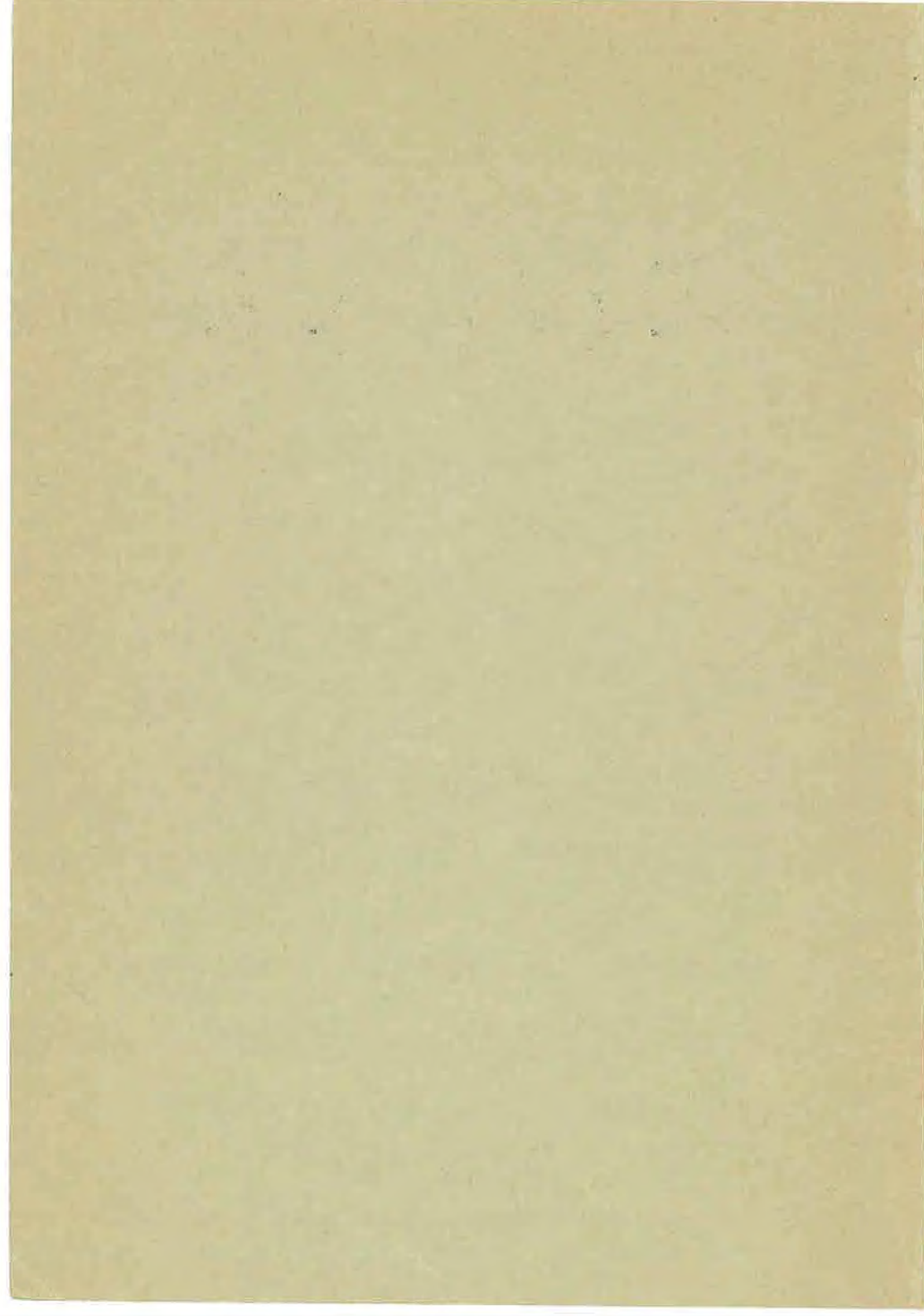


K r i t i e k

2



Uitgegeven door het
Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek
Gent

Redaktie : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,
L.Vanneste.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres.: Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
9000 Gent

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 een 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.

x

Inhoudstafel :

- Guy Quintelier : Objectiviteitsideaal, moderne biologie en technische innovatie. Filosofische beschouwingen bij Jacques Monods boek "*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*". p. 3
- Benoît Angelet : Een metakritische vraag bij de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* van Rudolf Boehm. p. 33
- Rudolf Boehm : "*Kritik der kritischen Kritik*". Een antwoord op Benoît Angelets metakritiek. p. 40
- Johan Késenne : De "levensadem" van de homo psychologicus in deze tijd. Proeve van een kritiek op de moderne psychotherapie. p. 51
- Willy Coolsaet : Brief aan een jonge vriend over de zin van het leven. p. 75

x

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 200,-
Enkelvoudig nummer : BF 100,-
Studenten halve prijs.
Betalingen op bankrekening Kredietbank:

448-060001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

OBJECTIVITEITSIDEAAL, MODERNE BIOLOGIE EN
TECHNISCHE INNOVATIE.

Filosofische beschouwingen bij Jacques Monods boek
"*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie
naturelle de la biologie moderne*".*

Guy Quintelier

De bioloog en Nobelprijswinnaar Jacques Monod (1) schrijft in zijn voorwoord dat zijn boek, doordat hij in de ondertitel de term filosofie gebruikt, wel zeker door de wetenschapsmensen met wantrouwen en door de filosofen, in het beste geval, met welwillendheid ontvangen zal worden. Filosofische welwillendheid sluit echter geen onvoorwaardelijke aanvaarding in : het boek geeft namelijk aanleiding tot kritische vragen en vaststellingen. Trouwens, de taak van de filosofie is juist kritisch : "een filosoof, of de filosofie, stelt extreme vragen betreffende uiterste mogelijkheden, die juist daardoor onwaarschijnlijk zijn, maar die, wanneer ze werkelijkheid zouden worden, zeer belangrijke gevolgen zouden hebben". (2)

Monods bedoeling met en verantwoording van zijn boek ligt in de taak die de wetenschapsmensen vandaag meer dan ooit hebben, namelijk te reflecteren over de plaats van hun vakgebied binnen de moderne kultuur, en dit niet alleen om de technisch belangrijke kennis te verkrijgen, maar ook om die ideeën te propageren die door hun wetenschap gesuggereerd worden en die ze voor de mens betekenisvol achten.

Concreet betekent dit dat Monod enerzijds een pleidooi houdt voor het objectiviteitsprincipe in de moderne biologie, tegen 'ideologisch geladen' biologische theorieën in, waarbij hij zich gesteund voelt door de mo-

leculaire theorie van de genetische code. Anderzijds tracht hij de objectieve wetenschap te verantwoorden niet alleen op grond van de technisch belangrijke kennis die in de objectieve wetenschap gevonden zou worden, maar ook op grond van het door hem gestelde maatschappelijk-ideologisch belang van het objectiviteitsideaal. Op beide vlakken echter roepen Monods ideeën bedenkingen op die, indien ze waar zijn, zwaar wegende gevolgen hebben : 1. Het nastreven van het objectiviteitsideaal blijkt het onderscheid tussen levende wezens en levenloze objecten te vernietigen, waardoor de kernvraag van de biologie, namelijk de vraag naar het specifieke van het leven, onbeantwoord blijft; 2. de objectieve wetenschap kan zich zakelijk niet verantwoorden in haar blijkbaar enige verantwoording, namelijk haar gestelde bijdrage tot technische innovaties.

x

x x

1. *Het nastreven van het objectiviteitsideaal vernietigt op het vlak van de kennis het onderscheid tussen het levende en het levenloze*

Monod vindt de biologie belangrijk én voor de wetenschap én voor de mens. De biologie bestudeert de levende wereld, een deelgebied van de werkelijkheid, in haar specifieke kenmerken. Hierdoor neemt ze binnen de wetenschap niet alleen een marginale plaats in - de door haar gevonden wetten gelden hoofdzakelijk voor de biosfeer alleen - maar tevens een centrale plaats (3) :

"... si l'ambition ultime de la science entière est bien, comme je le crois, d'élucider la relation de l'homme à l'univers, alors il faut reconnaître à la biologie une place centrale puisqu'elle est, de toutes les disciplines,

celle qui tente d'aller le plus directement au coeur des problèmes qu'il faut avoir résolus avant de pouvoir seulement poser celui de la "nature humaine" en termes autres que métaphysiques.

Aussi la biologie est-elle, pour l'homme, la plus signifiante de toutes les sciences; celle qui a déjà contribué, plus que toute autre sans doute, à la formation de la pensée moderne, profondément bouleversée et définitivement marquée dans tous les domaines : philosophique, religieux et politique, par l'avènement de la théorie de l'Evolution". (p. 11)

De vraag naar het specifieke van de levende wezens, en dus naar de kenmerken van het onderscheid tussen het levende en het levenloze, is voor de biologie de kernvraag. Ze beslist namelijk over de noodzaak van het bestaan van de biologie als afzonderlijke wetenschap. (4) Blijkbaar heeft de moderne biologie deze kernvraag dank zij de moleculaire theorie van de genetische code grotendeels beantwoord :

"Mais si la théorie moléculaire du code ne peut aujourd'hui (et sans doute ne pourra jamais) prédire et résoudre toute la biosphère, elle constitue dès maintenant une théorie générale des systèmes vivants. Il n'y avait rien de semblable dans la connaissance scientifique antérieure à l'avènement de la biologie moléculaire. Le "secret de la vie" pouvait alors paraître inaccessible dans son principe même. Il est aujourd'hui en grande partie dévoilé". (p. 12)

x

De drie kenmerken waardoor volgens Monod (en, zoals hij zelf op p. 14 beweert, ook volgens het merendeel van de moderne biologen) de levende wezens zich van de levenloze objecten onderscheiden, zijn : 'autonome morfogenese', 'invariante reproductie' of kort 'inva-

riantie', en 'teleonomie'.

De levenloze objecten worden gevormd door invloed of toepassing van uitwendige natuurkrachten op het object zelf. De structuur van levende wezens wordt gevormd door een proces van "morfogenetische" interacties in het object zelf. Monod noemt dit de autonome morfogenese van levende wezens. Eén soort levenloze objecten kent ook deze autonome, interne morfogenese : de kristallen.

Het reproductie- en transmissie-apparaat van de levende wezens, dat de informatie die overeenkomt met de structuur van de levende wezens, doorgeeft van de ene generatie op de volgende, verandert zelf deze informatie niet. Ook de kristallen hebben deze invariante-reproductie-eigenschap van de levende wezens.

De derde eigenschap van de levende wezens in de teleonomie :

"Tout artefact est un produit de l'activité d'un être vivant qui exprime ainsi, et de façon particulièrement évidente, l'une des propriétés fondamentales qui caractérisent tous les êtres vivants sans exception : celle d'être des *objets doués d'un projet* qu'à la fois ils représentent dans leurs structures et accomplissent par leurs performances (telles que, par exemple, la création d'artefacts). Plutôt que de refuser cette notion (ainsi que certains biologistes ont tenté de le faire), il est au contraire indispensable de la reconnaître comme essentielle à la définition même des êtres vivants. Nous dirons que ceux-ci se distinguent de toutes les autres structures de tous les systèmes présents, dans l'univers, par cette propriété que nous appellerons la *téléonomie*". (p. 25, cursivering door Monod) (5)

Monod vermeldt dat de kristallen deze eigenschap niet bezitten. (6) Om de scheiding tussen levende wezens en levenloze objecten - de kristallen inbegrepen - volledig objectief te maken heeft men volgens Monod echter

wel nog een kwantitatief criterium nodig : de hoeveelheid (genetische) informatie die wordt overgedragen op de volgende generatie, is bij de levende wezens van heel wat hogere grootte-orde dan bij de kristallen. De drie hoger genoemde kwalitatieve eigenschappen en het kwantitatief criterium duiden volgens Monod het onderscheid aan tussen levende wezens en levenloze objecten.

x

De teleonomie-eigenschap is om verschillende redenen merkwaardig.

a. Ze kenmerkt essentieel een levend wezen door middel van een doelgerichtheid die in interne wetmatigheden vastligt. De levende wezens zijn volgens Monod objecten die met een project toegerust zijn - een project dat ze in hun interne structuren vertonen en door hun gedragingen waarmaken. Dit project behoort tot de levende wezens zelf. Deze wezens zijn dus intern gedetermineerd. Monods teleonomiebegrip staat dus niet voor een doelgerichtheid die voortbouwt op een interne conditionering, maar het intern determinisme is juist deze doelgerichtheid uit interne eigenschappen zelf. Het zijn interne wetmatigheden die de doeleinden volledig vastleggen, waarvan de levende wezens - en dus ook de mensen - willoze uitvoerders zijn.

b. Monod stelt dat alle levende wezens teleonomisch zijn; hij beperkt enerzijds zijn doelconcept niet tot de mens, en anderzijds duidt hij daardoor ook niet het specifiek menselijke aan. (7) Hij bepaalt expliciet het teleonomisch project van de levende wezens als volgt :

"Pour être plus précis, nous choisirons arbitrairement de définir le projet téléonomique essentiel comme consistant dans la transmission, d'une génération à l'autre, du contenu d'invariance caractéristique de l'espèce. Toutes les structures, toutes les performances, toutes les activités qui contribuent au succès du projet

essentiel seront donc 'téléonomiques'." (p. 30)

Het essentieel teleonomisch project van elk levend wezen - inclusief de mens - is volgens Monod dus de voortplanting van de soort. Monod duidt door deze willekeurig ("arbitrairement") gekozen (8) definitie van het teleonomisch project het specifiek menselijke niet aan. Karl Marx daarentegen omschrijft wel door middel van het doelconcept het specifiek menselijke. Hij ziet het specifiek menselijke juist in de doelmatige arbeid, waarbij de mens zelf vrijwillig zijn doel stelt (Marx Engels Werke, 23, p. 192-193). Marx noemt in het eerste van zijn 'Parijse Manuscripten' het zich voortplanten - "in abstracto gezien, losgemaakt van de overige menselijke activiteiten en tot laatste en enige doeleinde gemaakt" - juist een dierlijke functie (Marx Engels Werke, Ergänzungsband I, p. 514-515) (9). Het is tenminste toch zo dat de mens soms zijn doelstelling niet als intern of extern volledig gedetermineerd aanvoelt. Het teleonomiebegrip dat Monod gebruikt, kan het menselijke wezen niet volledig beschrijven : de mens heeft tenminste de "illusie" van vrijheid.

c. Alhoewel Monod zelf beweert dat de teleonomie-eigenschap essentieel is voor de definitie van levende wezens en hij op p. 25 zelfs de noodzaak van deze eigenschap voor de definitie van levende wezens stelt, probeert hij toch - zoals zal blijken - deze noodzaak te ontkennen doordat hij deze eigenschap tracht te reduceren tot de invariantie-eigenschap. De reden hiervoor is dat de teleonomie-eigenschap geen objectief vaststelbare eigenschap is.

x

Tussen de twee karakteristieke eigenschappen van levende wezens treedt er een diepgaande moeilijkheid op, namelijk welke van de twee - de invariantie- of de teleonomie-eigenschap - causaal en temporeel de prioriteit heeft. Dit probleem hangt ten zeerste samen met wat Monod "une flagrante (et profonde) contradiction

épistémologique" noemt (p. 37 en 38).

"La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat d'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet". ...Mais le postulat d'objectivité est substantiel à la science, il a guidé tout son prodigieux développement depuis trois siècles. Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même. L'objectivité cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que, dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet". (p. 37-38, cursivering door Monod).

Enerzijds verplicht het objectiviteitsideaal ons principieel elke interpretatie van fenomenen die gegeven is in termen van doelloorzaken uit te sluiten; anderzijds verplicht ons volgens Monod de objectiviteit zelf het teleonomisch karakter van de levende wezens te erkennen. De probleemstelling gaat dus niet alleen over de prioriteit van de twee eigenschappen ten opzichte van elkaar, maar ook, en zelfs fundamenteel, over de vraag of het objectiviteitsprincipe ook maar toelaat de teleonomie-eigenschap te erkennen en te aanvaarden als essentieel voor de definitie van het levende. Indien niet, dan wordt het onderscheid tussen levende wezens en een bepaald soort levenloze objecten, namelijk de kristallen, herleid tot een louter kwantitatief verschil in (genetische) informatie die wordt overgedragen op de volgende generatie. (Men kan zich hierbij ook afvragen of deze theoretisch definieerbare grootheid praktisch meetbaar is). Het kwalitatief onderscheid tussen het levende en het levenloze, het specifieke van het levende, zou als dusdanig in een objectieve definitie verloren gaan.

Wel wordt hier het objectiviteitsbegrip door Monod in twee verschillende betekenissen door elkaar gebruikt. Objectiviteit kan enerzijds betekenen : de eigenschap die men op kennisvlak nastreeft wanneer men een object op zichzelf en als door zichzelf bepaald beschouwt. De methodologische implicaties van het modern wetenschappelijke objectiviteitsideaal proberen deze soort objectiviteit te realiseren doordat ze elke 'subjectieve' inwerking op het onderzochte object trachten uit te schakelen. Maar het begrip 'objectiviteit' kan ook zakelijkheid, het thematische, het "zu den Sachen selbst" betekenen - een zakelijkheid die maar kan bestaan dank zij onze persoonlijke stellingnamen. Hier probeert men het zakelijke in zijn zakelijke verschillen te bestuderen. Het onderscheid tussen het levende en het levenloze maakt voor de biologie juist zo'n zakelijk verschil uit. Het is deze zakelijkheid die ons volgens Monod verplicht het teleonomisch karakter van de levende wezens te erkennen. (10)

Jacques Monod lost de door hem zo geziene contradictie op de volgende wijze op :

"Du fait même que les propriétés téléonomiques des êtres vivants semblent mettre en question l'un des postulats de base de la théorie moderne de la connaissance, toute conception du monde, philosophique, religieuse, scientifique suppose *nécessairement* une solution, implicite ou non, de ce problème. Toute solution à son tour, quelle qu'en soit d'ailleurs la motivation, implique de façon également inévitable une hypothèse quant à la priorité causale et temporelle, des deux propriétés caractéristiques des êtres vivants (invariance et téléonomie) l'une par rapport à l'autre. Nous réservons pour un chapitre ultérieur l'exposé et les justifications de l'hypothèse considérée comme seule acceptable aux yeux de la science moderne : à savoir que l'invariance précède nécessairement la téléonomie". (p. 41, cursivering door Monod, mijn onderstropping).

Monod lost de 'diepgaande epistemologische contradictie' op door beroep te doen op de wetenschap zelf. Maar door beroep te doen op de wetenschap doet hij ook beroep op het objectiviteitsideaal, dat er noodzakelijk mee verband houdt. Het objectiviteitsideaal eist dat het objectiviteitsideaal prioritair staat ten opzichte van de teleonomie. Monod begaat dus een petitio principii : hij lost een tegenstelling op door beroep te doen op één van de tegengestelden. Het objectiviteitsbeginsel wordt niet prioritair ten opzichte van de teleonomie-eigenschap door ernaar te verwijzen. Door het objectiviteitsideaal hoger te plaatsen dan een zakelijk gegeven, - door het prioritair stellen van de invariantie ten opzichte van de teleonomie -, lost Monod zijn 'contradictie' op. Hij schakelt daarvoor de teleonomie als een wezenlijk kenmerk van het levende uit. De prioriteitsvraag is een versluierde eliminatievraag : Monod ontkent omwille van het objectiviteitsideaal impliciet de teleonomie-eigenschap als essentieel voor een begrip van het levende. Het objectiviteitsideaal staat het kwalitatief onderscheid tussen het levende en het levenloze in de weg. Als men Monod gelooft, dan wordt de kernvraag van de biologie - de vraag naar het specifieke van het leven - in de moderne biologie juist niet beantwoord, en dit omdat men objectief wenst te zijn. De moderne, objectieve biologie is geen "bio-logie". Leven blijkt anderzijds daarbij meer te zijn dan een louter invariant reproduceren van de soort of een louter uitvoeren van of aanpassen aan zogenaamd objectief geldende wetten. Kan Monod nog de causale en temporele prioriteit van de invariantie ten opzichte van de teleonomie verantwoorden ? Hoe verantwoordt hij deze hypothese, die alleen aanvaardbaar is voor de wetenschap, ook al doet hij beroep op een petitio principii ?

x

Het objectiviteitsideaal stelt dat elke verklaring die gebruik maakt van doelloorzaken niet tot "ware" kennis

kan leiden. Monod stelt (p. 59) dat al de ideologieën en de theorieën die teleonomie prioritair stellen aan invariantie in de ogen van de moderne wetenschappelijke theorie verkeerd zijn, en dit zowel om methodische redenen - het hoe dan ook afwijzen van het objectiviteitsideaal - als om feitelijke redenen.

De feitelijke redenen blijken echter niet zo feitelijk vaststaand te zijn.

Ook al beweert Jacques Monod :

"... la stratégie fondamentale de la science dans l'analyse des phénomènes est la découverte des invariants. Toute loi physique, comme d'ailleurs tout développement mathématique, spécifie une relation d'invariance; les propositions les plus fondamentales de la science sont des postulats universels de conservation" (p. 134),

toch blijft hij zich een klassiek probleem stellen :

"On peut certes se demander si toutes les invariances, conservations et symétries qui constituent la trame du discours scientifique ne sont pas des fictions substituées à la réalité pour en donner une image opérationnelle, vidée d'une part de substance, mais devenue accessible à une logique elle-même fondée sur un principe d'identité purement abstrait, peut-être "conventionnel". Convention dont, cependant, la raison humaine semble incapable de se passer" (p. 134).

Dit klassiek probleem dat de objectiviteit van de wetenschappelijke resultaten in twijfel trekt, wordt door Monod opgelost door te verwijzen naar zijn eerste feitelijke reden :

"Le principe d'identité ne figure pas comme postulat physique dans la science classique. Il n'y est employé qu'en tant qu'opération logique, sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'il

corresponde à une réalité substantielle. Il en va autrement en physique moderne, dont l'un des postulats les plus fondamentaux est l'identité *absolue* de deux atomes se trouvant en même état quantique... Il semble donc qu'on ne puisse plus aujourd'hui restreindre le principe d'identité au statut de simple règle pour la conduite de l'esprit : il faut admettre qu'à l'échelle quantique au moins il exprime une réalité substantielle". (p. 134-135, cursivering door Monod).

Dat deze identiteit zelfs niet op een conventie steunt waarvan de menselijke rede geen afstand kan doen, blijkt uit de beschrijving van de belangrijke Solvay-bijeenkomst (gehouden van 24 tot en met 29 oktober 1927 te Brussel), die door de medewerkers van de natuurkundige Louis de Broglie, J. Andrade e Silva en G. Lochak, in hun boek "Quanta - De quantumtheorie en de nieuwe fysica" gegeven wordt. Men trachtte toen "tot een wereldbeeld te komen op basis van de zegevierende micro-fysica". Daar manifesteerde zich de zogenaamde School van Kopenhagen, bestaande uit Niels Bohr, Max Born, Werner Heisenberg, Paul Dirac, Hendrik Kramers en Wolfgang Pauli, die een interpretatieschema van het quantumformalisme voorstelde. Born zei : "We beschouwen de quantummechanica als een afgeronde theorie waarvan de fundamentele fysische en mathematische hypothesen niet meer voor wijziging vatbaar zijn". (Andrade e Silva & Lochak, 1969, p. 148).

"Hoewel het door hen vastgestelde abstracte, formele schema mathematisch sierlijk was, werd het toch door een gedeelte van de aanwezigen sceptisch en door enkelen zelfs vijandig ontvangen. Maar werkelijk verzet werd alleen geboden door Einstein, de Broglie en Schrödinger... Met name de Broglie en Schrödinger hadden geen enkele reden als grondgedachte het bestaan van quanta aan te nemen, daar ze immers bij de opstelling van hun golfmechanica niet uitgegaan waren van de bewering dat de quanta bestaan, maar van de vraag waarom de quanta bestaan".

(Andrade e Silva & Lochak, 1969, p. 148-149)

De ideeën van de School van Kopenhagen zijn nooit door Planck, Einstein of Schrödinger aanvaard. Hieruit is toch duidelijk dat één van de "feitelijke" redenen die Monod meent te kunnen aanvoeren om wetenschap te plaatsen boven ideologieën en theorieën die gebruik maken van een doelbegrip om te verklaren, blijkbaar niet "feitelijk" is, want ze overtuigt niet vooraanstaande natuurkundigen. Het komt zelfs niet neer op een conventie, maar op een postulaat : slechts sommigen vinden het nuttig ermee te werken.

De tweede feitelijke reden hangt nauw samen met het volgende :

"Nous savons que tout phénomène, tout événement, toute connaissance impliquent des interactions, par elles-mêmes génératrices de modifications dans les composants du système. Cette notion cependant n'est en aucune façon incompatible avec l'idée qu'il existe des entités immuables dans la structure de l'univers". (p. 133-134)

Enerzijds geeft Monod dus toe dat er veranderingen optreden in de bestanddelen van een systeem, anderzijds beweert hij dat dit niet onverzoenbaar is met de gedachte dat er onveranderlijke entiteiten bestaan in de structuur van het universum. Onafhankelijk van de vraag of er absoluut onveranderlijke entiteiten bestaan, kan men wel stellen dat er in elke verandering onveranderlijke componenten bestaan, zoals het even onontkenbaar is dat er veranderingen bestaan. De vraag die beslist over het feit of invariantie temporeel en causaal prioritair staat ten opzichte van teleonomie, is toch de vraag of de bestaande veranderingen verklaard kunnen worden door te verwijzen naar onveranderlijke entiteiten alleen, zonder dus beroep te doen op een veranderings- of bewegingscomponent. Kan de teleonomie verklaard worden uitgaande van de invariantie alleen ?

Op het gebied van de biologie - Monods vakgebied waar

hij zijn tweede reden haalt - hebben we de celtheorie die ons toelaat een nieuwe eenheid te zien in de grote diversiteit die er onder de levende wezens bestaat. Men stelt vandaag dat vanaf de bacterie tot en met de mens de chemische "machinerie" essentieel dezelfde is, zowel in haar structuur als in haar functioneren. Welke is nu echter de oorsprong van de morfologische en fysiologische verschillen tussen de levende wezens? Hoe behoudt een soort zijn specifieke kenmerken, als ze dezelfde "bouwstenen" gebruikt en dezelfde chemische transformaties ondergaat als alle andere soorten? De universele constituenten - de nucleotiden en de aminozuren - zijn volgens de moderne biologie het logisch equivalent van een alfabet waarmee de genetische structuur geschreven is. Enerzijds kan in dit alfabet de hele diversiteit van de levende wezens geschreven worden, anderzijds is het de invariante reproductie die maakt dat de neergeschreven tekst onveranderd van de ene generatie op de andere overgedragen wordt, zodat de invariantie van de soort verzekerd is. In de reproductie echter kunnen er veranderingen, mutaties optreden. Die veranderingen zijn toevallig. Het toeval alleen is de oorsprong van elke nieuwigheid, elke creatie in de biosfeer.

"Il existe enfin, à l'échelle microscopique, une source d'incertitude plus radicale encore, enracinée dans la structure quantique de la matière elle-même. Or une mutation est en soi un événement microscopique, quantique auquel par conséquent s'applique le principe d'incertitude. Événement donc *essentiellement* imprévisible par sa nature même". (p. 150, cursivering door Monod) (11)

Als er veranderingen optreden in deze "onveranderlijke" reproductie zijn deze zo scherp toevallig dat ze door hun natuur zelf onvoorzienbaar zijn. De biologen moeten dus ook stellen dat de veranderingen die optreden in de reproductie van de cellen niet verklaarbaar zijn door enkel maar te verwijzen naar onveranderlijke en-

titeiten. (12)

Monod onderstreept ook dat de toevalsnotie het meest intuïtief onaanvaardbare begrip is voor alle vitalistische en animistische ideologieën. De vitalisten beweren volgens Monod dat er een teleonomisch principe is, dat enkel in de levende materie werkt (13); onder animisten verstaat Monod mensen die in de levende wezens de meest afgewerkte produkten zien van een universeel georiënteerde evolutie - een universeel teleonomisch principe - die moet uitlopen op de mens en de mensheid. De toevalsnotie levert duidelijk moeilijkheden op voor deze ideologieën, omdat ze uitgaan van een teleonomisch principe - een principe dat intern deterministisch is. Het is echter niet omwille van het doelbegrip maar wel omwille van het determinisme dat deze ideologieën door de toevalsnotie in moeilijkheden worden gebracht.

Monods argumenten die de 'empirische basis' van de fundamenteel wetenschappelijke invariantiestrategie vormen, volstaan dus niet om de prioriteit van de invariantie ten opzichte van de teleonomie te bevestigen en de teleonomie af te leiden van de invariantie. Niet alleen kan Monod de beweging - en de teleonomie - niet verklaren door middel van de invariantie alleen (zijn tweede feitelijke reden), maar hij kan ook de vraag of de door de wetenschap ontdekte invarianties vaststaande feiten zijn, niet bevestigend beantwoorden (de eerste feitelijke reden).

κ

κ κ

2. *Objectieve wetenschap kan zich zakelijk niet verantwoorden, ook niet in technische innovaties.*

De door Monod aangevoerde feitelijke redenen verantwoordt niet waarom volgens de wetenschap invariantie prioritair staat ten opzichte van teleonomie. Enkel

de methodische redenen - het hoe dan ook afwijzen of aanvaarden van het objectiviteitsideaal - kunnen nog het prioritair stellen - en dan gaat het hier duidelijk om een 'stellen' en niet om een 'zijn' - van invariantie tegenover teleonomie verantwoorden, en dit dan alleen wanneer deze methodische redenen verantwoord zijn. Zijn ze dat ?

Monod beweert dat elke ideologie en elke theorie die niet het objectiviteitsideaal absoluut vooropstelt, geen absolute scheiding kan maken tussen kennis- en waardeoordelen. (14)

"Dans un système objectif au contraire, toute confusion entre connaissance et valeurs est *interdite*. Mais (et ceci est le point essentiel, l'articulation logique qui associe, à la racine, connaissance et valeurs) cet interdit, ce "premier commandement" qui fonde la connaissance objective, n'est pas lui-même et ne saurait être objectif : c'est une règle morale, une *discipline*. La connaissance vraie ignore les valeurs, mais il faut pour la fonder un jugement, ou plutôt un *axiome* de valeur. Il est évident que de poser le postulat d'objectivité comme condition de la connaissance vraie constitue un choix éthique et non un jugement de connaissance puisque, selon le postulat lui-même, il ne pouvait y avoir de connaissance "vraie" antérieure à ce choix arbitral. Le postulat d'objectivité, pour établir la norme de la connaissance, définit une valeur qui est la connaissance objective elle-même. Accepter le postulat d'objectivité, c'est donc énoncer la proposition de base d'éthique : *l'éthique de la connaissance*". (p. 220, cursivering door Monod).

Deze primaire keuze - die op het vlak van de ethiek ligt - om het objectiviteitsideaal na te streven, moet zich nog verantwoorden. Het komt er dus op aan dat het ideeëngeheel dat wetenschappelijke kennis is, be-

ter verantwoord zou zijn dan andere ideeëngehelen die niet het objectiviteitsideaal aanhangen. Monod duidt in het laatste hoofdstuk van zijn boek twee gebieden aan waarop ideeën zich superieur kunnen stellen tegenover andere ideeën en zich zodoende kunnen verantwoorden :

"Cette sélection (des idées) doit nécessairement opérer à deux niveaux : celui de l'esprit lui-même et celui de la performance". (p. 209).

Monod stelt daarbij dat de waarde die een idee voor de praktijk ("performance") heeft, zonder noodzakelijk verband is met het deel objectieve kennis die het idee insluit :

"La valeur de la performance d'une idée tient à la modification de comportement qu'elle apporte à l'individu ou au groupe qui l'adopte. Celle qui confère au groupe humain qui la fait sienne plus de cohésion, d'ambition, de confiance en soi, lui donnera de ce fait un surcroît de puissance d'expansion qui assurera la promotion de l'idée elle-même. Cette valeur de promotion est sans rapport nécessaire avec la partie de vérité objective que l'idée peut comporter".

Hij verwijst hierbij naar de religie, die duidelijk invloed heeft (gehad) op het menselijk gedrag. Op het geestelijk vlak zijn die ideeën succesrijk die de mens "verklaren" door hem een plaats te geven in een immanente wereldbestemming.

De objectieve wetenschap als een ideeëngeheel, en daardoor ook het objectiviteitsideaal en zijn methodische eisen, zou zich volgens Monod op beide gebieden kunnen verantwoorden. Nu lijkt ze zich echter slechts op één gebied te verantwoorden : de objectieve wetenschap geeft namelijk op geestelijk vlak (nog) geen verklaring die de mens een plaats toewijst in een immanente wereldbestemming.

"... elle dénonçait l'ancienne alliance animiste

de l'Homme avec la nature, ne laissant à la place de ce lien précieux qu'une quête anxieuse dans un univers glacé de solitude. Comment une telle idée, qui semblait n'avoir pour soi qu'une puritaine arrogance, pouvait-elle être acceptée ? Elle ne l'a pas été; elle ne l'est pas encore. Si elle s'est malgré tout imposée, c'est en raison, uniquement, de son prodigieux pouvoir de performance.

En trois siècles, la science, fondée par le postulat d'objectivité, a conquis sa place dans la société : dans la pratique, mais pas dans les âmes. Les sociétés modernes sont construites sur la science. Elle (sic) lui doivent leur richesse; leur puissance et la certitude que des richesses et des pouvoirs bien plus grands encore seront demain, s'il le veut, accessibles à l'Homme". (p. 213-214)

Volgens Monod heeft de objectieve wetenschap de ideologieën wel in hun kern geraakt, maar nog niet op het maatschappelijk vlak vernietigd. De mensheid heeft volgens hem nog niet voor het objectiviteitsideaal gekozen.

"Armées de tous les pouvoirs, jouissant de toutes les richesses qu'elles doivent à la Science, nos sociétés tentent encore de vivre et d'enseigner des systèmes de valeurs déjà ruinés, à la racine, par cette science même". (p. 214)

De troefkaart van de objectieve wetenschap zouden de rijkdommen en de krachten zijn die de maatschappij aan haar te danken heeft. De wetenschap lijkt dus wel succesrijk te zijn op praktisch vlak. Maar, zijn deze praktische verworvenheden te danken aan de wetenschap, voor zover ze steunt op het objectiviteitsideaal ?

x

De vraag welke rol objectieve wetenschap speelt bij technische innovaties, wordt door Monod niet uitvoerig

behandeld. Uit volgende passage blijkt wel wat hij hierover denkt :

"Tout cela cependant, le mal de l'âme comme la puissance des mégatonnes, nous vient d'une simple idée : la nature est objective, la vérité de la connaissance ne peut avoir d'autre source que la confrontation systématique de la logique et de l'expérience. On a peine à comprendre comment il a pu se faire que, dans le royaume des idées, celle-là, si simple et si claire, n'ait pu paraître en pleine lumière que cent mille ans après l'émergence de l'*Homo sapiens*; comment il se fait que des civilisations des plus hautes, telle la chinoise, l'aient ignorée, pour ne l'apprendre que de l'Occident; ni pour-quoi, en Occident même, il fallut près de 2500 ans, de Thalès et Pythagore à Galilée, Descartes, Bacon, pour qu'enfin elle se dégage de la gangue qui l'enfermait dans la pure pratique des arts mécaniques". (p. 208, cursivering door Monod).

De nucleaire technologie ("la puissance des mégatonnes") - die ontstaan is uit technische innovaties - is volgens Monod te danken aan het objectiviteitsideaal, dat stelt dat de natuur objectief is. Dit eenvoudige en duidelijke idee heeft zich volgens hem ontdaan van de bolster die het insloot in de zuivere praktijk van de mechanische handvaardigheden.

Objectieve wetenschap streeft een weten na zonder rekening te houden met praktische doelstellingen. Ze streeft een doelloos en doelvrij weten na, een weten omwille van het weten alleen. Monod bepaalt op dezelfde wijze, zoals supra aangeduid, het objectiviteitsideaal. Dit objectieve weten wordt echter - (schijnbaar ?) tegengesteld genoeg - aangezien als het beste weten om praktische doelstellingen te verwezenlijken. (15) Deze klassiek filosofische verantwoording van objectief onderzoek wordt ook door Monod gegeven.

Niet alleen komt bij Monod het problematische van de verantwoordingspolitiek van de objectieve wetenschap naar voren, -dat er aanleiding toe geeft om de zakelijke verhouding tussen objectieve wetenschap en technische innovatie na te gaan,-maar er is bij hem ook impliciet een toegangsweg te vinden om deze verhouding te onderzoeken. Hij probeert namelijk naast het reeds besproken onderscheid tussen levende wezens en levenloze objecten ook het onderscheid tussen natuurlijke en artificiële objecten of artefacts door middel van algemene en objectieve criteria te maken. Deze objectieve en algemene criteria zouden volgens hem door een computer gebruikt kunnen worden om, zoals hij expliciet stelt, naar het bestaan van levende wezens op andere planeten te zoeken. Het vinden van artificiële objecten zou dan een voldoende indicatie zijn dat daar levende wezens bestaan (hebben).

Hij tracht dus met objectief wetenschappelijke criteria het onderscheid tussen deze twee soorten objecten te maken. Een mens kan het onderscheid tussen natuurlijke objecten en artefacts juist maken, omdat hij - zoals Monod op p. 19 stelt - een maker van artefacts is en omdat het artefact de voorafbestaande intentie van de maker materialiseert. Juist omdat de mens een doelgericht en doelstellend wezen is, kan hij dit onderscheid op een subjectieve wijze maken. Monod zegt zelf dat het maken van artefacts door levende wezens bijdraagt tot de verwezenlijking van hun telonomisch project (p. 25). De vraag die Monod zich dus in feite stelt, is of men met de objectieve wetenschap, die afziet van elk doelconcept, artificiële objecten van natuurlijke objecten kan onderscheiden.

Nu is er toch een verband tussen de mogelijkheid om oude van nieuwe objecten te onderscheiden en de mogelijkheid om iets nieuws te maken. Het 'op een nieuwe wijze zien van het oude' ligt noodzakelijk ten grondslag aan het ontstaan van nieuwe technieken, beweert Andreas M. Van Melsen (16). Om een technische innovatie te maken zou men dus noodzakelijk deze tech-

nische vernieuwing van het oude, waartoe naast de natuurlijke objecten ook de reeds bestaande technische innovaties behoren, moeten kunnen onderscheiden. Zo zou Monods poging dan gezien kunnen worden als een poging om de noodzaak van doelgerichtheid te ontkennen voor het maken van artefacten (als men erbij aanneemt dat men geen doelgerichtheid meer nodig heeft om een technische innovatie te maken wanneer men objectief artefacten kan erkennen - wat zelf nog zeer problematisch is !)

Laten we onder de vooropstelling van dit verband tussen het onderscheiden en het maken van iets nieuws nagaan of Monod slaagt een programma op te stellen dat enkel uitgaat van algemene en objectieve criteria om het onderscheid te maken tussen artefacten en natuurlijke objecten. Eerst gaat hij enkel uit van de vorm van de te onderzoeken objecten. Er zijn twee formele criteria waaraan men volgens hem een artificieel object kan erkennen : 'regulariteit' (de artificiële objecten vertonen in het algemeen eenvoudige geometrische structuren, natuurlijke objecten bijna nooit) en 'herhaling', wat hij het meest decisieve criterium noemt (gelijkaardige artefacten reproduceren zo goed als mogelijk de constante intenties van de schepper); daarom is de ontdekking van verscheidene exemplaren van objecten met een voldoende bepaalde vorm zeer betekenisvol. Deze twee formele aspecten moeten echter aangevuld worden door een kwantitatief criterium : de te onderzoeken objecten moeten van macroscopische dimensies (grootte-eenheid : 1 cm) zijn, en niet microscopisch (grootte-eenheid : 1 Ångström = 1 honderdmiljoenste cm), omdat men anders in moeilijkheden zou komen op microscopisch vlak waar men atomaire en moleculaire structuren zou hebben, waarvan de simpel geometrische en repetitieve vormen duidelijk niet getuigen van een bewuste en rationele intentie. Monod komt echter na het onderzoek van twee voorbeelden - kwartskristallen en een korf van wilde bijen - tot het besluit :

"En fait, sur la base de critères structuraux (macroscopiques) il est sans doute impossible de parvenir à une définition de l'artificiel qui, tout en incluant tous les "véritables" artefacts, tels que les produits de l'industrie humaine, exclurait des objets évidemment naturels que les structures cristallines, ainsi que les êtres vivants eux-mêmes, que pourtant nous voudrions également classer parmi les systèmes naturels". (p. 23-24).

Men zal nu volgens Monod menen dat de reden voor het mislukken van dit programma ligt aan het feit dat het enkel werkt met formele, structurele, geometrische aspecten, en dat men zodoende de notie "artificieel object" van zijn essentiële inhoud berooft, namelijk dat zulk een object bepaald wordt, zich onderscheidt door de functie waarvoor het geschapen is, door de 'prestatie', die zijn uitvinder ervan verwacht. Het doelaspect zou dan toch bepalend zijn voor het onderscheid tussen artificiële en natuurlijke objecten. Als men nu dit doelaspect in een programma zou opnemen, dan verkrijgt men nog meer misleidende resultaten : zo zouden zowel paarden die in een vlakte lopen, als auto's die op een weg rijden, opgevat worden als vergelijkbare artefacten die ontworpen zijn om zich snel te verplaatsen, maar gezien de verschillende terreinen waarop ze zich bewegen, ook verschillen in hun formele structuren. Zo zouden ook het oog van een gewerveld dier en een fotoapparaat als gelijksoortige objecten aangezien worden, die niet alleen hetzelfde doel hebben maar ook dezelfde structuur vertonen. (Deze laatste vaststelling is volgens Monod een aanduiding voor het feit dat het willekeurig en steriel zou zijn te ontkennen dat het natuurlijk orgaan, het oog, het resultaat van een 'project' is - dat van het vatten van beelden - terwijl men deze oorsprong aan het fotoapparaat wel toeschrijft).

Monod, die nu juist de bedoeling heeft het doelaspect als noodzakelijke voorwaarde voor de onderscheiding tussen natuurlijke en artificiële objecten te ontken-

nen (17), voert toch een soort bepaling uitgaande van een doel in, namelijk zijn hoger besproken teleonomiebegrip. Dit intern deterministische begrip vindt Monod echter niet geschikt voor een computerprogramma omdat het uitgaat van niet-objectieve criteria, die daarbij volgens hem zelfs niet zouden toelaten levende wezens van hun artefacten te onderscheiden. Hij aanvaardt echter wel dat wie het artefact gemaakt heeft dit onderscheid tussen zichzelf en zijn produkt kan maken. Maar ja, ... dit noemt hij een te subjectieve bepaling. Ook stelt hij dat het niet voldoende is op te merken dat het project dat aan het artefact ten grondslag ligt, 'behoort aan' het wezen dat het geschapen heeft, en niet tot het artificiële object zelf. Deze volgens hem evidente notie is ook te subjectief. Hij tracht in de plaats ervan een hulpprogramma op te stellen dat probeert niet-levende objecten van levende wezens, artefacten van hun makers te onderscheiden :

"Par le seul examen de la structure achevée et l'analyse de ses performances, il est possible d'identifier le projet, mais non son auteur. Pour y parvenir, il faut un programme qui étudie non seulement l'objet actuel, mais son origine, son histoire et, pour commencer, son mode de construction. Rien ne s'oppose, au moins en principe, à ce qu'un tel programme puisse être formulé". (p. 26)

Is zulk programma in principe formuleerbaar ? Hoe kan een machine op objectieve wijze aan een project zijn oorsprong, zijn geschiedenis en zijn constructiewijze bestuderen ? Is dit mogelijk ? Welke verbanden moet een machine niet nagaan om de constructiewijze van bijvoorbeeld een potlood of een auto te bestuderen ? Kan een machine dit ? Welke algemene verbanden moeten er op een objectieve wijze nagegaan worden - want zo'n programma moet toch elk artificieel object kunnen onderzoeken ? Bestaan er zulke algemene, objectief-nagegaanbare verbanden ? Moet men niet noodzakelijk het doelverband nagaan om de constructiewijze, de geschie-

denis en de oorsprong te bepalen ? Stelde Aristoteles één van de grondleggers van het objectiviteitsideaal, niet juist dat geschiedenis geen objectieve wetenschap kan zijn ? Eén zaak blijkt duidelijk : Monod formuleert zulk programma niet. Hij geeft enkel resultaten aan die zo'n programma zeker moet verkrijgen, namelijk de hoger vermelde onderscheidingskarakteristieken tussen levende wezens en levenloze objecten (18). Maar juist deze karakteristieken leiden dan terug, zoals aangeduid, tot moeilijkheden voor de wetenschap - namelijk een diepgaande epistemologische 'contradictie' en moeilijkheden op het vlak van de verantwoordingen van objectief wetenschappelijk onderzoek.

x

Monods voorstel om op een objectieve wijze het onderscheid tussen artificiële en natuurlijke objecten te maken gaat niet op. Hij stelde namelijk terecht vast dat een programma dat alleen maar werkt met formele aspecten niet kan slagen. De essentiële inhoud van een artificiële object zou dan toch liggen in zijn functie, zijn doelaspect. Deze inhoud kon Monod niet objectiveren; hij uitte alleen zijn geloof in de principiële formuleerbaarheid van een objectief programma dat daartoe in staat is. Dit geloof komt er in feite op neer dat men gelooft dat men geen doelloorzaken nodig heeft om 'teleonomische' fenomenen - om Monods term nog eens te gebruiken - te verklaren; men gelooft dat invariantie steeds causaal en temporeel voorafgaat aan alle 'teleonomische' fenomenen. Dit laatste blijkt echter niet op te gaan : niet alleen begaat Monod bij het proberen funderen van dit geloof een *petitio principii*, maar er zijn ook geen feitelijke redenen waarom dit zo zou zijn, en de methodische redenen waarom men dit zo zou stellen, blijkt tot moeilijkheden op het verantwoordingsvlak van objectief wetenschappelijke onderzoek te leiden. Men moet noodzakelijk doelgericht zijn om het onderscheid tussen natuurlijke en artificiële objecten te maken, d.w.z.

dat het met de objectieve wetenschap niet mogelijk is het onderscheid tussen deze twee soorten objecten te maken. Bovendien is doelgerichtheid niet alleen noodzakelijk voor het kennen van artefacten maar ook voor het maken ervan (als er tenminste een noodzakelijk verband bestaat tussen het onderscheiden en het maken van iets nieuws). Men moet hiervoor dus juist niet objectief wetenschappelijk zijn. (19) Objectieve wetenschap, die elke 'subjectieve' inwerking op de bestudeerde zaak tracht uit te schakelen, blijkt zich niet te verantwoorden op beide gebieden die Monod aanduidde. Zijn er andere mogelijk ?

x

x x

Voetnoten

- * Dit artikel verschijnt ook, in het Engels vertaald door Eric Tack, in volume 14/3 van "*Man and World. An international philosophical review*" (Pennsylvania, U.S.A.)
- (1) Jacques Monod (1910-1976) behaalde samen met twee collega's van het Institut Pasteur - François Jacob en André Michael Lwoff - in 1965 de Nobelprijs voor geneeskunde en fysiologie 'voor hun ontdekkingen betreffende de genetische controle van de enzym- en virussyntese'.
 - (2) Hiermee sluit ik me aan bij de opvatting dat filosofie kritiek is. Deze opvatting wordt expliciet door mijn leermeester, Rudolf Boehm, naar voren gebracht, o.a. in § 1 van zijn boek "*Kritik der Grundlagen des Zeitalters*", Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
 - (3) Bij de citaten uit Monod geef ik de bladzijde(n)

aan uit de uitgave die in 1970 in "Editions du Seuil" verschenen is. Een moeilijkheid bij de Franse citaten is wel dat er twee edities uit 1970 zijn, die in paginering verschillen. Mijn editie is uitgegeven in 'Collection Points' en vertoont op de voorkant een reproductie van Vasarely's "A-Blue". De bestaande Nederlandse vertaling laat veel te wensen over; daarom citeer ik in het Frans.

- (4) Als er geen objectief verschil is tussen levende wezens en levenloze objecten, bestaat er ook geen noodzaak om naast de fysica de biologie als een afzonderlijke objectieve wetenschap op te bouwen, daar fysica en biologie niet verschillen door hun vooropgestelde doelstelling en de daarbij horende benaderingswijzen - zoals bijvoorbeeld de fysica en de chemie - maar wel door hun bestudeerd object.
- (5) In het tweede gedeelte ga ik in op het door Monod ook behandelde onderscheid tussen kunstmatige en natuurlijke objecten.
- (6) Het statuut van de drie kwalitatieve eigenschappen is echter voor Monod niet hetzelfde. Hij ziet de autonome morfogenese niet als een karakteristieke eigenschap van levende wezens, maar enkel als een mechanisme, waarin de invariante reproductie en de teleonomie werken. Met een lichte vereenvoudiging kan men ook stellen dat de twee karakteristieke eigenschappen biochemisch vast te stellen zijn : de invariantie vindt haar materiële basis in de nucleïnezuren; de teleonomie in de proteïnen (zie Monod p. 33 en p. 68 fn.1). De autonome morfogenese heeft geen biochemisch equivalent.
- (7) Op een andere plaats in zijn boek geeft Monod wel het specifiek menselijke aan. Het specifiek menselijke gedrag is volgens hem het symbolische taalgedrag. Bij het ontstaan van dit symbolisch taalgedrag werd de weg geopend voor een andere evolutie die een nieuw rijk creëerde, namelijk

dat van de kultuur, de ideeën en de kennis. Het essentiële verschil tussen dierlijke en menselijke taal is volgens Monod dat de mens door middel van zijn taal in staat is een originele, persoonlijke associatie of transformatie aan een ander individu mede te delen (Monod, p. 166).

- (8) De reden waarom Monod het teleonomisch project willekeurig zo definieert, is dat dit hem toelaat een definitie voor te stellen van het "teleonomisch niveau" van een soort. Alle activiteiten die rechtstreeks of onrechtstreeks bijdragen tot het fundamenteel doel - de invariante reproductie van de soort - bepalen het "teleonomisch niveau" van de soort. Maar Monod zegt zelf : "Cette grandeur théoriquement définissable n'est pas mesurable en pratique" (p. 31). Monod noemt als voorbeelden van activiteiten die bijdragen tot de vervulling van het teleonomisch project van de mens : het maken van artefacten, het schrijven van liefdesgedichten, het spel.
- (9) De beslissende vraag voor de stelling dat de mens gedetermineerd zou zijn, is of - in Monods termen - het specifiek menselijke taalgedrag gedetermineerd of geconditioneerd wordt door de biologische constitutie en evolutie van de mens. Monod geeft als merkwaardig antwoord hierop : "Il est impossible de ne pas supposer qu'entre l'évolution privilégiée du système nerveux central de l'Homme et celle de la performance unique qui le caractérise, il n'y ait pas eu un couplage très étroit, qui aurait fait du langage non seulement le produit, mais l'une des conditions initiales de cette évolution". (p. 167). De specifiek menselijke taal zou dus zowel produkt, resultaat als één van de initiële voorwaarden van de evolutie van het menselijk centraal zenuwstelsel zijn. Dus zowel determinering als conditionering. Maar, kan het resultaat er reeds zijn, voordat er aan één van zijn eigen voorwaarden voldaan is ? Is de voorwaarde dan wel

nog een voorwaarde ? Monod tracht zich uit zijn eigen ongelukkige formulering te redden door een meer rudimentaire symbolische taal als voorwaarde voor de fysiologische evolutie die noodzakelijk is voor de meer specifiek menselijke, "ontwikkelde" taal in te voeren. Deze rudimentaire taal was een van de initiële "keuzen" die door het organisme zelf werd gemaakt en die de toekomst van de soort vastlegde door een nieuwe selectiedruk te creëren. De initiële "keuzen" vloeien voort uit toevallige mutaties die zich (via de proteïnen) in de teleonomische gedragingen uitdrukken. Het verschil tussen mens en dier is - zo bekeken - slechts een verschil in specifieke teleonomische gedragingen. Het essentieel teleonomisch project is voor beiden hetzelfde : de voortplanting. Er is dus wel een diepgaand verschil tussen Marx en Monod.

- (10) Ook de teleonomie-eigenschap is zo'n zakelijk gegeven : Monod stelt namelijk zelf dat deze eigenschap subjectief door de mens maar niet objectief door bijvoorbeeld een computer vaststelbaar is (p. 26).
- (11) Men moet hier op zijn minst opmerken dat dit een hoogst twijfelachtige toepassing van het onzekerheidsbeginsel en de "quantum-mechanica" is.
- (12) De biologisch feitelijke reden waarom invariantie causaal en temporeel prioritair staat ten opzichte van teleonomie, staat ook niet zó vast. Lichtelijk vereenvoudigd gesteld kan men invariantie biochemisch vertalen in nucleïnezuren en teleonomie in proteïnen (zie Monod, p. 33 en p. 68 fn. 1). Nu zouden dus de nucleïnezuren causaal en temporeel prioritair staan ten opzichte van de proteïnen. Dit is echter - zacht uitgedrukt - twijfelachtig. De katalyserende proteïnen - de enzymen - spelen namelijk reeds een rol bij de 'zelf'-repliatie van de nucleotiden - dat zelf noodzakelijk is voor de constitutie van de bestanddelen van de proteïnen (de aminozuren). Monod tracht deze mo-

derne versie van het "omne vivum ex ovo" wel af te zwakken door te stellen dat het experimenteel bewezen is dat ook nucleotiden een teleonomische rol kunnen spelen (p. 180 e.v.), maar hierdoor verschuift hij enkel het probleem daar men nog niet weet hoe het ganse mechanisme van de inwerking op elkaar van nucleotiden en proteïnen begonnen is (het probleem van de vorming van de primitieve cel). Men moet hierbij ook aanduiden dat de door Monod aangeduide causale prioriteit in feite maar een noodzakelijkheidsrelatie is : zonder invariantie geen teleonomie; zonder nucleotiden geen proteïnesynthese. De teleonomie wordt dus niet veroorzaakt door de invariantie : ze wordt dus wel degelijk door Monod op een versluierde wijze geëlimineerd.

- (13) Monod redeneerde dus blijkbaar zelf aanvankelijk vitalistisch wanneer hij stelde dat de teleonomie essentieel is om levende wezens van levenloze objecten te onderscheiden.
- (14) De tegenstelling tussen objectiviteitsideaal en teleonomie (doelverklaringen) herhaalt zich hier in de tegenstelling tussen objectief en evaluatief denken.
- (15) Vergelijk : de bepalingen en beweringen die Rudolf Boehm - in aansluiting bij Aristoteles, één van de grondleggers van het objectiviteitsideaal - geeft in zijn bovenvermeld boek.
- (16) Vergelijk : A.M. Van Melsen : "*Natuurwetenschap en Techniek. Een wijsgerige bezinning*", 1960, Utrecht-Antwerpen, p. 228-229. In mijn aantekening bij het verschijnen van de Nederlandse vertaling van Edmunds Husserls verhandeling "Over de oorsprong van de meetkunde", die onder de titel "Zakelijke evidentie, objectieve wetenschap en technische innovatie" in het '*Tijdschrift voor Filosofie*', Leuven, 41^o Jaargang, nr. 2, juni 1979, p. 301-307, gepubliceerd is, ga ik juist van de

door Husserl geponeerde en aan Van Melsens stelling aanverwante stelling uit dat aan elke technische innovatie een oorspronkelijke, zakelijke maar niet-objectieve evidentie ten grondslag ligt, om tot dezelfde conclusies over de zakelijke verhouding tussen objectieve wetenschap en technische innovatie te komen. In een oorspronkelijke, zakelijke maar niet-objectieve evidentie ziet men toch het oude op een nieuwe wijze. Is zelfs het oude-op-een-nieuwe-wijze-zien niet juist een oorspronkelijke, zakelijke maar niet-objectieve evidentie ?

- (17) Monod ontkent niet dat de mens als artefactmaker, als doelgericht wezen, dit onderscheid kan maken. Hij tracht enkel hiervoor de noodzaak van doelgerichtheid te ontkennen.
- (18) Het is op zijn minst merkwaardig dat Monod, die een objectief programma tracht op te stellen om natuurlijke van artificiële objecten te onderscheiden, zijn toevlucht neemt tot een hulpprogramma - dat dient om makers van hun produkten te onderscheiden - dat tot een resultaat moet leiden dat een gelijkheid onder een bepaald opzicht tussen natuurlijke en artificiële objecten stelt. Deze gelijkheid ligt op het gebied van het ontstaan van de objecten, namelijk de invloed of toepassing van uitwendige natuurkrachten (in tegenstelling met de autonome morfogenese van levende wezens). Monod stelt echter ook (p. 19) dat de mens juist de onderscheiding tussen natuurlijke en artificiële objecten kan maken, omdat hij zelf een artefactmaker is. Hieruit blijkt dat een eenvoudig oorzakelijkheidsbegrip, zoals het in de objectieve wetenschap gebruikt wordt, niet voldoende is om het menselijk handelen te beschrijven : men zal o.a. onderscheid moeten maken tussen "toepassen van natuurkrachten" en de "mens als maker" : beiden liggen (onder andere) ten grondslag aan het ontstaan van artificiële objecten.
- (19) Hiermee is niet gezegd dat alle wetenschap objec-

tief is, of dat men binnen een laboratorium geen technische innovatie kan maken.

✱

EEN METAKRITISCHE VRAAG BIJ DE *KRITIK DER GRUNDLAGEN*
 DES ZEITALTERS VAN RUDOLF BOEHM.*

Benoît Angelet

1. *Over een onpersoonlijke ervaring.*

Zoals bekend dreef Kants *Kritik* de schone ziel van Kleist tot de uiterste wanhoop. Kleist kon nochtans in diens rococo-architectoniek alle richtingen uit. Een Piranesi leek het wel. Hoe veel te meer kan men niet wanhopen t.o.v. de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*? Eén richting, één grondslag. Het beginsel van 'onze' *kultuur* wordt als *fundamenteel verkeerd* bewezen. Geen trompe l'oeil, geen optische illusie. Uit een enkel beginsel, het ideaal van zuiver theoretisch weten, worden de fundamentele wantoestanden op planetair vlak, om zo te zeggen rechtlijnig, transcendentaal-historisch gededuceerd. Het liegt er niet om en we zijn hier allesbehalve ironisch. "Eerlijker" kan een kritiek niet zijn; haar eigen "kwetsbaarheid" is haar *ondubbelzinnigheid*.

Mijn poging, t.a.v. de *Kritik*, een centrale "metakritische" grondvraag te stellen, is gegroeid uit een (mutatis mutandis) analoge ervaring als die van Kleist : een intellectueel én praktisch *aangevoelde* uitzichtloosheid, een 'black-out', een "afgrond". Naarmate ik de draagwijdte van de *Kritik* interioriseerde leek mij van lieverlede iedere grond voor een concrete "intellectuele" taak voor "de filosofie nu" onder de voeten weg te zinken. Van mezelf, wegzinkende, dacht ik, in mijn narcisme, dat ik de filosofische "taak" ook in die mate ernstig nam. Hoe dieper ik zonk, hoe meer leek de treffendheid der *Kritik* zich in mijn transcendentale gedachtenwereld te bevestigen. Was niet een van de grondstellingen van de kritiek de fundamentele kritiekloosheid en onverantwoordelijkheid

van onze tijd ? Stuk voor stuk werden van de grondbezwaren die men tegen haar inbracht, bij voorbaat en met de rust van een lucied wantrouwen, notie genomen om ze zelf in de *Kritik* te integreren, als voorwerp van kritiek, als repliek.

Totdat bleek, dat het publiek (van vrienden, studenten tot "buitenstaande" lezers) precies *dezelfde ervaring* deelde als *ikzelf* en zich eigenlijk met de door de kritiek aangeklaagde wantoestanden van meet af aan "principieel" akkoord verklaarde. Met de ervaring, dat mijn ervaring niet de mijne was, ervaaarde ik pas de juiste betekenis van filosofisch kritisch zijn. Terwijl ik vroeger dacht, dat iedere metakritiek in beginsel, volgens een soort voorzichtigheidsregel die uit de kritiek zelf af te leiden was, zelf als mogelijke kwade trouw en intellectuele lafheid (kritiekloos dogmatisme, "positivisme") moest opgevangen en geduid worden, besepte ik nu, dat het omgekeerd veel kritischer was volle krediet aan de expliciete bezwaren te geven, en er een symptoom voor de ontoereikendheid van de *Kritik* zelf in te vermoeden. Het onduidelzinnig "kritiekloze" bleek immers veel meer uit een nietszeggend indifferentisme dan uit een, zij het nog zo dogmatische *repliek*. En zo viel mijn oog weer op een kleine zin uit het boek : "*Kritik aber ist Selbstkritik*" (p. 6). Vandaar de volgende vragen, zo eenvoudig als in mijn vermogen ligt.

2. Vooropstellingen

Om de discussie niet door een misverstand in "psychologisme" te laten vervallen, willen we eerst erop wijzen, dat onze metakritiek gebaseerd is op vooropstellingen welke wij met de auteur delen en waarover dus hier *geen* discussie moet zijn.

a) De fundamenteel-negatieve planetaire situatie is evenzeer grondmotivatie van onze problematiek, als die van de *Kritik*.

b) Evenzeer zijn we met de auteur van mening, dat treffende kritiek geen intelligentiebewijs mag zijn

en dat de discussie derhalve niet rond positief weten, kennen en hun tegendeel (onwetendheid), maar om fenomenen van *miskening* moet gaan. M.i. kan men die filosofische vooropstelling delen ook al onderschrijft men niet helemaal de taak van de filosofie als op de eerste plaats kritiek van de "filotheorie". Het gaat toch uiteindelijk om het "welzijn" van de mens, een vanzelfsprekendheid waar nochtans, ook door de auteur zelf, telkens aan herinnerd moet worden.

c) De *bedoeling* is derhalve, de *Kritik* nóg kritischer te maken.

3. *Algemene vraagstelling*

Een vraag, die we vaak ook van anderen hoorden lijkt op het eerste gezicht een triviaal teruggooien van de kritiek op zichzelf, maar blijkt bij nader toezien symptomatisch te zijn. Ze zegt *dat de Kritik zélf om zo te zeggen "cryptotheoretisch" is*, zowel in haar vooropstellingen als in de historizerende aanpak.

En inderdaad :

Hoofdkenmerk van het hele vertoog is een hele *kultuur* op een unificerend grondbeginsel te reduceren, waaruit, om zo te zeggen "transcendentiaal-historisch" een immanente ideeëngeschiedenis wordt gededuceerd. De vraag is dan niet alleen, of zulke aanpak voor een diagnose én "therapie" van onze actuele situatie onmisbaar is, maar of er geen gevaar bestaat daardoor concrete initiatieven te inhiberen. Van de lezer wordt een tamelijk radicale "Einklammerung" van zijn geestesgesteldheid vereist, ook al benaderde hij aanvankelijk (bvb.) het kapitalisme even kritisch als de auteur. Hij moet in de ban van de interpretatie geraken, een macht van de historische "schijn" waarvan de doelmatigheid niet zo maar duidelijk is. Het lijkt, alsóf de auteur de neiging vertoont aan "verificationisme" te willen doen, onweerlegbaar te willen zijn, - tenzij door een alternatieve, concurrentiële kritiek op "de grondslagen" van onze tijd.

Meer inhoudelijk zou dat cryptotheoretische blijken uit

a) De formaliseringsneiging van de "grondsleutel", zijnde de verdraaiing, of, precieser, de omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel. De sleutel kan een *passe-partout* worden. Dat kan *praktisch* het zoeken naar concrete oplossingen belemmeren, intellectueel echter ook paralyserend, dogmatiserend, scholastisch werken. De vraag is nu, of die neiging niet zelf in de aanpak van de auteur mede vervat is? Laten we dit kort toelichten: De auteur moet er onophoudelijk, ook in discussie, aan herinneren dat het niet *het weten omwille van het weten zelf* (en de eruit voortvloeiende formalisering van het wetensbegrip als zodanig) *zonder meer* is, "dat *slechts* omwille van zichzelf waarde heeft", dat verantwoordelijk moet gesteld worden voor de omkering van de natuurlijke middel-doel-verhouding, maar wel het feit dat dat weten omwille van het weten *omwille* van de praktijk zelf wordt nagestreefd, dat het als *middel* zelf genomen wordt. Wij voelen hier nog altijd vele moeilijkheden aan: kunnen beide "omwille van" als "middel" worden *geïdentificeerd*? Ook immanente problemen gaan daarmee gepaard. Want heel de *Kritik* toont aan dat de mens, hij mag nog zo absoluut-theoretisch zijn, niet anders kan dan ook de 'ontwereldse' theoria aan de praktijk te onderwerpen. Dit laatste is derhalve een *universeel* "*anthropologisch-existentieel*" feit. Daarentegen is juist de optie voor het weten omwille van het weten als *MIDDEL par excellence* een typisch westers cultureel feit. Onze cultuur wordt zelfs *geïdentificeerd* met deze optie. Is er daar geen reductiegevaar? Worden daarmee niet zeer *heterogene* fenomenen (negatief) onder dezelfde formule geplaatst: bureaucratie (macht omwille van de macht - uit doodsvlucht), economie (produktie omwille van de produktie - uit doodsvlucht), technologie, etc... tot zelfs het intern-wetenschappelijk bedrijf zelf? Ik denk dat zulke formalisering niet strookt met de eigenlijke "geest" van de *Kritik* zelf.

b) Dit leidt meteen tot een tweede punt, dat als "aanleiding" al aangeraakt werd : de "afgrondelijkheid" die de *radicaliteit* van de kritiek als globale cultuurkritiek schept. Ook dat hangt nu af van een intrinsiek probleem dat, onopgehelderd, in de sleutel is vervat. Het gaat hier om de verdraaiing van doel-middel-relaties, die "natuurlijk" worden genoemd. Nu zal niemand met ernst loochenen, dat deze relaties hun *natuurlijk fundament* hebben, nl. in de reële behoeften-structuur van de mens, wat juist zijn band is met de natuur. Maar men kan evenmin loochenen, dat de wijze waarop, en de keuze van de middelen, en de toepassingsmodus - wat toch allemaal bij de *verhouding* van middelen en doeleinden hoort, bijna wezenlijk constitutief is voor de *kultuur*. Indien we het natuurlijk fundament A noemen, de kulturele modus B, dan komt Boehms stelling neer op het feit dat de westerse cultuur B' specifiek is door haar verdraaiing van de relatie A-B. Is daar geen vreemde "pars pro toto" aan het werk ? Nu zitten daar tamelijk zware consequenties aan vast.

- Het standpunt "jenseits" van het westen, dat hier ingenomen wordt, is moeilijk te plaatsen. Men ontbeert soms een archimedisch punt
- Het kan moeilijk rekenschap geven voor het feit dat het westen een zekere universaliteit van technische middelen heeft uitgewerkt
- Heel iets anders is het ene perspectief op onze cultuur, waar *gegeven* kulturele, praktische doelstellingen en hun middelen door een *verkeerd* weten (theoria) worden geperverteerd, en het totaal andere perspectief, waarbij de middel-doel-verhouding van meet af aan en globaal door het objectiviteitsideaal werd bepaald. De auteur schommelt tussen beide perspectieven. Het laatste perspectief duidt de *Kritik* als fundamentele cultuurkritiek. Ze is de meest *consequente*, maar ook de meest *problematische*. Consequent is ze zeker met de grondbetekenis van de historische "methode", die, om zo te zeggen "regressief", de grondoorzaak in het theoretisch weten bij Aristoteles opspoort om dan pro-

gressief alle verdraaiingen van daaruit af te leiden. Biedt deze aanpak een concrete uitweg, indien de auteur anderzijds dan toch aanvaardt dat er geen fundamentele omwenteling kan plaats vinden tenzij vanuit de bestaande kultuursituatie ?

c) Problematisch, *in* deze radikale kultuurkritiek zelf, blijft :

1° *De heerschappij-door-onderwerping en de subjectiteit* (waarop ook het fenomeen van de "Europeanisering" moet berusten). Boehm duidt het subject-begrip als *onderworpen* (vanuit Descartes) in een Spinoza-Locke alternatief. Vereenvoudigd gesteld is het spinozisme de theoretische subjectiteit door niet-ingrijpen. Nu is iedere subjectiteit zelf resultaat van een reductieve *ingreep* in de mens zelf, zodat aan die *ingreep* een *ingrijpen in de natuur* correspondeert : het fenomeen van de moderne natuurbeheersing door wetenschap en haar toepassing. Nu is die *beheersing* niet zonder meer uit de subjectiteitsstelling af te leiden en aanschouwelijk te begrijpen. Er is toch een fundamenteel *verschil* tussen het "contemplativisme" van de "zuivere" theoria en de mechanisering van de wereld (bvb. Bacon, Boyle). Beide komen echter onder een noemer te staan. Maar hoe verklaart men dan de nieuwe technologie als economische krachtbesparing, als materiaalbesparing ? Moet dat als eenzelfde "theoretisch" fenomeen worden bekritiseerd ? Blijft de verklaring van "macht" door "*onderwerping*" niet ondoordacht ? De niet-westerse wereld wil de westerse machinerie als de meest doelmatige. Een bepaalde positieve natuurbeheersing kan niet worden ontkend - "evident" is het *niet*, dat ze op onderwerping steunt. En indien dit toch het geval mocht zijn, is deze laatste, "fenomenologisch" - aanschouwelijk gezien, vooralsnog *ondoorzichtig*. Analoge opmerkingen kunnen eigenlijk over de "subjectiteit" van de moderne mens als "geest" worden gemaakt. Wat is eigenlijk het "fenomenaal" statuut van deze reductie tot subject ? Hoe is het "objectivisme" fenomenologisch te herkennen ?

2° De auteur is nu ook kultuurkritisch in zijn recht-

matige en juiste polemieek tegen het zogenaamde "passief engagement" van en in de kultuur, dat volgens hem objectiverend, "de-ethiserend" werkt : de kultuur begint in de plaats van de mens te leven, om hem tal van (negatieve) ervaringen door automatismen en voorspelbare quasi-wetmatigheden te besparen. Op het vlak van de herkenbaarheid en van de verklaring zie ik daar problemen in. Mij dunkt, dat de theoretische ingesteldheid "waardevolle" - daarover kan worden gediscussieerd - *kultuuroverdracht* juist *vernietigt* (bvb. het gebruik van kunst en literatuur).

3° De auteur deinst op een zeker ogenblik voor de radicaliteit van zijn kritiek terug. *In die zin* is naar ons gevoel de "kantiaanse wending" te duiden, die hij als revolutie aan het werk ziet en tegen de achterstand van de wetenschap uitspeelt. Maar wij "zien" dat helemaal niet aan het werk : mét en ná Kant blijft de filosofie filotheorie, de theorie beleeft in de *filosofie* veeleer haar *paroxysme* ! Houdt deze (ons vreemd aandoende "moedgevende") wending niet verband met het voorgaande ?

4° Kort ~~samen~~gevat : is er niet zo iets als een cryptotheoretische ingesteldheid werkzaam in de geest en stijl van de *Kritik* voor zover ze toch in naam van een "absoluut initiatief" spreekt ? Dat is misschien juist de ironie van de *Kritik* : het Fichteaans-Sartriaanse ervan. Het "absolute begin". Dat ironisch feit verklaart misschien dan ook, dat de sleutel, "het theoretisch wetensideaal", soms een *begrip* wordt met een te grote "extensie" en een naar verhouding te kleine "comprehensie". Maar het blijft een sleutel, en een begrip. Plato vere amicus...

✠

✠ ✠

Voetnoten

- ✠ Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974. Vert. : *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. (W.Coolsaet, Baarn, 1977)

"KRITIK DER KRITISCHEN KRITIK".

Een antwoord op Benoît Angelets metakritiek.[✱]

Rudolf Boehm

ad 1.

"Naarmate ik de draagwijdte van de *Kritiek* interioriseerde leek me van lieverlede iedere grond voor een concrete 'intellectuele' taak voor '*de filosofie nu*' onder de voeten weg te zinken" - zo beschrijft Benoît Angelet zijn, en niet alleen zijn, ervaring met dat boek. Maar ik moet bekennen : het lag helemaal niet in mijn bedoeling om taken aan te duiden en op die manier "stof" te leveren waarmede zich de filosofie nog kon bezig houden nadat ze inderdaad in onze tijd gevaar loopt werkeloos te worden en de opdrachten in toenemende mate alleen nog bij de bedrijven van de concurrentie binnen lopen. Ik denk helemaal niet dat "filosofie" moet bestaan en dat bijgevolg ervoor moet worden gezorgd dat ze een of andere opdracht krijgt. Dat is juist een opvatting die thuis hoort in onze antieke filosofische traditie : filosofie moet bestaan omdat er gefilosofeerd moet worden, en het zijnde moet de nodige stof leveren om haar te voeden en in leven te houden. Wellicht heeft juist dat ertoe geleid dat de filosofie uiteindelijk werkeloos werd, omdat "zij" als zo'n zuivere activiteit, door niets gemotiveerd dan haar eigen verlangen om voort te bestaan, geleidelijk aan tot "wetenschap" moest worden. Dus, ik denk niet dat er een taak moet zijn voor de filosofie. Dat betekent niet dat er geén taak zou zijn voor de filosofie. Integendeel : er is voor de filosofie heden, meende ik, de taak van een kritiek op de grondslagen van onze tijd. En in mijn boek wilde ik bevestigen een eerlijke poging doen om die taak daadwerkelijk te vervullen - in bewuste tegenstelling tot de

tendens van eerbiedwaardige vakgenoten, bv. Husserl, om toch vooral niet meer dan een "begin" te leveren en liefst "nieuwe oneindige arbeidsgebieden te ontsluiten" en op die manier - een nieuwe scholastiek (of "wetenschap") in leven te roepen. Men wil werk verschaffen, men doet beroep op de angst van de mensen voor de verveling, de angst om niets meer te doen te hebben. Ben ik dan zo zelfvoldaan dat ik op niemand anders zou beroep willen doen, niemand anders nog zou willen zien een taak op zich nemen, meer bepaald op het gebied van de filosofie ? Wel, ik zou niemand een taak willen toewijzen, meer bepaald op het gebied van de filosofie, alleen om hem bezig te houden. Maar in feite blijven er hoogdringende taken genoeg, ook nà het verschijnen van mijn *Kritiek*; zelfs indien elk woord in dit boek "waar" zou zijn, heb ik toch geenszins de taak van een kritiek op de grondslagen van onze tijd "tot een goed einde gebracht", hoewel dat, zoals ik heb bekend, mijn eerlijke bedoeling was. En wat te doen "overblijft" is juist daarom - nl. omdat het te doen "overblijft" zelfs in de vooronderstelling dat elk woord in dat boek "waar" zou zijn - allesbehalve louter scholastisch werk. Bijvoorbeeld :

1° Indien ik gelijk heb, kunnen we niet langer terecht komen met de eenvoudige tegenstelling van "waar" en "vals". Dat leidt tot noodzakelijke nieuwe vraagstellingen. Benoît Angelet vat mijn stelling als volgt samen : "Uit *een enkel beginsel*, het ideaal van zuiver theoretisch weten, worden de fundamentele wantoestanden ... gededuceerd". De vraag is niet alleen of dat "klopt of niet". De vraag is : wat is eigenlijk deze "theoria" ? Moeten en kunnen onze wantoestanden verklaard worden uit dat ideaal van zuiver theoretisch weten zelf, of uit de motieven die aan de wortel liggen van het verkiezen van dit ideaal van weten, of uit de verbinding van dit ideaal met deze motieven of van deze motieven met dit ideaal ?

2° Met het vervallen van de eenvoudige tegenstelling van "waar" en "vals" houdt ook nog verband dat "mijn"

kritiek zou moeten worden geconfronteerd met "andere" kritieken op de grondslagen van onze tijd, geformuleerd vanaf Rousseau en Kant tot en met Heidegger en Levinas. Want in ieder geval kunnen deze niet eenvoudigweg "fout" zijn. Wat ik het eigenlijk filosofisch debat van onze tijd zou noemen, moet nog beginnen.

3° Een en ander en nog veel meer, waarvan niet weinig precies ter sprake komt in Benoît Angelets verder betoog, moet ertoe dienen om "mijn" kritiek, of om "de" kritiek, nog heel wat concreter te maken : want slechts daardoor kan de filosofie uiteindelijk haar taak vervullen zichzelf overbodig te maken. En toch blijft ook dit "concreter maken", zoals de voorbeelden onder 1° en 2° kunnen verduidelijken, een taak op het filosofisch, op het principe-vlak, en niet slechts een scholastische aanvulling.

ad 3.

De uitdrukking dat mijn *Kritiek* "kryptotheoretisch" zou zijn, houdt eigenlijk in dat ik "in't geheim" en eventueel op een ook voor mijzelf verborgen wijze nog steeds theoretische doelstellingen zou achtervolgen. Ik meen dat er geen geheim is en dat het feit mezelf geenszins verborgen is. Onder twee opzichten tenminste is er een verwantschap tussen wat ik onder een kritische filosofie versta en de klassieke theoria : m.b.t. het begaan-zijn met "waarheid" of "zakelijkheid" - er zijn er zelfs velen die tussen waarheid en objectiviteit niet weten te onderscheiden en die me bijgevolg mijn vasthouden aan een waarheidsintentie verwijten als rudiment van objectivisme - en m.b.t. het "destructief" karakter van kritisch zowel als theoretisch denken (indien tenminste mijn kritiek op de uitwerking van het theoretisch ideaal klopt). Het komt mij voor dat die verwantschap interessanter is voorzover ze een eigen licht werpt op het oorspronkelijk wezen van de theoria dan voorzover ze aanleiding kan geven - akkoord : móét geven - tot een metakritische skepsis t.o.v. de "Kritiek" zelf. Ik heb me zelfs afgevraagd of niet het theoretisch denken precies gekenmerkt is door dat

soort "kriticisme" dat erin bestaat "kritiek" te eisen ter wille van niets anders dan het "ideaal" dat een goede intellectueel toch "kritisch" móét "zijn" (zie *KGT*, § 1). Het is duidelijk dat ik daarentegen "maar" kritiek wil uitgaande van wat ertoe aanleiding geeft, namelijk "oorspronkelijke negatieve ervaringen", en op die manier "zakelijk" wil blijven. Daaruit vloeit dan ook het verschil voort, tussen theoretisch en kritisch denken, wat de begrippen van "waarheid" en de "destructieve" doelstellingen betreft. Ik eis géén theoretische onweerlegbaarheid op, juist omdat ik meen dat alles en niets weerlegbaar is. Er is niettemin een beslisbaarheid die gewoon ervan afhangt op welke manier de mensen met hun negatieve ervaringen terecht komen. (Als bv. Jacques Derrida zo sterk de nadruk legt op een principiële "indécidabilité" blijft hij m.i. aan het theoretisch ideaal vasthangen omdat hij uit de theoretische "onbeslisbaarheid" tot een absolute "onbeslisbaarheid" concludeert). Ik verwacht ook niet alle heil van de "destructie" als dusdanig, wat ik integendeel juist het theoretisch denken zou verwijten. Ik tracht kenbaar te maken en op te heffen wat "oorzaak" van wantoestanden is, niet meer en niet minder. Als deze "oorzaken" nogal diep liggen en nogal omvangrijke "gevolgen" hebben die "een" ("onze") gehele cultuur lijken te domineren, is dat om zo te zeggen "toeval". Ten gevolge van deze feitelijke situatie kan dan mijn kritiek overkomen als een algemene "theorie" van onze beschaving. Maar mijn bedoeling gaat niet in die richting. Ik geloof overigens integendeel, en dit hoogst belangrijk punt wordt door Benoît Angelets vragen aangeraakt (zoals ook bv. door de onderzoekingen van Guy Quintelier) dat in feite ook onze "theoretische" beschaving helemaal niet zou kunnen werken mocht ze niet - ik herhaal : "in feite" - toch onophoudelijk steunen op werkelijkheden en werkzaamheden die in het theoretisch "wereldbeeld" absoluut niet passen (op de eerste plaats : de vrijheid, of de waarneming). Op dit punt moest ik eigenlijk nog iets zeggen over de gehele funderingsproblematiek van mijn

Kritiek. Wel, ten eerste meen ik dat de "deductieve" uiteenzettingswijze inderdaad misleidend en zelfs, in een zekere zin, schijn is. De kritiek zelf moet gefundeerd zijn in "oorspronkelijke negatieve ervaringen". Ten tweede is het nog de vraag of met het theoretisch ideaal en zijn motieven inderdaad de "oorzaken" (ik heb ook boven reeds "oorzaak" tussen aanhalingstekens gezet) en niet slechts de noodzakelijke voorwaarden "van onze tijd" achterhaald zijn, voorwaarden die dan natuurlijk ook als dusdanig oorzakelijk werkzaam kunnen zijn, meer bepaald onder de vorm van de wantoestanden waarin "onze tijd" verkeert. Misschien is het dezelfde of nog een andere vraag of hetgeen "wij" nu als wantoestanden ondervinden in feite van meet af aan eigenlijk *bedoeld* (en als het eigenlijk ideaal voorgesteld) was, of een *niet-bedoelde* noodlottige uitwerking is van wat "men" zich heeft voorgesteld. Daarmee houdt, ten derde, verband dat ik toch wat in hoofdstuk III van de *KGT* ter sprake gebracht wordt, geenszins "deduceer" uit het theoretisch ideaal en zijn motieven hoewel ik het natuurlijk daarmee in verband breng : het wordt opgeraapt uit feitelijke observaties van anderen (Pascal, Fichte enz.). Men kan nu de nadruk leggen op het feit dat overal hetzelfde te voorschijn komt : de omkering van de doel-middel-verhouding, en dat heb ik moeten doen om redenen die me nogal evident lijken. (Anders zou het filosofisch niveau verloren gegaan zijn - wellicht zou Benoît Angelet zeggen : de verwantschap met de theoria). Maar tenminste even belangrijk vind ik dat dit "eenvormig verschijnsel" zich tegelijk ontplooit in een menigvuldigheid van concrete verschijningsvormen : het divertissement, het spel, het kapitalisme, de bureaucratie, de image-culte. En dat, vind ik, is toch inmiddels al een beetje "concreet" nuttig gebleken : bv. in de manier waarop Willy Coolsaet, Luc Vanneste en ikzelf in de actuele economische discussie hebben kunnen tussenkomen. - Al deze omstandigheden (al wat ik ad 3. heb aangetekend) maken het me nogal moeilijk om in te gaan op de implicaties van de karakteristiek van mijn grondslagenonderzoek

als "transcendentiaal-historisch"; daarvoor zou Benoît Angelet duidelijker moeten aanduiden hoe hij de "transcendentale methode" begrijpt en waar hij zo'n methodiek in de *MG* werkzaam ziet.

ad 3. a)

Hier zie ik niet goed hoe de verwijten uitgesproken in de eerste zinnen van deze paragraaf beredeneerd zijn. Misschien ligt dat aan het feit dat het volgende toch enkele misverstanden bevat die ik zal trachten op te helderen. Ik ben ermee eens dat voor de twee "ter wille's" in de formule "weten ter wille van het weten - ter wille van de praktijk" niet zo maar dezelfde betekenis kan toekomen. Maar ik meen : het streven naar weten ter wille van het weten is reeds een omkering van de "natuurlijke" doel-middel-verhouding, want het maakt het "natuurlijk" doel van het weten, de kennis van *saken*, ondergeschikt aan de bevordering van het weten-als-dusdanig. Indien men nu voornamelijk op dät soort weten beroep doet om een rationele oplossing van de praktische problemen te bewerkstelligen, vloeit dâãruit een praktijk voort die op haar beurt gekenmerkt is door een omkering van de verhouding van doel en middel, omdat zo'n praktijk haar doelstellingen alléén nog "weet" te bepalen door de theoretisch kenbare mogelijkheden. - Ik denk nu niet dat "heel de *Kritiek* aantoonst dat de mens ... *niet anders kan* dan ook de ... theoria aan de praktijk te onderwerpen". Ten eerste wil het boek toch precies aantonen dat de westerse mens veeleer zijn praktijk aan zijn theoria onderwerpt. En ten tweede meen ik ook niet dat de formulering dat niettemin in Aristotelische termen "het weten ter wille van het weten - ter wille van de praktijk" moet nagestreefd worden (een formulering die een "natuurlijke" doel-middel-verhouding blijft vooronderstellen), op een "universeel 'antropologisch-existentieel' feit" wijst. Een mens kãn zich volstrekt overgeven aan de loutere beschouwing ("theoria", "dhyana"), we doen dat allen vaak genoeg, op zichzelf is daar weinig tegen op te

werpen, het kan zelfs op zijn manier "doelmätig" zijn; de problemen beginnen pas daar waar men op die manier meent dé rationele weg op te gaan om de problemen van de praktijk te kunnen oplossen. - Zoals gezegd begrijp ik eigenlijk niet waar Benoît Angelet in dit verband het "reductiegevaar" ziet. Ik kan een vermoeden uitspreken. Bedoelt hij dat mijn "kritiek" doordraait doordat ze zich richt tegen een "universeel 'antropologisch-existentieel' feit" ? Of anders uitgedrukt : meent hij dat alles in orde is *voorzover* óók de theoria (in zijn ogen) ondergeschikt gebleven is aan praktische doelstellingen ? (Zoals gezegd, ik meen dat men de verhouding wel zo kán beschrijven, maar dat men met die beschrijving niet de kern van de zaak treft. Ik moet natuurlijk toegeven dat blijkbaar mijn eigen formuleringen, vooral in hoofdstuk I van de *KGT*, ontoereikend blijven).

ad 3. b)

Deze opwerping kan ik moeilijk anders begrijpen dan zo dat Benoît Angelet door mijn *Kritiek* als "globale", "fundamentele" en "radikale kultuurkritiek" te bestemmen, de vraag wil opperen of niet deze kritiek erop neerkomt het kulturele als dusdanig te bestrijden (zie wat ik daarnet zei over het "doordraaien" van mijn kritiek). Dit zou dan vooral blijken uit het feit dat ik in mijn beschrijving van een "natuurlijke doel-middel-verhouding" een "natuurlijke" verhouding aangaande de menselijke doelstellingen ("natuur" en "natuurlijkheid" als "*pars*", nl. déélaspekt van het menselijk bestaan) gelijkstel met een verhouding die "natuurlijk" ook de kultuur zou moeten bepalen ("natuurlijkheid" als "normaliteit", als "totum" van het menselijk bestaan dat naast het "natuurlijk" steeds ook een kultureel aspect vertoont); terwijl volgens Benoît Angelet, als ik hem goed begrijp, een kultuur steeds *voornamelijk* te maken heeft met de keuze en de toepassingswijze van middelen zodat een zekere omkering van de "natuurlijke" doel-middel-verhouding *in een kultuur überhaupt* "natuurlijk" is in de zin

van "normaal".

Dat alles (vanaf "Dit zou dan vooral blijken ...") kan ik eigenlijk zonder veel moeite toegeven. Maar niet dat mijn kritiek zich - bewust of onbewust - tegen het kulturele als dusdanig richt. Wel richt ik mij tegen overmatige aanspraken van de cultuur, of tegen wat men kulturalisme of kulturfetisjisme zou kunnen noemen.

(Ik heb me over dit punt nader uitgesproken in mijn uitgave van Husserls *Oorsprong van de meetkunde*). Een cultuur (het bezorgen van middelen om menselijke behoeften te bevredigen, belangen te behartigen en doelstellingen te bereiken; een algemene taal; instellingen enz.) heeft haar nut, ze is zelfs onmisbaar, maar ook zij is geen doel op zichzelf maar integendeel bijna zoiets als een noodzakelijk kwaad. Ook elke cultuur moet zich bestendig verantwoorden t.o.v. de behoeften, belangen en doelstellingen van de "natuurlijke" mens, of beter gezegd, van de mensen in hun lichamelijk en sterfelijk bestaan. (Overigens leeft een cultuur ook zelf van verworvenheden of aanwinsten die op hun beurt steeds ook een cultuurkritisch aspect vertonen; op die manier komt bv. nieuwe kunst, nieuwe literatuur, nieuwe muziek als "barbaars" over).

"Het feit dat het westen een zekere universaliteit van technische middelen heeft uitgewerkt" ontken ik natuurlijk niet, het is in een zekere zin juist kenmerkend voor ons "kulturalisme", maar ik vind dat niet zo positief als Benoît Angelet lijkt aan te nemen. Ze zijn te omvangrijk en te kostelijk in verhouding tot wat ermee kan worden bereikt, en ze zijn ook veelal té algemeen om te beantwoorden aan de *feitelijke, concrete* behoeften van de mensen. Maar in dit verband zou ik de gehele economische problematiek ter sprake moeten brengen; ik moet verwijzen naar mijn desbetreffende opstellen.

Aan het einde van deze beschouwing klaagt Benoît Angelet nog eens het feit aan dat er - voor hem - "geen concrete uitweg" zichtbaar wordt. Bedoelt hij ermee : geen uitweg uit de omkering van de middel-doel-verhouding ? Dan vind ik dat een uitweg duidelijk genoeg

zichtbaar is : het rechtzetten, natuurlijk vanuit het bestaande, van scheefgetrokken verhoudingen (tussen doelen en middelen). Of bedoelt Benoît Angelet : gezien een zekere omkering van de middel-doel-verhouding nu eenmaal bij elke cultuur hoort, is daar niet uit te komen ? Dat zou ik toegeven, maar het ligt ook niet in mijn bedoeling elke cultuur af te breken.

ad 3.c) 1°

M.b.t. dit stuk moet ik eerst enkele punten rechtzetten. Ten eerste wens ik niet "onder een noemer" te plaatsen wat Benoît Angelet aanduidt als "contemplativisme" en "mechanisering van de wereld"; ik vind het een leemte van de *KGT* dat haar formuleringen deze schijn kunnen verwekken. Ten tweede echter ben ik het er helemaal niet mee eens dat men "de nieuwe technologie als economische krachtbesparing, als materiaalbesparing" kan voorstellen. (Zie mijn en Willy Coolsaets economische opstellen). Ten derde betwijfel ik ook ten zeerste dat "de niet-westerse wereld de westerse machinerie wil als de meest doelmatige"; dat heeft heel andere redenen. Maar dat opzij gelaten, geef ik zonder te aarzelen toe : de bewering (?) of het verschijnsel (?) van de "heerschappij door onderwerping" blijft geweldige problemen stellen, hoewel ik teleurgesteld ben door het feit dat Benoît Angelet zijn kritiek niet concreter aansluit bij de enkele pogingen tot opheldering die ik toch al heb geleverd (zowel in de *KGT* alsook in sommige cursussen waarvan hij natuurlijk slechts gedeeltelijk heeft kennis kunnen nemen). Ik ben er stellig van overtuigd dat juist het werk van Benoît Angelet zelf (waarvan enkele mededelingen reeds gepubliceerd zijn) m.b.t. dit "punt" meer opheldering zal brengen. De sleutel ligt m.i. in de dubbelzinnigheid van het machtsverschijnsel zelf, die in verband kan worden gebracht met de "ambivalentie van de grondverhoudingen". Ik denk nog steeds dat uiteindelijk zal blijken dat de macht of "overheersing" die eigen is aan de moderne wetenschap en technologie en het kapitalisme in feite een doorstroming van de over-

macht van de natuur over de mens betekent die door onze beschaving bevordert en door "menselijke" machthebbers slechts vertegenwoordigd wordt. - Voorstudies tot een fenomenologie van het menselijk subject-zijn zijn in mijn zojuist verschenen deel II van *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* vervat; zie echter ook het Sartre-werk van Johan Moyaert.

ad 3. c) 2°

Het op het eerste gezicht paradoxaal verschijnsel dat hier aangeraakt wordt, is volgens mij eerder als volgt te verklaren : dat een over-"geautomatiseerde" cultuur de begrijpelijke, hoewel fatale over-reactie uitlokt die meer in't bijzonder bekend staat als het zich heden verspreidend "anarchisme". Maar dit zou wel eens op een nog dieper liggend feit kunnen wijzen, nl. dat het misbruik dat bedreven wordt met de "middelen" doordat ervan verwacht wordt dat ze ons ook "onze" doeleinden voorschrijven, er uiteindelijk op neerkomt dat ook de *legitieme* prioriteit van een aandacht voor de "middelen" teloor gaat; men rebelleert dan tegen onze cultuur van de ongeremde ontplooiing van middelen door zich de on-middellijkheid in de armen te werpen. ("Nous voulons tout, et immédiatement").

ad 3. c) 3°

Ik zie niet dat ik "voor de radicaliteit van mijn eigen kritiek terugdeins" als ik erken dat zeker niet ik de eerste ben die zich t.o.v. ons wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch tijdperk kritisch heeft opgesteld (dat vermindert alleen mijn persoonlijke pretentie). De eerste kritiek waarop ik beroep doe is overigens niet die van Kant, maar die van Pascal, Fichte, Marx, Parkinson, Boorstin (ik bedoel dat het "zeker ogenblik" reeds met hoofdstuk III van de *KGT* aangebroken is). Nu laat ik even Kant opzij om liever mijn gedachte te verduidelijken aan de hand van een "erger" geval : Husserl. Er is geen twijfel dat Husserls *Krisis*-verhandeling geschreven is met de uitdrukkelijke bedoeling het antiek ideaal van de theoria

te herstellen. En toch lijkt het mij evenmin twijfelachtig dat dit werk eigenlijk het "model" voor mijn eigen essay vormt.

ad 3. c) 4°

Tot besluit herhaalt Benoît Angelet zijn verwijt van "kryptotheorie", nu onder verwijzing naar een "absoluut initiatief" of "absoluut begin" dat ik zou vooropstellen. Ik denk eigenaardigerwijze hier geen uitstaans mee te hebben. Integendeel, een revolutie is in mijn ogen een geleidelijke aangelegenheid, zoals dat woord overigens ook zegt. Blijft het feit dat Benoît Angelet, en volgens zijn getuigenis ook vele anderen, door mijn *Kritiek* "iedere grond onder de voeten (voelden) wegzinken". Ik heb al bij 't begin van dit antwoord gezegd hoe ik die ervaring eventueel zou kunnen begrijpen.

✕

✕ ✕

✕ Bovenstaande tekst is geschreven naar aanleiding van een discussie, in het Genootschap, van de tevooren afgedrukte "Metakritiek" van Benoît Angelet.

✕

DE "LEVENSADEM" VAN DE HOMO PSYCHOLOGICUS IN DEZE TIJD.
 Proeve van een kritiek op de moderne psychotherapie.

Johan Késenne

1. *De Homo Psychologicus*

Ik wil hier een poging doen een grondige kritiek te formuleren op een bepaalde vorm van psychotherapeutisch bedrijf, dat ik enigszins ridiculiserend de 'gevoels-industrie' meen te mogen noemen. Ik heb kunnen constateren dat deze therapeutische ideologie zich niet enkel beperkt tot dit type psychotherapeutische praxis, maar slechts een symptoom is van een typisch *heden-daags levensgevoel* in de hooggeïndustrialiseerde westerse samenleving van na de Tweede Wereldoorlog. Het gaat om de ideologie van onze verzorgingsmaatschappij. Dat wil zeggen dat sporen van deze ideologie aantoonbaar zijn in het zogenaamde 'leven van alledag' van een massa mensen, en ik ga pogen deze sporen met hun naam te noemen.

Ik stel vast dat de ideologie van de moderne psychotherapie ook de - en ik spreek nu in overdrachtelijke vorm - 'therapeuten' van de maatschappij heeft besmet. Een categorie sociologisch ingestelde politieke activisten ('Woman's lib', anti-psihiaters) blijken impliciet door hetzelfde fenomeen te zijn aangetast. "Ils sont trop attachés à ce qu'ils nient", zou Merleau-Ponty daarover kunnen zeggen.

Dit moderne fenomeen, dat ik ter sprake breng, is de emancipatie van de 'homo psychologicus'. Over de geboorte van deze 'homo psychologicus' zal ik mij hier slechts vluchtig uitspreken. De analyse daarvan veronderstelt een ambitieus project om het ontstaan van psychologie als woord en later als wetenschap te onderzoeken en de plaats en bijdrage (of moet ik zeggen : verantwoordelijkheid) van de orthodoxe psycho-analyse daarin vast te stellen. Ik zal eerder de probleemstelling daaromtrent ontvouwen.

De stelling die ik hier evenwel voorleg is te beschouwen als een aanvulling op de kritiek van de grondslagen van deze tijd, (1) met betrekking tot Boorstins begrip van de verdringing van de realiteit. Een aanvulling, niet als een uitbreiding van toepassing, maar wèl als uitdiepende correctie op het begrip van Boorstins image. Het is bij Boehms Boorstin immers niet te begrijpen hoe de mens met zijn reële behoeften er zo goed in slaagt de werkelijkheid te verbergen en zich in zijn eigenlijke wensen en verwachtingen bevredigd voelt door een ingebeelde werkelijkheid op te vullen. De naïviteit van deze bovenmatige verwachtingen lijkt mij eerder de realisatie te zijn van de ideologie van de psychologische mens. Het image van de werkelijkheid slaagt erin levensbehoeften te vervullen omdat daar reeds een mensenmaat aan beantwoordt : het psychologische zelfbewustzijn van de hedendaagse mens, het beeld dat de psychologie ons van de mens ophangt omdat er historisch-factisch reeds zo'n mens bestaat. De homo psychologicus is een *psychologisering* van de reële mens die zich doeleinden stelt en middelen ontwerpt en gebruikt om deze te bereiken. Uit angst deze niet te kunnen bereiken en uit ongenoegen met zijn menselijke conditie gaat hij het spreken over zin en doeleinden van handelen uit de weg. Maar wie is dan die reële mens ? Is dat de homo sociologicus ? Volgens Boorstin geloven de mensen in de illusies van de reclame omdat zij lijden onder extravagante verwachtingen. Wie is dat, die extravagante mens ? Dit is geen empirische vraag, maar een principiële kwestie. Boorstin beschrijft vanuit een maatschappelijk gebeuren elke individuele mens die deze maatschappij bevolkt. Met Lasch kunnen we vanuit de narcistische persoonlijkheid de Amerikaanse cultuur van vandaag leren begrijpen. De op zichzelf afgestemde mens van de jaren tachtig wordt vergeleken met Narcissus, die door de godheid werd veroordeeld om voortdurend zichzelf te zien in het wateroppervlak. Lasch toont aan hoe de stelling - dat het narcisme in wezen eerder een afweer is tegen agressieve impulsen tegenover de afwe-

zige vaderfiguur, dan eigenliefde - geheel en al weerspiegeld wordt in de realiteit van het politieke leven, de vrije tijdsbesteding, het onderwijs, de gezagscrisis, de sexuele verhoudingen, de ouderdomsbeleving en de bureaucratie. Is deze psycho-analytische doorlichting op grond van klinische ervaringen evenwel uit te breiden tot een beschrijving van het moderne tijdsbeeld? Ik zou willen voorstellen het succes van de moderne therapeutische cultuur als exponent van een bredere psychologiserende tendens te begrijpen. (2) Tenslotte, en zo menen wij het hier toch, gaat het om de analyse van het bewustzijn van deze tijd, of dit nu gedragen wordt door particuliere subjecten of door groepen van mensen. Maar als ik dan beweer dat er een type psychologisch zelfbewustzijn is komen opzetten, dat op een reductie van het menselijk bewustzijn (zowel wat dit zou kunnen zijn, als wat het is) berust, dan wordt daar blijkbaar iets mee gewonnen, te weten de bewustwording van (en aandacht voor) de privé-ellende van massa's mensen, maar wordt daar ook iets door verloren - 'verdrongen' zouden wij zeggen - te weten de functie van de sociale rol die wij vervullen. Zie daar mijn probleem van het onbewuste.

Laten wij dit alles nu van dichterbij bekijken.

2. *Voorbeelden uit de welzijnssector*

Met recht en reden spreek ik over een ideologie van de moderne psychotherapie. Ik kan die niet beter typeren dan deze ideologie een generalisering van het 'argumentum ad hominem' te noemen: een standpunt wordt niet op zichzelf onderzocht, maar wordt onderzocht op basis van de motieven van de verdediger van het standpunt. En dit motief is in dit geval niet een verleden feit uit het leven van de betrokkene, maar een psychologische eigenschap van zijn persoonlijkheid. Het ter sprake brengen van deze eigenschap wordt als voldoende reden aangezien voor de ontkrachting van het gezichtspunt. Dat ik over een ideologie spreek, betekent dat groepen van mensen de

rechtmatigheid van deze vooropstelling onnadenkend beamen.

Voorbeelden uit de moderne welzijnssector zijn legio.

Uit 'the fifth world conference of therapeutic communities' in Den Haag (September 1980) herinner ik mij het volgende grappige, maar illustratieve fragment. In een 'workshop' over de wenselijkheid van een democratische structuur in de therapeutische gemeenschap vraagt een Zwitserse therapeute plots het woord en tracht in een helder betoog een aantal moeilijkheden op een rij te zetten die eigen zijn aan de complexe overdrachtsituatie in groepsessies, moeilijkheden die bij het installeren van democratische huisregels kunnen meespelen. De Amerikaanse moderator onderbreekt haar met een terechtwijzende opmerking : "You are really beautiful, madam" ! Voor het gezelschap blijkt de opmerking van de gespreksleider verhelderend om de betekenis van het te ingewikkelde getheoretiseer (sic) van het mooie meisje te begrijpen : zij wil op een indirecte wijze de liefde van de groepsleden verkrijgen door "theoretisch" te imponeren. Waarom vraagt zij niet rechtstreeks : "I want you to love me !" "I'm lovable". Heeft zij de problemen rond haar aantrekkelijkheid wel voldoende verwerkt ?

Dit is één staaltje van bestendig aanwezige omgangsvormen waarover ik hier niet onnodig wil uitweiden.

De volgende situatie wil ik evenwel aanhalen om de individualiseringstendens die nauw bij deze ideologie aansluit, te demonstreren.

Bij een bestuursvergadering in mei over de aanwerving van een zogenaamde "tewerkgestelde werkloze", beslisten de therapeuten deze aanwerving uit te stellen tot in de maanden september-oktober, louter en alleen op grond van de bedenking dat bij de lichte werklozen van mei er nauwelijks bewaakte werkkrachten te vinden zouden zijn, vermits deze reeds minimum 8 maanden werkloos zouden zijn. In september-oktober was er een verse aanvoer van

afgestudeerde werkwilligen. De ten grondslag liggende idee is dat een langdurig werkloze per definitie onbekwaam is, en dat dit ook de reden is van zijn werkloosheid.. Het toenemend aantal werklozen tracht men psychologisch te verklaren vanuit een groeiend aantal werkonwillige individuen en voor de rest uit een soort 'selection of the fittest'.

Nog één voorbeeld uit een concrete werksituatie illustreert de werkzaamheid van deze ideologie. In het agogisch wereldje van de moderne verzorgingsstaat is het moeilijk *niet* geholpen te worden.

Gezien de strikt hiërarchisch gestructureerde karakter van de arbeidsverdeling bij het stafpersoneel, resulteerden een aantal gewetensbezwaarden onder de verantwoordelijkheid van de dienst organisatie en informatie. Vermits dit werk zich toespitste op preventieve activiteiten in de drugbestrijding en de betreffende gewetensbezwaarde een totaal andere organisatorische activiteit ontwikkelde, stelde de verantwoordelijke en de gewetensbezwaarde gezamenlijk voor geen hiërarchie tussen hen beiden aan te houden, ten einde tijdrovend en overbodig controlerend werk te vermijden. Daaruit werd meteen geconcludeerd dat er zich een of ander autoriteitsconflict tussen beiden moest ontsponnen hebben en dat het zaak was deze psychisch conflictuele toestand niet te vluchten. Er werd gevraagd de emotionele spanning 'uit te werken' in therapeutische groepssessies tussen stafleden, zodat het hiërarchisch georganiseerd verkeer tijdens de werkuren niet nodeloos overbelast zou worden. Een ondergeschikte moet namelijk zonder verzet (wat geïnterpreteerd wordt als vluchtgedrag om eigenlijke angst te camoufleren) uitvoeren wat hem is opgelegd. Zakelijke discussiepunten worden op die wijze ontweken.

3. *De psychologisering als eigenlijke rationalisering*

Het is deze negatieve ervaring van bestendige *psychologisering* die ik naar aanleiding daarvan zou willen begrijpen. De psychologisering bestaat erin reële motieven van voelen, handelen of denken te miskennen ten voordele van objectief geachte eigenschappen van iemands individuele persoonlijkheid. Men verlaat datgene waarover het gaat of moet gaan ten voordele van een op zichzelf staand psychisme. Of het motief van deze psychologisering de beveiliging van een status quo betekent, laat ik nog in het midden. Hetgeen in elk geval duidelijk is, is dat deze psychologiserende tendens voeding geeft aan het verwijt van rationalisering ten aanzien van de stelling dat psychische kenmerken situationeel gebonden zijn en derhalve de milieu-invloeden thema van onderzoek moeten zijn. In de psycho-analytische betekenis van het woord betekent rationaliseren het zoeken naar redelijke (logisch of moreel verantwoorde) verklaringen voor gevoelens of handelingen omdat de werkelijke, emotionele motieven niet (kunnen) worden waargenomen. Als de psychotherapeut de socioloog verwijt te rationaliseren bedoelt hij dat de socioloog een rationele constructie opbouwt ter verdediging van een sociaal motief dat het eigenlijk emotioneel motief camoufleren of vervangen moet. Nu is het evident dat er situaties zijn waarin een psychologische duiding de ware toedracht onthult, en wèl in die situaties waar er de facto gerationaliseerd wordt. We kennen bij onszelf dergelijke situaties ten overvloede, hoewel we het ons op het moment zelf niet realiseren. Of beter gezegd: niet willen realiseren, omdat we er op dat moment geen belang bij hebben het eigenlijk motief toe te laten. Wanneer ik als examinandus in verlegenheid moet blijven met betrekking tot een uit te voeren opdracht, kan ik mijn faalangst - indien goed geacteerd - wegstoppen achter een aantal goed geformuleerde volzinnen waarin de onrechtmatigheid van de gegeven opdracht ter sprake wordt gebracht. Onafgezien van de inherente waarde

van een dergelijke rationeel verweer wordt ondertussen de voorstelling die verbonden is aan mijn faalangst gecamoufleerd. Het ik verdedigt zich tegen de bewustwording van de verdrongen voorstelling. De rationalisatie fungeert als secundair element bij het defensieve conflict. Wanneer dit een te ver gezocht voorbeeld lijkt, hoeven we ons de overmatige hygiëne van het eetritueel bij celibatairen of de overmatig sexuele fantasieën bij personen met een sterke sexuele beheersingsmoraal, slechts voor de geest te halen. We kennen, met andere woorden, de realiteit van de rationalisering. Men kan zich voor de gang van zaken in het dagelijks leven evenwel afvragen of rationalisering en geen noodzakelijke bestaansredenen hebben in dienst van de soms zo labiele rust van onze psychische huishouding ! In de analytische situatie kunnen storende (overbodige ?) rationalisering en op hun camouflerende functie betrapt worden en desnoods geëlimineerd. Daar, zo zouden wij stellen, is de psychologisering 'ter zake', in de aristotelieaanse topische betekenis van de uitdrukking.

> Hetgeen de psychologie miskent is, dat in de menselijke werkelijkheid een dergelijke geïsoleerde analytische situatie nauwelijks voorkomt, dat in de menselijke leefwereld meerdere motieven tegelijk werkzaam zijn. In dit verband citeer ik graag een passage waarin Merleau-Ponty dit verschijnsel toelicht :

"De même que, nous l'avons dit, toute notre vie respire une atmosphère sexuelle, sans qu'on puisse assigner un seul contenu de conscience qui soit 'purement sexuel' ou qui ne le soit pas du tout, de même le drame économique et social fournit à chaque conscience un certain fond ou encore une certaine imago qu'elle déchiffrera à sa manière, et, en ce sens, il est coextensif à l'histoire". (3)

Als het sociaal-economische motief en het psychologische motief in de menselijke existentie codetermi-

neren, is tevens in te zien hoe het tot systeem verheffen van psychologische verklaringen de menselijke werkelijkheid verandert. Wanneer het nu zo is, dat wij deze bestendige psychologisering in de werkelijkheid zèlf aantreffen, kunnen wij dit verschijnsel begrijpen tegen de achtergrond van het voortschrijdende defaitisme van de mensen in onze democratieën ten aanzien van de verslechtering van de sociaal-economische wereldsituatie. De psychologische mens van deze tijd is op deze manier een 'rationalisering' - in de omgekeerde betekenis namelijk van camouflering van eigenlijk sociaal-economische motieven door emotionele redenen. Het feitelijk bestaan van dit type mens en dus ook de realisering van dit type zelfbewustzijn mag ons niet misleiden. Ik wil het werk van deze psychologisering onder de aandacht brengen aan de hand van een greep uit concrete leefsituaties.

- Consciëntieuze en principevaste mensen bevolken nog nauwelijks de politieke scène in deze tijd vermits dergelijke persoonlijkheden nauwelijks sympathiek overkomen. Een gewetensvol man getroost zich niet de moeite aandacht te besteden aan de uiterlijkheden van zijn image. Wij beoordelen een politicus eerder op hoe hij het zegt, dan wat hij zegt. Het image van de twee Franse toppolitici die elkaar in het laatste verkiezingsdebat voor de televisie te lijf gaan is beslissend of Frankrijk al dan niet gedurende zeven jaar rechts of links geregeerd wordt, want het vlottende kiezerspubliek van 3% dat haar mening nog niet heeft bepaald, wordt dan beïnvloed.
- Als Kortjnoij en Karpov elkaar bekampen op een internationaal schaaktornooi speelt de aanwending van de meest doordachte psychologische trucs (zoals : de spiegelende brilglazen, het simultaanschaken met een fictieve tegenstander...) een beslissende rol in de uitslag. De invoerder van de schaakklok bij schaaktornooien vorige eeuw werd gemotiveerd vanuit de inperking van een erg domi-

nerende psychologische factor, te weten de vermoeidheid bij langdurige partijen. Slechte spelers die beter zonder slaap konden, wonnen het van goede schakers die gesteld waren op hun nachtrust. Om een "objectiever" strijdtoneel te verkrijgen werd de mechaniek van twee onafhankelijk van elkaar lopende uurwerken ingevoerd. We zien evenwel vandaag dat precies de schaakklok een machtig psychologisch wapen is geworden (het geval Reschevsky).

- Als er een aanslag is gepleegd op het leven van paus Wojtyla en de staatssecretaris van het Vaticaan wordt daarover kort daarop geïnterviewd, weet deze vooral te vertellen dat de paus een man is die iets dergelijks gemakkelijk "psychologisch" verwerkt. De wereld mag vooral niet de indruk krijgen dat dit symbool van de Katholieke Kerk een zwakke persoonlijkheid heeft. In plaats van in een kerkelijke taal ("Wat zou de Heer voor hebben met deze gebeurtenis?") te spreken wordt een psychologisch kenmerk medegedeeld.
- Bij sollicitatiegesprekken is het vandaag gebruikelijk dat niet langer het diploma, maar de 'persoonlijkheid' als eigenlijk selectie criterium geldt. Daarmee wordt niet bedoeld wat iemand in een gesprek zegt van die job te willen maken, maar eerder in hoeverre de gegeven persoonlijkheid die zich aanbiedt, tegemoet komt aan het vooropgesteld profiel dat men op die plaats nodig heeft. Iemand moet bijvoorbeeld over een voldoende mate aan invoelingsvermogen beschikken om "menselijk" met zijn personeel om te kunnen springen, maar moet tevens voldoende afstand kunnen bewaren waardoor zijn gezag niet aangetast wordt. Hij moet de gawe beheersen aan een groep van mensen te laten voelen dat zij meer doen dan zij eigenlijk doen.
- De zachte sector zoals die de laatste tien jaren in Europa wordt uitgebouwd beantwoordt geheel en al aan deze psychologiserende tendens. Zoals Achterhuis schetst in zijn boek 'De markt van wel-

zijn en geluk' (4) worden een aantal problemen geïndividualiseerd en als dusdanig voorwerp van 'zorg'. Ieder probleem moet voor hen opgelost worden door een deskundige. Achterhuis slaagt erin aan te tonen hoe institutionalisering en professionalisering van (niet alle) bepaalde welzijnspraktijken inefficiëntie tot gevolg hebben, maar het aangevoerde materiaal levert geen bewijs voor zijn stelling dat welzijnswerk problemen zou creëren waar er oorspronkelijk geen zijn. Uit onvermogen aan de werkelijke situatie van mensen te verhelpen, wordt psychologische hulp verleend.

- De maatregelen van de Belgische overheid tijdens de laatste vijf jaren in de geestelijke gezondheidszorg zijn op zijn minst dubbelzinnig. Tegelijkertijd met de expliciete optie om geen specifieke opvang en behandeling uit te bouwen voor drugverslaafden (een bevoegde ministeriële "medische commissie" besliste daarover), creëert men een administratieve dienst in het ministerie van Volksgezondheid ter 'preventie van alcohol en andere drugs' die zich toespitst op publicitair afbouwen van het drug-imago door het tonen van de emotionele ellende daarachter. Tegelijkertijd met de drastische afbouw van ziekenhuisbedden in de sector psychiatrie (onder invloed van algemene overheidsbezuinigingen, en niet onder invloed van een alternatieve visie op geestelijke gezondheidszorg), creëert men een netwerk van ambulante centra voor geestelijke gezondheidszorg (dezelfde psychiaters als in de klinieken) waar een ras van psychotherapeuten (in sneltempo opgeleide 'maatschappelijk' werkers) mensen met lichte neurosen op hun 'spreekuur' krijgen, maar zeker niet die mensen die anders de afgebouwde ziekenhuisbedden zouden bezetten. Eerder is er een nieuw type geestelijke gezondheidszorg gecreëerd waarin de vroegere huis-,tuin-en keukenbabbeltjes vervangen zijn door dure consultaties met onbevoegd personeel. Want hun moeilijkheden zijn niet langer ordinaire 'roddels' en gewoon

vervelende klaagzangen maar plots 'psychologische problemen'. Zo ook heeft de "Tele-Onthaal"-structuur nauwelijks invloed gehad op de zelfmoordstatistiek, maar eerder bijgedragen tot de stabilisering van scheefgegroeide gezinsrelaties, want de vrouw van de uithuizige en drinkende man laat haar ongenoegen niet meer voelen aan haar man, maar klaagt 's nachts aan de telefoon tegen een anonieme warme stem (de helft van de T.O.-bellers zijn vaste klanten). Er ontstaat door de overheidsmaatregelen een psychologisering van de dagelijkse problemen.

- De groots opgezette maar stuurloze pogingen om het middelbaar onderwijs in België te hervormen tot het 'Vernieuwd Secundair Onderwijs' is in concreto uitgegroeid tot het herstel van de traditionele examen-systemen en het verlies van de homogeniteit en continuïteit in het leerstofpakket. Tevens moet daar een negatieve evolutie aan toegevoegd worden : de psychologisering in de relatie leraar-leerling. De leraar wordt verwacht de leerling te 'evalueren' op een aantal kenmerken die een 'stabiele gedragswijze' moeten schragen : doorzetting, belangstelling, creativiteit, ordelijkheid, hoffelijkheid, enzoverder.

4. *De wortels van de psychotherapeutische ideologie in de ik-psychologie van Freud*

Deze algemene psychologisering tref ik het meest frappant aan in de moderne psychotherapie, en daarmee bedoel ik de wildgroei aan psychotherapeutische praktijken die onder de meest diverse benamingen sinds de Tweede Wereldoorlog vooral Amerika maar nu ook Europa overspoelen. Gegroeid uit de humanistische tak van de psychologie en op een of andere manier aansluitend op het Freudiaanse vocabularium, komt deze psychotherapeutische levensmethodologie tegemoet aan de behoefte aan innerlijk diepgang bij de mensen van vandaag. Alhoewel verandering van de innerlijke mens geruisloos lijkt verlopen te zijn, toch heeft

ze het aangezicht van onze beschaving onmiskenbaar veranderd. Ik stel vast dat de heilsverwachting in de successen van de moderne wetenschap op technologisch vlak, zich ook uitgebreid heeft tot de innerlijke wereld en dat een korps gevoelsingenieurs zich gehaast hebben deze behoefte op te vullen met allerhande technische placebo's die elkaar in ondoelmatigheid overtreffen. Ik meen dat deze evolutie het best te karakteriseren is in haar verhouding tot de orthodoxe psycho-analyse, en daarmee bedoel ik, in wat haar is aangedaan. De moderne psychotherapie is zich namelijk niet bewust van de inzichten van de Freudiaanse psycho-analyse. De moderne psychotherapie (van Rogeriaanse encountergroepen, over bio-energetica tot Janoviaanse schreeuwtherapieën) is een erfenis van de laat-Freudiaanse ik-psychologie zoals die door Anna Freud verder is ontwikkeld. Op dat moment zitten wij evenwel reeds lang in de installatie van de psycho-analyse als meta-psychologie, d.w.z. als theoretisch raam van conceptuele modellen met behulp waarvan hypothesen over psychische processen worden ontwikkeld, bijvoorbeeld over het onderscheid tussen het bewuste en het onbewuste. Men mag nooit vergeten dat de psycho-analyse het product is van de Freudiaanse interpretaties tijdens en reflecties op zijn klinische praktijk met hysterici en hun obsessionele handelingen en met paranoia-patiënten en hun wanen en fobieën. Freud was een typische adept van een mechanisch-medische denkrichting die een correspondentie tussen neuro-fysiologische processen en psychische processen zocht te realiseren. Door rechtstreekse invloeden uit zijn praktijk moest hij evenwel sinds zijn Entwurf dit onderzoeksprogramma laten varen, hoewel hij tot op late leeftijd van mening bleef dat de psychoanalytische inzichten ooit wel eens een organische basis zouden verkrijgen (cfr. zijn hoop dat een doelmatige medicatie alle psychotherapie in de toekomst zou overbodig maken). Ik ga hier niet verder in op de denkevolutie bij Freud, hoe instructief deze ook moge zijn voor het begrijpen van *alle* denken over

het statuut van ons psychisme. Daarmee bedoel ik dat Freud doorheen zijn oeuvre worstelde met de problematiek van het menselijk driftleven en, ik voeg daaraan toe, de verantwoordelijkheidsvraag met betrekking daartoe. Luc Vanneste toont in een geschrift uit '77 "Over de doodsproblematiek bij S. Freud gezien in het licht van de ontwikkeling van zijn driftenleer" gedetailleerd aan hoe Freud daar niet uit geraakte. Hij doet in dat verband de voorzichtige suggestie dat verder onderzoek naar het psychisme beter het constantieprincipe uit 1895 zou laten varen. Op het eerste zicht zou men ook vermoeden dat bij het zich verder rekenschap geven van de subjectieve beleving, vanaf de Traumdeutung, het spanningsafreagerend model weinig toepasselijk blijft. Cruciaal daarin is evenwel het volgende. Wanneer Freud het bewustzijn opvat als een soort stroomnet op lage spanning met als ingebouwd hoofdkenmerk een mechanisme waardoor eventuele hogere spanning die van buiten zou komen, op slag afgevoerd wordt (5), dan is daarin het *afweerprincipe* van belang. En precies rond deze kwestie van de afweer concentreert zich het ontstaan van de ik-psychologie. (6) Afweer maakt gebruik van alle middelen om het bewuste leven te vrijwaren van onaanvaardbare impulsen, gewetenseisen of confrontaties met de realiteit. In "Jenseits des Lustprinzips" van 1920, waarin de zogenaamde grote ommekeer graag wordt gesitueerd, ontstaat de noodzaak het Ich als instantie in te voeren omdat het bewuste leven niet zomaar samenvalt met de persoonlijkheid, met andere woorden : het fenomeen van de onbewuste defensies komt onder de aandacht (waarover straks meer). "Vieles am Ich ist sicherlich selbst unbewusst, gerade das, was man den Kern des Ichs nennen darf; ..."schrijft Freud. (7) Van totale persoon gaat het Ik over in een instantie dat in relatie staat tot de andere instanties en de buitenwereld. Het materiaal dat hij aanbrengt in zijn "Massenpsychologie und Ich-analyse" en zijn "Das Ich und das Es" maakt deze betrekkingen slechts complexer. Het topisch Ik is de uitmonding van een notie die be-

stendig aanwezig is bij Freud, maar nooit wordt het probleem daarvoor zo scherp gesteld. Het Ik als noodzakelijk produkt in de evolutie van het Es en als louter verdringend, censuur uitoefend agens wordt tegelijkertijd het eigenlijke en oorspronkelijke reservoir van het libido. Men kan zich bij de lectuur van Freud, bijvoorbeeld bij de invoering van het verschil tussen levens -en doodsdriften, niet van de indruk ontdoen dat de complexiteit van elkaar kruisende differentiaties minder uitstaans hebben met de kronkels van een verwarde geest, dan wél eerder de uitdrukking zijn van de bodem van de moeilijkheid van het behandelde fenomeen. In een geschrift uit 1925 "Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung" (8) behandelt hij de verantwoordelijkheidsvraag, die op dat moment kan gesteld worden : moet de verantwoordelijkheid voor de inhoud van de droom opgenomen worden ? Freud moet deze vraag positief beantwoorden, maar kan dit slechts door de samenhang van het Ich en het Es in de totale persoon te benadrukken. Wat onbekend, onbewust en verdrongen in mij is, behoort ook tot mij. Hij pleit in dat verband voor een 'ethisch narcisme'. Daarmee zijn de problemen niet van de baan, maar in elk geval is de vraag gesteld naar de menselijke verantwoordelijkheid voor zijn onbewuste wensen. Op het eerste zicht een paradoxale situatie. Eerst moet het Ik sterk onderscheiden worden van andere instanties om de verantwoordelijkheidsvraag te kunnen stellen, maar om haar positief te kunnen beantwoorden moet de Ik-psychologie weer genuanceerd worden. Wij blijven in de paradox van het onbewuste en de verantwoordelijkheid. De kwestie is gesteld, maar de vraag blijft open : waarvoor is de mens verantwoordelijk ? Het naïeve antwoord van de moderne psychotherapie daarop is : slechts voor zijn eigen ik, zijn eigen gevoel. Men moet zich een 'onzichtbare hand'denken om deze verantwoordelijkheid uit te breiden naar het aangezicht van de natuurlijke en menselijke wereld. Evaluerend kan men opmerken dat de moderne psychotherapie van de Freudiaanse psycho-analyse de slechtste

elementen heeft overgeërfd, zowel uit de eerste als uit de tweede topica van zijn metapsychologie. Ik ga dit toelichten.

In zijn eerste topica is het belangrijkste onderscheid in het psychisme dat tussen het bewuste, het voorbewuste en het onbewuste (A). In de tweede topica vanaf 1920 introduceert Freud het onderscheid tussen de drie instanties van het Es, het Ich en het Über-Ich (B).

A. Uit klinische overwegingen moest Freud aannemen dat er een fenomeen van onbewuste verdedigingsmechanismen bestond en dat het derhalve niet opging de polen van het defensieve conflict met de dichotomie bewust-voorbewust tegenover onbewust te doen samenvallen. Vooraf werd immers aangenomen dat slechts in het onbewuste het verdrongen materiaal opgestapeld zat, terwijl het Ik ofwel voorbewust of volledig bewust was. Er bleken dus ook gedeelten van het Ik en het Ideaal-Ik onbewust te zijn. Vanuit de diverse identificaties bij de constitutie van de persoonlijkheid en de rol die idealen en zelfbeelden daarbij voortdurend spelen, moest Freud zijn eerste topica herzien. Zoals ik reeds zei, gaan we hier niet in op een analyse van de problematiek waarmee Freud worstelde, te weten het preciseren van het eigenlijke conflict dat tot de psycho-neurose leidt en het bepalen van de polen daarvan (tussen reële maatschappelijke eisen en seksuele driften, of tussen Eros en Thanatos, tussen het Ik en het sociale of binnen het Ik tussen lustwinst en lustvermijding ...)

Het niveau van de probleemstelling - voor zover daar nog een gesteld wordt - daalt in de moderne psychotherapie af tot het bijsturen van theoretische benamingen bij het operationaliseren van psychotherapeutische modellen : het naar believen toevoegen of uithollen van begrippen om een in se experimentele praktijk te verantwoorden. De theorievorming van de moderne psychotherapie lijkt op een Procrustes-bed. Ook tussen de praktijk van langdurige analyses en de moderne psychotherapieën bestaat een dergelijke verhouding. Freuds zogenaamde ontdekking van het onbewuste is

begonnen bij het als automatum begrijpen van het centrale zenuwstelsel. Het adjectief - 'onbewust' - van een neurologisch proces groeit uit tot een adjectief van een psychologisch proces. In de Traumdeutung verscheen een begrip van het onbewuste dat als verklaring gold voor het neurologisch spraakgebruik in zijn 'Entwurf für eine wissenschaftliche Psychologie': onbewust is niet langer synoniem van automatisch, maar wordt nu verbonden aan 'voorstellingen' (een begrip uit de academische psychologie van die tijd) (9). Het psychisch apparaat was eerder opgevat als een spanning-afreagerend systeem, een spanning die een bepaald optimum niet mag overschrijden om het goede functioneren niet te belemmeren. Een stoornis in het dynamisch evenwicht van het zenuwstelsel geeft op het psychische vlak aanleiding tot het ontstaan van gevoelens. Hysterische fenomenen zijn typische abnormale affectieve reacties : ze worden gevormd door herinneringen die het oorspronkelijk onlustvolle affect zouden doen heropleven, indien er niet de hysterische reacties voor in de plaats traden. Een psychisch trauma ontstaat wanneer een adequate afvoer van de overprikkeling van het psychisch apparaat niet mogelijk blijkt. Het belang van de seksualiteit wordt gezien daar waar precies sexuele wensen aanleiding zijn tot verhoogde prikkeling. Sexuele voorstellingen geraken gemakkelijker in conflict met morele of sociale voorstellingen, zodat normale afvoer vaak uitgesloten is. Dit wordt bevestigd gevonden in het overheersend sexuele karakter van neurotische voorstellingen. Het is dus de onverenigbaarheid van een affect beladen voorstelling met een bewuste voorstelling die de onbewuste herinnering creëert. Het onderscheid tussen affect en voorstelling is hierbij van het grootste belang. Reeds vroeg moet Freud de opportuniteit van een onderzoek naar een fysiologische grondslag voor de splitsing tussen bewuste en onbewuste opgeven, vermits dit onderscheid zich fysiologisch slechts in intensiteit laat bewijzen en beide processen in dezelfde hersencortex blij-

ken plaats te grijpen. (10)

Voor de klinische praktijk is dit onderscheid tussen affect en voorstelling van het grootste belang. Men kan *stricto sensu* niet spreken van onbewuste affecten, maar slechts van onbewuste voorstellingen (spreken over een onbewust schuldgevoel is dus ongelukkig taalgebruik). De analytische interpretatie is dus gericht op het analyseren van fantasmen en wensvoorstellingen ten einde de deblokkering van affecten te bewerkstelligen. Het gaat om het uitwissen van een herinneringsspoor, en niet langer om een ondoelmatige affectlozing, die zonder de inhoud van de voorstelling ook de onlustvolle herinnering niet kan tot bewustzijn brengen. (11) Het afzien van de hypnose als therapeutische techniek berust tenslotte op deze overweging, evenals de accentverschuiving van het catharsismoment in de analyse naar de overdrachtsduiding en de weerstandsanalyse daarop berust. De affectlozing is het gevolg van de genezing. Het eigenlijk therapeutisch moment is de bewustwording. Freud heeft overigens voldoende gewezen op het repetitieve karakter van affectieve afvoer : het affect kan telkens opnieuw geactiveerd worden indien de voorstelling waarmee het affect oorspronkelijk verbonden was, niet manifest is geworden. (12) In het onbewuste gebeuren immers volop verschuivingen en verdichtingen die het de analyse zo moeilijk maken. Progressief naar het voorbereuste en het bewuste toe neemt deze mobiliteit van affectbezetting af.

Wat heeft de moderne psychotherapie daar nu van overgehouden. Zij behoudt het mechanisch-energetisch model voor de karakterisering van het onbewuste, maar vindt de dynamiek van de sexuele driftleer overbodig. In de plaats daarvan verschijnt een theorie over ongedifferentieerde gevoelens van angst, agressie, psychische pijn, plezier en dergelijke meer, die onderdrukt verder woekeren in ons psychisme en wachten op een therapeutisch moment om in alle intensiteit en volume en in tranen of geschreeuw (naargelang de therapie) geloosd te worden. Deze zuivering beoogt een

'goed gevoel' na te laten (dat enige uren na de therapeutische zitting evenwel weer bedolven geraakt) waarin de ander en ik "O.K." zijn. Ik ga de lezer het simplisme van de theorieën daarrond besparen. Analytisch gezien is dit een operationalisering van het catharsis-moment waarin gevoelens losgerukt worden van hun actuele betekenis en verondersteld worden afgevoerd te worden. Daar bestaan zeer begrijpelijke objecties tegen vanuit analytisch oogpunt. De opgewekte hysterie-aanval, kan door haar associaties die met betrekking tot de oorspronkelijke voorstelling zinloos zijn, betekenisvol analytisch materiaal toedekken en tevens verder ontoegankelijk maken. (13)

Voor mij gelden voornamelijk de volgende bezwaren : gevoelens worden geacht als objectieve eenheden, los van de oorspronkelijke situationele context, een sluimerend onbewust leven te leiden tot op het moment van hun lozing of afvoer, waarin ze met alle geweld van een jarenlange onderdrukking (hoe langer onderdrukt, hoe heviger) te voorschijn komen. Het doel van deze repetitieve afvoer is niet, zoals in de klassieke analyse, zelfinzicht op te doen, maar een 'goed gevoel' te verkrijgen. De *hic et nunc* conflictuele situatie is enkel voorwendsel om een abstracte gevoelstoestand te beleven. Men heeft niet langer angst voor of liefde voor. Men *traint* zich in een ongedifferentieerde angstbeleving om de ballast van jaren van zich af te werpen. Deze trainingen hebben inderdaad tot gevolg dat mensen zich in de toekomst om onbenulligheden woedend *leren* maken. Tevens wordt met de affectlozing abstractie gemaakt van de werkelijke toedracht van een relationeel conflict, zoals het conflict tussen werkgever en werknemer in Amerikaanse bedrijfsvoeringstechnieken met psychotherapeutische groepssessies worden opgelost. Huilend in elkaars armen verliest de eis voor loonopslag of werkverbetering alle betekenis. Rogers trachtte in de zogenaamde encountergroepen Palestijnen en Joden tot verzoening te brengen, omdat volgens hem de haat tussen beide bevolkingsgroepen elke oplossing van

het sociale conflict, in het gedrang bracht. Het is evident dat dit geen aarde aan de dijk brengt. In elk geval zien we hier een reductie van sociaal-economische problemen tot relationele kwesties. (14)

B. Uit de tweede topica isoleert de moderne psychotherapie een Ik-begrip dat evenzo een verarming is van de oorspronkelijke probleemstelling bij Freud. Er is een vuistregel in de moderne psychotherapie die luidt : het Ik moet emotioneel groeien. Het Über-Ich is daarbij niet langer de introjectie van ouderlijke-maatschappelijke eisen, maar wordt Ik-ideaal als pure potentie, als ongeëxploiteerde mogelijkheid waarnaar toe men, let op, ongelimiteerd kan naderen. Het Über-Ich en het Es van Freud wordt op deze wijze haast geïdentificeerd. Het Ik kan tot een totale verinnerlijking leiden, hetgeen telkens weer genoemd wordt : de ontgrenzing van het Ik. Het Ik groeit buiten zijn grenzen (verlegt zijn grenzen). Dit is een stadium van bewustzijnsverlies dat voor weinigen is weggelegd en veel gemeen heeft met meditatief zelfbewustzijn van Oosterse leermeesters.

Het bewustzijn, opgevat als een vat vol intellectuele kennis, wordt gezien als een hinderpaal op weg naar zelfverwerkelijking. Dit anti-intellectualisme leidt ertoe dat men er zich op laat voorstaan, het 'gevoel' ontdekt te hebben. (15) Eigenaardig genoeg verbindt zich deze objectivistische notie van gevoel met een expliciete lichaamstaal in de lichaamspsychotherapien (bio-energetica, bonding-therapie, ...) (16) Om te beginnen brengt men het gekende gamma van gevoelsdifferentiaties terug tot een vijftal (al naargelang de therapie) 'basisgevoelens', echte gevoelens. Secundo worden deze gevoelens gelocaliseerd op hun 'natuurlijke' plaats in het lichaam (voorbeeld : woede in de borst, liefde in de onderbuik ...) en tertio stelt men een hiërarchie bewegingstechnieken op die moeten toelaten deze basisgevoelens optimaal tot expressie te brengen. Op deze manier wordt zelfs uit de dikte van iemands lippen informatie over zijn essentiële persoon afgeleid. Heel deze theorieontwik-

keling lijkt mij gebaseerd op een verkeerd oorzaak-gevolg-denken. Uit de ervaring die wij hebben dat psychische moeilijkheden spierspanningen tot gevolg hebben, stelt men een repertorium op van zowel mogelijke denkbare psychische toestanden en mogelijk denkbare lichaamstoestanden, en verbindt men een specifieke psychische toestand met een specifieke lichaamstoestand, waarna men bijvoorbeeld bij het zien van ingetrokken schouders afleidt dat die persoon angst onderdrukt. (17)

De kwestie van deze psychotherapieën komt bij Merleau-Ponty reeds aan de orde in zijn psychologische cursussen aan de Sorbonne, in : "L'enfant vu par l'adulte". (18) Hij behandelt de psychotherapie van J.L. Moreno : het psychodrama. Dit is een psychotherapie waarin een psychisch relationeel probleem ten tonele wordt gevoerd ten einde een mentale catharsis te bereiken. Met behulp van het toneel (de sociale scène), de patiënt zelf, het publiek, de spelleider en de ondersteunende ego's wordt een reëel geleefd feit herleefd. Moreno wil de geest van de samenleving als status nascendi aantreffen in het bewustzijn van elk individu, zegt Merleau-Ponty. Hij beperkt op onbillijke wijze de notie van rol. Moreno vergeet dat een individu ook een historische rol vervult die slechts begrijpelijk wordt na analyse van de dynamiek van de sociale klassen. De rolfunctie die iemand maatschappelijk bekleedt, is niet terug te brengen tot de emotionele relatie van individu tot individu.

Samengevat over de verhouding van de psychotherapie tegenover de psycho-analyse kunnen we stellen dat alle kritiek die mogelijk en noodzakelijk is op de psycho-analyse als therapie en theorie van de menselijke psyche, tenminste evenzeer geldt voor de moderne psychotherapie, in zoverre dat deze slechts een simplificering en een verarming daarvan betekent. In de eerste plaats treffen we daar ofwel een afwezigheid van de notie onbewuste, ofwel een verkeerd begrip van onbewuste aan. In de tweede plaats wordt de zelfstan-

digheid van sociale fenomenen miskend. Dit is in bepaalde interpretaties van de psycho-analyse ook het geval, maar daar blijft de problematiek tenminste gesteld. In de moderne psychotherapie is de sociale rol die vervuld wordt slechts het image van het Ik dat zich maatschappelijk gedraagt. Het eigenlijk Ik verstopt zich daarachter. Alsof het maatschappelijke gebeuren een vertoning is op het tweede plan. In de klassieke psycho-analyse wordt het maatschappelijk gedrag opgevat als een compromis van een conflict binnenin het Ik tussen libidineuze aanspraken van sexueel-agressieve aard en maatschappelijk-normerende eisen. Voor Freud is het normale ook altijd het sociaal aanvaardbare gebleven, inzoverre de controle-functie van het bewustzijn niet geheel zoek is. Sociale normen zijn niet noodzakelijk Ik-vijandig. Ze zijn wel Es-vijandig. Ze hebben hun historisch gegroeid redelijk- of onredelijkheidskarakter. In de moderne psychotherapie daarentegen is het Ik per definitie sociaal-vijandig.

✕

✕ ✕

Appendix : Het probleem van het onbewuste

Eugène Ionesco zegt in een geschrift : "Pourquoi est-ce que j'écris ?" "Je sais que je gardais à l'époque des souvenirs de ma toute première enfance, quand j'avais deux ou trois ans, dont je n'ai plus que le souvenir du souvenir d'un souvenir."

De herinnering aan de herinnering van een herinnering, ziedaar een mooie precisering van een onbewuste zoals men zich dat kan voorstellen. Er is een zekere 'opmerkzaamheid' noodzakelijk van het bewustzijn om tegelijkertijd de hardnekkigheid waarmede verleden ervaringen onuitgewist blijven en bij analyse van gedragingen zich toch blijken te verstoppen, tegenwoordig te stellen (19). Bij Freud komt het nooit

voor dat het bewustzijn iets toevoegt aan een onbewuste inhoud, vermits het daarmee ophoudt onbewust te zijn. Hij vat de essentie van het probleem wanneer hij over een 'onbewuste wil' gaat spreken. (20) Als hij in dezelfde mate over een bewuste wil moet spreken, moet hij een werkzame zin vanuit het bewustzijn veronderstellen. Vandaar de conceptie van het Ik, een hoogst ambigue instantie.

Bij de definitie van het onbewuste kan hij evenwel niet zonder acten van het bewustzijn daarvoor te gebruiken. Eerst is het onbewuste datgene wat 'verdrongen' wordt en niets anders. Daarna voegt zich daarbij datgene waartegen het Ik zich verdedigt. Het vreemde in deze zaak is dat in de analyse de interpretatie om inhoudend bewust te maken precies de omgekeerde weg moet gaan als de verdringing. Om terug te komen op de zin van Ionesco : men vergeet te vlug dat het verleden een verleden is *als verleden uit het heden*. Hoe zouden we het onbewuste beter kunnen begrijpen als datgene wat aan onze herinnering steeds weer ontsnapt bij het herinneren. Als dusdanig gaat er een attractie (of moet men zeggen : een opdringerigheid) uit vanuit het verleden, die we bij het herinneren steeds weer wegduwen. Als dusdanig kunnen we ons een geheugenspoor inbeelden dat vastgelegd wordt naar aanleiding van onze opeenvolgende herinneringsacten.

Om dit probleem van het onbewuste uit te breiden wil ik de marxist Phil Brown (21) aanhalen die zegt dat de Freudiaanse theorie een manifestatie is van de repressieve krachten van de sociale orde waarin we leven, een soort sublimatie van de materiële infrastructuur van deze tijd. Hier zien we hetzelfde onbegrip aan het werk als bij de moderne psychotherapie tegenover de sociale geschiedenis van groepen van mensen. Merleau-Ponty vormt zich een begrip van het samengaan van sociale en psychische motieven in zijn P.P. (*Le corps comme être sexué*), maar ik vraag mij af of met de notie ambigüiteit van de existentie dit probleem van het tegelijkertijd werkzaam zijn van mo-

tieven is opgelost. De bewustwording van de socio-economische crisis van vandaag lijkt voor de homo psychologicus haast uitgesloten. Het psychologisch image dat hij zich gecreëerd heeft, vult hij op door op zoek te gaan naar zijn ware ik, achter het image dat hij maatschappelijk speelt. Zijn beter ik is zich onbewust van de eigenlijk sociale rol die hij speelt.



Voetnoten

- (1) BOEHM R., *"Kritik der Grundlagen des Zeitalters"*, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1974.
- (2) LASCH C., *"De cultuur van het narcisme"*, vert. door Marijns E., Amsterdam : De Arbeiderspers, 1980.
- (3) MERLEAU-PONTY M., *"Phénoménologie de la perception"*, Paris : Gallimard, 1945; p. 201.
- (4) ACHTERHUIS H., *"De markt van welzijn en geluk"*, Baarn : Ambo Basisboeken.
- (5) BUELENS J., *"Sigmund Freud, kind van zijn tijd"*, Meppel : Boom, 1971; hoofdstuk 7.
- (6) In dit verband is het frapperend te noemen dat Freuds Es-begrip analogie vertoont met Nietzsches begrip van het zelf. Freud merkt dit zelf op : *"Das Ich und das Es"*, (1923) Frankfurt am Main : S.Fischer Verlag, Studienausgabe, Band III, 1975; p. 292.
- (7) FREUD S., *"Jenseits des Lustprinzips"* (1920), o.c., band III, p. 229.
- (8) FREUD S., *Gesammelte Werke, Zusatz zum 14. Band*, Frankfurt am Main : S.Fischer Verlag, 1952, pp. 565-568.
- (9) FREUD S., *"Die Traumdeutung"* (1900) Frankfurt am Main : S.Fischer Verlag, Studienausgabe, Band II, 1975; p. 122.
- (10) BUELENS J., o.c., p. 129.

- (11) FREUD S., *"Das Unbewusste"* (1915), o.c., Band III, p. 137.
- (12) FENICHEL C., *"The Psychoanalytic Theory of Neurosis"*, New York : Norton, 1945, p. 28.
- (13) FREUD S., *"Zur Psychotherapie der Hysterie"*, o.c., Ergänzungsband : Schriften zur Behandlungstechnik, pp. 49-97.
- (14) ROGERS C.R., *"Individueel, over encountergroepen"*, vert. Van Leeuwen G., Amsterdam : Bert Bakker, 1971, pp. 147-149.
- (15) Dit anti-intellectualisme is ook de reflex die de modernen afwerend doet staan tegenover de orthodoxe psychoanalyse. Zij zou namelijk therapeutisch louter met 'inzicht' werken en niet met de noodzakelijke herbeleving van geblokkeerde gevoelens. Met een haast vooruitziende blik stelde Freud in zijn geschrift *"Über 'wilde' Psychoanalyse"* (1910) (o.c., Ergänzungsband, p. 139) dat niet de onwetendheid maar innerlijke weerstanden de genezing van pathogene elementen in de weg staat.
- (16) GROSS M.L. *"De mythe van de Psychotherapie"*, vert. Masthoff-Kohlen, Rijswijk : Elmar, 1980.
- (17) HARPER R.A., *"De nieuwe psychotherapieën"*, vert. Rob van Hagen, Amsterdam : Bert Bakker, 1976.
- (18) MERLEAU-PONTY M., *"Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne"*, uit Bulletin de Psychologie n°236, deel 18, 3-6 1964, p. 288.
- (19) FREUD S., *"Jenseits des Lustprinzips"* (1920), o.c., p. 235.
- (20) BUELENS J., o.c., p. 131.
- (21) BROWN P., *"Marxisme en psychologie"*, vert. Skubisz S., Amsterdam : Bert Bakker, 1977; p. 71.

BRIEF AAN EEN JONGE VRIEND OVER DE ZIN VAN HET LEVEN.

Willy Coolsaet

Beste vriend,

Over ons aller discussie over de zin van het leven, heb ik nog nagedacht, en ben ik tot het besluit gekomen, om in mijn eigen voordeel, en ik hoop misschien in jouw voordeel, op het gesprek terug te komen, meer bezonnen, door middel van woord en papier. Je antwoord althans was duidelijk. Je spreekt je uit als nihilist en je verwijt je kameraden en mijzelf, voor zichzelf te verbergen dat wij in feite allemaal nihilisten zijn zoals jij. Omdat je positie konsekwent is, en omdat ze, naar ik meen, de andere posities omvat, en er licht op laat schijnen, richt ik me tot jou.

Volgens jou is het leven dus zinloos. Ik heb nagedacht van waaruit je dat zegt, en ik meen dat je uitstekend beseft wat je bedoelt, maar misschien zie ik andere implicaties dan jij zelf. Waarom vindt men het leven zinloos ? Omdat men uitzielt naar iets absoluuts, naar iets wat goddelijk zou moeten zijn - maar waarin men niet gelooft, omdat het niet bestaat. Traditioneel zegt men : ik geloof niet in het bestaan van God. Ik meen dat het begrip God staat voor de samenvatting, voor het onovertrefbare toppunt van al wat goed, rechtvaardig, mooi, enzovoort, is. Je meet de dingen met die maat - en je komt tot het besluit dat niets de moeite waard is. Of misschien juist, er bestaan wel relatief-goede, relatief-mooie dingen, relatief-aangename of rechtvaardige mensen, enzovoort, maar gemeten met de standaard van de goddelijke absoluutheid verzinkt deze relatieve 'perfektie' in het niet. Je standpunt is duidelijk. Je meent dat als God zou bestaan, het nihilisme niet zou bestaan; maar 'helaas' er is geen God, en hierdoor verzinkt alles in een onbeduidende relativiteit. Je bent nihilist. Je meent dat alles waardeloos is, omdat het *slechts* relatief

(en ik zeg nog liever *slechts eindelijk*) is. Er bestaan misschien andersoortige nihilisten. Misschien menen ze gewoon dat niets de moeite waard is, en zijn ze overtuigd dat ze hiervoor niet verwijzen naar een of andere absolute maatstaf. Het is zeer de vraag of ze niet bewust-onbewust, impliciet, in hun achterhoofd, desondanks dezelfde norm aanleggen, als jij doet. Waarom zou überhaupt het goede, het mooie, het gezellige, het aangename, enzovoort, als waardeloos verschijnen, als men niet heimelijk 'te grote verwachtingen' zou hebben? En er valt te verwachten dat naarmate de verwachtingen groeien, de nietigheid van de 'aardse dingen' toeneemt. A la limite houdt het eigen leven op ook nog maar enige waarde te representeren. De konsekwentie zou de zelfmoord zijn, immers, waarom zou men nog verder meewerken om slechte, boze, lelijke dingen te 'promoveren'? Je weet dat de zelfmoord een specifiek modern probleem is, en met name de zelfmoord als 'antwoord' op de zinloosheid van het bestaan. Denk aan 'Hoe heette de hoedenmaker' van Loeki Zvonek. Ik meen dat men hier - en in de meeste andere gevallen - zou kunnen aantonen dat de zinloosheid van het leven recht evenredig is met de eis tot een absolute 'volmaaktheid'. De nihilist is, eigenaardig genoeg, in feite platonist gebleven. Zoals Plato zijn ideeënwereld creëerde, en de dingen eraan afmat, en ze hierom niet-zijnde noemde, zo vertrekt de nihilist van een eis of een ideaal - dat het gerealiseerd kan worden of niet, dat het bestaat of niet, is minder belangrijk - waaraan hij de dingen spiegelt. Dat kan eigenaardig klinken, zeg ik, maar je weet misschien dat Nietzsche als eerste op het verband heeft gewezen tussen het platonisme en het rondom hem zich verspreidende nihilisme. Plato was nog veeleer zoals jij, meen ik. Het niet-zijnde was voor hem nog niet van die aard dat het absoluut niets waard was. Wel behoort het wisselende, veranderende, wankelbare en vergankelijke tot het domein van de *doxa*, maar Plato beschouwde die *doxa* nog als *schijn* in de oorspronkelijke betekenis van het woord, in de zin van

de zon die *schijnt*; de wereld van de niet-zijnde dingen scheen, straalde, nog voor Plato. En jouw wereld? Je zegt dat je leeft, wat inhoudt dat je verder leeft. Misschien inderdaad omdat je impliciet van mening bent, dat de dingen wel niet het absolute zijn, maar toch ook niet niets, dat ze in hun relativiteit glanzen, schijnen, dat ze in hun eigen roem (*doxa*) staan, dat er dus nog enigerwijze goede, mooie, aangename dingen en eerlijke, rechtvaardige mensen bestaan, of misschien is het zo dat je nog minstens de mogelijkheid ziet om zelf het goede, het mooie te 'propageren' (te verspreiden). Wie echter de volmaaktheid zo opzweept, dat de glans van de dingen helemaal verdwijnt, die rest nog slechts volstrekke nietswaardigheid.

Ik wilde vooral op het feit wijzen dat alles blijkbaar draait omheen het aanleggen van een (absolute) maat. Wat zou er gebeuren als je die absolute maatstaf opgaf? Zou de waarde van het leven, dat je in feite toch waardevol acht, niet opglanzen? En hoe minder je de eis van een absolute volmaaktheid zou beklemtonen, hoe meer zouden de dingen - ze zouden relatief blijven, dat wel - aan belang winnen. Misschien worden de relatieve dingen en mensen een volwaardig doel, als je ophoudt een absoluut doel te poneren. Wat zelf doel is, zeg je, is niet de moeite waard. Hiermee bedoel je dat slechts een extern doel, maar dat betekent voor jou een goddelijk, absoluut doel, waardevol is. Daar zit iets juist en waardevol in. Ik vind je zeer konsekwent omdat je hiermee een aantal pseudo-absolutismen afwijst - die naar voren kwamen bij de andere gesprekspartners. Ik ga daar straks nog op in. Als ik je ondertussen zou kunnen overtuigen dat de gehele ellende van het nihilisme erin steekt dat men bewust of onbewust bij de absolute maatstaf blijft zweren! Maar juist wat deze overreding betreft, sta ik zwak. Want je kan immers altijd staande blijven houden dat slechts het goddelijke, het absolute, of het nu bestaat of niet, je de moeite van het leven waard lijken. Hoe zou ik je tot andere gedachten kunnen brengen? Ik meen dat het niet je

belang is, om je leven te organiseren vanuit de genoemde krasse tegenstelling tussen een absoluut ideaal en de nietige verschijnende dingen. Maar misschien kan ik je helpen door op een bepaalde analogie - of gaat het om meer dan een analogie ? - te wijzen.

Het is een typisch kinderlijke - of infantiele - houding om iets absoluuts op te eisen. Bij het jonge kind kan men dat begrijpen. Het eist van zijn moeder een onvoorwaardelijke liefde. Het wil absolute verbondenheid. Het eist op elk ogenblik alles. Voor het kind is het alles of niets. Voor zover, zegt Merleau-Ponty in *Signes* (L'homme et l'adversité), dat soort liefde tot in de volwassenheid blijft 'hangen', is ze verantwoordelijk voor wat er in een liefde verblindend en onmogelijk kan zijn. Een volwassen liefde echter is een liefde die relativeert, die weet dat ze in ieder geval eindig is (langs beide kanten), dit is, die krediet verleent, die van de andere niet op elk ogenblik nieuwe bewijzen van een absolute verbondenheid vraagt, die de andere neemt zoals hij is, in zijn autonomie. We begrijpen waarom de kinderlijke liefde zo absoluut is : omdat het kind ook volstrekt machteloos, hulpeloos, onzelfstandig is. Uit onmacht eist het het onvoorwaardelijke. De opvoeding zal erin bestaan het kind van deze eis tot onvoorwaardelijkheid te doen afzien. Het Oidipoescomplex is een belangrijke fase. Elementen hierin zijn zeker wel dat de ouders - de vader, zegt Freud - het kind vertrouwen schenken, het aanmoedigen, het leren op eigen benen staan, maar het er tegelijk op wijzen dat het er niet op kan rekenen ook maar iemand anders - zijn moeder, op de eerste plaats - in absoluut bezit te hebben. De volwassen liefde is in staat tot relativeren - de enige mogelijkheid om tot stabiele en leefbare menselijke relaties te komen. Zou de religie niet dergelijke infantiele oorsprong kunnen hebben ? In ieder geval noemt Freud de godsdienst een culturele neurose. Je begrijpt de analogie met het bovenstaande. Wie erg in God gelooft, of in een ideaal van goddelijkheid, dit is van absoluteheid, eindigt er vroeg of laat mee elke relativitei-

teit, of moeten we zeggen volwassenheid, louter negatief op te vatten. Hij begrijpt niet meer dat volwassenheid op relativiteit, op de eigen relatieve zelfstandigheid, en op deze van de anderen, gebouwd is. Ik beweer dat de eis tot almacht, tot absoluutheid, tot absoluut bezit - als ik niet alles kan krijgen, moet ik niets hebben, daar tussenin is alles waardeloos - regelrecht staat tegenover de aanvaarding van de *eindigheid*, dit is, relativiteit, maar ook beperktheid, en zelfs conflictualiteit van het bestaan, dit is de positieve aanvaarding van de relatieve zelfstandigheid, maar ook onzelfstandigheid, van de eigen persoon, van de andere mensen, en van de dingen. Omwille van die eis weigert men eventueel volwassen te worden, eventueel historisch- of cultureel- volwassen. De volwassenheid bestaat erin de eindigheid niet uitsluitend negatief te bekijken, maar ze veeleer als een positieve mogelijkhedenvoorwaarde te zien. Ik meen dat het antwoord op de zin van het leven niet kan worden gegeven zonder de eindigheid erbij te betrekken, hoewel de verwijzing naar de positiviteit van de eindigheid nog niet zelf het echte antwoord is, dat aan het leven een bevredigende inhoud schenkt. En toch is reeds vanuit de eisen die een volwassen liefde stelt, op te maken dat de menselijke verhoudingen - en hetzelfde zou men kunnen aantonen voor alle verhoudingen, en voor alle activiteiten - slechts gedijen op basis van deze 'onvolledigheid' of 'onvolmaaktheid' (gemeten aan de absolute standaard), op basis van een wederzijdsheid die elke absoluutheid uitsluit. Je begrijpt misschien nog meer, dat de vooropzetting van iets absoluuts eerder destructief is, helemaal niet wenselijk.

We zitten zo volop in de problematiek van de eindigheid. En je begrijpt hier heel wat, zo meen ik, wat mag blijken uit je reacties op de antwoorden van in het bijzonder B. en K. Je verzet je immers tegen elk doel dat niet extern is, we kunnen zeggen, tegen activiteit terwille van de activiteit, tegen een activiteit die zelf haar doel is. Hiermee kom je - gedeeltelijk terecht - in strijd met K's opvatting aangaande de zin van het

leven. K. namelijk beweert dat het leven zijn eigen zin is. De zin van het leven bestaat in het behoud ervan. De mens is een levensdrang of een levenskracht. Je zegde : ieder mens heeft zijn biologisch potentieel, zijn hoeveelheid levensenergie, die hij opgebruikt. Maar je zag hier de zin van het leven niet zitten. Waarom zou het überhaupt zinvol zijn deze biologische hoeveelheid uit te leven, zo meende je. En inderdaad, misschien zegt K. te veel, of te weinig, en in ieder geval lijkt bij K. de vraag naar de zin van het leven zelf te verdwijnen, vermits we toch geen moeite moeten doen om te leven. Maar uit het over en weer van het gesprek kwam naar voren dat K. nog iets anders bedoelde. Op de eerste plaats bedoelde K. de levensdrift *positief* te evalueren - tegen jouw opvatting in, want het zijn je eigen woorden dat het leven zinloos is. K. bedoelde echter meteen dat de levensdrang een soort objectief principe is, hij bedoelde de levensdrang als een soort natuurwetenschappelijke wet, in die zin dat alles wat leeft, streeft naar het behoud van het leven, en dus dat leven niets anders is dan het behoud ervan. Dat je dat zinloos vindt, is gedeeltelijk juist, zo meen ik, als althans het (menselijke) leven zo gedefinieerd wordt. Want het is duidelijk dat, ook al waardeert men het leven, ja zelfs het eindige leven - zo weet K. zeer goed dat ieders biologisch potentieel na een zekere tijd verteerd is - deze waardering op zichzelf geen enkele *inhoud* aan het leven vermag te geven, en niet eens het menselijke van het dierlijke leven weet te onderscheiden. Het ziet ernaar uit dat er volgens K. inderdaad geen ander doel aan het leven is dan het leven zelf. K. legde vervolgens het verband met de angst voor de dood. Het leven verzet zich 'instinctief' tegen de dood. Het behoud van het leven is het omgekeerde van het verlies van het leven. K. meende daarom dat de dood geen enkele positieve betekenis kan worden gegeven. We zouden moeten leven alsof de dood niet bestaat, want dat is pas leven (niet sterven), we leven in principe *à jamais*, zoals Simone de Beauvoir ergens schrijft. De dood is een toevalligheid, iets

externs aan het leven, een externe limiet. Maar wordt het leven - het behoud ervan - dan niet opnieuw iets absoluuts ? Moeten we ons niet op het niveau van het onsterfelijke leven plaatsen ? En is dat niet K.'s heimelijke bedoeling, niet met de dood geconfronteerd hoeven te worden ?

Zouden we niet een of andere *menselijke inhoud* aan ons biologisch potentieel kunnen geven - waardoor het behoud van dit potentieel, het verzorgen en cultiveren ervan, enzovoort, (supplementair) zinvol worden ? Ook al is het op het eerste gezicht moeilijk om te zeggen waarin *het menselijke* van het biologische potentieel bestaat, het is geen reden om dan maar te beweren dat de enige zin van het leven in het behoud ervan zou bestaan. Het biologische potentieel is in een zekere zin het enige wat we bezitten. Het is uiteraard zinvol, vermits we niets anders hebben - maar er rijst een bijkomende vraag, die zich uitsluitend aan ons, mensen, stelt : wat vangen we ermee aan ? Eigenaardig, en tegelijk begrijpelijk : het is de menselijke eendigheid, die, hierin, zoals zichtbaar wordt, tegelijk negatief en positief is, die ons ertoe 'veroordeelt', 'dwingt' de vraag te beantwoorden. De mens is zo eendig dat zich voor hem het invullen van het leven als een vraag stelt. Het dier hoeft geen vragen te stellen. Het verbruikt zonder meer zijn levensdrift. Het werkt zijn levensdrang uit. De mens eveneens (althans is dat meestal zo), maar hiermee is weinig gezegd. Op zich wordt hierdoor geen enkele inhoud vastgelegd. Waarom en hoe we moeten leven blijven open. In die zin is de mens juist geen dier. Ik zou zeggen : de mens stelt zich doeleinden aangaande de aanwending van zijn levenspotentieel. Hij moet dat doen, hij is ertoe gedwongen, want voor hem is het zo dat zelfs het opgeven van elk doel, en het opgeven van het leven zelf nog maar eens een stellingname zijn.

Als we naar een inhoud voor het leven op zoek gaan, dringen zich de doeleinden naar voren. Zonder doeleinden geen inhoud. De doeleinden zijn talrijk, vele zijn

vanzelfsprekend, andere niet, en reeds het verderlopen van het leven wijst de weg, of is, als vanzelf, de vervulling van een aantal doeleinden. Ik heb honger, en zie, als vanzelf streef ik ernaar die honger te stillen. Toch moet de mens stelling nemen. A la limite kan hij zich laten verhongeren (en het gebeurt). Niemand kan dus buiten de discussie van de stellingname, dit is van de doeleinden. Maar men kan de discussie op de bodem stellen van de aanvaarding van de zinvolheid van een eindig leven of ook niet.

Laten we de gedachtengang tot nu toe overschouwen. Voor zover men bereid is om hem te volgen, laat men de absolute maatstaf schieten, en begeeft men zich in het eindige - met doelstellingen bezaaide - leven, dat ik 'volwassen' - in individuele of cultureel-historische zin - noem. De volwassenheid is een kwestie van relatieve autonomie, van de erkenning van eigen kunnen en van eigen beperkingen, en van deze van de anderen. Ik heb uitsluitend gewezen op het verlies van autonomie in die zin dat de mens ondergaat in een 'objectieve' realiteit, of in die zin dat het kind zich, uit grote onmacht, aan de moeder vastklampt. De omgekeerde houding is natuurlijk eveneens denkbaar. Ook de zelfstandigheid is relatief, zo moeten we zeggen. Ze is al evenmin absoluut. Wie dat laatste zou menen, zou evenzeer het leven tot een onding doen ontaarden. Hij zou menen niet langer hoeven na te denken over de doeleinden, en hij zou eventueel iedereen naar zijn pijpen laten dansen. Hij zou aan zichzelf vastgeroest zijn. Hij zou slechts *zichzelf* zijn. Hij zou naar volstreekte zelfgenoegzaamheid streven, trouwens al evenzeer een kenmerk van de godheid. A la limite zou hij menen niemand nodig te hebben. De werkelijkheid is veeleer een andere. Ze is er een van relatieve autonomie - die het conflict inhoudt - het is uiteraard onophefbaar - tussen zelfgenoegzaamheid en onmacht, ze is hun samenbestaan, ze is de eindigheid, de beperktheid.

Maar hoe het levenspotentieel 'opvullen' ? Stel dat we daar op geen enkele bevredigende manier in slagen,

dan zou een nieuwsoortig nihilisme ontspringen. En ik vermoed dat het probleem des te acuter wordt naarmate de traditionele invulling door middel van absolute normen en waarden minder werkzaam aan het worden is. De vraag die zich dadelijk stelt, is of niet alles 'subjectief', irrationeel, vrijblijvend wordt. Het is niet zeker dat het antwoord *ja* is. Maar er is hier een probleem, misschien tegen de mening van A in die leek te insinueren dat het toch evident is dat 'de dingen van het leven' zinvol zijn. Ja misschien moeten we zeggen dat de mens tot nu toe in de geschiedenis stelselmatig heeft geweigerd op eigen benen te staan, dit is, zijn eindigheid ernstig te nemen, doordat hij zijn handelen spiegelde aan absolute waarden en normen, aan de absolute hemel van de 'ideeën'. Misschien was tot nu toe de onmondigheid troef, maar het gaat hier over een infantiele onmondigheid die niet door het mondig worden van de Verlichting is opgeheven, als deze op kwam voor de Vooruitgang, in de zin van de aanpassing aan de natuurwetten. Want deze aanpassing aan de natuurwetten is de opheffing van de eindigheid, van het besef dat de doelstellingen moeten worden overlegd. Het is nogmaals de reductie tot de levensdrang als doel op zich.

Hoe kunnen we de doelstellingen invullen? Het is op de eerste plaats, en blijvend, een persoonlijke zaak. Iedereen moet pogen uit te maken, in functie van zijn eigen potentieel, en in verstrengeling met de problemen van zijn tijd en situatie, wat voor hem het belangrijkste is. Dat is geen pleidooi voor egoïsme, vermits hiermee niet is gezegd dat de eigen zaken de belangrijkste zijn, het belangrijke kan best bij de mensen liggen. K. meende een ogenblik dat voor hem het beoefenen van de wetenschap dergelijke invulling van de levensdrang is. Het kan zeker zinvol zijn. B. meende dat de zin van het leven erin bestaat de behoeften (in een zeer ruime zin) tot bevrediging te brengen. Ook dat is belangrijk, in een zekere zin de gehele zaak. F. zelf merkte op dat, als de voltooiing dan gekomen is, dan opnieuw een soort leven om te le-

ven als het ware oprijst, waarmee we in hetzelfde schuitje als hoger zouden zitten. Misschien vergeet je, F., dat de voltooiing of de vervulling van de behoeften in feite de voltooiing van het leven, het einde, is. Het leven raakt op, het is voltooid als het opgevuld is met de belangrijkste taken en doeleinden die men zich kan voorstellen. In die zin is de dood zelfs het 'doel' van het leven.

Dit alles betekent niet dat ieder mens volstrekt individueel of uniek is, of dat dit zelfs maar een ideaal zou zijn. Het betekent al evenmin dat de mensen elkaar niet zouden kunnen bijstaan. Er is een rationele discussie mogelijk, met mezelf, of met de anderen. Immers de doelstellingen verwijzen naar elkaar, en naar de middelen (en naar de middelen onder elkaar). En de mens is een eindig wezen. Hij kan onmogelijk alles realiseren, wat hij maar zou dromen. Hij is niet oneindig. Het is daarom zinloos te leven alsof men 'voor altijd' leeft. Dit laatste kan nauwelijks iets anders betekenen dan dat men weigert over de eindige - in de tijd en de ruimte beperkte - doelstellingen, van mijn eindig, aflopend, overzienbaar leven na te denken. Leven alsof de dood iets toevalligs is, kan alleen betekenen leven alsof men nog voor alles de tijd heeft, zodat we vandaag dit en morgen weer iets anders kunnen beginnen, en alles altijd maar onvoltooid laten, vermits we voor alles de tijd hebben. De eindigheid van het leven 'dwingt' de mens 'eerst' de belangrijkste dingen te doen. Hiermee treedt scherp de positieve zin van de eindigheid naar voren. Vermits we sterven, moeten we ons over de doelstellingen bezinnen. Als de term *ideaal* niet zo belast zou zijn, dat hij steeds weer verwijst naar absolute doelstellingen of waarden, zou ik zeggen dat het ideaal voor de mens erin bestaat zijn individuele leven op de meest relevante manier te *voltoeien*. De eigen volmaaktheid van het menselijke leven is de afwijzing van elk leven om te leven (hoewel leven zonder meer noodzakelijke voorwaarde is), als leven betekent activiteit terwille van de activiteit, levensbehoud als doel

op zich. Doel van het leven is veeleer in een 'reeks' relevante doeleinden, of taken, tot voltooiing te komen. Formeel gesproken is dat de zin van het leven, concreet gesproken ontspringt de zin van het leven als men de concrete taken 'uitvindt' of op zich neemt, en ten uitvoer brengt. De diepe bevrediging steekt dan ook hier, in de afwerking, en afgewerktheid van de relevante taken of doelstellingen. Ook hier is het zo dat activiteit terwille van de activiteit, leven terwille van het leven, veeleer ten hoogste een zekere lust, een zeker plezier opleveren (terwille van de activiteit, bewegingslust, enzovoort), maar veeleer nog onmetelijke verveling, eenzaamheid, troosteloosheid.

Men begrijpe dat een groot aantal pseudo-oplossingen voor de hand liggen. Er is overal daar een schijnoplossing waar de mens het pseudo-absolute najaagt, zij het in het bezit van goederen, van huizen, of van boeken, of van vrouw en kinderen, zij het op vele andere manieren. Misschien speelt dit inzicht voor jou, F., ook mee, als je 'de eindige dingen' afwijst, voor zover namelijk de neiging tot verabsolutering overal vermag neer te strijken. Een precisering dringt zich hier nog op. Ik verzet me niet tegen de uitingen van de levensdrang, noch tegen deze drang zelf. Het leven veruitwendigt zich in talloze dingen, in materiële gestalten. Ik verzet me niet tegen bezit. Want in feite is het zo dat haast alle doelstellingen slechts in een of andere zichtbare, materiële vorm, zoals een manuscript, een huis, een boek, een veld, enzovoort tot voltooiing komen, dit is echt bestaan. Ja zelfs de menselijke verhoudingen hebben talloze materiële implicaties. Maar ongeveer alles kan door de mens dienstbaar worden gemaakt om hem te verontsterflijken (zoals Aristoteles zegt), hij kan het als afgod 'aanbidden', er zich pogen aan te vergoddelijken. Dan schuift hij zijn eindigheid op zij.

Er is niets sartrianaans aan mijn houding - hoewel Sartre ons een eindweegs kan leren waarin de afwijzing van elke vorm van absolutisme bestaat. Voor Sartre is de

mens in principe een *manque*, een gebrek, dat hij steeds wil opvullen, in de richting van een massieve goddelijkheid of volmaaktheid (zoals hierboven afgewezen). Men kan Sartre lezen als een magistrale uiteenzetting van de houding van de moderne mens (op de eerste plaats). Het is de nihilistische mens, die alle waarden heeft verloren, maar zo dat hij nu zichzelf als een louter niets beschouwt, als niets dan gebrek, als *néant*, het niets van het bewustzijn. En inderdaad het sartriaanse bewustzijn is zo machteloos als het kinderlijke bewustzijn, dat in zijn moeder zijn noodzakelijk verlengstuk weet. Ook Sartre weigert in feite de mens als een relatieve zelfstandigheid, dit is, als een eindig wezen te beschouwen. De mens is een totaal gebrek, *une passion inutile* erop uit de put te vullen. Het is het nihilisme in zuivere vorm. Het opvullen, het vervullen, van het beperkte leven door middel van taken en doelstellingen zou voor Sartre zinloos zijn. De doelstellingen hebben niet de opdracht het leven te *voltoeien*, want het leven is in principe een bodemloos vat, een oneindig gebrek. Slechts de eindeloosheid van de opeenvolging van gratuite stellingnamen of projecten is voor Sartre zinvol. Sartre verafschuwt de eindigheid, de beperktheid, hoewel en juist omdat hij het bewustzijn als een *néant* beschrijft. Hij ziet slechts de machteloosheid - die men zou moeten opheffen, maar dat is onmogelijk. Daarom kan Sartre zijn jonge lezer in de beroemde passage uit *L'existentialisme est un humanisme* ook niet helpen. Volgens Sartre maakt iedereen op de meest gratuite manier zijn eigen leven, dit is, hij cultiveert de vrijheid, het vrijzijn om vrij te zijn. Voor Sartre verwijzen de doelstellingen niet naar het eindige leven, en niet naar de eindige (levens)middelen? Ze vallen uit de lucht. Het leven is er om de absolute vrijheid te cultiveren, om te bestaan *alsof* men absoluut is. Het wordt - bij Sartre en in de traditie - de mens niet gegund om eenvoudig mens te zijn, om louter mens te zijn, om zijn levensdrift een specifieke inhoud te geven, om datgene wat hij is, in zijn situatie, zijn lichaam, zijn leven,

te vervullen. Het is zeker het begin van vele ellende, en misschien de enige ellende, en zeker de grote ellende van de 'moderniteit'. In de hoop dat ik je van nut kan zijn met mijn brief, groet ik je.

✠

✠ ✠

