

RUDOLF BOEHM

FENOMENOLOGIE VAN DE ALIENATIE

(geredigeerd, tijdens het academiejaar 1978-'79, door
Johan Moyaert)

-*-**--*--*--*-

INLEIDING :

Schets van het aliënatieprobleem in de filosofie.

De discussie op grote schaal rondom het aliënatieprobleem is pas ontstaan na 1932, d.i. het jaar waarin voor het eerst de Parijse manuskripten gepubliceerd werden. In dit geschrift van de jonge Marx (uit het jaar 1844) staat het thema van de aliënatie centraal.

Maar de term heeft reeds een grote betekenis in de filosofie van Hegel. In de Phänomenologie des Geistes (1807) bedoelt Hegel met aliënatie een ervaring die het bewustzijn noodzakelijk moet ondergaan en die slechts opgeheven wordt als men zich van deze noodzakelijkheid zelf bewust wordt.

Het bewustzijn vertegenwoordigt steeds iets anders dan zichzelf. Er is geen bewustzijn zonder een objekt waarop dat bewustzijn gericht is.

De bewustzijnsinhouden wisselen wel en ze kunnen dus onderscheiden worden van het bewustzijn, maar wat het bewustzijn zelf is, lijkt moeilijk te bepalen omdat het steeds een inhoud nodig heeft.

Omdat het bewustzijn genoodzaakt lijkt zich bezig te houden met iets anders, is het steeds al vervreemd van zichzelf. Aliënatie hoort bij het wezen van het bewustzijn en wordt slechts opgeheven door rekenschap af te leggen van deze aliënatie. In deze aliënatie is het bewustzijn zichzelf want zonder buiten zichzelf te treden kan het geen bewustzijn zijn.

Feuerbach :

In zijn "Das Wesen des Christentums" verdedigt Feuerbach de stelling dat de vervreemding in feite de projectie is van het wezen van de mens op een goddelijk wezen. Feuerbach probeert aan te tonen dat godsbegrippen (en meer bepaald die van het christendom) uitdrukking zijn van het volmaakte wezen dat de mens zou kunnen bezitten indien alles wat in hem in aanleg aanwezig is, zich volledig zou kunnen ontplooiën.

Het wezen dat voor de mens weggelegd is, wordt in de godsdienst overgedragen aan een imaginair wezen : het beste waartoe de mens in staat is, wordt als reeds gerealiseerd voorgesteld in een wereld die voor hen onbereikbaar is. Zo vervreemdt de mens zich van zijn eigen bestemming.

Aliënatie is, volgens Feuerbach, afstand doen van de vervolmaking van de eigen levensmogelijkheden.

Iets later, in "Das Wesen der Religion" (1845), heeft Feuerbach deze stelling gewijzigd. Hij beweert nu dat het objekt van de projectie niet eens het wezen van de mens is, maar een onmenselijk ideaal, t.t.z. iets dat verkeerdelijk als menselijke volmaaktheid gezien wordt.

Van deze 2e stelling heeft Marx geen kennis genomen.

Marx : De Parijse manuscripten (1844) zijn de voorbereidingen voor een werk dat nooit geschreven is. In dat geschrift verstaat Marx onder aliënatie de zelfvervreemding van de mens in de arbeid onder de voorwaarden van het economisch systeem van de moderne tijden dat hij later, in aanleuning bij Leblanc, kapitalisme zal noemen. De opheffing van de aliënatie is slechts mogelijk door de overwinning van het economisch systeem.

De stelling is uitgewerkt als een rechtstreeks antwoord op problemen die rijzen i.v.m. de beweringen van Feuerbach in "Das Wesen des Christentums". Marx aanvaardt de centrale stelling van Feuerbach maar verwijt hem dat hij niet verklaart hoe het zover

gekomen is dat de mens zijn eigen wezen projekteerde in een God. (De gecorrigeerde stelling van Feuerbach is daar eigenlijk een antwoord op maar Marx kende die niet).

Marx stelt dat de mensen het beeld van een volstrekt menselijke samenleving projekteren in het hiernamaals omdat het nu niet mogelijk is het ideaal van menselijkheid op deze aarde te verwezenlijken. Oorzaak daarvan is het kapitalisme.

Marx doorziet de absurditeit van een economisch systeem dat de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de produktiemiddelen onder volstrekte verwaarlozing van de behoeften proklameert. Maar volgens Marx heeft het kapitalisme ook juist daarin zijn zin, want alleen zo kan een produktieapparaat opgebouwd worden dat overvloedig in de behoeften van de mensen zal kunnen voorzien. Het kapitalisme is geen produkt van kapitalistische agenten maar een noodzakelijke ontwikkelingsfase van de mensheid.

Zolang het kapitalisme heerst is de mens vervreemd van zijn wezen en projekteert hij het in een god. Dat is zo omdat het wezen van de mens in de arbeid ligt. De mens kan maar zichzelf zijn door zichzelf te vinden in de arbeid, t.t.z. in de arbeidsprodukten. Dat wordt hem echter in het kapitalisme onmogelijk gemaakt, want hij wordt er gedwongen alleen te arbeiden om centen te verdienen en om zich in leven te houden.

"De arbeider voelt zich pas buiten de arbeid bij zichzelf, en in de arbeid voelt hij zich buiten zichzelf. Hij is thuis, wanneer hij niet werkt, en wanneer hij werkt is hij niet thuis. Zijn arbeid is bijgevolg niet vrijwillig, maar gedwongen, dwangarbeid. Hij is bijgevolg niet bevrediging van een behoefte, maar slechts een middel om behoeften buiten hemzelf te bevredigen. Zijn vreemdheid wordt in haar reinste vorm duidelijk door het feit dat men voor de arbeid vlucht als een pest zodra geen fysische of andere dwang ertoe bestaat ... Uiteindelijk verschijnt de uiterlijkheid van de arbeid voor de arbeider in het feit dat

deze niet zijn eigen arbeid, maar die van een andere is, dat de arbeid hem niet toebehoort, dat hij in de arbeid niet aan zichzelf maar aan een andere toebehoort. ... Bijgevolg is het resultaat dat de mens (de arbeider) alleen nog in zijn animale functies, eten, drinken en vrijen, ten hoogste nog in woning en versiering, een vrije activiteit vindt, en in zijn menselijke functies zich nog alleen als dier voelt. Het animale wordt het menselijke en het menselijke het animale. Eten, drinken en vrijen, enz. zijn wel ook echt menselijke functies. In de abstractie echter die ze van de overige menselijke activiteiten afscheidt en ze tot laatste en uitsluitende einddoelen maakt, zijn ze animal."¹

Als de arbeid gealiëneerd is, worden ook alle andere activiteiten van hun zin beroofd omdat ze dan op zichzelf komen te staan. Eten, drinken, vrijen, ... zijn slechts menselijke functies indien ze geen doel zijn op zichzelf, maar als momenten geïntegreerd zijn in een leven dat zijn zin heeft in het doel van de arbeid.

Bij de latere Marx verdwijnt de term "Entfremdung" geleidelijk aan maar de problematiek blijft bestaan en wordt uitgediept. Dat geldt ook voor de filosofen van de na-marxistische periode. Aliënering verdwijnt als term maar blijft als thema aanwezig.

Nietzsche : "Zur Genealogie der Moral" (1887).

M.b.t. het aliëneringsprobleem zou Nietzsche ongeveer het volgende zeggen : de vervreemding van de mens heeft haar reden in een door de mens zelf gewilde zelfverloochening ten voordele van een zogezegde wil tot waarheid en de daarmee verbonden ascetische idealen van onze Westerse beschaving. Ze kan opgeheven worden door de wil tot waarheid te ontmaskeren als een wil tot macht, en meer

¹ M.E.W., Erg. Bd. I-1, p. 514-515.

bepaald als de wil tot macht van een dekadent mensentype. Onder de ascetische idealen rekent Nietzsche ook het objectiviteits-ideaal : kennis nastreven ter wille van de kennis zelf is afstand doen van alle doelstellingen en waarderingen en dat houdt in dat men het menselijke teniet doet ten voordele van een abstracte waarheid.

Freud : "Das Unbehagen in der Kultur" (1930). De aliënatie is het verlies of de beknotting van de individuele vrijheid van de mens, en meer bepaald van de sexuele vrijheid, onder de druk van de wet die de cultuur aan de mens oplegt om zijn agressieve tendenzen tegen te gaan. De sexuele liefde moet gesublimeerd worden, t.t.z. afgewend worden van haar oorspronkelijk doel, om de agressieve tendenzen op te vangen. Opgeheven kan de aliënatie niet worden, men kan ze enkel verzachten.

Husserl : "Vom Ursprung der Geometrie" (1936). Door de moderne wetenschap is een ideële objektwereld ingevoerd waardoor onze oorspronkelijke verhouding tot de leefwereld verdrongen wordt. Die ideële objecten bestaan eigenlijk maar binnen de wetenschap en het verband met de voorwetenschappelijke leefwereld is minder en minder duidelijk. (Alhoewel het toch de uiteindelijke bedoeling van de wetenschap was de alledaagse wereld te verklaren !) De wetenschap is in een situatie van vervreemding gekomen t.o.v. de leefwereld. Ze ontwikkelt zich steeds meer maar haar resultaten betreffen slechts in geringe mate de problemen waarmee wij, als mensen, te maken hebben.

De vervreemding kan opgeheven worden door de oorspronkelijke evidenties te reaktiveren die ook aan de basis van de moderne objectieve wetenschap liggen.

Heidegger : "Brief über den "Humanismus"" (1947).

Volgens Heidegger is de vervreemding het gevolg van een metafysisch gewertelde, wetenschappelijk gefundeerde en technisch ver-

werkelijke verwaandheid en zelfoverschatting van de mens die noodzakelijk omslaan in hun tegendeel. Opgeheven kan ze worden door afstand te doen van de aspiratie van de mens de natuur te willen overheersen, t.t.z. door een soort nieuwe ascese.

HOOFDSTUK I

DE ALIENATIEPROBLEMATIEK IN HUSSERLS "OORSPRONG VAN DE MEETKUNDE".

1.1. Waarom Husserl ?

Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud en Heidegger zijn geen filosofen in de traditionele zin. Voor hen is filosofie ideologie en daarom zelf een uitdrukking van de aliënatie. (Volgens Nietzsche is filosofie een teken van dekadentie, volgens Heidegger denkt de filosofie niet, volgens Freud is filosofie te ver doorgedreven sublimatie,...). Maar wat doen zij dan eigenlijk ?

Feuerbach doet aan godsdienstkritiek, en Nietzsche aan cultuursociologie. Marx bekritiseert de politieke economie, Freud bouwt een psychopathologie op en Heidegger bedrijft een denken dat in de nabijheid van het dichten hoort.

Soms lijkt het dat ze aan wetenschap doen maar aan de andere kant wordt hen onwetenschappelijkheid verweten ! Het ziet er immers naar uit dat hun denken ideologie van de slechtste soort is, beïnvloed door emancipatieverwachtingen of kultuurpessimisme. Zijn ze dan misschien toch filosofen ? Indien ja, dan zijn ze volgens hun eigen begrip van ideologie, zelf ideologen en werken ze de aliënatie in de hand. Indien neen, en indien ze bovendien niet aan de wetenschap doen, wat zijn ze dan eigenlijk wel ? Misschien interesseert het weten als dusdanig hen niet. Hegel zou hierop antwoorden dat ze juist daardoor voortdurend op de aliënatie stoten want volgens Hegel kan de aliënatie slechts opgeheven worden door het weten van de zin van de aliënatie.

Husserl is hierop een uitzondering. Hij heeft de vraag van het weten nog eens centraal gesteld en zo heeft hij ingezien dat de opwerping van Hegel tegen Marx, Nietzsche, enz. niet opgaat. Hegel meende dat het weten tot stand komt langs de weg van de aliënatie om en dat het de noodzakelijkheid van de aliënatie moet inzien. Nu heeft Husserl echter getoond dat het weten langs deze weg niet tot zichzelf komt maar integendeel zichzelf verliest: het doet zichzelf als weten teniet. Marx, Freud, enz... hadden gelijk niet het weten centraal te stellen maar ze hadden ongelijk dat te doen zonder een nieuw wetensbegrip te ontwikkelen.

1.2. De totstandkoming van de objectiviteit van ideële objecten¹.

De centrale vraagstelling van Husserl in "Over de oorsprong van de meetkunde" is deze : "Hoe komt de meetkundige idealiteit (en die van alle wetenschappen) uitgaande van haar binnenpersoonlijke oorsprong, waar zij zich vormt in de bewustzijnsruimte van de psyche van de eerste ontdekker, tot haar ideële objectiviteit ?" (zie pag. 57). Vooraleer in te gaan op de beantwoording van de vraag, preciseren we wat bedoeld is met objectiviteit en met ideële objecten.

Ideële objecten.

Als we de dingen objectief bekijken, betekent dit dat we ze bekijken zoals ze op zichzelf zijn en door zichzelf bepaald, d.i.

¹ Voor dit deel van de syllabus en voor het volgende verwijzen we naar : Husserl, Over de oorsprong van de meetkunde, (vertaald door J.Duytschaever, ingeleid en geannoteerd door R. Boehm, Baarn, Het Wereldvenster, 1977). Wat daar in de inleiding uiteengezet is, wordt hier alleen kort samengevat, en van nadere toelichtingen voorzien.

los van subjektieve perspectieven en bepalingen die ze ondergaan door onszelf. Het objektieve is datgene dat door iedereen vanaf elke plaats en op elk ogenblik als identiek gezien wordt. Ook meetkundige objekten en stellingen zijn objektief. Ze hebben iets substantieels. Ze bieden weerstand aan ons bewustzijn want we kunnen er niets aan veranderen.

Toch zijn meetkundige objekten geen reële objekten maar ideële objekten (het feit dat ze bewustzijnsverschijnselen zijn belet hen echter niet een objectiviteit te hebben die nog sterker is dan die van reële objekten. Enkelvoudige reële gegevens zijn niet zo objektief. De wetenschap handelt dan ook enkel over dat wat iedereen in het algemeen overal en altijd kan zien). Een meetkundig objekt is niet zomaar in tijd en ruimte ergens aanwezig. Om het te zien is een bepaalde ingesteldheid van het bewustzijn nodig, en dat vooral omdat het in essentie om iets algemeen gaat. Men moet doorheen het individuele van een tekening het algemene zien. Een bewijs over een eigenschap van de driehoek heeft men pas begrepen als men ingezien heeft dat het voor een willekeurige driehoek opgaat. Het algemene en het noodzakelijke ziet men niet zintuiglijk.

Ideële objekten veronderstellen dus een aktiviteit van het bewustzijn. Hun objectiviteit dringt zich niet op dezelfde manier op als die van reële objekten, en men kan nooit door het bewijs van een stelling overtuigd worden als men weigert het bewijs zelf aktief mee te voltrekken.

Er zijn nog heel wat meer ideële objekten dan die van de meetkunde. Eigenlijk is een beschaving bijna volledig opgebouwd uit ideële objekten :

- De hele literatuur bestaat uit ideële objekten. Een boek lezen is iets anders dan bezig te zijn met het materiële objekt boek. Doorheen het individuele exemplaar moet men, door een bewustzijnsakt, het ideële objekt zien. En een aantal exemplaren van hetzelfde boek verwijzen alle naar hetzelfde ideële objekt. Bij een boek is het algemene het eigenlijke

objekt en het singuliere exemplaar iets abstrakts.
(Dit in tegenstelling met het gebruik van werktuigen. Men kan natuurlijke wel het algemeen begrip hamer vormen en de hamer is in zekere zin ook een ideëel objekt maar met het begrip hamer kan men niet hameren. Het is geen eigenlijk objekt maar enkel een middel tot verstandhouding. Wel is het zo dat bij het zien van één hamer een bepaalde ingesteldheid vereist is om het hamerachtige te zien).

- Ook bij een toneelstuk, een film, een schilderij moet men doorheen het partikuliere van het voorgestelde het eigenlijk thema zien.
Zelfs een schilderij, dat meestal een uniek exemplaar is, moet "doorzien" worden om het algemene te zien dat zichtbaar gemaakt wordt. Het is niet de reproductie van een stuk konkrete realiteit (indien dat de bedoeling was, gaat men beter ter plaatse gaan kijken) maar het brengt op de voorgrond wat de bestendige achtergrond van ons bestaan is.
- Architectuur.
Husserl meent dat het met architectuur gesteld is als met hamers en tangen. Inderdaad, in het geval van een gothische kerk bvb. is het eigenlijke objekt toch wel de individuele gothische kerk. Toch is de zaak dubbelzinnig want ook een gothische kathedraal begrijpt men eigenlijk maar als men ze ziet als een uitdrukking van de Kerk in een bepaalde historische faze. Alleen als men de symboolbetekenis van het gebouw doorzie⁴, begrijpt men de kulturele draagwijdte van de kathedraal. (De Kerk hier op aarde is het hemels Jeruzalem. De gothische kerk is tot in de details gemaakt naar het beeld van wat in het Nieuwe Testament beschreven staat als het hemels Jeruzalem).
- De godsdienst, het recht, de staat, het kapitalisme verschij-

nen in de realiteit altijd symbolisch maar liggen zelf steeds daarachter.

Waar bestaat het recht, waar is het te vinden als reële? object? Het is neergeschreven in boeken maar is niet te herleiden tot de materialiteit van de teksten.

De staat vertegenwoordigt zich in personen, in gebouwen, in het parlement, in de politie maar de staat zelf overstijgt al zijn reële presenties.

Ook een economisch systeem, zoals het kapitalisme, krijgt men niet als reëel object te zien. Men begint het pas te zien als men begrijpt dat de minderwaardigheid van de produkten die op de markt verschijnen in verband staat met het produceren van meerwaarde. Als je constateert dat het brood slecht smaakt heb je nog niets van het kapitalisme begrepen; je begint iets te verstaan als je inziet dat het brood slecht moet smaken (omdat het moet geproduceerd worden onder voorwaarde van hoge rendabiliteit).

- De taal.

Het woord "leeuw" behoudt zijn enkelvoudige identiteit doorheen het menigvuldig konkreet gebruik. Dat geldt ook voor een meetkundige stelling : doorheen alle konkrete bewijsvoeringen blijft ze steeds dezelfde, zelfs doorheen alle vertalingen.

Maar een literaire tekst blijft niet zomaar identiek aan zichzelf doorheen een vertaling. De ideële objektiviteit van de taal lijkt dus toch nog iets anders te zijn dan die van de meetkundige objekten. De ideële objektiviteit van het meetkundige object herleidt zich niet tot de eigen ideële objektiviteit die de taalkundige uitdrukking van de meetkunde heeft. Iemand kan perfekt de stappen van een meetkundige bewijsvoering verstaan maar hij moet nog een supplementaire stap doen om te verifiëren of dat meetkunde is !

Als men over het meetkundige spreekt maakt men gebruik van de

ideële objecten van de taal maar de ideële objecten van de taal zijn te onderscheiden van het thema van het spreken. Tegenwoordig bestaat daar een grote verwarring over. Men zegt dat ook het meetkundige een vorm van het taalkundige is en dat het maar zijn zin krijgt vanuit de taal. Maar daarmee gaat de zin van elke wetenschap verloren !

- De wetenschappen.

De wetenschappen drukken zich taalkundig uit en op dat punt vertonen ze dus al een zekere idealiteit maar het thema van het besprokene is in de verschillende wetenschappen een reëel objekt. Nochtans meent de moderne wetenschap dat de toegang tot reële objecten slechts verworven wordt langs de kennis van ideële objecten om. Ze denkt, zelfs als reële wetenschap, slechts objectiviteit te bezitten door mathematisch te worden en dat impliceert dat ze beroep moet doen op ideële objecten. Historisch bekeken blijkt dat de moderne wetenschap haar eerste resultaten behaalde op het vlak van de astronomie. De astronomie is in de grond een soort meetkunde.

Toen fundeerde Descartes de analytische meetkunde (grootheden die op het eerste gezicht niets met het meetkundige te maken hebben krijgen daarin een meetkundige voorstelling).

De analytische meetkunde ligt aan de basis van de mathematisering van de mechanica, de electriciteitsleer, enz...

De beslissende stap werd gezet door Newton in zijn "Philosophiae naturalis principia mathematica". De moderne wetenschap komt daar definitief op een basis van objectiviteit te staan door zich voor te stellen als een wetenschap die gefundeerd is in wiskundige beginselen.

Sindsdien proberen alle wetenschappen nader en nader aan te sluiten bij het voorbeeld van de natuurkunde. Voor zover de wetenschap objectief is, lijkt ze dus meetkunde te zijn. Ze kan niet objectief worden zonder beroep te doen op ideële objecten.

Achter de vraag van Husserl schuilt dus de vraag : "Wat gebeurt er als een beschaving objektief wetenschappelijk wil worden ?"

De konstitutie van de objectiviteit van ideële objecten.

Husserl verwijt de wetenschap dat ze objectivistisch is. Ze denkt ten onrechte dat men pas een echte toegang krijgt tot de realiteit als men er zich objektief tegenover gedraagt, t.t.z. als men afstand doet van elk eigen belang en elke eigen interesse en van de vooroordelen van de eigen zienswijze als gevolg van de ^{eigen} gesitueerdheid. De wetenschap wil de objecten laten spreken zo- als ze op zichzelf en door zichzelf zijn.

Daartegenover moet toch de volgende eenvoudige opmerking gemaakt worden : tot een objectieve gedraging komt men pas door een eigen besluit en eigen handelingen, door een speciale inspanning en door het bouwen van apparaten. De objectieve ingesteldheid lijkt dus een ingesteldheid onder andere te zijn die zelf gekozen is en hoogst subjektief lijkt. M.a.w., meende Husserl, objectieve wetenschappelijkheid kan slechts verantwoord worden als ze aangevuld wordt door een onderzoek naar de subjektieve oorsprong van de objectieve gedraging. Dat is het probleem van de fenomenologie. Zij stelt het fenomenale tegenover het op zichzelf zijnde. De objecten van de natuurwetenschap zijn niet zomaar direkt te vinden. De fenomenologie wil daarom op de eerste plaats het fenomenale van de subjektieve perspectieven ter sprake brengen en de subjektieve fenomenale oorsprong van het objektief op zichzelf zijnde beschrijven. Husserl noemt dat een eigen soort historische vraagstelling. (zie pag. 45).

In "Over de oorsprong van de meetkunde" vraagt Husserl eerst naar de oorspronkelijkste zin van de meetkunde, anders gezegd naar de eerste betekenis waaronder de meetkunde moest optreden. (Hij is niet geïnteresseerd in historische feitelijkheden maar in apriorische noodzakelijkheden).

Over het algemeen krijgen wij de meetkunde voorgeschoteld als iets geprefabriceerds. Dat kan echter niet de oorspronkelijke manier zijn waarop de meetkunde gegeven was. Ze moet toch eerst eens gemaakt zijn ! We kunnen de meetkunde slechts op secundaire wijze en ze is dus maar in haar zin te begrijpen als we terugvragen naar de wijze waarop ze tot stand kwam.

Bovendien, zo zegt Husserl, moet er een eerste begin zijn. De meetkunde, zoals wij die bezitten vormt een geheel, m.a.w. ze is synthetisch samengesteld. De meetkunde kan zich niet opgebouwd hebben door ontdekkingen aaneen te rijgen maar elke nieuwe ontdekking moet zich integreren in de reeds gemaakte ontdekkingen of moet de reeds bestaande ontdekkingen inleiden. Als dat zo is moet er een eerste begin zijn dat het aanknopingspunt is voor verdere ontdekkingen (zelfs al zijn die reeds voordien gemaakt).

De traditionaliteit heeft nog een andere implicatie. De traditie is gegeven als traditie : Wij zijn onszelf bewust dat we iets overnemen. De traditie is geen causaal gebeuren in ons maar ze wordt door ons aktief opgenomen. De traditie is bedoeld als een boodschap die terecht komt bij mensen die begrijpen. Dus moet ze zelf ontstaan zijn in het bewustzijn van mensen als een menselijke schepping. De oorsprong moet gelegen zijn in scheppende geesten. Hieruit trekt Husserl de volgende konklusie (zie pag. 51-53) : de meetkunde moet eerst gegeven zijn in de geslaagde verwezenlijking van een projekt.

Wat hiermee bedoeld is maken we duidelijk aan de hand van een voorbeeld :

$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ is zo nog niet evident; het is slechts een projekt.

Men maakt het maar evident door het uit te werken :

$$(a + b)^2 = (a + b) (a + b) = a^2 + ab + ba + b^2$$

Maar echt evident is het op die manier ook nog niet.

Zo is de evidentie pas duidelijk :

a	b
a	
b	

Nu is het onloochenbaar. Nu zien we de zaak zelf. $(a + b)^2$ is maar een arabesk.

Merk op dat een evidentie altijd slaat op 2 inhouden. Evident kan alleen maar worden dat dit zo is.

De evidentietheorie is betwist. Er worden vooral 2 opwerpen gemaakt :

1e opwerping : als je kennis fundeert op een evidentie, heb je dan criteria voor wat evident is ? Husserl replikeert hierop dat er geen formele criteria bestaan voor kennis. Per slot van rekening is het enige criterium van juistheid of onjuistheid van kennis gelegen in de zaak zelf; m.a.w. men kan nooit een stuk kennis beoordelen zonder de zaak zelf te kennen.

2e opwerping : evidentie is toch maar een psychologisch, subjectief verschijnsel. Het is toch maar een gevoel ! Precies, zegt Husserl. Evidentie, als laatste referentie waar kennis moet naar verwijzen, is nodig maar lijkt niet voldoende om objectiviteit te garanderen. Het kan toch niet anders dan dat kennis, zelfs objectieve kennis, ergens subjectief gebonden moet zijn ! De meest adequate konkrete voorstelling van een objekt zoals het op zichzelf is, blijft nog steeds een voorstelling.

De evidentie heeft op zichzelf een eigen reële objectiviteit, in dit geval een psychische objectiviteit, die in de tijd voorbijgaat. Maar wat in de evidentie bedoeld is, is een andere objectiviteit; het is de objectiviteit van meetkundige objekten die

een boventijdelijk bestaan hebben. De evidentie gaat over in een primaire herinnering of retentie (dat is de 2e stap in de konstitutie van de objectiviteit).

Oppervlakkig gezien lijkt de retentie in de konstitutie van de objectieve kennis de functie te hebben reeds een soort bestendigheid aan te kondigen omdat ze een actieve herinnering mogelijk maakt. Deze grijpt plaats als ik een vroeger opgedane evidentie weer oproep. Bovendien ontstaat dan de evidentie van de identiteit van deze evidentie met de vorige en met mogelijke latere evidenties (3e stap in de konstitutie van de objectiviteit). Daardoor lijkt zoiets als een objectiviteit te ontstaan. De evidentie wordt op een eerste manier losgemaakt van haar subjectief karakter : ik heb de evidentie laten ontglippen, en als ik ze terugvind in de herinnering vind ik ze terug als iets dat op zichzelf is blijven staan. Maar de eigenlijke bijdrage van de retentie ligt elders : spijts het vasthouden van de evidentie, heeft ze de verwijdering mogelijk gemaakt. Ik kan de evidentie loslaten en de objectiviteit lijkt zich juist in het loslaten te verwezenlijken. De verwijdering is de eigenlijke basis voor het tot stand komen van objectiviteit. Hier duikt voor het eerst zoiets als aliënatie op.

Tot nu toe is de evidentie alleen losgemaakt van een tijdelijke toestand van mijn bewustzijn. De perken van het subject en zijn eigen subjectieve vermogens zijn nog niet overschreden. Daarvoor is een verder verwijderingsproces nodig : de kommunikatie met anderen (4e stap). Daarmee is niet bedoeld dat de evidentie zoveel mogelijk "verspreid" wordt maar wel dat een ander, daartoe aangezet door mijn mededelingen, bij zichzelf de evidentie actief voltrekt. De andere kan niet tot inzicht gedwongen worden. Hij moet zelf in zijn bewustzijn de evidentie konstitueren. Maar juist de onmogelijkheid de evidentie aan te praten maakt het zo waardevol als een ander dezelfde evidentie heeft, en die bevestiging is des te waardevoller naarmate de andere mij vreemder is. Ook hier is het de afstandelijkheid die de beslissende rol speelt :

de mogelijkheid een evidentie los te laten zonder dat ze verloren gaat, ontsubjektiveert ze. Door de geslaagde kommunikatie krijgt de evidentie een plaats in een objektieve ruimte tussen de personen.

Volgens Husserl scheidt intersubjectiviteit nog geen objectiviteit. Wel is ze een onmisbare voorwaarde voor objectiviteit. Bovendien is uitwisseling slechts een voorwaarde voor het tot stand komen van objectiviteit indien het objekt van kommunikatie een evidentie is. Een wetenschap is er toe veroordeeld in dekadentie te vervallen als de kommunikatie zich niet voortdurend richt naar de oorspronkelijke evidenties. In dat geval komt de overeenstemming tot stand op grond van politieke beschouwingen : men aanvaardt wat nodig is om in de school opgenomen te worden.

De gekommuniceerde evidentie blijft slechts bestaan in de retentie en het geheugen van de enkelvoudige individuen. Omdat er geen kollektief geheugen is, blijft het ideële objekt nog vastzitten in de individuele bewustzijnsstromen en heeft het nog steeds geen eigenlijk objektief statuut. Een gemeenschappelijk geheugen bestaat niet ⁱⁿ de natuur maar kan artificiëel gemaakt worden door schrift (schrift in de ruimste zin van het woord). Door de schriftelijke fixering geraken we definitief uit het vloeiende en tijdelijke van de bewustzijnsstromen. Wat in het bewustzijn stap na stap in de tijd moet voltrokken worden, komt in een boek allemaal tergelijktijd voor.

De fixatie wordt bereikt doordat het ideële dat in de oorspronkelijke evidentie beoogd was, ingeplant wordt in iets materieels. De ideële objectiviteit kan zich blijkbaar niet fixeren zonder te profiteren van de bestendigheid van de materie.

Met het vastleggen in schrift bereikt de objektivering haar top-punt maar daarmee wordt de oorspronkelijke betrokkenheid op het objekt vanwege het subjezt totaal afgebroken.

1.3. De wetenschapskritische draagwijdte van Husserls analyse.

Als de evidentie gesedimenteerd is in iets dat duurzaam is, kan men schijnbaar inzichten aan een ander overdragen door materiële overdracht van dingen. Er is een verwantschap tussen deze manier van overbrengen en het van buiten leren van een leerstof. Ook het van buiten leren is op de eerste plaats een materiële overdracht : het kan gebeuren zonder dat enige intellectuele activiteit vereist is.

Schrift verhoogt de zinloze overbrenging in fantastische mate t.o.v. de mondelinge overdracht. Maar zelfs het dagelijks spreken is voor een groot deel het reproduceren van steeds weer dezelfde zinnen zonder dat daarbij een evidentie aanwezig is. Het meest gevaarlijke hierbij is dat zelfs binnen het niveau van de passieve overdracht een eigen activiteit kan ontplooid worden : de activiteit van de verduidelijking (zie pag. 69 en pag. 77-81). In dit geval voltrekt men slechts de evidentie van hetgeen door een schrijver of spreker bedoeld is en men verblijft in passiviteit t.o.v. de louter taalkundige associaties. Daarmee gaat men zelf nog niet na of hetgeen bedoeld is ook waar is. Dit laatste kan niet zonder het oproepen van de zakelijke evidenties waartoe de schrijver of de spreker wil oproepen. De activiteit van de verduidelijking (bvb. met eigen woorden iets uitleggen) vergt geen persoonlijke inmenging.

Veel mensen weten wat er zo allemaal in onze tijd ~~of~~ of zelfs in andere tijden gedacht werd maar alles blijft voor hen op afstand. Voor hen is dat alles maar een geheel van opvattingen, en zo geraken ze vervreemd van datgene waar ze als mensen mee te maken hebben.

De vervreemding wordt dus in de hand gewerkt door de objectivering. (De wetenschap is ondenkbaar zonder schriftelijke fixering. We kunnen immers niet alle voorgaande evidenties telkens weer opnieuw reaktiveren). Maar er is meer : de vervreemding is juist datgene wat door de objectivering bedoeld is. Men wil toch dat het objektief weten een weten is dat totaal los staat

van elk subjectief persoonlijk inzicht ! Het is de trots van de wetenschap dat het wetenschappelijk werk meer en meer door computers kan gedaan worden en losgemaakt wordt van het inzicht van mensen.

1.4. Konfrontatie met Kuhns analyse van de wetenschap.

Husserls analyse wordt bevestigd door Kuhns boek "The structure of scientific revolutions".

Kuhn maakt een onderscheid tussen perioden van "normale wetenschap" en wetenschappelijke revoluties. Zijn centrale stelling is dat wetenschappelijke omwentelingen niet bij de normale wetenschap horen. (Men kan analogieën trekken tussen de normale wetenschap en de wetenschap die volgens Husserl actief omgaat met passief overgenomen schriftelijk gefixeerde evidenties).

De normale wetenschap laat zich leiden door een paradigma¹ dat niet in twijfel getrokken wordt, en dat tot stand komt door de overwinning van een wetenschappelijke revolutie. Volgens Kuhn heeft zo'n paradigma niets te maken met het verwerven van een nieuw inzicht of een nieuwe waarheid. Kuhn bedoelt er een soort vooropstelling mee die niet gebonden is aan een inzicht en die aan twee eisen moet voldoen :

1. een paradigma moet voldoende nieuw zijn om een vaste groep aanhangers naar zich toe te trekken in competitie met een andere groep.
2. een paradigma moet voldoende "open" zijn om allerlei problemen over te laten voor de aanhangers.

Kuhn wil dat de wetenschap niet gefundeerd is in evidenties. Een nieuw inzicht leidt niet tot een nieuwe wetenschap tenzij het omgezet wordt in een paradigma. Het is slechts bruikbaar als

¹ Paradigma betekent oorspronkelijk : iets dat ernaast getoond wordt, een voorbeeld.

het in een formule kan gebracht worden die normale wetenschap weer mogelijk maakt.

Sterker nog : voor een paradigma is niet eens een nieuwe waarheid vereist ! Het paradigma moet allerlei verifikaties en falsifikaties mogelijk maken en daarom mag het niet eens vaststaan als onomstootbare waarheid. Het moet werk verschaffen !

Kuhn zegt bovendien dat nieuwe inzichten in normale wetenschap storen. Ze moeten zo vlug mogelijk genormaliseerd worden.

Op pag. 11 van zijn boek schrijft hij : "In particular, both these related concepts will be clarified by noting that there can be a sort of scientific research without paradigms, or at least without any so unequivocal and so binding as the ones named above. Acquisition of a paradigm and of the more esoteric type of research it permits is a sign of maturity in the development of any given scientific field."

En op pag. 144 : "Any new interpretation of nature, whether a discovery or a theory, emerges first in the mind of one or a few individuals. It is they who first learn to see science and the world differently, and their ability to make the transition is facilitated by two circumstances that are not common to most other members of their profession. Invariably their attention has been intensely concentrated upon the crisis-provoking problems; usually, in addition, they are men so young or so new to the crisis-ridden field that practice has committed them less deeply than most of their contemporaries to the world view and rules determined by the old paradigm."

Nieuwe inzichten worden dus verworven los van de wetenschap en wetenschap is pas "rijp" als ze zich baseert op een paradigma. De wetenschap wil voor alles veiligheid hebben. (Merk op dat de plaats van het paradigma het handboek is).

Nog twee opmerkingen :

- Empirisch is het moeilijk te bevestigen dat de omwentelingen in de natuurwetenschap vooral aan jonge mensen te danken zijn. Het is eerder opvallend hoe vooral jonge mensen reeds zeer

diep geëngageerd zijn in bepaalde paradigma's.

- Er is een belangrijk verschil tussen de analyse van Kuhn en die van Husserl : Husserl heeft zich ook uitgesproken over de oorzaak waarom het zo moet zijn. Volgens hem is de oorzaak het objectiviteitsideaal.

1.5. Kultuurkritische draagwijdte van Husserls analyse.

Een wetenschappelijke cultuur bestaat erin dat overal voor iedereen het voortzetten van het werk mogelijk is. Daardoor kan een generatie voortbouwen op de resultaten van de vorige generaties. Dat is een kultuurtoestand; er is iets definitiefs verworven, alles moet niet van vooraf aan weer herbegonnen worden.

De beschrijving van het proces van objectivering gaat op voor ideële objecten in het algemeen en dus ook voor alle kulturele objecten. Ook zij hebben behoefte aan sedimentatie (in schrift, in symbolen, in gebouwen,...) om objectief te worden. En ook hier brengt dat analoge gevaren met zich mee : een hele cultuur kan zich handhaven op grond van sedimenteringen zonder dat iemand nog de oorspronkelijke evidenties aktualiseert.

Maar bovendien is het terug zo dat deze gevaren positieve noodzakelijkheden zijn. De realisering van de gevaren maakt het onbezonnen, ongerefleeteerd, mechanisch doorgeven van kultuurobjecten mogelijk en daarin bestaat juist de zin van een cultuur.

Formeel bezien berust het kulturele peil van een maatschappij op de omvang van gesedimenteerde verworvenheden, zoals inrichtingen, tradities, zeden, gebruiken, stijlen,... die de vanzelfsprekende basis geworden zijn van ieder lid van die cultuur en waarop hij kan voortgaan zonder hen nog met betrekking tot hun oorspronkelijke betekenis ter discussie te moeten stellen of zichzelf met betrekking daartoe nog vragen te moeten stellen. Om een hoog kultureel peil te bereiken moet een cultuur stelselmatig haar inhouden verdringen. De cultuur is het geregelde.

Is de kritiek op de kultuur die we afleiden uit Husserls analyse, dan misplaatst ? Het gevaar lijkt immers mede tot de kultuur te behoren ! Of moeten we de kultuur zomaar opzij zetten ?

Wat hieruit te konkluderen is, is dit : kultuur heeft haar waarde maar we mogen die niet verabsoluteren. Kultuur maakt wel veel mogelijk dat anders niet mogelijk zou zijn maar ze krijgt deze waarde om de prijs van andere waarden.

We hebben de neiging in absolute waardeschalen te denken en daarom willen we al wat in enig opzicht goed is, verenigen. Maar wie verzekerd is van de verenigbaarheid van al het goede, denkt theologisch.

God is immers het begrip voor dat waarin al het beste verenigd is. Zelfs wie gelooft in de principiële verenigbaarheid (ook al gelooft hij dat de vereniging nog nergens gerealiseerd is), denkt nog theologisch : hij hoopt dan dat de mensen zelf het ideaal zullen realiseren.

Wat we zo moeilijk aanvaarden, is dat we zelden moeten kiezen tussen iets goeds en iets slechts maar meestal tussen twee dingen die goed zijn.

Een voorbeeld :

Een sociale revolutie zal in veel gevallen kultuurgoederen vernietigen, maar daarom is die revolutie nog niet slecht. En een hoge kultuur staat een sociale revolutie in de weg, maar daarom is die kultuur nog niet slecht. Een sociale revolutie is maar mogelijk door afstand te nemen van een hoog peil van beschaving. Men moet dus weten hoe belangrijk de revolutie is en wat men er wil voor betalen.

Het gaat hier over een konfliktverhouding. Wie dat niet wil aanvaarden, zal de meest katastrofale gevolgen veroorzaken. Als men de konfliktverhouding niet wil zien, voert men een absolute waardeschaal in. Men stelt dan ofwel de kultuur boven de revolutie en in dat geval eist men een strenge repressie of men stelt de revolutie boven de kultuur en dan zal men er niet voor terugdeinzen elk kultuurgoed op te geven voor de revolutie.

1.6. Kritiek op het objectivisme van onze wetenschappelijke cultuur.

De grondslag van onze beschaving is de wetenschap. Wetenschappelijke kennis wordt als basis ingeroepen op alle niveau's van de kulturele activiteit.

De wetenschap beroept zich op het objectiviteitsideaal. Ze denkt de realiteit maar te kunnen benaderen langs een mathematisering om en dat impliceert dat ze op de eerste plaats met ideële objecten te maken heeft. We hebben nu echter gezien dat de objectiviteit van ideële objecten slechts te bekomen is om de prijs van sedimentatie.

Het vermoeden rijst dus dat een cultuur die op het objectiviteitsideaal steunt het gevaar loopt de formele waarde van een cultuur te idealiseren en te verabsoluteren en daarmee stelselmatig de aliënantie in de hand te werken.

Indien we toch aan het ideaal van een wetenschappelijke cultuur vasthouden, kunnen we er onszelf misschien toe brengen de aliënantie als onvermijdelijk en zelfs als wenselijk te beschouwen. Per slot van rekening gaat het dan alleen nog maar om een vermeende aliënantie die de ontwikkeling vooruit helpt.

Maar daartegenover moeten we toch de volgende overweging stellen. De wetenschap wil objectiviteit, t.t.z. ze wil kennis over de werkelijkheid zoals die werkelijk is. Maar indien nu anderzijds blijkt dat ze die objectiviteit slechts kan bereiken door een wetenschap van ideële objecten te worden, zou dat dan niet betekenen dat de werkelijkheid, zoals ze is, zelf niet objectief is? Als het objectieve dat is wat door iedereen altijd op dezelfde manier moet kunnen vastgesteld worden, dan wordt het objectieve pas vaststelbaar onder bepaalde voorwaarden die slechts met veel tijd- en geldverspilling in een experimentele situatie kunnen gerealiseerd worden. Die voorwaarden zijn blijkbaar niet steeds aanwezig en bovendien betekent het feit dat het kan onder bepaalde voorwaarden, nog niet dat het dat wordt.

Sinds er mensen bestaan op aarde, behoort nu ook mede tot de

werkelijkheid hoe de dingen voor de mensen verschijnen. Dat is het fenomenale. Het fenomenale heeft reële gronden : de werkelijkheid verschijnt effectief anders aan verschillende mensen naargelang hun eigen gesitueerdheid, en bovendien worden hun handelingen juist door het fenomenale gemotiveerd en hebben die handelingen zelf weer hun reële gevolgen.

Als de werkelijkheid dus niet objektief is omdat het fenomenale mede tot de werkelijkheid behoort, dan beoogt de wetenschap in de grond misschien niets anders dan zich in de verhouding tot de wereld te beperken tot een aktiviteit in de passiviteit !

Hoofdstuk II : Husserls kritiek op onze moderne Europese beschaving in zijn "Krisis"-verhandeling (1).

2.1. De crisis : de scheiding van leven en rede.

Volgens Husserl is de Europese beschaving gekarakteriseerd door een verbinding van leven en rede; ze streeft naar een levensvorm en een samenleving die zich richten naar de normen van de wetenschappelijke rationaliteit.

De wetenschappen zijn echter in een crisis terechtgekomen m.b.t. de levensproblemen en daardoor wordt de verbinding tussen leven en rationaliteit in vraag gesteld. De crisis bestaat in een scheiding tussen de wetenschappelijke rede en de voorwetenschappelijke alledaagse leefwereld.

Husserl was onder de indruk gekomen van het opkomend nazisme. Het heeft hem vooral verontrust hoe een ver doorgedreven technologische ontwikkeling kon samengaan met irrationele, onmenselijke doeleinden. (Maar wellicht was de nazistische ideologie de uiter-

(1) Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, (Husserliana Bd. VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1962).

ste konsekwentie van een ontwikkelingsdenken dat reeds in de wetenschappelijke rationaliteit zelf vervat ligt. Die ideologie was darwinistisch. Ze wilde gedaan maken met het metafysisch geleuter over humaniteit en het begrip "mens" alleen nog als een nominalistische aanduiding zien voor een geheel van rassen dat in strijd is met elkaar. Het beste ras zal overwinnen en de andere rassen uitroeien of onderwerpen. Deze nazistische ideologie, die er dus in feite op neer komt dat de ontwikkeling op de meest radikale wijze au sérieux genomen wordt, heeft zich meester gemaakt van het technologisch apparaat).

Het fascisme is een paroxysme geweest dat nu veraf ligt en waarvan we hopen dat het zich niet meer zal herhalen. Maar ook vandaag onderkennen we nog steeds een scheiding tussen leven en rationaliteit. Enerzijds heerst er een ongeremde ontwikkeling van wetenschap en technologie, maar anderzijds vergroten de wereldproblemen. De wetenschap lost meer en meer problemen op maar niet de problemen die zich op het vlak van de mensheid stellen. Bovendien lijkt er een verband te bestaan tussen de twee : ten minste een deel van de vergroting van de wereldproblemen is te wijten aan de technologie. Dat geldt meer bepaald voor de toenemende schaarste aan grondstoffen, de milieuvervuiling, het achterwege blijven van de landbouwproduktie, de overbevolking⁽¹⁾. We beschikken over een grote rationaliteit m.b.t. de beheersing van de middelen maar zonder verband met doeleinden. We weten eigenlijk niet goed waarvoor die middelen kunnen gebruikt worden (en als men niet weet wat er mee te doen, doet men het gemakkelijkst doenbare). Dikwijls hebben we zelfs geen gevoel meer voor wat we eigenlijk willen. De doelstellingen die gesteld worden,

(1) Deze laatste faktor ten gevolge van de mateloze aangroei van de bevolking in de arme landen. De ellende speelt een hoofdrol bij het kweken van kinderen. Men wil nl. het eigen leven in de oude dag veilig stellen. In de geïndustrialiseerde landen is het geboortecijfer slechts afgenomen sinds het verbod op kinderarbeid.

worden voorgeschreven door de beschikbare middelen. Daarom heeft de efficiëntie waar onze wetenschappelijke rationaliteit zo prat op gaat, niets te maken met doelmatigheid. Ze heeft alleen maar betrekking op doeleinden m.b.t. de middelen zelf. In de "Krisis"-verhandeling ziet Husserl de oorzaak van de crisis in de onmacht van de wetenschap om als objektieve wetenschap onze alledaagse voorwetenschappelijke wereld tot kennisthema te maken. De werkelijke wereld, die geen objektieve is, noemt Husserl de leefwereld. Van deze leefwereld vertrekken ook de wetenschappen en het wetenschappelijk onderzoek grijpt plaats binnen die leefwereld. Maar de leefwereld is een subjektief relatieve wereld waarin de dingen niet werkzaam worden zoals ze op zichzelf zijn maar zoals ze binnen de perspectieven die de mensen erop hebben vanuit hun gesitueerdheid, verschijnen. Het gaat onder meer om de historische wereld waarbinnen mensen effectief gemotiveerd worden tot reële handelingen door bepaalde voorstellingen, onafhankelijk van het feit of die voorstellingen "waar" of "vals" zijn. De "onwetenschappelijkheid" van de nazi-ideologie heeft niet belet dat ze een geweldige werkzaamheid heeft gehad.

Nu meent onze tijd wel dat die handelwijze van mensen de meest efficiënte is die zich laat leiden door wetenschap. Maar ook de wetenschap, zegt Husserl, is in de leefwereld werkzaam niet doordat ze waar of verkeerd is maar doordat ze voor bepaalde doeleinden in onze leefwereld gebruikt wordt. De inzichten van de wetenschap krijgen maar een werkelijkheid waar we er gebruik van maken. Trouwens, ^{tegenwoordig} wordt als bewijs voor de objectiviteit van de wetenschap juist haar bruikbaarheid ingeroepen. Maar anderzijds is door de scheiding van leven en rede het "waarvoor?" van deze bruikbaarheid twijfelachtig geworden. En welke zin heeft het op de bruikbaarheid van iets te wijzen als men zich niet afvraagt waarvoor het bruikbaar is ?

Bovendien gebeurt het verlies aan werkelijke bruikbaarheid van de wetenschap wellicht niet spijts haar objectiviteit maar juist

omwille van die objectiviteit. De wetenschap heeft een principiële levensvreemdheid.

Als het zo is dat de wetenschap de werkelijkheid zelf niet tot thema kan maken, dan is het klaar, zo meent Husserl, dat de weg naar een overwinning van de aliënatie op het vlak van het weten moet gezocht worden in de uitwerking van een wetenschap van de leefwereld.

Belangrijk is dat Husserl de aliënatie verbindt met een soort weten, dit in tegenstelling met Hegel die de aliënatie verbond aan het weten als dusdanig. Als Hegel gelijk heeft, moeten we ofwel de aliënatie aanvaarden als iets noodzakelijks, ofwel het weten zelf overboord gooien. Maar als we het tweede alternatief kiezen belanden we in de volstrekte irrationaliteit en dat betekent nog eens een vervreemding van ons bestaan t.o.v. het rationele, en dus, voor zover het rationele in verband staat met het humane, een vervreemding t.o.v. het humane.

De vraag is nu hoe we komen tot een wetenschap die de leefwereld zelf tot thema maakt en dit nog op een rationele manier.

2.2. Volgens Husserl kan de crisis overwonnen worden door middel van een wetenschap van de leefwereld.

Het moet toegegeven worden dat meer weten over de leefwereld hoogst wenselijk is. En het ontbreken van dat weten is wellicht te wijten aan de heerschappij van een type weten dat omwille van zijn objectivisme niet in staat is de subjectief relatieve wereld tot thema te maken, waarin datgene wat in werkelijkheid is, steeds konstitutief medebepaald is door de verhouding van ons bewustzijn tot deze wereld. Het ontbreekt ons meer bepaald aan een weten over onszelf, over onze verhouding tot de anderen en over de verhouding tussen groepen mensen, tussen mannen en vrouwen, tussen ouderen en jongeren, tussen kiezers en gekozenen, tussen autoriteiten en exekutanten, tussen leraars en leerlingen, enz...

Al die verhoudingen worden doorgaans medebepaald door onze bewustzijnswijze maar juist op die gebieden heerst een enorme hulpeloosheid.

Zelfs het rapport van de Club van Rome eindigt met de oproep dat de mensen

moeten veranderen van mentaliteit. Maar dan moeten we ons toch afvragen welke mentaliteit we ons moeten proberen toe te eigenen.

De eis van Husserl lijkt dus realistisch. Op de vraag hoe we aan een wetenschap van de leefwereld komen, antwoordt Husserl het volgende. We zouden ons terug moeten bezinnen over het antiek filosofisch ideaal van louter theoretisch weten.

Theoretisch weten is weten dat louter terwille van zichzelf nagestreefd wordt. Het wordt m.a.w. op geen enkele manier afhankelijk gemaakt van een uitwendig doel of belang. Toch moet, zelfs met het oog op de praktijk, het probleem van het weten eerst op het theoretisch vlak beslecht worden want ook de praktijk is het best gediend met een weten dat louter theoretisch is. Ons modern objectiviteitsideaal is volgens Husserl een vervalsing van het antiek ideaal.

Het theoretische weten vereist dat men strikt afziet van elke vooronderstelling. Deze eis wordt vervuld door een "universele epoche". Daarmee is op de eerste plaats een onthouding bedoeld van elk oordeel of vooroordeel waarmee men de zaken al zou benaderen. Die vooroordelen bestaan natuurlijk niet alleen onder de vorm van uitdrukkelijk uitgesproken stellingen maar vooral uit niet expliciet bewuste vooropstellingen. Deze stelselmatig op te zoeken en te elimineren is de eerste taak van een theoretisch weten.

Nu meent Husserl dat de moderne wetenschap de leefwereld nooit tot thema heeft gemaakt omdat ze de leefwereld steeds reeds als gegeven vooropstelde. De wetenschap zoekt direkt objectieve gegevens binnen de leefwereld zonder zich eerst te distanciëren van de leefwereld om ook haar te bekijken en te thematiseren. Door een radikale epoche zou men een standpunt kunnen innemen waartegenover het gehele samenspel van het subjektieve en het objectieve (ook bij het tot stand komen van objectieve wetenschap zelf) een nieuw verruimd thematisch object zou worden.

Het ik moet zich van zijn subjektieve vooroordelen vrijmaken.

"Over de oorsprong van de meetkunde" is al een stuk van zo'n verruimd weten.

2.3. Het voorstel van Husserl lijkt zelf neer te komen op een super-objektivisme.

Dat de crisis door middel van een wetenschap van de leefwereld zou kunnen opgeheven worden, lijkt zeer twijfelachtig. M.b.t. Husserls voorstel rijzen verschillende bezwaren.

1) Zou de radikale theoretische epoche in feite niet tot niets anders leiden dan een super-objektivisme dat nu bovendien al het subjektieve mede zou insluiten in zijn objektiveringspoging, zodat de aliënatie een nog meer radikale vorm zou aannemen ?

Het ik is geen leeg ik. Het is een geheel van vooroordelen ten gevolge van mijn afkomst, van mijn behoeften als lichamelijk wezen en van de belangen waar ik mij mee vereenzelvig. Dat "ik" zou nu zelf in zijn samenspel met de objektieve wereld geobjektiveerd worden. Maar dan zou er uiteindelijk alleen nog een volstrekt leeg ik overblijven dat niets anders meer is dan een spiegel die enkel opneemt wat er zich allemaal afspeelt. Al de eigen bepaaldheden van het eigen standpunt van het ik in de wereld zouden een onderdeel worden van de natuur (en bovendien zouden ze nu beroofd zijn van het leven van het ik).

De vervreemding zou daarmee een toppunt bereiken. Trouwens, deze vervreemding kennen we reeds allemaal, voor zover ook wij ons soms al objektief gedragen t.o.v. onszelf. Zo bvb. als we onderstellen dat er een onveranderlijke natuur in ons zit waar wij niet aan voorbijkomen en die zich buiten onze wil om toch steeds zou doorzetten, alhoewel wij toch zelf die mensen zijn waar we in objektieve termen over spreken en alhoewel we juist door ons eigen gedrag datgene realiseren waarvan we nadien zeggen dat het ons determineert.

2) Als voorbeeld van zo'n verruimd weten geeft Husserl beschouwingen over het ontstaan van de meetkunde (zie : "Over de oorsprong van de meetkunde", pag. 117). Hij wijst er op hoe de meetkunde haar specifieke gerichtheid kreeg vanuit behoeften van het praktische leven. Maar wat is er gewonnen als we de technisch-praktische, politiek-ekonomische gronden van het ontstaan van een objektieve wetenschap schetsen ? Beschouwingen over de voor- geschiedenis van een wetenschap kunnen in het beste geval misschien wel een

paar wetenschapsmensen interesseren maar dan enkel als een ontspannende "bewustzijnsverruiming" van een paar ogenblikken waar voor de rest niets mee te beginnen valt.

3) Als methode voor een dergelijk weten schets Husserl iets dat lijkt neer te komen op het invoeren van nieuwe ideële objecten, maar nu met betrekking tot de leefwereld (zie "Over de oorsprong van de meetkunde" p. 113-115). Moeten die ideële objecten dan zelfook weer niet gesedimenteerd worden?

4) Is de thematisering van het subjectieve in het kader van een verruimde objectieve wetenschap niet al lang aan de gang? Komt Husserl niet veel te laat met zijn voorstel? De menswetenschappen, ontstaan vanaf het einde van de 18^o eeuw (ekonomie, geschiedeniswetenschap, psychologie, linguïstiek, sociologie, literatuurwetenschap, kulturele en sociale antropologie, neo-positivistische of strukturalistische wetenschapswetenschap), lijken toch het projekt van Husserl te realiseren! Kan men die wetenschappen allerlei vooroordelen verwijten? Of ligt hun fout niet veeleer daarin dat ze menen dat de eigenlijke toegang tot de leefwereld slechts bekomen wordt door afstand te doen van alle vooroordelen? De vraag is wellicht niet of er een standpunt is buiten het subjectieve maar wel of er een verantwoord standpunt is.

HOOFDSTUK III

HET THEOLOGISCH DENKEN ALS EIGENLIJKE WORTEL VAN DE ALIËNATIE.

3.1. Het hegelianisme. (1)

Vermits Husserls voorstel niet in staat is de aliënatie op te heffen lijkt Hegel ten slotte toch nog gelijk te krijgen. De vervreemding lijkt besloten te liggen in het wezen van het weten zelf (dat met weten theoretisch weten bedoeld is, is bij Hegel steeds impliciet vooropgesteld). Er zou dan geen andere uitweg zijn dan het inzicht in de noodzakelijkheid van de aliënatie. Hegels denken plaatst ons nog steeds voor deze uitdaging : er is geen uitweg uit de aliënatie tenzij door een weten dat radikaal verschillend is van het traditionele weten of door een oplossing op een ander vlak (misschien kunnen de twee gekombineerd worden door de zelfverzekerdheid van het weten ondergeschikt te maken aan zakelijke eisen).

We moeten ons dus nog eens konfronteren met het denken van Hegel. Hegel is de filosoof van het absolute weten, d.i. het theoretisch weten dat verabsoluteerd wordt. Omdat hij de aliënatie op de koop toe neemt, is hij de meest radikale verdediger van de grondslagen van onze beschaving. Onze tijd is hegeliaans voor zover elk probleem ondergeschikt gemaakt wordt aan de normen van strenge wetenschappelijkheid.

We richten daarom tot Hegel de vraag waarom de aliënatie wezenlijk aan het weten verbonden is.

1. Hegel vertrekt van het begrip bewustzijn.

Reeds voor het bewustzijn tracht hij aan te tonen dat het iets is dat zichzelf is waar het niet zichzelf is. Wat bewustzijn is, is moeilijk te bepalen. Het bewustzijn is telkens maar gegeven als

(1) Zie ook : Boehm, R., Hegel en de fenomenologie, in : Tijdschrift voor filosofie, XXXI (1969), p. 471-489.

bewustzijn van een inhoud maar de inhoud van het bewustzijn is niet het bewustzijn zelf. Het bewustzijn lijkt dus de ruimte of de openheid te zijn voor iets anders.

Sinds het begin van de negentiende eeuw spreekt men in dit verband van de tegenstelling subjekt-objekt. Subjekt betekent in feite onderdaan, onderworpen, iets dat door iets anders bepaald is dan zichzelf. Maar in welke zin is de mens subjekt? Men kan historisch achterhalen dat de oorsprong van de beschouwing van de mens als subjekt gelegen is in het objectiviteitsideaal. Om zich te laten bepalen door de objecten zoals ze op zichzelf zijn moet de mens een zuiver subjekt worden.

Omwille van zijn bewustzijn zou de mens dus noodzakelijk zichzelf verloochenen. Hij wist zichzelf uit om zich open te stellen voor de representatie van iets anders. Maar bewustzijn is nog geen weten. In de "Phänomenologie des Geistes" toont Hegel dat bewustzijn weten wordt precies in de mate dat het de eigenschap van de aliënatie radikaliseert.

Hegel verdedigt het antiek ideaal van theoretisch weten. Met dat ideaal is de opvatting verbonden dat waarheid bestaat in de overeenstemming van de voorstelling met de zaak, of van het begrip met de realiteit. Om te achterhalen wat echt weten is moeten we dus nagaan wanneer die adekwatie bereikt wordt. Men denkt in het algemeen dat dat afhangt van de eigenschappen van het bewustzijn maar Hegel meent dat het ook afhangt van de zaken waarvan ik mij bewust wordt; er is maar waarheid mogelijk over bepaalde zaken. Er lijkt nu echter een onoverkome'lijke moeilijkheid te zijn. Stel dat ik een volstrekt nauwkeurige voorstelling van een objekt heb, bvb. van een konkrete, individuele stoel. Dan nog is de perfekte overeenstemming niet bereikt. Er blijft een vervelend verschil: de stoel is geen voorstelling van de stoel en de voorstelling is geen stoel. Er blijft nog steeds een tekort. Dat tekort kan opgeheven worden, maar slechts onder de volgende voorwaarde: dat het voorstellen en het voorgestelde hetzelfde zijn. Daarom, zegt Hegel, is weten absoluut weten als het weten is van niets

anders dan van zichzelf, m.a.w. als het zichzelf wetend weten is. Dat klinkt fantastisch spekulatief maar die opvatting is nog steeds aktueel. Want ook volgens de voorstellingen van het positivisme is de objektiviteit niet te bereiken zonder een wetenschapswetenschap. We hebben gezien dat ook Husserl in die richting dacht. Bovendien is het zo dat de meest wetenschappelijke van de wetenschappen, nl. de wiskunde, zich inderdaad bijna enkel met zichzelf bezighoudt.

In het absolute weten is er dus zowel aan de subjektieve kant als aan de objektieve kant niets dan weten. In de mate dat ik nog iets anders ben dan weten, ben ik een element dat het weten te kort laat schieten.

2. Weten dat niets anders is dan zichzelf lijkt een zeer abstrakte aangelegenheid te zijn maar niettemin telt Hegel dat in waarheid tenminste, er buiten dat weten niets kan zijn.

Het absolute weten is niet alleen absoluut weten, het is zelf ook het absolute, want er is niets buiten het weten. Als men beroep zou doen op een realiteit buiten het weten dan zou Hegel zeggen dat dat impliceert dat je er reeds een weten over hebt. Het heeft geen zin een realiteit in te roepen als je dat weten niet expliciteert. Ook deze argumentatie heeft haar enorme aktualiteit. De verabsolutering van de wetenschap houdt in dat de methode norm wordt voor de objekten. Buiten de wetenschap is geen realiteit te verkrijgen.

Als er in waarheid buiten het absoluut weten op niets beroep kan gedaan worden, dan is in het absoluut weten alles opgeheven. Hegel bedoelt hiermee niet alleen dat de realiteit teniet gedaan is maar ook dat ze op een hoger peil gebracht is en in die zin bewaard is gebleven. (De Duitse term "aufheben" dekt de drie betekenissen.)

3. Om deze stelling te verantwoorden maakt Hegel gebruik van de dialektiek. De dialektiek wil aantonen hoe vernietiging en bewa-

ring samengaan. De weg waarlangs vernietiging en bewaring samengaan is de vereniging.

Een paar voorbeelden :

- In een vereniging van personen waartoe ik behoor ben ik er zelf niet meer, tenzij nog slechts als vertegenwoordiger van de vereniging. Maar anderzijds ben ik bewaard, want de vereniging bestaat uit de leden.
- In het begrip "stoel" vat ik alle werkelijke en mogelijke stoelen samen. Alle individuele konkrete stoelen zijn verdwenen en toch zijn ze allemaal in het begrip opgenomen.
- De dialektische vereniging berust echter op een verwarring tussen twee soorten gronden die men in de realiteit moet onderscheiden : noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden en voldoende gronden. Om dat te tonen onderzoeken we een dialektische redenering van Hegel. In het eerste hoofdstuk ("Die sinnliche Gewissheit") van de Phänomenologie schrijft Hegel :

"Ich habe die Gewissheit durch ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso in der Gewissheit durch ein anderes, nämlich durch Ich." Om het éérste punt toe te lichten gaat hij voort : "Es ist in (der sinnlichen Gewissheit) eines als das einfache unmittelbar Seiende oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand, das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiss, weil er ist, und das sein oder auch nicht sein kann. Der Gegenstand aber ist, das Wahre, und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen ob er gewusst wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewusst wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist."

Het weten is, zegt Hegel, doordat het objekt is en de reden daarvoor is dat het weten niet kan zijn zonder het objekt, terwijl het objekt wel kan zijn zonder dat er een weten van bestaat.

(1) Phänomenologie des Geistes, blz. 80-81.

M.a.w., voor Hegel is het objekt voldoende grond van het weten omdat het er de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van is. Dat gaat echter niet op want tussen de twee gronden bestaat een asymmetrische verhouding.

De voldoende grond van een zaak is iets waardoor de zaak is, ze is een oorzaak van de zaak (in de strenge betekenis van het begrip oorzaak). Een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is iets waarzonder de zaak niet kan zijn. Als de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde wordt opgeheven, wordt meteen ook de zaak opgeheven. Tussen voldoende gronden en noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden bestaat een ambivalente verhouding : als A voldoende grond is van B, dan is B noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van A; of oorzaken veroorzaken hun eigen kondities en kondities konditioneren niets anders dan hun eigen oorzaken.

Eigenlijk kan men niet zeggen dat Hegel verwacht tussen voldoende gronden en noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Veeleer weigert hij ze systematisch te onderscheiden. In feite formaliseert hij de grondverhouding. Hij stelt dat zowel voldoende gronden als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden "gronden" zijn en zo bekeken kan hij inderdaad zeggen dat als A een grond is van B, B ook een grond is van A.

Elke grondverhouding wordt op die manier een identiteitsverhouding. Zo kan alles met alles in het absolute weten en ten slotte met het absolute weten geïdentificeerd worden.

We zullen nu zien hoe de miskennis van het grondverschil de kern is van het theologisch denken dat onze kultuur beheerst en dat wellicht de eigenlijke wortel is van de aliënatie.

3.2. Het theologisch denken

De aliënantie blijkt haar oorsprong te hebben in het feit dat de mens zijn wezen zocht in zijn rationeel vermogen en dat hij dat rationeel vermogen trachtte te verwezenlijken langs een type weten dat gebonden is aan het objectiviteitsideaal en dat de volstreckte zelfverloochening vereist zodat datgene wat onmenselijk is, zoals natuurwetten en instellingen die een eigen leven beginnen te leiden, zich nu aan de mens als wet opdringt.

Husserl heeft dat doorzien en meende de aliënantie te kunnen overwinnen door terug te gaan op het antiek ideaal. Maar zijn voorstel haalt weinig uit en dreigt nog eens op hetzelfde uit te komen. De verabsolutering van het ideaal van de theoria bij Hegel, bracht Hegel er toe de aliënantie als noodzakelijk te aanvaarden. De aliënantie zou dan slechts overwinbaar zijn door haar aanvaarding. (En inderdaad, op de duur kan men er misschien een zekere lust in vinden dat men niet voor zichzelf moet opkomen.) Maar als dat de reden is waarom de aliënantie uiteindelijk onoverwinbaar is, zou de aliënantie dan niet haar oorzaak vinden in het ideaal zelf?

Deze vraag heeft voor het eerst Feuerbach gesteld. Volgens hem is de eigenlijke wortel van de aliënantie te zoeken in het theologisch denken.(1)

Het antiek ^{ideaal} van theoria was van meetaf aan gemotiveerd in een theologie. Aristoteles stelt dat theoretisch weten weten is dat nagestreeft wordt ter wille van het weten zelf in tegenstelling met praktisch weten dat nagestreefd wordt ter wille van andere doelstellingen. Theoretisch weten stelt de bevrijding voorop van al

(1) De historische informatie over de opkomst van het ideaal van theoretisch weten is in analogie met wat Feuerbach zegt over het christendom. De twee rivaliseerden met elkaar omdat ze in de grond iets analoogs beoogden.

te menselijke afhankelijkheden behoeften en belangen. Juist daarom is theoretisch weten een goddelijk weten en als dusdanig het ware weten.

Aristoteles en Plato stelden de mens een mogelijkheid voor zijn louter menselijk wezen te overwinnen. "Louter menselijk" is echter reeds uitdrukking van de idealisering van het theoretisch weten want het "louter menselijke overwinnen" betekent in feite misschien "het werkelijk menselijke vernietigen".

Op de eerste kijk lijkt dat veraf en weinig relevant. We wijzen slechts op twee punten om de aktualiteit ervan aan te tonen.

1. Is het niet zo dat ieder van ons zijn wezen zoekt in een bestaan alsof we onsterfelijk zijn? We hebben toch allen de neiging de dood te beschouwen als iets dat buiten het eigenlijke leven staat en dat het leven alleen maar stoort. We willen liever niet leven in het besef dat we dood gaan en dat we dus maar een beperkt aantal dingen kunnen realiseren, of dat we slechts met een beperkt aantal mensen een diepgaande verhouding kunnen aangaan of dat we slechts een beperkt aantal boeken kunnen lezen, enz...

En nochtans, als we steeds alle mogelijkheden willen open houden, krijgt niets ooit zin en vervlakt alles.

2. Op het vlak van het weten is de Aristotelische opvatting nog steeds aktueel. Velen klagen het modern wetenschappelijke bedrijf aan omdat het door vreemde doeleinden zou gemanipuleerd worden. Het woordgebruik "manipulatie" impliceert echter dat zij er hoegenaamd niet aan denken dat er misschien wenselijke beteugelingen van de wetenschap zijn. Trouwens, het is wellicht zo dat het kapitalisme er belang bij heeft het wetenschappelijk onderzoek vrij te laten, want het kapitalisme is een economisch systeem dat de werkelijke behoeften en belangen in grote mate negeert om op de eerste plaats de abstrakte produktiecapaciteit zelf te ontwikkelen (en een technologisch weten is daar uitermate geschikt voor).

Keren we nu terug tot Feuerbach. De originaliteit van Feuerbachs

aanpak van de godsdienstproblemen bestaat erin dat hij gezien heeft dat zelfs indien men niet zomaar bereid is de godsbegrippen van het christendom te aanvaarden, er nog steeds een vraag overblijft die veel vrijzinnigen niet stellen : indien namelijk de betekenis van de godsbegrippen en voorstellingen omtrent het hiernamaals niet kunnen achterhaald worden door na te gaan wat daar in werkelijkheid aan beantwoordt, welke zin heeft de godsdienst dan ? De godsdienst blijft m.a.w. nog een antropologisch probleem. De antropologie van de godsdienst is het eigenlijk werkterrein van Feuerbach.

Feuerbach heeft eerst proberen aan te tonen dat het wezen van God het wezen van de mensen is. God is de voorstelling van het hoogste, het beste en het volmaakste waartoe de mens, als soortwezen, in staat is. De aliënatie bestaat in het feit dat de mensen zich vervreemd hebben van hun eigen wezen door het te projekteren in een wezen dat boven en buiten hen staat.

De mens heeft er afstand van gedaan het beste waartoe hij in staat is, te verwezenlijken door het op te offeren aan een vreemd wezen. De verwezenlijking op deze aarde wordt niet alleen als onmogelijk voorgesteld maar wordt bovendien als onnodig beschouwd omdat het beste ons vanzelf toebedeeld wordt in het hiernamaals. Feuerbach ziet in de christelijke godsdienst een positieve ideologie. Marx heeft die stelling overgenomen en heeft er nooit afstand van gedaan. Ook Marx meende dat de enige fout van die ideologie erin bestaat dat ze de noodzaak negeerde dat de mensen het ideaal zelf moeten nastreven.

Marx stelde echter de vraag waarom de mens zijn wezen in een god heeft geprojekteerd. Het hele werk van Marx is daarop een antwoord : slechts een aliënatie van de mens t.o.v. zichzelf kan de wortel zijn van de aliënatie die in een theologische zienswijze tot uitdrukking komt. Het is meer bepaald de vervreemding op het vlak van de arbeid in de klassenmaatschappij die een splitsing heeft teweeggebracht in het menselijk wezen, die op haar beurt gereflekterd wordt in de opsplitsing tussen een aards rijk

en het hiernamaals.

Op een ogenblik dat Marx en Engels al niet meer op Feuerbach letten, heeft Feuerbach op de vraag van Marx een ander antwoord gegeven. Het debat dat tussen Feuerbach en Marx had moeten plaatsvinden, is nooit tot stand gekomen.

De reden van de projectie zoekt Feuerbach hierin dat de voorstelling van het beste, het volmaakste, het hoogste waartoe de mens in staat zou zijn niet strookt met het menselijke en daarom moest overgedragen worden op een vreemd wezen.

De centrale antropologische stelling van "Das Wesen der Religion" luidt als volgt : "Het hoogste wezen en bijgevolg ook het laatst ontwikkelde is tergelijktijd het meest afhankelijke en het meest kwetsbare".

Dat is een voorstelling die niet onmiddellijk verenigbaar is met het ideaal van het hoogste wezen volgens onze traditie.

Bedoeld is dat het hoogste wezen niet een god is maar de mens.

De mens is het meest volmaakte wezen dat tot nu toe bestaat en daarom het meest afhankelijke want de mens is gebonden aan ontelbare ingewikkelde kondities die evenvele afhankelijkheden betekenen en die hem ontzettend kwetsbaar maken. Het menselijk leven is zeer onwaarschijnlijk. Deze idee is anti-theologisch. Volgens de Westerse traditie bestaat het goddelijke juist in de verbinding van het beste waartoe de natuur in staat is met het beste waartoe de mens in staat is. Voor de natuur is dat : eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onkwetsbaarheid, onraakbaarheid, onvergankelijkheid (die eigenschappen gelden des te meer naarmate men afdaalt naar de meest elementaire partikels en ten slotte lijkt vooral de energie zo'n onverstoorbare bestendigheid te bezitten.)

En het beste wat de mens bezit is zijn bewustzijn, zijn vermogen op het gebied van het weten, zijn gevoeligheid zijn vrijheid, zijn wilsvermogen, zijn gevoelens, zijn persoonlijkheid.

De Westerse godsbegrippen zijn er de uitdrukking van dat het beste van de mens kan verenigd worden met het beste van de natuur. Dat juist loochent Feuerbach. Het feit dat we in staat zijn te weten,

is juist daarmee verbonden dat we niet zo ongevoelig zijn als de natuur. De verbeelding van mogelijkheden vergroot de kwetsbaarheid van de mens maar geeft ook het menselijk bewustzijn zijn superioriteit. Men kan een mens raken door dingen die zich op duizend kilometer van hem afspelen of door gebeurtenissen die in de toekomst misschien zouden kunnen gebeuren. Er is een verband tussen de onraakbaarheid en de domheid van een steen en tussen de gevoelens, de liefde, het bewustzijn en de kwetsbaarheid van de mens.

Het hele Westers denken is theologisch omdat het gelooft dat in de meest fundamentele voorwaarden opdat ook maar iets bestaat, de garantie weggelegd is voor het hoogste en het beste in menselijk perspectief. Dat is ook de essentie van de ontwikkelingsidee van de moderne tijden die de meest duidelijke uitdrukking is van het theologisch denken.

Het ideaal van theoretisch weten was zelf reeds van de aanvang af theologisch gemotiveerd. Aristoteles wilde een ideaal van weten vormen dat het weten losmaakt van de behoeften en afhankelijkheden die volgens Feuerbach juist kenmerkend zijn voor het hoogste wezen. Theoretisch weten is weten zoals een god dat zou bezitten.

Indien men echter voor alles een perfect weten wil, dan zal men onvermijdelijk een weten willen nastreven van het best kenbare, en dat is het fundamentele (want het fundamentele is dat wat noodzakelijk is voor al wat bestaat). Het weten van de laatste fundamentele wordt dan als het hoogste weten beschouwd. Nochtans meende Aristoteles dat juist zo'n weten ook nog het beste weten is voor de praktijk;

Dezelfde perversie vinden we terug in het kapitalisme. In het kapitalisme heerst de produktie omwille van de produktie maar men denkt dat juist daardoor de bevrediging van de behoeften het best wordt gediend. Men gelooft dat in de bestendige voorwaarden voor het bevredigen van de menselijke behoeften reeds de garantie weggelegd is dat de behoeften het best bevredigd worden.

We stoten telkens weer op dezelfde theologische grondslag. Voor zover Marx vasthoudt aan het ideaal van volmaaktheid waarvan Feuerbach in twijfel trok of het wel over een humaan ideaal ging, is hij konservatiever dan Feuerbach. Marx heeft de immanente logika van het kapitalisme blootgelegd maar hij blijft zelf denken in ontwikkelingsbegrippen. Het kapitalisme is, volgens Marx en Engels, niet alleen de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijke toekomstige overgang naar een meer humane maatschappij, maar de ontwikkeling van het kapitalisme is ook een garantie voor de opkomst van de meest volmaakte maatschappijvorm. Het kapitalisme bestaat alleen maar ter wille van zijn historische missie, en zal zichzelf wegwerken op grond van zijn eigen wetmatigheden. Filosofisch radikaler komt dezelfde ontwikkelingsidee nog eens naar voren in het dialektisch materialistisch schema van bovenbouw en onderbouw. Ook met betrekking daartoe menen Marx en Engels dat de vervulling van de basistaken niet alleen nodig is maar dat ze zelf reeds de oplossing van alle humane problemen garanderen.

Marx' materialisme is onafscheidelijk verbonden met de ontwikkelingsgedachte.

Ondertussen hebben we redenen genoeg om het vertrouwen in de ontwikkeling in twijfel te trekken. Marx en Engels geloofden nog teveel in een zin die geschiedenis moet hebben. Het socialisme heeft zelf reeds overal ter wereld stilzwijgend de grondstellingen van het wetenschappelijk socialisme opzijgeschoven.

Nergens ter wereld is een socialistische maatschappij ontstaan op het toppunt van een kapitalistische economie. Bovendien lijkt nergens een kapitalistische economie tekenen te vertonen dat ze vanuit zichzelf zal overgaan naar een socialistische economie. Integendeel, het kapitalisme leeft vrolijk van de problemen die het zelf stelt.

Als we onze hoop in de ontwikkeling niet kunnen blijven handhaven, dan zijn we verloren indien we het materialisme niet in vraag kunnen stellen. Het idealisme kan misschien toch nog gelijk

krijgen als het aanvaardt dat de geschiedenis van de mensen mede bepaald wordt door de voorstellingen van de mensen en dat bijgevolg, omdat mensen zich kunnen vergissen, de gang van de geschiedenis kan gewijzigd worden. Dat is onze enige kans. Het enige dat we kunnen rechtzetten zijn de principes die we zelf hebben gekozen (in tegenstelling met de principes van de natuur). Dan ligt de overwinning van de aliënatie aan onszelf en moeten we onze eigen menselijke verantwoordelijkheid weer op ons nemen. Geloof en ongeloof in ontwikkelingen kunnen we best overlaten aan de nalopers van de theologische traditie.

-♦-♦-♦-♦-♦-♦-♦-

Erratum : pag. 2 : "L.Blanc" i.p.v. "Leblanc"