de taal als transportmiddel voor ideeën wordt een natievormend bindmiddel. De ideeën worden ondergeschikt aan het transportmiddel. Mensen voelen zich verbonden niet omdat ze hetzelfde denken, maar omdat ze denken in dezelfde taal. (In Brussel, de hoofdstad van Europa, mogen kandidaten voor de hoofdstedelijke raad, die hetzelfde denken, maar in een andere taal, voortaan grondwettelijk niet meer samen op één kandidatenlijst staan.)

De kenmerken van de groep waartoe de nationalistische leider zich richt zijn niet alleen zeer verbreid, ze kennen ook een grote bestendigheid. Miljoenen spreken heel hun leven dezelfde taal, behouden heel hun leven dezelfde huidskleur, blijven heel hun leven Duitser, Fransman, Pool, Waal, bewonen tot het einde van hun dagen hetzelfde land. Velen zijn niet heel hun leven christen, proletariër, boer, student, socialist. De waardebelevingen en waardebindingen, alsook de daaruit ontstane solidariteitsbanden, bieden uitzicht op langdurig succes in de politieke aansporing omdat gerefereerd wordt naar elementen (kenmerken) die zelf een grote bestendigheid kennen en dit op een duidelijk waarneembare wijze. Het volstaat dus de waardebinding in stand te houden.

Als de politiek bruikbare waardebelevingen verbonden worden met kenmerken die een grote verbreidheid en een grote bestendigheid kennen, bestaat de mogelijkheid massale krachten langdurig mobiliseerbaar te houden.

Daarbij komt dat de groepen die niet beantwoorden aan de kenmerken, die uitgroeiden tot criteria voor gemeenschapsvorming, eveneens dragers zijn van kenmerken met grote verbreidheid en bestendigheid, waardoor de spanningen tussen de groepen lang aanhouden.

Ook kan gezegd, dat de mens in zijn drang naar bestaan en voortbestaan, naar leven en overleven, naar "zijn" en "worden" uit zijn kleinheid en vergankelijkheid zoekt weg te komen door zich te identificeren met wezens die hem overstijgen, door zich te laten opgaan in allerlei samenlevingsvormen.

Er kan worden gesteld dat de zijns- en geldingsdrang behoort tot de natuur van de mens en waarschijnlijk meer nog tot het cultuurpatroon van de christelijk-humanistische wereld. Deze zijnsdrang wordt bevredigd door middel van identificaties die al dan niet gemakkelijk tot stand komen en al dan niet door medemensen aangevochten worden. Om jurist, leraar, kunstenaar, arbeider, christen, socialist te zijn moet iemand inspanningen leveren, in principe normen eerbiedigen, dingen doen en niet doen. Om Pool, Duitser, Vlaming of Waal te zijn volstaat het geboren te zijn binnen bepaalde geografische grenzen. Het identificatieproces verloopt moeiteloos en eens voltooid wordt de identificatie niet meer betwist. De mens wordt in dit facet van zijn zijn, in deze zijnsvorm, niet bedreigd. Hij kan bedreigd worden als Pool, Duitser, Vlaming of Waal, maar niet in zijn zijnsdrang, in zijn geldingsdrang, in zijn drang "meer" te zijn dan een onbeduidend individu door Pool, Duitser, Vlaming of Waal te zijn. Hij kan zelfverzekerd zijn in zijn "nationaal" zijn en kan in deze hoedanigheid ongestoord en waarneembaar trots zijn. Niemand kan hem veronzekeren wat betreft zijn behoren tot een nationale of taalgemeenschap. Hem kan niemand verwijten "meer" te willen zijn door Pool te zijn of zijn Pool zijn betwijfelen, want dit Pool zijn staat steeds buiten kijf. Anders liggen de zaken als iemand

"meer" wil zijn door kunstenaar, vakman, academicus, christen of humanist te zijn. Deze identificaties kunnen worden betwist en ongedaan gemaakt.

De identificatie met de groep, die herkenbaar is door uiterlijke kenmerken en geografisch te lokaliseren is, geschiedt moeiteloos en risicoloos. Dit heeft zijn voordeel voor de aanspoorder die tot de identificatie aanzet en voor hem die de identificatie aanvaardt. De politieke aanspoorder heeft uitzicht op massaal en langdurig respons. Hij die de aansporing ondergaat ervaart de tevredenheid zich te kunnen identificeren met een vaak machtige entiteit en in zijn identificatie niet ontgoocheld te worden.

Door zich te vereenzelvigen met een natie of een taalgemeenschap kan de enkeling straffeloos zijn zijns- en geldingsdrang bevredigen. Daarbij komt dat hij in het actuele stadium van de westerse beschaving als lid van een natie zich nog steeds kan te buiten gaan, en dit risicoloos, aan bluffen, snoeven, pronken met kwaliteiten en kenmerken van de eigen gemeenschap en aan het minachten en verachten van andere gemeenschappen. Hierdoor kan hij zijn geldingsdrang nog meer bevredigen. Dank zij de identificatie met de natie is de enkeling niet alleen minder onbeduidend, maar wordt hij ook superieur t.o.v. andere aardebewoners. In zijn *Reden an die deutsche Nation* legde Fichte uit dat de Duitsers een oervolk waren, dat alleen de oude Grieken en de Duitsers beschikten over een levende taal en dat alle neolatijnse talen dode talen waren. (7)

Er kan worden gezegd dat de identificatie met de soevereine of naar soevereiniteit strevende natie in zekere mate de beperkingen en frustraties compenseert die de natie aan de burgers oplegt. De identificatie laat het individu toe op te scheppen, met goed geweten egoïstisch en onrechtvaardig te zijn, te discrimineren, te kwetsen, zelfs te doden (8), zich soverain te

voelen en zich in groepsverband souverain te gedragen, d.w.z. geen bovennationale wetten en rechters te erkennen. Als burger, daarentegen, van diezelfde natie mag de enkeling geen blijk geven van grootheidswaan-zin, mag hij slechts in beperkte mate egoïstisch zijn en wordt hij gerechtelijk vervolgd als hij weigert de wetten na te leven. Als burger mag hij zich niet souverain gedragen, of hij belandt in de gevangenis. De identificatie met de natie vervult de functie van uitlaatklep.

Het is duidelijk dat de rationalisatie van de band met de natie of de natiestaat aan miljoenen een houvast biedt te vergelijken met een religieuze band en dat dan ook omzichtig moet worden omgegaan met deze materie en met beschouwingen die aansturen op demystificatie (en dit ofschoon in naam van de natie onnoemelijk veel offers werden gevergd en massaal onheil werd aangericht). Wellicht zal deze demystificatie slechts mogen en kunnen plaatshebben als gelijktijdig rationalisaties van andere solidariteitsbanden (met Europa of wereldgemeenschap) met voldoende kracht en densiteit worden aangeboden. Er zal moeten gestalte worden gegeven o.m. aan een mondiaal collectief "egoïsme" ter vervanging van het nationale egoïsme.

De waardebelevingen waarop politieke, militaire en economische leiders hun aansporingshefbomen plaatsen om te overtuigen en te dwingen zijn niet alleen verbonden met elementen die ruim verspreid zijn, een permanent karakter hebben, moeiteloos en risicoloos identificaties met de gemeenschap en haar leiders mogelijk maken, het zijn ook waardebelevingen die vaak een zeer hoge graad aan intensiteit kennen.

De intense beleving van "nationale" waarden is het resultaat van het opvoedkundig werk dat generaties lang verricht werd door denkers, dichters, onderwijsinstellingen, monumentenbouwers, veldheren, culturele en po-

litieke leiders. Het opvoedkundige werk werd echter vooral verricht door de conflictsituaties tussen gemeenschappen met verschillende kenmerken. Herder beweert zelfs dat de mensen andere talen gingen spreken omwille van conflictsituaties. Volgens Herder is dus de verscheidenheid van talen niet de oorzaak, maar het gevolg van conflictsituaties tussen mensengroepen, wat m.i. hoegenaamd niet bewezen is. (9)

Hier moet worden gezegd dat bepaalde groepskenmerken en -eigenschappen hoog kunnen worden gewaardeerd en zelfs zeer hoog scoren in de waardenhiërarchieën zonder daarom gepolitiseerd te worden en uit te groeien tot criteria voor politieke keuze, gemeenschaps- of staatsvorming. De vertrouwde omgeving, de eigen streek, de geschiedenis, taal en gewoonten kunnen als bijzonder waardevol worden beschouwd, als waarden die moeten worden behouden en verrijkt, zonder daarom te moeten worden gepolitiseerd.

De intensifiëring van de waardebeleving door de opvoedkundige werking van opvoeders en conflictsituaties bestaat juist in de politisering van de waardebeleving en dit in toenemende mate. We nemen het voorbeeld van het communicatiemiddel, de taal, en zien de volgende stadia in de politisering : de taal wordt een cultuurgoed dat met kracht moet worden verdedigd door ze goed te spreken en te schrijven, door taalstatuten en taalgrenzen (*ius soli*); ze wordt een keuzecriterium bij het kiezen van leiders, partijen, bedrijven, producten, verzekeringsinstellingen; ze wordt een criterium voor groepsvorming bij het oprichten van en het aansluiten bij verenigingen, partijen, vakbonden, kloostergemeenschappen, universiteiten; ze wordt het enige en opperste criterium voor gemeenschapsvorming van soevereine staten, waarvan de staatsgrens zoveel mogelijk moet samenvallen met de taalgrens om aan de staatsgrens met zijn economische, monetaire en militaire functies een natuurlijk en geheiligd karakter te geven. In dit

laatste stadium van politisering wordt de taal het operste criterium van solidariteit dat alle andere criteria van menselijke samenhangigheid overschaduwet en doet wegvallen. Als de politisering van de taal het hoogste stadium bereikt kan dit ertoe leiden dat taal-onkundigen worden gediscrimineerd, uitgesloten van participatie aan de besluitvorming, geïsoleerd in deelstaten of thuislanden, verdreven of uitgeroeid.

De politisering van nationale kenmerken gaat meestal gepaard met een romantische verheerlijking van het volkseigene, met veralgemeningen betreffende nationale eigenschappen en karaktertrekken, met een idealisering van de natie, haar geschiedenis, haar kunstenaars en filosofen (die ijverig worden genationaliseerd) en vooral van haar historische opdracht. Dit alles leidt vaak tot de ontwikkeling van een beeldspraak waarin de natie wordt vergeleken met een familie of met een menselijk lichaam (ook bij J.J. Rousseau). (10) Zo ontstaan dan de bekende analogieën waarin de relaties tussen landgenoten worden gelijkgesteld met deze tussen de leden van hetzelfde gezin en de natie wordt gezien als een levend wezen met een verleden en een toekomst (mit einer bewältigten oder nicht bewältigten Vergangenheit), met eer- en schuldgevoelens, met politieke en economische ambities, vrienden en aartsvijanden, met een hoofd en ledematen.

Dit alles kan leiden tot een fascistische visie op de natie. De individuen en de geledingen worden ondergeschikt aan en functie van het geheel. Het geheel wordt belangrijker dan de delen. De delen, de individuen, bestaan door en dank zij de natie. Het geheel, de natie, bestaat vóór de delen. Deze visie op de natie werd o.a. ontwikkeld door Othmar Spann. (11)

Het zou nuttig zijn na te gaan of door de leiders van "l'état gendarme" grotere inspanningen moesten worden geleverd om de individuen ertoe te bewegen zich te iden-

tificeren met de staat dan door de leiders van de moderne verzorgingsstaat. In deze laatste zijn de individuen en de gezinnen door de sociale en economische structuren meer verbonden met de staat dan dit het geval was in de 18e en 19e eeuw. Om die reden moet vandaag het nationalisme niet meer worden uitgebazuind.

Het succes van het nationaliteitenconflict.

Het succes van het nationaliteitenconflict is waarschijnlijk in grote mate te wijten aan de bij vele mensen aanwezige instinctieve afkeer van alles wat anders en verschillend is. Hij die anders is, uit de toon valt, uitzonderlijke eigenschappen of gebreken vertoont, wordt instinctief door de groep verstoten. Deze instinctieve reactie tegen het vreemdsoortige wordt meestal slechts door een rationele wilswaard overwonnen. (Toch zijn er mensen die zich vermeien in een multinationale omgeving, die de aanwezigheid van buitenlanders en buitenlandse restaurants en bedrijven op prijs stellen.)

In elk geval lijkt het voor politici niet al te moeilijk op deze instinctieve houdingen tegenover buitenlanders en anderstaligen in te spelen en zo succes te oogsten. Het is niet moeilijk van hen die anders zijn zondenbokken te maken. Hierop wordt gewezen o.a. door René Girard in *Le bouc émissaire* (12).

Naast verschillen die gemakkelijk wrevel verwekken omdat ze door velen onmiddellijk kunnen worden waargenomen (huidskleur, kleding, godsdienstige gewoonten, taal) zijn er talloze dingen die niet kunnen worden vastgesteld, maar het voorwerp kunnen uitmaken van vooroordelen die onbewezen en vaak ook moeilijk te weerleggen, massaal kunnen worden verspreid en in stand gehouden. In de conflicten tussen volksgemeenschappen gaat het vaak om twistappels die tot de verbeelding spreken van de massa's : strijd om bevolkingsgroepen,

grondgebied, economische voordelen. Andere betwistingen tussen volksgemeenschappen zijn wellicht niet zo eenvoudig waarneembaar, maar kunnen toch worden vertaald in termen van "mein und dein". Wat aan de enen wordt gegeven wordt meestal tergend duidelijk aan de anderen ontnomen of als dusdanig voorgesteld. Dit is minder het geval en wordt minder beweerd wanneer het gaat om conflicten tussen andere groepen dan volksgroepen. Alles wat aan de vrouwen wordt gegeven wordt niet ontnomen aan de mannen, want het komt ten goede aan de gezinnen. Overhevelingen van middelen naar de bedrijven vallen niet volledig ten nadele uit van de gezinnen, want ze kunnen bijdragen tot het scheppen van werkgelegenheid. Overhevelingen van middelen naar een andere staat of deelstaat stimuleren natuurlijk de hele internationale of federale economie, maar wie mag of zal dit zeggen.

In dit verband dient te worden nagegaan of er een fundamenteel verschil kan bestaan tussen conflicten waarbij universalistische (of niet-nationalistische) bewegingen, bedrijvig binnen éénzelfde geïnstitutionaliseerde gemeenschap, zijn betrokken en conflicten tussen naties of nationalistische bewegingen.

Alle conflicten werken in normale omstandigheden integraties in de hand en vergroten de coherentie en de kracht van de strijdende partijen. Is dit op dezelfde manier het geval voor de twee soorten conflicten die door ons worden voorgesteld ?

Als politieke partijen, ideologische bewegingen, sociale organisaties, klassen elkaar bestrijden binnen een gemeenschap, kunnen ze elkaar verstevigen, maar ook verzwakken. Individuen en groepen kunnen b.v. van het ene kamp naar het andere overgaan, bij verkiezingen hun stemgedrag veranderen, ... Als volksgemeenschappen, beschikkend over een territorium, elkaar bestrijden, voeden ze steeds elkaars nationalisme en agressiviteit.

Ze kunnen elkaar niet verzwakken daar het overgaan van de ene groep naar de andere bemoeilijkt wordt door de uiterlijke kenmerken van de individuen of hun verbondenheid met een grondgebied. De verzwakking van de andere gemeenschap kan alleen gebeuren door geleidelijke opslorping of door brutale uitroeiing.

Nationaliteitenconflicten versterken en voeden de partijen meer dan dit het geval is in andere conflicten, waarin de acteurs niet tot uiterlijke kenmerken te identificeren zijn en niet beschikken over een territorium. Nationalistische leiders zijn dan ook niet ontevreden te stoten op de uitdagende weerstand van andere nationalismen, voor zover deze niet beschikken over een te groot militair of economisch overwicht. Vaak hebben deze leiders dan ook geen belang bij een te vlugge regeling van het conflict. Het conflict houdt er de spanning en de discipline in. Wel moeten nu en dan successen worden geboekt.

Ik durf dus te stellen dat de mens zich gemakkelijk, gretig en intens identificeert met de natie, normaal afkerig is van het vreemde, gemakkelijk betrokken wordt bij het conflict met andere naties (als het in simpele termen wordt voorgesteld) en dat de betrokkenheid intens en van lange duur kan zijn omdat de conflicten van deze aard de strijdende partijen in grotere mate en langduriger voeden dan andere conflicten.

Het succes van het conflict tussen nationaliteiten is echter niet alleen te verklaren uit hoofde van de individuen die de nationalistische aansporing ondergaan. Ook de politieke aanspoorder en de structuren dragen bij tot het permanent succes van dit soort conflicten. De politieke leider kan om structurele redenen niet anders dan voortdurend het nationalisme aanwakkeren en in stand houden.

De politieke leider heeft behoefte aan buitenlandse

tegenstanders om zijn positie in eigen land te handhaven. Maar zelfs wanneer hij van deze techniek geen gebruik wil maken, dan nog staat hij voor het feit dat de wereldgemeenschap bestaat uit soevereine natiestaten waartussen voortdurend spanningen bestaan. Daarbij komt dat er geen bovennationale wetgevende en rechterlijke machten zijn die de conflicten tussen de natiestaten gezagvol en gewelddoos kunnen regelen. Alle staten wedijveren met elkaar, meestal in de grootste bandeloosheid : right or wrong, my country. Alleen de blauwhelmen van de UNO zetten nu en dan schoorvoetend stappen om bloedige conflicten te verhinderen.

We zijn nog ver verwijderd van bovennationale rechtsorde. Nog steeds wordt gedweept met de nationale soevereiniteitsidee. Als de soevereiniteit van alle natiestaten wordt erkend, als alle etnieën en volks-gemeenschappen de soevereiniteit verwerven, dan komt alles in deze wereld voor elkaar. Dit is ook de mening van Michael Gorbatschov in zijn boek "Perestroika". Volgens hem moet elke staat helemaal alleen beslissen over zijn lot, zijn territorium, zijn menselijke en natuurlijke reserves. "Jede Nation hat einen Anspruch darauf den Weg ihrer Entwicklung selbst zu wählen und über ihr Schicksal, ihr Territorium und ihre menschlichen und natürlichen Ressourcen selbst zu bestimmen. Eine Normalisierung internationaler Beziehungen ist erst möglich, wenn dies von allen Ländern verstanden wird." (13) Als dus elke staat doet wat hij soeverein wil, zal het met deze wereld veel beter gaan.

In zijn boek *Anatomy of peace* legt Emery Reves (14) uit dat de oorzaak van de oorlogen tussen de naties niet ligt in het economische, het religieuze of verband houdt met aanspraken op grondgebied, maar eenvoudig in de wetteloosheid van de gemeenschap der naties, die alle prat gaan of willen gaan op hun soevereini-

teit, waardoor er geen enkel ander middel bestaat om problemen op te lossen of conflicten te regelen dan geweldadigheid en dreigen met economische sancties of militaire interventies.

Het gebrek aan internationale rechtsorde en de cultus van de staatssoevereiniteit hebben voor gevolg dat de leiders niet anders kunnen dan het nationalisme aan-
kweken en onderhouden. Op deze manier wordt het nationalisme van de andere volkeren gevoed en gewettigd. Alain Finkielkraut toont in zijn boek *La défaite de la pensée* hoe de nationalismen de neiging vertonen elkaar te imiteren. Hij verwijst naar het Franse nationalisme dat in de strijd tegen het Duitse gebruik ging maken van hetzelfde begrippenmateriaal, dezelfde solidariteitscriteria, namelijk linguïstische en etnische (15).

Het allerbelangrijkste lijkt ons echter de tendens het eigen nationalisme steeds weer te rechtvaardigen door het nationalisme van andere naties. Verwijzend naar het nationalisme of imperialisme van de anderen worden de gewetens gesust, het eigen nationalisme gerechtvaardigd en komt men terecht in een duivelse kringloop, waarin elkeen meent het recht aan zijn kant te hebben. Het nationalisme van de Fransen, de Walen, de industrielanden wettigt het nationalisme van de Duitsers, de Vlamingen, de ontwikkelingslanden. De realistische politici zien geen andere uitweg dan het prediken van economisch, monetair en militair nationalisme. Er is immers toch geen middel om economische en militaire oorlogen definitief te vermijden. In de genoemde duivelse kringloop kan het nationalistische conflict om structurele redenen niet anders dan succes kennen en dit niettegenstaande alle pacifistische verklaringen.

De toestand lijkt wel uitzichtloos. Alle naties vragen aan hun burgers inspanningen en offers om de concurrentiekracht van hun industrieën op te drijven. Alle naties bereiden zich voor op oorlogen om deze te vermijden. Nog steeds wordt nationalisme gehuldigd

als een deugd en wordt de staatssoevereiniteit gezien als een ideaal voor alle volksgemeenschappen. Sommigen hopen op een betere wereld als al die soevereine staten maar democratisch, kapitalistisch, socialistisch, communistisch, ecologisch worden. (Sommigen doen zelfs alsof de vrijheid, de gelijkheid, de welvaart van de staten hetzelfde is als de vrijheid, de gelijkheid en de welvaart van de burgers die in deze staten leven). De idee van de soevereine zelfbeschikking en het nationalisme dat deze idee draagt als een ideaal, worden niet aangevochten, niet bestudeerd. Ze zijn het voorwerp niet van een kritische theorie, zoals dit het geval was voor het kapitalisme. (16)

Rechtssystemen, federale staten, staten en deelstaten moeten worden opgericht op basis van andere criteria dan deze gepredikt door nationalistische bewegingen. Het multiculturele Europa en de Zwitserse Confederatie met zijn 25 cantons, waarvan de grenzen niet samenvallen met de grenzen van taalgemeenschappen, maar deze toch respecteren door het eerbiedigen van het *ius soli*, kunnen model staan voor een samenleving die het drama tussen leefbare entiteiten wil behouden, maar de tragiek van de uitzichtloze strijd tussen nationalismen en etnische gemeenschappen wil vermijden. De Belgische federatie in wording op basis van etnische en linguïstische criteria is waarschijnlijk een slecht voorbeeld voor Europa en de wereld.

Reflectie over de criteria voor menselijke samenhoorigheid en voor de vorming van gemeenschappen en over het onheil dat werd en wordt aangericht door het politieke nationalisme zal nodig zijn in een wereld die bedreigd wordt door de nu overbekende vernietigingsprocessen, schaarste en overbevolking, die niet zullen bijdragen tot de bevordering van de zelfbeheersing en het streven naar rechtvaardigheid en solidariteit.

België had een stap kunnen zetten in een nieuwe richting. We hebben het Vlaamse en Waalse nationalisme niet bestreden, we hebben er instellingen, bevoegdheden, miljarden en conflictstof aan gegeven. België met zijn vreedzame en rustige bevolking had in een Europees en mondiaal perspectief een model kunnen zijn van democratisch samenleven en respect voor talen en culturen. We hebben er een karikatuur van gemaakt.

*

Noten

- (1) o.a. de volgende werken handelend over het conflict werden geconsulteerd : COSER, Lewis, *The functions of social conflict*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1965; SIMMEL, Georg, *Conflict and the web of group-affiliations*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1955; BOULDING, Kenneth, *Conflict and Defense*. Harper & Row, New York, 1962; RAPOPORT, Anatol, *Fights, games and debates*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960; DAHRENDORF, Ralf, *Class and class conflict in an industrial society*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1959
- (2) DE JOUVENEL, Bertrand, *De la politique pure*. Calmann-Lévy, Paris, 1963.
- (3) Zie ook DIERICKX, Ludo, *Het Europese besluitvormingsproces en het Europese integratieproces*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1972, de hoofdstukken "De verschijningsvormen van het object van de aansporing" (p. 54) en "Politisering en depolitisering van de objecten der aansporing" (p. 63).
- (4) Zie ook DIERICKX, Ludo (pseudoniem VANDERBURCHT, Dirk), *Belgen op de tweesprong* (1964). De Inter-

nationale Pers, Berchem-Antwerpen, 1967, de hoofdstukken "Nationalisme" (p. 69), "De niet-politieke stadia" (p. 85), "Federalisme" (p. 168).

- (5) Verschönen in *International Organization* 40, 3, Summer 1986, p. 707-744.
- (6) Die Merkmale, nach denen sich grosse Gruppen zu mehr oder minder bewussten und aktionsfähigen politischen Verbänden organisieren, sind austauschbar. Sie wechseln mit der Epoche und der Gesellschaft.... Viele der erwachenden Völker haben als Glaubensgemeinschaften begonnen und sind mit dem Aufstieg neuer Schichten oder mit der Entwicklung der Denk- und Wertersysteme zu anderen Kriterien der nationalen Einheit übergegangen, nicht ohne damit ihre Abgrenzungen zu verändern.... Der Aufstieg bürgerlicher Schichten hat - das war in den Niederlanden, Böhmen, Polen und Ungarn zu beobachten - den dynastisch-territorialen durch einen sprachlich-völkischen Nationsbegriff verdrängt". LEMBERG, Eugen, 'Nationalismus II, Soziologie und politische Pädagogik'. In : *Rowohlts deutsche Enzyklopädie*, Hamburg, 1964, p. 60-61.
- (7) "Alle, die entweder selbst schöpferisch und hervorbringend das Neue leben oder die, falls dies nicht zuteil geworden wäre, das Nichtige wenigstens entschieden fallen lassen und aufmerksam dastehen, ob irgendwo der Fluss ursprünglichen Lebens sie ergreifen werde, oder die, falls sie auch nicht so weit wären, die Freiheit wenigstens ahnen und sie nicht hassen oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben : alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche." (Uit de 'Siebente Rede') "Somit ist unsre nächste Aufgabe, den unterscheidenden Grundzug des deutschen vor den andern Völkern germanischer Abkunft zu finden, ge-

löst. Die Verschiedenheit ist sogleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stamms entstanden und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache.... Sollte vom innern Werte der deutschen Sprache die Rede entstehen, so müsste wenigstens eine von gleichem Range, eine ebenfalls ursprüngliche, als etwa die griechische, den Kampfplatz betreten..." (Uit de 'Vierde Rede')

- (8) "Pourquoi me tuez-vous ? - Eh quoi ! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste." PASCAL, Blaise, *Pensées*, nr. 293 (nummering van Brunschwig).
- (9) "Er (der Mensch) ist kein Rousseauscher Waldmann : er hat eine Sprache. Er ist kein Hobbesischer Wolf : Er hat eine Familiensprache. Er ist aber auch in anderen Verhältnissen kein unzeitiges Lamm : Er kann sich also entgegengesetzte Natur, . . . Gewohnheit und Sprache bilden - kurz ! der Grund von dieser Verschiedenheit so naher, kleiner Völker in Sprache, Denk- und Lebensart ist - gegenseitiger Familien- und Nationalhass." HERDER, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In : *Werke*, Band I, Carl Hauser, München, 1953, p. 817.
- (10) In *Discours sur l'économie politique* dat in 1755, dus 7 jaar vóór de publicatie van *Du contrat social*, verscheen in deel V van de *Encyclopédie*, vergelijkt Rousseau de natie met een menselijk lichaam : "Le corps politique, pris individuelle-

ment, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau ...; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac ...; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du coeur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine..." (p. 231-232) Dit soort beeldspraak wordt later door Rousseau niet meer gebruikt.

- (11) "Verhält sich demnach der Einzelne zum Ganzen durchaus nach dem Satze : das Ganze ist früher als der Teil, so entsteht die Frage, ob der Teil, das Einzelseibst (die Individualität, die Persönlichkeit) überhaupt noch da ist und in irgendeinem Sinne gerettet werden kann ? Denn der Einzelne scheint dann "nur noch Organ" geistiger Ganzheit (Gemeinschaft), und darüberhinaus hat er keinerlei Wirklichkeit. Als Einzelner an sich erscheint er als eine blosse Abstraktion, alle wahre, erste und eigentliche Wirklichkeit liegt stets im Ganzen..." SPANN, Otmar, *Gesellschaftslehre* (Dritte Auflage). Quelle & Meyer, Leipzig, 1930, p. 563-564.
- (12) "Les minorités ethniques et religieuses tendent à polariser contre elles les majorités. Il y a là un critère de sélection victimaire relatif, certes, à chaque société mais transculturel dans son principe. Il n'y a guère de sociétés qui ne soumettent leurs minorités, tous leurs groupes mal intégrés ou même simplement distincts, à certaines formes de discrimination sinon de persécution." (p. 28-29)..." GIRARD, René, *Le bouc émissaire*. Grasset et Fasquelle, Paris, 1982, p. 28-29.
- (13) GORBATSCHOV, Michael, *Perestroika. Die zweite*

russische Revolution. Eine neue Politik für Europa und die Welt. Droemer Knauer, München, 1987.

- (14) REVES, Emery, *De anatomie van de vrede.* Elsevier, Amsterdam, 1947.
- (15) "Ainsi la haine de l'Allemagne se formule à l'aide des concepts et même des tournures employés de l'autre côté du Rhin. La passion antigermanique assure, dès lors qu'elle prend le pas sur toute autre considération, le triomphe de la pensée allemande... L'hostilité au pangermanisme conduit à son imitation, ... Les adversaires parlent désormais le même langage : chez les uns et les autres, la conception ethnique de la nation l'emporte sur la théorie élective." FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée.* Gallimard, 1987, p. 58-59.
- (16) In het 2e hfdst. van *Die Zukunft einer Illusion* is er een passage waar Freud het heeft over de cultuuriëden der verschillende naties die mede aan de basis liggen van rivaliteiten en wederzijdse verachting, over de manier waarop zelfs de onderdrukten zich identificeren met de natie en de heersende klassen en over de narcistische bevrediging die de massa's vinden in dit soort identificaties. "Man wird nur allzuleicht geneigt sein, die Ideale einer Kultur, d.h. die Wertungen, welches die höchststehenden und am meisten anzustrebenden Leistungen seien, unter deren psychische Besitztümer aufzunehmen. Zunächst scheint es, als ob diese Ideale die Leistungen des Kulturkreises bestimmen würden; der wirkliche Hergang dürfte aber der sein, dass sich die Ideale nach den ersten Leistungen bilden, welche das Zusammenwirken von innerer Begabung und äusseren Verhältnissen einer Kultur ermöglicht und dass diese ersten Leistungen nun vom Ideal zur Fortführung festgehalten werden. Die Befriedigung, die das Ideal den Kulturteilnehmern schenkt, ist also narzisstischer Natur,

sie ruht auf dem Stolz auf die bereits geglückte Leistung. Zu ihrer Vervollständigung bedarf sie des Vergleichs mit anderen Kulturen, die sich auf andere Leistungen geworfen und andere Ideale entwickelt haben. Kraft dieser Differenzen spricht sich jede Kultur das Recht zu, die andere gering zu schätzen. Auf solche Weise werden die Kulturideale Anlass zur Entzweiung und Verfeindung zwischen verschiedenen Kulturkreisen, wie es unter Nationen am deutlichsten wird. Die narzisstische Befriedigung aus dem Kulturideal gehört auch zu jenen Mächten, die der Kulturfeindschaft innerhalb des Kulturkreises erfolgreich entgegenwirken. Nicht nur die bevorzugten Klassen, welche die Wohltaten dieser Kultur geniessen, sondern auch die Unterdrückten können an ihr Anteil haben, indem die Berechtigung, die Aussenstehenden zu verachten, sie für die Beeinträchtigung in ihrem eigenen Kreis entschädigt. Man ist zwar ein elender, von Schulden und Kriegsdiensten geplagter Plebejer, aber dafür ist man Römer, hat seinen Anteil an der Aufgabe andere Nationen zu beherrschen und ihnen Gesetze vorzuschreiben."

*

* *

HET CONFLICT IN DE MENS ZELF

Een eerste aanzet vanuit en een kritiek op het werk van Sigmund Freud.

Guy Quintelier

De mens is niet een harmonisch geheel, maar een wezen vol tegenstrijdige behoeften, belangen en doelstellingen.

Zo is de mens door zijn *sterfelijk-lichamelijke behoeften* - die moeten bevredigd worden indien hij wil blijven voortbestaan - afhankelijk van de natuur. Deze natuurafhankelijkheid ontslaat de mens echter niet van produktie-inspanningen, van activiteiten waardoor hij de natuurlijke gegevenheden wijzigt in door hem consumeerbare produkten. Er bestaat dus een spanningsverhouding tussen zijn sterfelijk-lichamelijke behoeften en de bevrediging ervan : de bevrediging is niet zomaar gegeven; de mens moet eerst arbeiden. Deze arbeid kan louter bestaan in het naderbij brengen van de behoeftebevredigende natuurprodukten - een arbeid die typisch is voor de jagers-verzamelaars-volkeren en die hen verplicht een nomadenbestaan te leiden om in hun behoeftenbevrediging te kunnen voorzien.

Bij het begin van zijn leven leeft elke mens echter in een toestand waarin deze spanningsverhouding tussen behoefte en bevrediging niet gegeven is. Dit komt doordat andere mensen voor hem deze spanningsverhouding aangaan. Zo leeft de mens na zijn conceptie en voor zijn geboorte in een toestand van onvoorwaardelijke afhankelijkheid van zijn moeder. In de moederschoot wordt elk ongeborn menskind in meestal optimale omstandigheden in al zijn behoeften voorzien zonder dat dit kind daarvoor iets moet doen. Doordat de mens als een prematuur zoogdier geboren wordt - als een

levend wezen dat zeker gedurende de eerste levensjaren van zijn bestaan nog niet voor zichzelf zorgen kan - is de mens omwille van zijn voortbestaan afhankelijk van andere mensen, - een afhankelijkheid die voor de mens in het begin van zijn leven ook onvoorwaardelijk is. De *sociale behoefte* bestaat echter niet alleen in deze onmiddellijke, onvoorwaardelijke bevrediging van de sterfelijk-lichamelijke behoeften. De mens heeft ook andere mensen nodig als hij dit stadium van kinderlijke afhankelijkheid ontgroeid is. Het produktief wijzigen van de natuur is een groepsgebeuren : elke mens heeft daarbij andere mensen nodig, omdat sommige noodzakelijke taken niet tegelijkertijd door één persoon kunnen vervuld worden, of niet door één persoon alleen kunnen volbracht worden. Zo kan misschien wel één individu een bepaalde woeste grond voor landbouw geschikt maken - ook al was dit in de geschiedenis steeds een groepsactiviteit -, maar terzelfder tijd moet iemand anders voorzien in de produkten die zijn huidige behoeften bevredigen. Sociale gevoelens als vriendschap en liefde tonen aan dat de mens ook nog een behoefte aan andere mensen heeft die buiten de economische produktiesfeer valt en die ook niet te herleiden is tot de onvoorwaardelijke verzorgingsverhouding.

De mens is voor zijn voortbestaan als levend wezen en als mens afhankelijk van andere mensen. Dit betekent echter dat die andere mensen een zekere macht over hem hebben. Als iemand afhankelijk is van iemand anders, betekent dit namelijk dat die andere macht heeft over de eerste. Deze wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen, die omgekeerd wederzijdse machtsverhoudingen zijn, constitueren dan ook de conflictualiteit op sociaal vlak. Een gedeelte van de sociale behoefte echter is gericht op de ontkenning van deze conflictualiteit, namelijk de sociale behoefte die bestaat in het terugverlangen naar de onvoorwaardelijke afhankelijkheid die

de mens in de moederschoot heeft beleefd.

Door hun sterfelijk-lichamelijke behoeften en hun sociale behoeften onderscheiden de mensen zich niet van de *dieren*, en zeker niet van de dicht bij hen staande primaten. Is het dierlijke leven dan ook gekenmerkt door conflictualiteit ? Of worden de aangeduide behoeften op een toch nog typisch menselijke wijze aanvoeld en bevredigd, zodat hierin zich toch nog een onderscheid tussen mens en dier opdringt, een onderscheid dat in de conflictualiteit van de beleving en bevrediging van deze behoeften ligt ? De arbeid die nodig is om de behoeften te kunnen bevredigen, kan zowel op een menselijke als dierlijke manier volbracht worden. Karl Marx maakt een onderscheid tussen de dierlijke, instinctmatige vormen en de menselijke vorm van arbeid : "Een spin verricht werkzaamheden, die lijken op die van een wever; een bij doet door het bouwen van zijn honingraat menig menselijk architect beschaamd staan. De slechtste architect onderscheidt zich echter al direct van de beste bij doordat hij de cellen in zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in werkelijkheid vormde. Aan het einde van het arbeidsproces komt een resultaat te voorschijn, dat van het begin af aan in de voorstelling van de arbeider, dus ideëel reeds aanwezig was." (Karl Marx, *Das Kapital* I, hoofdstuk 5) Het dier handelt dus instinctmatig; de mens als hij menselijk werkt, doet dit vertrekkende vanuit een vooropgesteld, ideëel doel dat hij door zijn arbeid tracht te realiseren. Het is natuurlijk zo dat de mens ook instinctmatig, op een dierlijke wijze kan werken, maar dan werkt hij als een dier en niet als een mens. Tussen het aanvoelen en het bevredigen van zijn behoeftebevrediging bestaat er voor de mens als mens dus een afstand, een afstandsname in gedachten. De mens is dan ook in staat met meer overleg zijn behoeften te bevredigen. Hij kan dan ook reke-

ning houden met zijn *belangen*, die van behoeften verschillen doordat ze niet rechtstreeks worden aangevoeld maar beredeneerd zijn. Zo kan het voor de mens omwille van zijn zelfbehoud van belang zijn om zijn behoeften niet onmiddellijk te bevredigen maar deze bevrediging uit te stellen totdat de omstandigheden zich daarvoor beter lenen. Tussen behoeften en belangen kan er dus een conflictspanning bestaan. Het stellen en nastreven van *doeleinden*, dat typerend is voor de menselijke arbeid, houdt ook conflictspanningen in zich. Niet alleen is het zo dat verschillende doeleinden niet tegelijkertijd te verwezenlijken zijn, en er dus keuzes moeten gemaakt worden, maar het nastreven van een bepaald doel betekent ook steeds dat men daarvoor bepaalde behoeften en belangen uitstelt of verwaarloost.

Deze gehele problematiek van conflictgeladen relaties tussen behoeften, belangen en doelstellingen bestaat natuurlijk maar, als de mens wil leven en hij zijn menselijk leven niet wil ontvluchten.

*

Men zou hier nu kunnen opwerpen dat deze algemene schets over tegenstrijdige behoeften, belangen en doelstellingen weinig te maken heeft met een wezenlijke interne conflictualiteit in de mens zelf. Deze behoeften, belangen en doelstellingen zouden door de mens toch nog kunnen geharmonieerd worden, als de mens tenminste zelf een in wezen harmonieus wezen is, dat weet de juiste harmonieërende keuzen te maken. Het echte menselijke leven zou dan het harmonische leven zijn.

Vertrekkend vanuit het werk van Sigmund Freud hebben we echter reden om deze wezenlijke interne harmonie in de mens in twijfel te trekken. Ook al lijkt Freud te menen dat de harmonische verzoening van

alle tegenstrijdigheden een voorwaarde is voor het normale, correcte, niet ziekmakende leven (Hoofddlijnen, p. 19), toch heeft hij de interne conflictualiteit binnen de mens beschreven.

*

Voor Sigmund Freud worden de lichamelijke eisen die aan het zieleleven worden gesteld, gerepresenteerd door de *driften* - het driftbegrip is volgens Freud een onontbeerlijk groundbegrip voor de psychologie. Driften liggen in het grensgebied tussen het psychische en het somatische. Een drift is een "psychische representant van de prikkels die, afkomstig uit het inwendige van het lichaam, de ziel bereiken, als een graadmeter voor de werkbelasting die het psychische als gevolg van zijn samenhang met het lichamelijke is opgelegd." (Freud, P.T. 2, p. 44-45) De driften constitueren dan ook de interne behoeftespanningen waaraan het zieleleven onderhevig is. (Als de ziel het levensbeginsel is, vormen deze interne spanningen misschien wel dat wat in onze traditie de ziel wordt genoemd.) Freud onderscheidt namelijk de drift van een prikkel. "De drift ... werkt nooit als een *kortstondige, pulserende kracht*, maar altijd als een *constante* kracht. Omdat een drift niet van buiten, maar vanuit het inwendige van het lichaam aangrijpt, kan ook vluchten niet baten. Wij kunnen de driftprikkel beter 'behoefte' noemen; wat deze behoefte opheft, is de '*bevrediging*'. Deze kan alleen worden bereikt door een doelmatige (adequate) verandering van de inwendige prikkelbron." (Freud, P.T.2, p. 41; cursivering door Freud) Deze bevrediging van de behoeften wordt wel verwacht "van bepaalde veranderingen aan de organen met behulp van objecten uit de buitenwereld". (Freud, Hoofddlijnen, p. 80) Dit lijkt me toch niet helemaal op te gaan, want de driften omvatten nog meer dan de hogervermel-

de sterfelijk-lichamelijke behoeften, waarbij we omwille van ons zelfbehoud de natuur voor hun bevrediging nodig hebben. Dit blijkt uit het bestaan van de bij Freud centraal staande seksuele driften, die niet gericht zijn op het zelfbehoud maar onbewust op het voortbestaan van de soort, en die bij de mens niet steeds voor hun bevrediging hulp en objecten uit de buitenwereld nodig hebben. De voortplantingsfunctie en de bevrediging van de seksuele driften zijn bij de mens dan ook niet nauw met elkaar verbonden. Reeds uit deze verschillen in materiële voorwaarden blijkt dat tussen de driften onderling er heel wat tegenstellingen en spanningen bestaan. Trouwens, alle driften kunnen niet tegelijkertijd bevredigd worden.

*

Maar niet alleen tussen de driften onderling, maar ook tussen de driften en de buitenwereld bestaat er heel wat conflictstof.

In tegenstelling met de eerste schets, waarin misschien gesuggereerd wordt dat de mens bewuste keuzes kan maken tussen zijn behoeften, belangen en doelstellingen, spelen bij Freud de driften een eigenzinnige rol. Ze streven een onmiddellijke en niets ontziende bevrediging na. Ze houden geen rekening met de realiteit. Ze worden niet geremd door speciale zorg voor de verzekering van het voortbestaan van het individu, noch door gewaarwordingen van angst en gevaar.

Tijdens het prenatale leven in de moederschoot kunnen de driften zich als zodanig uiten : er is geen realiteit die hen weerstreeft, of beter, de realiteit in de moederschoot is meestal zodanig dat elke lichamelijke behoefte ongehinderd bevredigd wordt. Het kind leeft onbewust in het aards paradijs dat de moederschoot is. Het kleine kind heeft volgens sommige psychoanalytici dan ook een narcistisch almachtsgevoel. In het prenatale leven kunnen de driften blijck-

baar gemakkelijk voldoen aan wat Freud in 1920 het *lustprincipe* noemt : "In de psychoanalytische theorie nemen wij voetstoots aan dat het verloop van de psychische processen automatisch door het lustprincipe wordt gereguleerd, dat wil zeggen : telkens door een met onlust geladen spanning wordt opgewekt en vervolgens een zodanige richting kiest, dat het eindresultaat met een vermindering van deze spanning, dus met een vermijden van onlust of voortbrenging van lust gepaard gaat." (Freud, P.T.1, p. 99)

Na de geboorte verkeert de zuigeling, die in een minder voltooide staat dan andere zoogdieren ter wereld komt, in een lang aanhoudende periode van hulpeloosheid en onvoorwaardelijke afhankelijkheid. De zuigeling maakt dan ook nog geen onderscheid tussen zijn Ik en de buitenwereld als bron van de op hem toestromende gewaarwordingen. Het feit dat sommige bronnen van excitatie - waaronder het meest begeerde : de moederborst of de babyfles - niet steeds gegeven zijn, en soms pas weer teruggehaald kunnen worden door tot helpen dwingend gekrijst - is voor Freud een eerste stap tot het maken van een scheiding tussen Ik en buiten. "Daarmee komt er voor het eerst tegenover het Ik een 'object' te staan, als iets dat zich 'buiten' bevindt en eerst door een specifieke daad tot verschijnen wordt gedwongen. Een tweede stimulans om het Ik los te maken uit de massa van gewaarwordingen, dus om een 'buiten', een buitenwereld te erkennen, vormen de frequente, veelsoortige en onvermijdelijke pijn- en onlustgevoelens." (C.R.3, p. 88) Het oorspronkelijk alomvattende gevoel, het primaire Ik-gevoel - waarin in feite het Ik nog niet gedifferentieerd is van de buitenwereld -, het gevoel van onbegrensde en verbondenheid met het universeel is volgens Freud juist dat wat Romain Rolland het oceanisch gevoel noemt, en dat volgens deze laatste de bron van het religiositeitsgevoel is. Dit primaire gevoel, waarbij alle driften onvoorwaardelijk bevredigd worden, dit gevoel van opperste

gelukzaligheid, waarbij het lustprincipe ongelimiteerd heerst, komt in botsing met de realiteit, die juist onontwijkbare voorwaarden en dus beperkingen aan de bevrediging van de driften oplegt. Deze botsingen met de realiteit hebben tot gevolg dat bij het kind het Ik-besef langzaamaan ontwaakt. Het kind komt tot een eigen inzichtelijk bewustzijn, doordat het met zijn behoeften in conflict komt met de realiteit. Dit bewuste Ik ontwikkelt zich uit wat Freud in navolging van G. Groddeck het Es noemt. De inhoud van het Es is "alles wat overgeërfd, bij de geboorte meegebracht, constitutioneel vastgelegd is, dus vooral de uit de lichamelijke organisatie afkomstige driften" (Freud, Hoofdpijnen, p. 17). Onder invloed van de ons omringende reële buitenwereld ontwikkelt het Ik uit het Es. Het Ik verwerft daarna een gedeeltelijke invloed op het verloop van de driften in het Es. Het Ik tracht steeds grotere en diepere lagen van het Es aan zijn invloed te onderwerpen. Dit conflict tussen het Ik en het Es weerspiegelt zich ook in het spanningsveld tussen een persoon die zijn eigen keuzes in behoeften, belangen en doelstellingen wil maken en de eigenzinnige driften. Daar het Ik contact heeft met de buitenwereld en het Es van de buitenwereld volledig is afgesneden, is het Ik in staat rekening te houden met de realiteit, wat het Es niet kan. Het Ik last tussen driftaanspraak en bevredigingshandeling dan ook de denkwerkzaamheid in, "die na oriëntatie in het heden en nuttige verwerking van vroegere ervaringen door proefhandelingen het resultaat van de beoogde ondernemingen tracht te raden. Het Ik neemt op deze wijze de beslissing of de poging tot bevrediging uitgevoerd of uitgesteld moet worden, of dat de aanspraak van de drift misschien in alle opzichten als zijnde gevaarlijk onderdrukt moet worden (*realiteitsprincipe*). Terwijl het Es uitsluitend op lustwinst uit is, wordt het Ik door overwegingen van veiligheid beheerst. Het Ik heeft zich

met de taak van het zelfbehoud belast, die het Es schijnt te verwaarlozen." (Freud, Hoofdpijnen, p. 81; cursivering door Freud)

*

De conflictspanning tussen de driften en de buitenwereld, tussen lustprincipe en realiteitsprincipe, is noodzakelijk voor het voortbestaan van de mens. In tegenstelling met een nogal populaire Freudinterpretatie is het namelijk zo dat Freud niet vindt dat het lustprincipe door het realiteitsprincipe wordt onderdrukt. Het realiteitsprincipe is een voor het voortbestaan van de mens noodzakelijke modificatie van het lustprincipe. Wanneer het lustprincipe onbelemmerd zou heersen, zou dit de vernietiging van het individu betekenen: "... een onmiddellijke en niets ontziende bevrediging der driften, zoals het Es die eist, zou nogal dikwijls tot gevaarlijke conflicten met de buitenwereld en tot de ondergang leiden." (Freud, Hoofdpijnen, p. 80)

"Wij weten dat het lustprincipe eigen is aan een *primaire* werkwijze van het psychische apparaat en dat het voor de zelfhandhaving van het organisme onder de zwaarigheden van de buitenwereld al vanaf het eerste begin onbruikbaar, en zelfs in hoge mate gevaarlijk is. Onder invloed van de driften tot zelfbehoud van het Ik wordt het door het *realiteitsprincipe* afgelost, dat zonder de intentie van uiteindelijk lustverwerving op te geven toch het opschorten van de bevrediging, het afzien van velerlei mogelijkheden tot die bevrediging en het tijdelijke dulden van onlust op de lange omweg van de lust eist en gedaan krijgt." (P.T. 1, p. 102; cursivering door Freud)

Het realiteitsprincipe staat volgens Freud dus in dienst van het lustprincipe. "In werkelijkheid betekent de vervanging van het lustprincipe door het realiteitsprincipe niet dat

het lustprincipe van zijn troon wordt gestoten, maar alleen dat het gewaarborgd wordt. Een kortstondige, in zijn gevolgen onzekere lust wordt opgegeven, maar enkel om via de nieuwe weg een later komende, gegarandeerde lust te verkrijgen." (Freud, P.T. 1, p. 21)

Tussen lustprincipe en realiteitsprincipe bestaat er dus een conflictspanning die voor het menselijk voortbestaan noodzakelijk is. Dit zou dus betekenen dat een stijging van conflictspanningen niet steeds een gevaar voor het menselijk leven inhoudt. Belangrijke vragen hierbij zijn dan ook : welke lustbevrediging moet opgeschort worden, en voor hoelang ? Welke gedeelten van de realiteit zijn gevaarlijk, en welke niet ? Wat wordt door iemand als gevaarlijk en dus te mijden opgevat ? Wat maakt iemand angstig ?

Voor Freud is de geboorte de prototypische ervaring van angst (P.T. 3; p. 187) "De angst schijnt dus een reactie op het gemis van het object te zijn, en de analogieën dringen zich aan ons op : ook de castratieangst heeft de scheiding van een hoog gewaardeerd object als inhoud en de oorspronkelijke angst (de 'oerangst' van de geboorte) ontstond bij de scheiding van de moeder. De volgende overweging gaat verder dan dit accent op het objectverlies. Als de zuigeling naar de waarneming van de moeder verlangt, is dat toch alleen omdat hij reeds uit ervaring weet dat zij al zijn behoeften onverwijld bevredigt. De situatie die hij als 'gevaar' beoordeelt en waartegen hij beschermd wil zijn, is dus die van het onbevredigd zijn, van het *stijgen van de behoeftespanning*, waar hij machteloos tegenover staat. Ik geloof dat vanuit dit standpunt alles op zijn plaats valt; de situatie van onbevredigd zijn, waarbij prikkelquanta culmineeren in onlust zonder door psychisch gebruik en afvoer verwerkt te worden, moet voor de zuigeling de analogie met de ervaring van de geboorte, de herhaling van de geboortesituatie zijn; aan beide situaties gemeenschappelijk is de economische storing door het stijgen van de om afwerking vragende prikkelquanta, en deze factor is dus de eigenlijke kern van het 'ge-

vaar'." (Freud, P.T.3, p. 191 - 192; cursivering door Freud) De eigenlijke kern van het gevaar is in feite dus niet het stijgen van behoeftespansingen of het stijgen van prikkelquanta - om het objectief-fysiologisch uit te drukken - maar het stijgen van behoeftespansingen waar het individu machteloos tegenover staat ! Het stijgen van behoeftespansingen alleen moet namelijk niet noodzakelijk aanleiding geven tot onlustervaringen en gevaargewaarwordingen.

In 1924, in "Das ökonomische Problem des Masochismus", merkt Freud namelijk op dat het niet te betwijfelen is "dat er spanningen zijn die lust opwekken en ontspanningen die met onlust gepaard gaan. Het meest in het oog springende, maar zeker niet enige voorbeeld van zulk een prikkelvergroting die met lust gepaard gaat, is de staat van seksuele opwinding. Lust en onlust kunnen dus niet worden gerelateerd aan het toenemen of afnemen van een kwantiteit die wij prikkelspanning noemen, ofschoon ze kennelijk veel met deze factor te maken hebben. Het lijkt erop dat lust en onlust niet van deze kwantitatieve factor afhangen, maar van een eigenschap daarvan, die wij alleen als kwalitatief kunnen aanduiden. Wij zouden heel wat verder zijn in de psychologie indien wij konden aangeven wat deze kwalitatieve eigenschap is. Misschien is het het *ritme*, het temporele verloop van de variaties, stijgingen en dalingen van de prikkelkwantiteit; wij weten het niet." (Freud, P.T.1; p. 172; cursivering door Freud) Freud suggereert hier dat het al of niet lustvol overkomen van variërende behoeftespansingen afhangt van het ritme dat in deze variaties zit. Dit is echter twijfelachtig. Zoals hoger aangeduid, blijkt Freud in 1925 - 1926, in "Hemmung, Symptom und Angst", het al of niet machteloos-zijn van het individu tegenover de wijzigende behoeftespansingen, in rekening te stellen. Een wijziging in de behoeftespansingen komt als onlustvol over, wanneer het individu deze wijziging buiten zijn wil om, machteloos, moet ondergaan. Een ritme in de

variaties van de behoeftespanningen, dat een individu willoos en machteloos moet ondergaan, zou dus ook onlustvol zijn. Daarbij heeft het individu deze wijzigingen, dit ritme, niet in de hand : de driften zijn nogal eigenzinnig, en de veranderingen in de buitenwereld worden niet beheerst. Het al of niet als lustvol overkomen van wijzigingen in de behoeftespanningen lijkt me veel te maken te hebben met de psychische en fysieke sterkte van een individu, met zijn vermogen om gepast op een wijziging te reageren. Dit vermogen varieert echter zelf. Een vermoeid iemand zal minder kunnen verdragen dan een uitgerust iemand. In die zin is er nog iets voor het ritme-begrip te zeggen.

*

Als een interne conflictspanning noodzakelijk is voor het menselijke leven, dan kan het Fechneriaanse *constantieprincipe*, waarvan volgens Freuds bewoordingen uit 1920 het lustprincipe afgeleid is, niet algemeen gelden voor alle processen in het zieleleven. In 1920 schrijft Freud nog : "De feiten die ons ertoe genoopt hebben aan de heerschappij van het lustprincipe in het zieleleven te geloven, vinden tevens uitdrukking in de veronderstelling dat het psychische apparaat ernaar streeft de in zich aanwezige excitatiekwantiteit zo laag mogelijk of tenminste constant te houden. Dit is hetzelfde, alleen anders geformuleerd, want als de arbeid van het psychische apparaat ten doel heeft de excitatiekwantiteit laag te houden, moet alles wat ertoe kan leiden dat deze toeneemt, worden waargenomen als iets dat in strijd is met de functie en dus met onlust geladen is. Het lustprincipe is een afgeleide van het constantieprincipe; in werkelijkheid werd het constantieprincipe uit dezelfde feiten afgeleid die ons ertoe dwongen het lustprincipe te postuleren." (Freud, P.T.1, p. 101) Freud noemt dit constantie-

principe voor het zieleleven met een term van Barbara Low ook nog het *Nirwanaprincipe*.

In 1924 (P.T. 1, p. 172 - 173) stelt Freud zelf echter dat een gelijkstelling van het Nirwanaprincipe met het lustprincipe niet opgaat. Een reductie van de behoeftespanningen - wat het Nirwanaprincipe wil - is dan ook niet noodzakelijk lustvol. Freud meent dan dat het lustprincipe een modificatie is van het Nirwanaprincipe, dat deel uitmaakt van de doodsdrijf, - een modificatie die plaatsgrijpt onder invloed van de levensdrijf, die Freud ook nog libido noemt. Maar Freud lijkt hier zelf te vergeten dat de bevrediging van een behoefte, de reductie van een behoeftespanning, lustvol kan zijn. Het lustprincipe kan dan ook geen deel uitmaken van de levensdrijf. In 1938 blijkt Freud dit zelf wel te beseffen :

"De overweging dat het lustprincipe een vermindering, en au fond misschien een verdwijning van de behoeftespanningen (*Nirwana*) eist, mondt uit in vooralsnog miskende relaties tussen het lustprincipe en de beide oerkrachten Eros en doodsdrijf." (Freud, Hoofdlijnen, p. 80 - 81; cursivering door Freud).

In mijn artikel "Liefde en harmonie" heb ik reeds proberen aan te tonen dat er een onderscheid moet gemaakt worden tussen twee soorten lustprincipes, namelijk een lust-als-rust- en een lust-in-spanning-principe, of anders uitgedrukt een thanatisch en een erotisch lustprincipe. Op dezelfde plaats heb ik namelijk ook trachten aan te tonen dat de doodsdrijf of thanatos in feite het streven naar spanningsloosheid, rust, harmonie is, en dat de levensdrijf of eros in wezen conflictueel is. Want, zonder spanning bestaat er geen erotiek, en zonder erotische verbondenheid geen conflictspanning. Men heeft geen conflicten met iemand waarmee men zich niet verbonden voelt en waartegenover men dus onverschillig staat. Ik heb trouwens al opgemerkt dat er voor de mensen maar conflictspanningen tussen hun behoeften, belangen en doelstel-

lingen bestaan, als ze willen leven en het leven niet willen ontvluchten. Het constantieprincipe of het Nirwanaprincipe is niet algemeen en onbeperkt geldend in het menselijke leven.

De conflictualiteit maakt juist het menselijke van het bestaan uit.

*

Bibliografie :

BOEHM, Rudolf, *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*. Het Wereldvenster/Weesp/EPO, Berchem, 1984.

FREUD, Sigmund, :

- ° P.T. 1, p. 9 -24 : "Formuleringen over de twee principes van het psychisch gebeuren."
- ° P.T. 1, p. 93 - 163 : "Aan gene zijde van het lustprincipe."
- ° P.T. 1, p. 165 - 185 : "Het masochisme als economisch probleem."
- ° P.T. 2, p. 29 - 65 : "Driften en hun lotgevallen."
- ° P.T. 3, p. 123 - 232 : "Remming, symptoom en angst."
- ° C.R. 3, p. 77 - 173 : "Het onbehagen in de cultuur."

Al deze werken zijn verschenen in *Sigmund Freud. Nederlandse editie*, Boom/Meppel/Amsterdam.

Buiten deze reeks is bij dezelfde uitgever nog verschenen : *Hoofdlijnen van de psychoanalyse* - in de tekst afgekort als "Hoofdlijnen".

- MARX, Karl, *Das Kapital*, I. In : *Marx-Engels Werke*,
deel 23, Dietz Verlag, Berlin.
- QUINTELIER, Guy, "Liefde en harmonie", *Kritiek*, nr.
11 (1986), p. 117 -168.
- VANNESTE, Luc, *Rust. Over de verhouding tussen Eros
en Thanatos in de westerse cultuur*. ACCO,
Leuven en Amersfoort, 1989.

*

KRITIEK

AFZONDERLIJKE UITGAVEN

Zopas verschenen :

DE GROENE IDEE,
HET MONETAIRE
en DE MACHT

door Ludo Dierickx

In de groene stroming staan velen afkerig en wellicht ook machteloos tegenover de begrippen "geld" en "macht". Het zijn de instrumenten van de tegenstanders, niet van de groene en nieuwe sociale bewegingen.

Teruggrijpend naar geschriften van oude en hedendaagse auteurs wil Ludo Dierickx de lezer aansporen te filosoferen over het monetaire en de macht en zodoende nieuwe inzichten te verwerven. Deze inzichten moeten perspectieven openen die hoopgevend zijn.

Het boek bevat 64 blz. en kost : 150 BF.

In tweede druk :

BROOD
ROZEN
en
UTOPIE

door Ludo Abicht

In de geest van Ernst Bloch bespreekt dit boek de rol van de utopie in onze maatschappij vandaag. Welke vroegere utopische dromen werden er tot nog toe al verwezenlijkt en welke zijn vandaag van belang ? Wat is de conserverende kern van elke vorm van progressiviteit ?

Na een kritiek op twee valse utopieën van onze tijd ("high technology" en de "terugkeer naar het eenvoudige leven") wordt aan de hand van twee strategieën (het orde-model van de jezuiten en het partij-model van de marxisten) gewezen op de onmogelijkheid van een elitaire weg naar de democratie. Het boek eindigt met een reeks suggesties voor de hernieuwing van een geïnformeerde, militante hoop.

Het boek bevat 185 blz. Kostprijs : 300 BF + 20 BF portokosten

Al deze boeken zijn te verkrijgen door storting op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent.

Nog te verkrijgen :

TE WEINIG DEMOKRATIE ?

Principiële beschouwingen
over het ideaal
van de Westerse democratie.

door Lode Frederix

De definitieve ondergang van de Westerse democratie, dit wil zeggen van het ideaal van vrijheid en tolerantie is, hoe onwaarschijnlijk dat ook klinkt, in zicht ! Het gevaar dat ze bedreigt gaat echter niet zozeer uit van haar gemakkelijk te identificeren externe of interne "vijanden", maar, paradoxaal genoeg, van haar uitdrukkelijke "vrienden". De these van het boek luidt dat, hoe meer (Westerse) democratie (het tolerantie- en vrijheidsideaal) wordt nagestreefd, des te minder er zal gerealiseerd worden. Deze paradox omvat heel wat meer en anders dan wat de Westerse traditie, van Plato tot Popper, hierover weet te vertellen. Ze is veel principiëler, en daarom ook veel tragischer. Ze is gelegen in dat wat de Westerse democratie tot Westerse democratie maakt.

De Westerse democratie is niet te redden ! Meer nog, wil het Westen zelfs maar gewoon fysisch blijven bestaan, dan moet het zich ideologisch en institutioneel radikaal, tot in haar wortel zelf, veranderen. Zelfs de keuze voor deze verandering is de mens niet meer gegeven. Maar in welke zin moet deze verandering gaan ? Het boek tracht enkele richtlijnen te geven voor een alternatieve, en zoals bovendien zal blijken, pas werkelijk democratisch te noemen samenleving en wereld. In plaats van het tolerantie- en vrijheidsideaal moet de intersubjectiviteit de grondslag voor een humane, democratische wereld worden.

Het boek bevat 244 blz. Kostprijs : 280 BF + 30 BF portokosten.

Onlangs verschenen :

DE GROENE IDEE,
MENS EN NATIE

door Ludo Dierickx

Volgens Ludo Dierickx, is de groene gedachtenstroming in haar wezen een kritiek van het staatkundige en economische denken van alle gevestigde politieke, economische en zelfs sociale machten. Deze machten voeren een nationaal-economische politiek op korte termijn met als centrale idee de vrijwaring en de opvoering van de competitiviteit van de eigen nationale economie : "Het nationaal-economisme rust als een vloek op onze bedreigde wereld".

Om meer inzicht te verwerven in de uitgangspunten van het denken van deze gevestigde machten grijpt de auteur uitgebreid terug naar Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Fichte en Othmar Spann. Hij ontwerpt een theorie betreffende het wezen en het succes van het nationale denken, plaatst het politieke nationalisme tegenover democratie en federalisme en belandt tenslotte bij het Belgische federaliserings- of confederaliseringsproces waaraan hij kritische beschouwingen wijdt. Hij belicht het groene alternatief en toont aan waarom de groene beweging een staatkundig denken moet ontwikkelen. De auteur maakt een onderscheid tussen het gangbare internationalisme en betrouwbaar basisdemocratisch internationalisme. Met dit boek wil Ludo Dierickx vooral het staatkundige debat opnieuw op gang brengen.

Het boek bevat 204 blz. Kostprijs : 350 BF + 30 BF portokosten.

Guy Quintelier : De conflictualiteit van het menselijk bestaan.	p. 5
Rudolf Boehm : Het conflict tussen mens en natuur - religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch.	34
Glenn Rayp : Inflatie en behoeftenbevredeging.	54
Lode Frederix : Conflict, tijdruimtelijsheid en democratie.	96
Rudolf Boehm en Jef Turf : Het conflict tussen de mensen onderling - de klassenstrijd.	122
Ludo Dierickx : Het succes van conflicten tussen naties	139
Guy Quintelier : Het conflict in de mens zelf.	161