

BOEHM

KRITIEK DER GRONDSLAGEN VAN ONZE TIJD

Samenvatting van Willy Coolsaet

I

De opgave van een kritiek der grondslagen van onze tijd. De enige algemene opgave van de filosofie is de negatieve opgave van de kritiek. De kritiek beperkt zich niet tot de filosofie. Maar het is toch opvallend dat als discipline alleen de filosofie de taak van de kritiek op zich neemt. Niet alle kritiek is filosofisch, maar iedere (algemene) taak van de filosofie is kritiek. Wanneer geen algemene inleiding in de filosofie mogelijk blijkt, dan zou dit kunnen steunen op het feit dat filosofie inderdaad kritiek is. Want een inleiding wil de taak van de filosofie funderen. Maar negatieve opgaven zoals die van de filosofie, kunnen niet worden gefundeerd. Men kan alleen de noodzaak van de kritiek aantonen door de behoefte aan kritiek in het voorwerp (van kritiek) aan te wijzen. Men kan en moet alleen tot de uitvoering van de kritische opdracht zelf overgaan. En dit doet de kritiek zelf. Fundering en opdracht vallen hier samen. De kritiek slaat ook steeds op welbepaalde objecten, in een welbepaalde situatie, van een welbepaalde tijd. Het voorwerp van de kritiek is ook niet vrij te kiezen want dat zou betekenen dat iedereen zijn situatie en tijd eigenhandig kan uitkiezen. De algemene noodzaak der kritiek kan daarom al evenmin dwingend worden aangetoond. Kritiek slaat op een welbepaald voorwerp, en dit is juist niet algemeen. Kritiek is daarenboven een radikaal in vraag stellen. De filosoof stelt extreme vragen die omwille van hun radicaliteit die op uiterste mogelijkheden slaat, onwaarschijnlijk lijken, maar met de belangrijkste gevolgen als de mogelijkheid werkelijk zou worden. De onwaarschijnlijkheid dreigt de belangrijkheid van de gevolgen te verbergen. De filosofie kan zich slechts funderen door op zulke onwaarschijnlijkheden beroep te doen. Alleen het concrete aantonen van de problematische mogelijkheden in een heel bepaald tegenwoordig geval kan helpen. (De positieve taken die aan de filosofie kunnen toevallen, staan steeds in functie van een opdracht tot kritiek. Een positief bewijs kan nodig blijken).

Men zou kunnen aantonen dat alle filosofie tot nog toe een kritische functie heeft gehad. Dit zou zelf weer een kritische taak zijn, kritiek namelijk op de gedachte dat het eigenlijke

van de filosofie zou bestaan in het optrekken van grote leerconstructies en wereldsystemen. Men zou kunnen aantonen dat deze voorstelling een poging is om aan de eisen van de filosofische kritiek te ontkomen, dat ook de grote filosofische systemen in een bijzondere kritische situatie ontstaan zijn en moesten ontstaan. Dat filosofie kritiek is kan zeer goed de vaak opgemerkte discontinuïteit en vooruitgangsleloosheid van de filosofie verklaren. Maar deze algemene problemen zijn hier van secundair belang. Belangrijk is aan te tonen dat de hedendaagse opdracht van de filosofie die is van een kritiek der grondslagen van ons tijdperk.

De behoefte aan kritiek van ons tijdperk. De redenen tot een kritiek van onze tijd kunnen alleen door de kritiek worden gegeven. Toch kan men enkele voorlopige aanduidingen geven - die wel voor het grootste deel op de eisen die de kritiek zelf stelt, steunen.

1. Onze tijd is uiterst onkritisch. Dit kan verwonderen, vermits onze tijd toch de wetenschappelijke tijd is, en kritisch denken toch een kenmerk van wetenschappelijkheid wordt genoemd. Ons tijdperk fundeert zijn zelfbewustzijn op het bezit van de wetenschap. Maar kritiek is zelfkritiek. En de wetenschap legt de filosofie het zwijgen op tenzij de filosofie zelf wetenschappelijk wil worden, wat zou betekenen dat ze de principes, de methodes en de resultaten van de wetenschap erkent. Anders blijft de filosofie onvruchtbaar, zuiver tijdverlies zonder enige constructieve waarde. Hier toont zich het verlies van het begrip kritiek. Men is niet bereid tot een principiële kritiek. Daarbij meent men - het verwijt van het gebrek aan constructiviteit wijst er op - dat alleen wie het beter kan, kritiek mag leveren. Juist dan verdwijnt de kritische zin. Alsof men enig uitzicht op beterschap zou hebben, zolang als men er zich tegen verzet in te zien wat er verkeerd is. De wetenschap geeft wel mistoestanden, misbruiken, achterstand, ontoereikendheid allerhande, toe. Maar in principe is het tijdperk van de wetenschap zeker van zijn zaak. In principe is alle kwaad overwonnen of zal het worden overwonnen. Het parool luidt : ontwikkeling. Alle problemen zijn slechts ontwikkelingsproblemen. Zo bestaan er onderontwikkelde gebieden. Conflicten over ontwikkelingsvragen betreffen minder de methodes dan de prioriteiten. Over de doelstellingen heerst eensgezindheid. Kapitalisten en communisten willen hetzelfde bereiken op grondslag van wetenschap. Alleen is het zo dat de Russen de Amerikanen willen inhalen en dat de Amerikanen het eerst op de maan willen landen. Het tijdperk van de wetenschap is zelftevreden en zelfgenoegzaam.

2. Alle onopgeloste problemen die zich aan onze tijd stellen, worden zonder enige aarzeling naar de toekomst verwezen. Men

gaat er dus onkritisch van uit dat de criteria waarmee de huidige tijd zichzelf beoordeelt, ook de maatstaven zullen zijn waarmee de toekomst ons zal beoordelen. De bedenking dat ook vroegere tijdperken reeds een gelijkaardig zelfbewustzijn als het onze, hebben gehad en het besef hoe anders zulke vroegere tijdperken er nu in onze ogen uitzien, ontbreekt volledig.

3. In zijn onkritisch zelfbewustzijn is ons tijdperk onbedwongen 'futuristisch' : de toekomst is onherroepelijk door het heden beheerst. Onze tijd vermengt op deze wijze heden en toekomst, het bereikte en het bereikbare. Wanneer het bewustzijn van onze tijd zich wendt tot het reeds bereikte, spelen in zijn beoordeling daarvan steeds reeds anticipaties mee van resultaten die nog helemaal niet bestaan. Wanneer men zich evenwel beperkt tot wat reeds werd bereikt, blijken de resultaten plots veel poverder te zijn. Zo geniet slechts een deel van de aarde van de resultaten van de wetenschap. Maar in de toekomst, zegt men, zal de wetenschap ook de achterlijke landen van dienst kunnen zijn. Men vraagt zich echter nauwelijks af wat dit zou kunnen betekenen wanneer er schattingen bestaan waarbij sommige Aziatische landen pas na eeuwen de huidige levensstandaard van Noord-Amerika zullen bereikt hebben - om maar te zwijgen over wat daarmee dan zou bereikt zijn, vergeleken met de ontwikkelingsstand die Amerika ondertussen zelf zal bereikt hebben. En huist het merendeel der mensen niet in vervallen gebouwen? En zijn de verkeersproblemen op weg naar een oplossing door wetenschap en techniek? En hoe staat het met onze moderne steden? Hoe staat het met de problemen der opvoeding, der maatschappij, der economie, der politiek, om van de vrede en van de ontwikkeling zelf maar te zwijgen.

4. Toch houdt het tijdperk van de wetenschap het bij zijn successen. In ieder geval gaat men vooruit, meent het. En waar bieden zich anders vooruitzichten aan dan in de moderne wetenschap en techniek? Wat is echter succes - voor de wetenschap? Vaak wordt resultaat of succes genoemd het feit dat er überhaupt iets nieuws wordt gevonden, of dat uitkomt wat men had bedoeld, zoals een hypothese door een experiment bevestigd kan worden. Maar wat daar waardevol aan is, hangt toch af van het belang van de gestelde vraag, van de betekenis van de bedoeling. Vooruitgang kan toch alleen vooruitgang zijn in een bepaalde richting. Is de hele richting verkeerd, zijn de doeleinden krankzinnig, dan is eerder nog te wensen dat resultaten op zich laten wachten. Hier echter spelen in onze tijd de voorstellingen van resultaat en succes, van vooruitgang en ontwikkeling samen : al deze ongekwalficeerde voorstellingen komen er op neer te menen dat de richting, dat de toekomst, zonder meer principieel voorgetekend is, zodat alles wat komt steeds maar in de richting van het betere gaat.

5. Ons tijdperk zweert steeds meer bij het succescriterium van de praktische bruikbaarheid. Voor de techniek zal de praktische bruikbaarheid inderdaad wel het maatgevende criterium zijn. Techniek is middel en moet een middel blijven. Hoe staat het echter met de wetenschap waaraan ook de gevolgen van de techniek mede worden toegeschreven en die zich eveneens door de technische resultaten gestaafd wil zien? Zou hier geen verwisseling kunnen liggen? Zouden weten en kunnen hetzelfde zijn? (Het is kenmerkend dat vaak een niet wetenschappelijk geschoold technicus in praktische zaken ver verheven is boven een hoog gespecialiseerde fysicus). Kan de wetenschap zich werkelijk door technische, industriële of zelfs überhaupt ontwikkelingsresultaten als wetenschap legitimeren? Bovendien is de relatie tussen wetenschap en techniek problematisch - in het bijzonder met betrekking tot de vraag aan wie de resultaten nu zijn toe te schrijven. Wie heeft de atombom 'uitgevonden'? De techniek werkte hier zoals elders met andere middelen en methoden. De techniek zette hier zoals in vele andere gevallen de wetenschap voorop. Maar is het niet zo, dat hier zoals elders de resultaten van de wetenschap slechts als technische middelen van een eigen soort in beschouwing werden genomen? Zijn daarom de gevolgen die de wetenschap zichzelf toeschrijft, niet veeleer de resultaten van de techniek: waarbij de wetenschap louter in dienst staat van de techniek. (Wel bedient de wetenschap zich van de techniek in laboratoria en bij het experiment. Hoe staat hier de dienstverhouding? Het schijnt dat de huidige wetenschap veel minder in de klassieke zin experimenteert en veelmeer gegevens verzamelt om ze te systematiseren. Ze gebruikt daarvoor wel de door de techniek ontwikkelde apparatuur. Zo vindt men steeds meer elementaire deeltjes waarvan de systematisering niet lukt). Laat de wetenschap zich zo niet door de techniek beheersen? Zodat de techniek zich de wetenschap in feite toeigent. Een techniek die van haar kant vrij is van elke wetenschappelijke beheersing en haar eigen succescriterium najaagt! Zo zou men kunnen begrijpen dat dit succescriterium zich tevreden stelt met de formele vaststelling van een 'wereld in verandering'.

## II

Het ideaal van het tijdperk van de wetenschap en zijn antropo-  
theo-logische oorsprong in de klassieke Griekse filosofie.

De grondslagen van ons tijdperk van de wetenschap. In onze  
wetenschappelijke tijd is historische reflectie taboe. Wel toe-  
gelaten is historisch (wetenschappelijk) onderzoek. Want het  
voorbijge moet worden vastgesteld. Er moet namelijk vastgesteld  
worden dat het voorbij is. Het taboe echter slaat op een re-  
flectie die de grondslagen en de verwachtingen van onze eigen  
tijd mede in vraag zou kunnen stellen. Een reflectie bijvoor-  
beeld die uit de verhouding tussen heden en verleden, gevolg-  
trekkingen zou kunnen maken over de vermoedelijke verhouding  
tussen heden en toekomst. Want in ieder geval wil ons tijdperk  
onvoorwaardelijk nieuw zijn en anticipeert het liever een verre  
toekomst waarvan het zich zeker kan voelen. Maar toch verwijst  
het onderzoek van de grondslagen van onze tijd naar een radikale  
historische reflectie.

Ons tijdperk is immers het tijdperk van de wetenschap. De eerste  
grondslag van ons tijdperk is de wetenschap. De wetenschap is  
de grondslag van het zelfbewustzijn van onze tijd. Volgens haar  
eigen zelfbewustzijn is dit zo. Wetenschap en techniek worden  
daarbij nauw samenhorig gezien. De wetenschap maakt zichzelf  
waar in de techniek. Beide samen realiseren de doelstellingen  
van de mensheid. Het hoofddoel van de mensheid is de heerschap-  
pij van de mens, de wereldheerschappij van de mensheid, de uni-  
versele beheersing van de natuur. De techniek is daartoe het  
middel. De techniek steunt op de wetenschap. Het doel is heer-  
schappij door wetenschap. Wat is de grondslag van de wetenschap ?  
Men maakt een onderscheid tussen grondslagenonderzoek en toege-  
paste wetenschap en techniek. Fundamenteel is de zuivere weten-  
schap in de zin van zuiver theoretisch (ook empirisch en experi-  
menteel werk insluitend) onderzoek. Dit doelvrij zuiver theo-  
retisch grondslagenonderzoek moet de beste grondslag bieden voor  
de toepassing van haar resultaten, die op hun beurt garantie  
zijn voor het bereiken van praktische doelstellingen. De eer-  
ste grondslag van onze tijd is het ideaal van zuiver theoretisch  
weten. Echt, werkelijk weten is zuiver theoretisch weten. Het  
is tegelijk de zekerste grondslag voor de praxis. Het ideaal  
van zuiver theoretisch weten spreekt zich heden het liefst uit  
in de eis tot onvoorwaardelijke objectiviteit van het weten, van  
het onderzoek, van de gedragingen zelf. Met objectiviteit be-  
doelt men : de dingen zo bepalen zoals ze en alleen zoals ze be-  
stendig op zichzelf en in zichzelf reeds zijn en bepaald zijn;



zich zo tegenover de dingen gedragen dat het "subject" zich helemaal terughoudt, de dingen uitsluitend vanuit henzelf, zoals ze op zichzelf zijn, tegemoet treedt, een gedrag ontwikkelen dat zich zorgvuldig van elke ingreep in de dingen onthoudt, dat zich bij de beschouwing der dingen totaal vrijmaakt van elke voorneming of van elk vooroordeel, elke behoefte, bedoeling of doelstelling, een gedraging waarin het "subject" zich totaal en uitsluitend door de dingen laat bepalen in zuivere objectiviteit, en op geen enkele wijze van zich uit aan de dingen een of andere bepaling zoekt op te dringen. Op zulke wijze treden de dingen naar voren zoals ze zonder meer op zich zijn, in absolute objectiviteit. Waarheid is objectiviteit. Tegenover deze objectiviteit staat in het hedendaagse taalgebruik de "subjectieve" mening. De oorspronkelijke betekenis van "subject" past hier nochtans uitstekend : onderdaan zijn, onderworpen zijn, niet door zichzelf maar totaal door iets anders bepaald zijn. Iemand gedraagt zich objectief wanneer hij zich tegenover het object subjectief gedraagt, wanneer hij zich aan het object onderwerpt. Merkwaardig is dat het tijdperk van de fundering van de wereldheerschappij van de mens zich moet steunen op een ideaal van volledige onderwerping van de mens (van de menselijke geest, zegt men evenwel) aan de werkelijkheid van een wereld zoals hij op zich en zonder ingreep van de mens bestaat. Het parool luidt : heerschappij door onderwerping. Dezelfde paradox keert terug in de voorstelling van de verhouding van theorie en praxis. Praktische doelstellingen worden het best bereikt op grondslag van een beoefenen van de wetenschap om haar zelf, als zuivere wetenschap theoretische wetenschap vrij van elke doelbepaaldheid. Men zou dus het best een doel bereiken door er eerst volledig van af te zien. Het theoretische moet om zichzelf worden gezocht, maar precies omwille van de praktische doelstellingen, dus toch niet om zichzelf alleen.

Aristoteles legt de eerste grondslag van het ideaal van zuiver theoretisch weten. Hier vangt dan de fundamentele historische reflectie aan. Want de grondslag van de wetenschap vindt men bij Aristoteles. Hij stelt vast dat de mensen naar weten streven. Waarom ? Het weten wordt gewaardeerd en nagestreefd alleen om willen van het weten zelf, niet omwille van iets anders. Weten om het weten zelf wordt gezocht, theoretisch weten. Sedert Aristoteles is de filosofie filotheorie. In zover leeft de klassieke Griekse idee heden nog in de wetenschappen verder. Het weten om te weten is tegelijk het hoogste weten. Waarom streven de mensen naar zulk weten ? Alleen omwille van het weten zelf ? Maar we hebben reeds gezien dat het in het bewustzijn van ons tijdperk heel gewoon is te verklaren dat we weten moeten verkrijgen - zuiver theoretisch weten - om juist op deze wijze in staat te zijn tot praktische en technische toepassingen, ten langen laatste wereld- en natuurbeheersing. We zouden om de

natuur te beheersen, wetenschap moeten beoefenen alsof we die slechts omwille van de wetenschap zelf in zuiver theoretische bedoeling bedrijven. Deze paradox brengt in de logica hiervan een element van schijn, van onwaarheid of onwaarachtigheid, ja van het schouwspel. Ook Aristoteles geeft nog een eigen grond aan, waarom de mensen eigenlijk naar weten-omwille-van-het-weten streven. Omdat ze daarmee naar vrijheid, godgelijkheid en onsterfelijkheid streven. Ook heden kent de wetenschap nog zulke hoop van de mensheid op bevrijding van nood, ellende en uitbuiting, op een beheersing van de natuur, op een zege zelfs over de dood, ten minste in een eindeloos gelukkige toekomst der mensheid, wat in futurologieën graag wordt beklemd. Het weten maakt vrij. Een vrij weten is voor Aristoteles een weten dat alleen omwille van zichzelf bestaat, zoals een vrij mens alleen voor zichzelf bestaat. Maar moet zulk weten wel het bezit van de mens worden genoemd, en niet veeleer alleen van een God? Want de natuur van de mens is "geknecht". Bij het streven naar theoretisch weten heeft de mens evenwel zijn eigen vrijheid op het oog. Vermits de mens niet vrij is, wordt dit tot een tegenwerping tegen de zinvolheid van zulk streven zelf. Aristoteles bestrijdt dan ook niet dat een weten omwille van het weten "eigenlijk" niet de zaak van de mens is, eerder die van een God. Maar daarom geeft hij het ideaal nog niet prijs. Hij houdt er aan vast omdat zulk weten de mens juist aantrekt daar het een goddelijk weten is. Het streven naar zulk weten is een weg die een goddelijk zijn naderbij kan brengen. Het is een weg om godgelijk te worden. En waarom wil de mens godgelijk worden? Omwille van de vrijheid. Welke vrijheid? De bevrijding van zijn op vele wijzen geknechte natuur. Ten langen laatste, van de dood.

Het is vreemd dat juist daar waar het weten omwille van zichzelf wordt nagestreefd, het onder de suprematie komt van een vreemd motief. Kan men dan niet vermoeden dat, omgekeerd, in waarheid een ander weten geschikter zou kunnen zijn, een streven naar weten waarin het weten juist niet eenvoudig om zichzelf zou worden gezocht, maar bij voorbaat zou worden nagestreefd met het oog op iets anders? Bijvoorbeeld met het oog op de objecten, de dingen, waarover iets moet worden geweten? Is het weten er niet enerzijds voor diegene die wil weten en anderzijds omwille van de objecten, voor de objecten? Op een verdraaide wijze zou het onderschikken van het weten omwille van het weten onder andere doeleinden, dat nog bevestigen. Aristoteles formuleert zelf de opwerping. Zuiver weten is vrij weten. Maar de natuur van de mens is geknecht. Aristoteles antwoordt: maar het gaat om de bevrijding van de mens, - door een weten van dit slag. Onderzoeken we de opwerping. Vooreerst kan ze betekenen: de mens is niet in staat tot zuiver weten, want dat impliceert een vrijheid die hij niet bezit. Vrij weten zet reeds "goddelijke" vrijheid voorop. De mens is echter op vele wijzen afhan-

kelijk, er zijn vrijen en slaven. De vrije leeft in zekere zin alleen voor zichzelf. Maar ook de vrijste mens is aan behoeften gebonden, aan omgeving, ziekte, ten slotte aan de dood. Hij bekommert zich hierom. Eerst moeten al deze zaken een oplossing hebben gevonden, eer de mens voor zichzelf kan bestaan. De mens is de slaaf, vooral van zijn lichaam met zijn behoeften. Dit lichaam, de natuur, is eigenlijk niet de mens zelf. Dat ziet men omdat de mens er niet vrij tegenover staat. Maar zelfs de menselijke geest is afhankelijk. Kleding, voeding, behoeften, geslachtelijke afhankelijkheid, maatschappij enz... het zijn allemaal standpunten, perspectieven, onvermijdelijke vooroordelen. De mens schijnt niet in staat te zijn tot objectief weten. Aristoteles geeft dit alles toe, zelfs dat het vrije weten alleen aan bod kan komen vanaf het ogenblik dat de mensheid, of een groep ervan, vrije tijd bezaten. Hij geeft toe dat het weten de luxe is van een heersende klasse. Noodzakelijker is inderdaad elk ander weten, maar geen weten is beter. De opwerping schijnt te zeggen : Zuiver weten schijnt minder de bevrijding van de mensen te bewerken, dan dat het streven naar zulk weten de concrete vrijheid vooropzet. Maar Aristoteles zegt : Theoretisch weten zet de vrijheid van de mens "voorop". Dat kan alleen betekenen : het is niet mogelijk zonder menselijke vrijheid, zulke vrijheid is noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van theoretisch weten. Dus is theoretisch weten een weg naar de bevrijding van de mens, want het kan niet bestaan zonder de vrijheid, wordt het bereikt en in de mate waarin dit slaagt, dan doet zich noodzakelijk ook de bevrijding van de mens voor. Aristoteles geeft impliciet ook toe dat de menselijke vrijheid wel niet totaal zal te verwezenlijken zijn, hoewel een graduele relatieve benadering mogelijk schijnt, minstens voor beperkte maatschappelijke klassen, en vermoedelijk op kosten van de anderen. Heeft het echter zin tegen het ideaal van zuiver weten te zijn omdat het niet volledig realiseerbaar is ? Maar men zou ook kunnen menen dat het ideaal van zuiver weten niet wenselijk is. Omdat het niet menselijk zou zijn en veeleer alleen voor een God zou passen. Het zou zich kunnen wreken, meent Aristoteles. Ook al zou het toegankelijk en mogelijk kunnen zijn, het zou zijn eigen voordeel weer teniet kunnen doen, en in deze zin dan "onmogelijk" zijn. Het zou de mens met waanzin slaan. Een weten dat omwille van het weten zou opgezocht worden, zou dan helemaal geen waar weten zijn. Het valt inderdaad op hoe Aristoteles bij de weergave van het zuivere weten de formele idee van weten (om het weten) de voorrang verleent boven de relatie van het weten tot zijn objecten. Aristoteles zegt : kennis en weten omwille van henzelf zijn in de hoogste mate daar te vinden waar het in hoogste mate weetbare is, want wie het weten omwille van het weten zoekt, zal dat weten zoeken dat in de hoogste mate weten is, in de hoogste mate weetbaar echter zijn de principes en de gronden, want op grond hiervan



wordt al het andere gekend en niet omgekeerd. Wat object van weten wordt, wordt dus afgeleid van de idee van weten zelf. Het in hoogste mate weetbare is het in hoogste mate weten. Wie weten niet eenvoudig omwille van het weten nastreeft, maar om andere redenen, staat onverschillig tegenover een weten dat in de hoogste mate weten is, als het niet overeenstemt met zijn vragen en interessen. Hij ziet om naar het nut, het bruikbare, naar het belang van het object. Of anders gezegd : van welke aard de principes en gronden zijn, die in de zuivere theoretische wetenschappen worden gezocht, wordt bepaald door de eis dat ze de hoogste mate van onbetwifelbare zekerheid moeten bevatten. Wat echter van die aard is, richt zich naar de maatstaven van een formele volmaaktheidsidee van het weten als zodanig, die afgeleid is van de voorstelling van een weten dat omwille van zichzelf wordt nagestreefd. In de begrippen van onze tijd : de eis tot objectieve exactheid, gaat boven het bezigzijn met objecten. De grondprincipes van de wetenschappelijke methode beslissen bij voorbaat over wat wetenschappelijk ter sprake zal worden gebracht. Heel in het algemeen geldt alleen nog als werkelijkheid wat overeenstemt met de eisen van de wetenschap. Wat niet objectief kenbaar is, komt niet in aanmerking. Belangrijk is daarbij in te zien dat de beslissing wordt bepaald door de als zodanig objectvreemde, ja werkelijkheidsvreemde idee van weten. Objectbetrokkenheid zou het kenmerk kunnen zijn van een weten dat niet zuiver theoretisch is. Maar het subjectieve - het toebehoren van de mens tot de natuur, moet dan eveneens worden herbekeken. Is dit alles wel zo "subjectief" ? Van waaruit hebben we anders een relatie tot de dingen van de wereld, dan doordat we er bijhoren ? Het is dit erbijhoren dat zich onmiddellijk uit in onze noden en behoeften, bedoelingen en interessen. Het is misschien zo dat we elke stap die ons nader moet brengen tot het zuiver theoretisch weten, moeten betalen met het verlies van een stuk van die verhouding tot de objecten van de wereld die ons pas een weten van deze objecten mogelijk maakte. Elke hogere graad van zuiver theoretisch weten zou een hogere graad van werkelijkheidsvervreemding kunnen betekenen, een verdergaande verstoring van de mogelijkheden van een kennis van de werkelijke objecten van de wereld. Het weten zou overeenkomstig zijn wezen met geen enkel ideaal, ook niet het ideaal van het weten zelf, verenigbaar kunnen zijn, zou zich kunnen verzetten tegen elke idealisering van de "idee" van weten zelf.

"God" staat bij Aristoteles voor de bevrijding van nood en noodzakelijkheden, van geconditioneerdheid en behoeften. Hier hoort op beslissende wijze ook de bevrijding van de dood bij. Aristoteles slaat op de vlucht voor de dood (en voor de eindigheid van het bestaan in het algemeen, zoals zich dit uit in de menselijke behoeftigheid, gebondenheid, geconditioneerdheid enz.). De vlucht voor de dood is de meest oorspronkelijke grond van het

ideaal van zuiver theoretisch weten. God wordt hooggeschat, boven alles gewaardeerd, precies omdat in zijn begrip een bevrijding van de dood en van de menselijke eindigheid wordt gedacht. En dan blijkt dat zulke waardering toch niet zo maar evident is. Onder God wordt een vrij, actief wezen gedacht, dat zonder einde bezig is. God is zuivere energeia. Dit begrip drukt een nooit ophoudend werk uit dat zijn doel in zichzelf heeft. Aristoteles geeft het voorbeeld van het musiceren dat wordt beoefend omwille van het musiceren zelf, niet omwille van de voltooiing van het werk bijvoorbeeld. De menselijke rede is bij Aristoteles, in tegenstelling tot alle andere werk dat op de mens betrokken is, op zichzelf betrokken. Ze is niet gebonden aan een uitwendig doel. Ze is energeia. Door het gebruik van de rede verontsterfelt de mens zich, wordt hij goddelijk. Door filosoferen wordt de mens, althans voor een ogenblik - zolang als het filosoferen duurt - onsterfelijk, goddelijk. Het menselijk eigene ligt in iets wat niet menselijk is. Het ligt in iets goddelijks. Illusionair is daaraan dat het voor zinvol wordt gehouden dat de mens een ideale levensvorm kiest die hij principieel nooit volledig, namelijk niet definitief kan realiseren. De sterfelijkheid geldt als iets onwezenlijks, als iets toevalligs, als een feitelijke en zuiver negatieve beperking van de werkelijkheid ("de energeia") van zijn werkelijk wezen. De hoogste vorm van activiteit is voor Aristoteles de energeia - de doelloze activiteit die theorie, zuivere beschouwing, is. Ze is de levensvorm van de vrije tijd, de activiteitsvorm van de inactiviteit. Men kan zich de vraag stellen waarom ze als de hoogste vorm moet gelden ?

III

Het verbond dat de Griekse filosofie met het christendom aangaat.

De godsvraag. Enerzijds menen we bij Aristoteles grondkenmerken van onze moderne tijd te ervaren. Anderzijds onthutst de vreemde context waarin deze kenmerken te vinden zijn. Vooral het theologisch motief ontgoochelt. Het zou er kunnen op wijzen dat Aristoteles toch irrelevant is of geworden is voor een goed begrip van onze tijd, dat de antropo-theologische motivering van het weten namelijk, nu niet meer ter zake doet. Ofwel moeten we de aanwezigheid van het theologische element bij Aristoteles kritisch duiden. Het zou er kunnen om gaan dat het zelfbewustzijn van onze tijd nog steeds theologisch is bepaald, dat dit zelfbewustzijn dat evenwel niet wil geweten hebben, omdat het deze 'zwakheid' wil verbergen. Alleszins is het zo dat vele eeuwen na Aristoteles (tot de 19e eeuw tenminste) nog theologisch bepaald zijn. De klassieke Griekse filosofie en het christelijk geloof hebben een verbond aangegaan. Het theologische motief is echter - zoals pas werd uiteengezet - reeds in de Griekse filosofie en dus lang vóór het christendom werkzaam. Het is wel de gangbare mening dat God in het geloof thuishoort en dat geloof en weten daarom tegenstellingen zijn. En inderdaad bij Plato en Aristoteles is geen geloof in de huidige betekenis van het woord te vinden. Toch noemt Aristoteles zijn metafysica zelf graag theologie. En - wat belangrijker is - we kunnen aantonen dat juist op grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten God het hoofdobject van de filosofie moet worden. En hoe Thomas van Aquino - nog steeds de autoriteit in de katholieke kerk - bij Aristoteles aansluit. We moeten ons dus afvragen hoe God het hoofdvoorwerp van de filosofie wordt. Dan zal blijken dat God geen overblijfsel uit vroegere tradities is noch voor Aristoteles zelf noch voor de moderne tijden. Voor Aristoteles is een vrij weten het weten van een vrij wezen, van een goddelijk zijn. Het is een goddelijk weten in de zin van een weten zoals God zelf het bezit. Zuiver theoretisch weten is nastrevenswaard omdat God als vrij wezen dit weten bezit, niet hoewel dit zo is. De weg van het weten is de beste indien niet de enige weg om zichzelf met God gelijk te maken. Dit streven maakt de filosofie tot theologie. Dat zulk weten niet menselijk, eerder van goddelijke aard is, is geen bezwaar, juist niet. "Het meest nastrevenswaard is namelijk het goddelijkste weten; alleen het theoretische weten echter is goddelijk in tweevoudige zin. Want goddelijk is ten eerste een weten te noemen zoals het in de hoogste mate God zelf bezit, en ten tweede een weten, wanneer het bestaat, dat weten van de goddelijke dingen is". Het gaat in de eerste plaats om een weten

zoals God zelf het bezit, en dan in de tweede plaats om theologie als een weten van de goddelijke dingen. Deze tweevoudigheid is niet alleen een gevolg van de antropo-theo-logische motivering. Ze is zakelijk te funderen. Zo zou weten (bij de mens) ook een weten van de goddelijke dingen kunnen zijn, maar geen zuiver theoretisch weten, wel een weten dat de mens past : vooral een weten van de grens tussen het menselijke en het goddelijke. Maar Aristoteles zegt : zulk weten van de goddelijke dingen heeft toch ook alleen of het meest God zelf. Men moet zich dus inspannen voor een weten zoals God zelf het bezit. De beide vormen van weten horen samen : weten zoals God het bezit, moet de mens nastreven. De scientia divina (der middeleeuwse theologie) is weten van God en weten over God. In het begin van zijn Summa Theologiae stelt Thomas van Aquino de vraag naar de relatie tussen theologie en filosofie. Niets belet dat twee verschillende wetenschappen hetzelfde onderwerp hebben, maar met een verschillende kenniswijze, zegt Thomas. Zo kan God gekend worden door de natuurlijke rede of door de goddelijke openbaring. Dit laatste weten is het weten zoals God zelf het bezit. Dat daarbij de filosofie haar eigen principes inziet (en de theologie die op de openbaring steunt veel minder) is niet zo relevant. Het inzicht is niet het beslissende punt, wel hoe in een bepaald objectsgebied de zaken zelf staan. Zo werd eeuwen fysica beoefend zonder wiskunde. Het was dilettantisme. Pas Newton fundeerde de fysica op een hogere wetenschap : de mathematica. Zo zegt Thomas dat de filosofische theologie slechts over weinig, moeizaam verworven kennis beschikt, versmolten met dwalingen. Zulke theologie was dilettantisme. De filosofie had haar principes moeten ontleen aan het in de openbaring meegedeelde weten, het weten van God zelf. De Heilige Leer "is" de wijsheid van Aristoteles. Dat is inderdaad konsekwent. Het zuiver theoretisch weten moet zijn principes aan het weten Gods zelf ontleen; als dit weten zich ook maar ergens meedeelt of openbaart, moet de filosofie er zich op steunen, volgens de principes zelf waarop dit weten zich beroept. Men kan zich de vraag stellen wat dan de waarborg kan zijn dat een zogenaamde goddelijke openbaring werkelijk en waarachtig is. Op goddelijke openbaring steunen is zo goed als noodzakelijk, maar de filosofie zou naar middelen en wegen moeten zoeken om de aanspraak van de openbaring te verifiëren. Ze zou de geopenbaarde waarheden tot uitgangspunt kunnen nemen en vanuit deze 'hypotheses' een omvattende coherente wereldverklaring kunnen beproeven tot en met de bijhorende levenswijze. Het slagen van de afleiding zou dan de verificatie van de principes zijn. Dit hebben de grote theologische denkers van de Middeleeuwen gedaan - met succes. Sedertdien misschien geldt de contradictieloze afleiding als waarborg voor de waarheid van principes. Natuurlijk geloofden de middeleeuwse denkers in hun principes, maar vanuit

de hun overgeleverde idee van filosofie waren ze verplicht hun weten te funderen op de principes van de openbaring. Ten slotte kunnen we vermoeden dat de idee van filosofie van Plato en Aristoteles zelf in zich de motieven draagt om het geloof (in Christus) te aanvaarden. Zodat Griekse filosofie en christelijk geloof niet zo maar feitelijk maar in wezen, zouden samen-horen.

Het bestaan van God. De kritiek der grondslagen spreekt op vele plaatsen over God en goden, over de christelijke God, over de God van het oude jodendom, over de goden bij de oude Grieken (bij Hesiodos met name), ten slotte over de God in het denken van Aristoteles en van Sint Thomas. Hij stelt de vraag naar de rationaliteit van zulk bezig zijn met God en goden. Kunnen we dat begrijpen? Het antwoord is: wij begrijpen het en precies in die mate kunnen we op rationele grondslag met deze God en goden overweg. Maar moeten we niet eerst vaststellen of God bestaat eer we op rationele wijze over God kunnen spreken? Deze vraag is irrelevant. God en goden zijn uitdrukkingen voor zekere voorstellingen waarnaar een bepaalde denkwijze zich oriënteert. (Iets dergelijks is niet bij voorbaat onwerkelijk of irreëel. We interesseren ons juist voor de eigenaardige werkzaamheid ervan). Maar ook voor de theologische voorstellingen van de mythes en zelfs van Aristoteles is de vraag naar het 'bestaan' van God en goden verregaand irrelevant. Men heeft eeuwen zonder godsbewijzen weg gekund. Er kon geen twijfel bestaan over God. Ten hoogste kon de twijfel handelen over het feit of dit of dat nu wel echt goddelijk behoorde genoemd te worden. Onbetwistbaar goddelijk waren hemellichamen, waterlopen, sommige dieren, planten, vroegere gebeurtenissen. God was namelijk het volmaakte of het volmaakste, het voorbeeldige, het onaantastbare. Dit geldt nog voor Aristoteles en Plato. Zou Aristoteles het eerste godsbewijs hebben geleverd? Maar God is bij hem een werkelijkheid van de aard van de werkzaamheid die een voorwerp van liefde op de liefhebbende uitoefent. God is hier veeleer iets zoals we het om "methodische" redenen opvatten. En dit brengt mee dat de vraag naar het bestaan haast zinloos wordt. De daden, het persoonlijk willen en bestaan van God en goden betreffen dan relaties tussen het goddelijke en menselijke. God is hier ook niet zo maar vrij. Wanneer wordt gesproken over goddelijke straffen en wraak, moet men dit begrijpen als: het wreekt zich...

Een der eerste godsbewijzen is van de hand van Anselmus van Canterbury: het zogenoemde ontologische godsbewijs. Voor ons rijst nu veeleer de vraag waarom zulk bewijs moest worden geleverd, waarom nu de behoefte aan een bewijs ontstaat? Deze vragen zijn nog niet aan een begin van onderzoek toe. Sedert Kant is het mechanisme der godsbewijzen evenwel, reeds beter bekend.

Het ontologisch godsbewijs, meent Kant, is trouwens de grondslag van elk ander. Maar ook het ontologisch godsbewijs is voor zich genomen nog nauwelijks door de bestaansvraag getroffen. Het is een bewijs vanuit het begrip van God. God is het volmaakste wezen. Het ontbreken van het bestaan zou de volmaaktheid aantasten. Dat God op deze wijze bewezen zou kunnen worden, werd reeds onmiddellijk betwijfeld (door Gaunilo o.a. en later door Thomas zelf). Maar men ziet in de gedachtegang toch iets van de werkwijze van het godsbewijs. Eerst wordt zuiver begrippe-lijk gefundeerd dat er een volmaakt wezen moet bestaan. Dan wordt al het 'eindige' d.i. het zintuiglijk vertrouwde met deze maat van volmaaktheid gemeten en het blijft onder de maat. Daaruit wordt besloten dat het volmaakte tenminste eenmaal bestaat. Het is iets bovenzinnelijks, geestelijks. Dit 'tenminste' wordt tot uniciteit gepromoveerd. In verbinding met het begrip geest wordt het God. Het bewijs steunt op de onderwerping van al het 'bestaande' aan een maatstaf van volmaaktheid die tegelijk tot voorwaarde wordt gemaakt van het bestaan van alles. God is de onbeperkte voorbeeldige volmaaktheid.

Het jodendom. Het christendom en de Griekse filosofie hebben een verbond aangegaan. Willen we dit verbond begrijpen, dan moeten we teruggaan op datgene waartegen het christendom en de klassieke Griekse filosofie zich afzetten : het jodendom en de oude Grieken (in de gestalte van Hesiodos). Het ideaal van zuiver theoretisch weten is gefundeerd in een antropo-theo-logische samenhang. Deze werd de grond van het verbond tussen de Griekse filosofie en het christendom. De oorzaak zoeken we in de vlucht voor de dood. We kunnen deze samenhang uitdiepen door de achtergrond van het verbond te belichten. We concentreren ons op de mythe van de zondeval. Het zal blijken dat deze in een merkwaardig contrast te plaatsen is tot de filosofie van Aristoteles.

Voor de schrijver van de mythe van de zondeval vindt de dood zijn oorsprong in het streven van de mens naar goddelijk zijn en weten. Het is hetzelfde probleem als datgene wat Aristoteles stelt. Het gaat over God en mens, sterfelijkheid en eeuwig leven, over het streven van de mens om aan God gelijk te worden door het verkrijgen van een weten zoals God zelf het bezit. Maar in tegenstelling tot Aristoteles raadt de Yahwist het streven naar godgelijkheid af. In dit streven ziet hij zelfs de oorsprong van de dood. We kennen het verhaal. Adam mag niet eten van de boom van de kennis van goed en kwaad. Hij zal sterven indien hij het toch doet. De slang had gezegd : je zal helemaal niet sterven, je ogen zullen opengaan, je zal zijn zoals God en weten wat goed en kwaad is. God straft Eva met de pijn van de bevalling, met het verlangen naar de man en met de onderdanigheid. Adam krijgt de zorg voor de voeding, de harde arbeid.



Beide worden gestraft met de dood. Al deze straffen soemen noemt Aristoteles : de knechting van de menselijke natuur. Ook het motief tot overtreding van het gebod is hetzelfde : godgelijkheid. In een zekere zin had de slang de mens niet bedrogen : God straft Adam en Eva inderdaad niet ter plaatse met de dood. De straf wordt dat de mensen sterfelijk worden (dus voordien misschien niet). En verder zegt God : zie Adam is geworden zoals wij. Aristoteles streeft zuiver theoretisch weten na. In de bijbel zou eerder sprake kunnen zijn van een moreel weten van goed en kwaad. Wel is het weten bij Aristoteles antropo-theo-logisch gemotiveerd, wat op een morele samenhang wijst. Maar wat is deze kennis van goed en kwaad ? Adam en Eva schamen zich. Ze verbergen zich omdat ze naakt zijn. Niet omdat ze Gods gebod hebben overtreden. Wijst dit naaktzijn op een morele kennis ? Is het kwaad in het naaktzijn gelegen ? Maar God heeft toch niets kwaads geschapen ? Trouwens Adam en Eva schamen zich voor God, niet voor elkaar. Een antwoord zou het volgende kunnen zijn : men schaamt zich voor naaktheid waar ze 'misplaatst' is, waar ze ervaren wordt als een ontbreken, als een onvolmaaktheid, als een privatie. Dezelfde functie kan het geslachtsonderscheid vervullen : de mens wordt ervaren als niet geheel mens, aan de man ontbreekt de vrouw, het kinderen baren en voeden, aan de vrouw ontbreekt de man (de penis, zegt Freud). Het goede is dus datgene wat moet zijn, het kwade datgene waaraan iets ontbreekt, dat onaf, onvolledig, onvolmaakt, gebroken, beschadigd is. Door van de boom te eten hebben Adam en Eva zich "in de geest" (de kennis) op het standpunt van God geplaatst. Ze zien zichzelf met Gods ogen. Ze zien zichzelf niet meer "eenvoudig", "natuurlijk" als mensen. Ze zien zichzelf nog alleen als 'louter' mensen, als niet-God. De verschillen tussen de mensen en de geslachten wijzen dit aan. Het menszijn is niet "goed". De mens wil liever zijn zoals God. Wanneer de mens zich op het standpunt van de kennis verheft, begint voor Aristoteles zijn geluk, ook al is het maar voor het ogenblik en voor zover het weten om te weten wordt bereikt. Voor de bijbel begint nu echter het ongeluk van de mens. Want alleen volgens de kennis, niet werkelijk, staat de mens op het standpunt van de kennis. Hij ziet zijn menszijn niet meer als iets positiefs, eerder als een gebrek. De kennis dient, voor de Yahwist, alleen omwille van de kennis zelf. We hoeven de mythe van de zondeval niet psychologisch te verklaren om ze te begrijpen. Hoewel het einde van het verhaal incoherent dreigt te worden : daar is namelijk van een tweede boom sprake, de boom van het leven. Deze boom was er dus ook, maar er lag geen verbod op. Hij was blijkbaar zonder gevaar voor het eten van de andere boom. De kennis opent de ogen voor het goede : het goddelijke van het eeuwig leven. Het besluit nu schijnt te zeggen : God heeft aan de mens geen onsterfelijk leven gegeven, hem dus ook niet ontnomen als straf. Maar de straf bestaat erin dat de toegang tot de boom

van het leven versperd is. De mens is dus reeds sterfelijk wanneer de kennis van goed en kwaad wordt verworven. De dood wordt een straf wanneer de mens in de geest God wil worden. Van nu voort wordt de sterfelijkheid als een gebrek, als een kwaad ervaren. De zin van het verhaal is dus duidelijk : de dood is geen straf, ze wordt dit alleen voor de mens die zo- als God wil worden. De kennis is alleen waardevol voor zich- zelf.

Dezelfde gedachten worden uiteengezet (herhaaldelijk) in de Joodse wijsheid. Telkens wordt hier verduidelijkt hoe er tus- sen God en mens een grens bestaat die niet straffeloos te over- schrijden valt. De overschrijding is wel mogelijk in de geest. Daarom is God ijverzuchtig, nijdig, zoals de mythische God waar- tegen Aristoteles reageert. Maar in feite is de mens niets ont- zegd van datgene wat hem eigenlijk toekomt. Juist de overschrij- ding van de grens is verderfelijk. Gods straffen is een wijzen van de mens op wat voor hem passend is. Het is een andere kijk op het jodendom dan de door het christendom gangbaar geworden zienswijze. Voor het christendom is de vreze Gods liefde Gods geworden. Maar de Joodse God straft diegene die tot hem wil naderen. Op deze wijze kunnen we de wijsheidsleer verstaan zonder verplicht te zijn hem neer te halen tot een flauw gemo- raliseer. De Joodse leer maakt ons duidelijk dat de mens zich moet bekommeren om menselijke en niet om goddelijke aangelegen- heden.(1)

---

(1) Gelijkaardigs vindt men bij Hesiodos' Werken en Dagen. Ook hier wordt gevraagd naar de oorsprong van de dood. De hoop vervult de rol van de kennis. Ze is niets anders dan de voorstel- ling van wat de mens onthouden is. De verleiding tot de hoop door Pandora - de vrouw - en de hoop zelf, zijn het onheil. De hoop is hoop op een toekomst over de dood heen. De leer van Hesiodos is dan een 'hopeloze' leer. Inderdaad in de zin waarin het hopen zelf het hopeloze is. Want zelfvernietigend is de hoop op het godsgeschenk van een overwinning van alle tweedracht - ten langen laatste van de tweedracht tussen goden en mensen. Wat de mens toebeschikt is, is de arbeid. De hoop is het geloof in de vooruitgang, modern gesproken, die de komende geslachten van de arbeid zal ontheffen. Maar we moeten alleen hopen op datgene wat de arbeid zelf doet, en weten dat slechts steeds nieuwe arbeid de vruchten van het voorbije werk kan bewaren. Dat is arbeid aan datgene wat hier en nu kan gedaan worden.

Het christendom. Het christendom en de Griekse filosofie zetten zich af tegen Hesiodos en het jodendom, zegden we. Het christendom moet dus met Aristoteles verwant zijn, zoals Jodendom en Hesiodos dit zijn. En inderdaad. Het christendom is een verlossingsleer. Verlossing waarvan? Van de zonde en de dood. De dood is namelijk het loon van de zonde. Dit schrijft Paulus in uitdrukkelijke uiteenzetting met de mythe van de zondeval. De Blijde Boodschap luidt dat Gods straf, de doodstraf voor de overtreding van het goddelijk gebod, te eten namelijk van de boom der kennis en daardoor godgelijk te willen worden, is opgeheven. Hoe dan? Door de genade. Het christendom belooft de toegang tot de boom des levens en het wederkeren in het paradijs. De voorwaarde daartoe is de genade als genade (niet als recht) te aanvaarden, schuld te bekennen en boete te doen. Maar daarvoor is toch een daad van God zelf nodig. God moet de grens opheffen door ze zelf eerst te overschrijden. In Christus heeft God dit gedaan: hij heeft de zonde van de mensheid op zich genomen. Dat de mens God heeft willen worden, is vergolden doordat God zelf is mens geworden en de dood op zich heeft genomen. De grens is opgeheven: de mens is onsterfelijk geworden, de tweedracht is overwonnen. God is niet langer ijverzuchtig, hij is Liefde. De liefde tot God, tot de mens, onder de mensen, is een omvattende eenheid. De dood is wel niet totaal overwonnen, maar hij heeft zijn prikkel verloren. De mens moet hem wel ondergaan, maar hij tast het echte, ware, eeuwige leven niet aan. Dit begint pas. Men is het reeds in dit leven deelachtig. De hoop en de liefde worden de hoofddeugden. De hoop verwacht het heil. Het heil komt niet van de arbeid, zoals bij Hesiodos.

Het christendom zet zich af tegen de Griekse filosofie. Op het eerste gezicht althans. De goddelijke wijsheid is wijzer dan de wijsheid der filosofen. Maar wat hier gebeurt is geen tegenover elkaar stelling, wel concurrentie. De dwaasheid van het kruis is de ware, goddelijke wijsheid. De filosofen zoeken de weg der wijsheid, maar zonder een bemiddeling van God zelf (die mens wordt). Ze zoeken hetzelfde op gescheiden wegen: geloof en weten.

Hier is de basis te vinden van het verbond tussen christendom en Griekse filosofie. Het verbond komt niet onmiddellijk tot stand. De wegen schijnen eerst onvereenigbaar. Eerst neemt het christendom de bovenhand en dit in volle filosofische (Griekse) Aufklärung. In de Stoa is de filosofie ethisch-antropo-theologisch gefundeerd. Het probleem van de Stoa bestond er echter in op de een of andere manier aan te geven dat de onsterfelijkheid kan worden geaffirmeerd. Anders blijft de filosofie een illusie. Het christendom nu zegt: God moet de mens tegemoet treden. Men moet Christus navolgen, wel door de dood heen, maar

er toch niet door geraakt. Aan de Griekse filosofie ligt een eigenaardig geloof in de bestemming van de mens te gronde. Het wordt door het christendom klaar geformuleerd. Het is er niet in tegenspraak mee. Daarom zal Anselmus van Canterbury later zeggen : credo ut intelligam, ik geloof om te begrijpen. Het christendom is één wijze om het ideaal van zuiver theoretisch weten te begrijpen. Omwille van haar eigen ideaal van het weten-omwille-van-het-weten als weg van de mens om godgelijk te worden, moet de filosofie zich het christelijk geloof toeëigenen. Dat is de reden voor de werkzaamheid van de filosofie tot Hegel. Maar schijnt de filosofie dan niet overbodig ? Inderdaad : het christendom ontmoedigt aanvankelijk de filosofie. Het christendom stelt evenwel van zijn kant ook slechts de hoop op Christus tegenover de filosofie : de hoop op de wederkomst van Christus. (De christelijke theologie ontpopt zich tot een theologie van de geschiedenis). Hierin is het christendom noodgedwongen dubbelzinnig : de christen is reeds vrij, maar anderzijds blijft de werkzaamheid van de genade afhankelijk van het gedrag van de mens zelf. Daarom zijn de tijden nog niet volbracht. Christus moet nog eens terugkeren om de levenden en doden te oordelen. Christus is de rechter, een Joods element dat moeilijk valt te rijmen met de God die liefde is. Dit is de reden waarom het christendom zich nog lange tijd distancieerde van de filosofie. Eeuwen werd er gewacht. Eerst werd de wederkomst wel zo goed als onmiddellijk verwacht, maar dan bouwde men wachtzalen : Romaanse kerken naar het oosten gericht met de afbeelding van de wereldrechter. Na 1000 jaar werd men ongeduldig. In de 12e eeuw vond Joachim van Fiore dat er drie rijken waren : na het rijk van de vader en van de zoon, moest nu nog het rijk van de heilige geest komen. Een nieuwe leider (novus dux) werd verwacht. Enkele pausen volgen Joachim. Dan schijnt Franciscus van Assisië de nieuwe leider te zijn. De kerk aarzelt. Rond 1200 ontdekt men via de Arabieren de klassieke Griekse filosofie (vooral Aristoteles). De christelijke theologie hernieuwt zich door dit contact. Vooral Thomas van Aquino ontdekt de overeenkomst van het christelijk geloof met het filosofisch gezochte weten. De kerk geeft de theologie van de geschiedenis prijs. Nu wordt verdedigd dat het rijk Gods reeds bestaat in de gestalte van de kerk van Christus zelf op aarde. Het christendom wordt theologie d.i. wijsheid. De kerken worden gotisch : werkelijk geworden beelden van het nieuwe "hemelse Jerusalem". Het kruis (teken van de reeds lang gegeven genade) wordt toonaangevend. De moderne tijd kan beginnen.

De vermoedelijke grond van de vlucht voor de dood en dit reeds sedert Salomon, Anaximander en Lao-tse. De Griekse filosofie en het christendom hebben hun gemeenschappelijke inspiratie in de vlucht voor de dood. De voorfilosofische Griekse en Joodse opvattingen waarschuwen de mens voor deze vlucht. Volgens deze houding maakt eerst de - in de geest op het standpunt van een

God zich plaatsende - beschouwing van de sterfelijkheid als een gebrek van het menselijk zijn en de doodsvluchtige poging om dit gebrek te overwinnen, de dood tot een kwaad. Voor ons evenwel gelden de vrees voor de dood en de vlucht voor de dood als het natuurlijkste en meest evidente. Maar deze veronderstelling is niet zo zeker. De vlucht voor de dood is historisch iets verhoudingsgewijs nieuws dat in de tijd van Salomon - de Prediker onder andere -, van Anaximander - in zijn meest bekende spreuk namelijk -, van Lao-tse, optreedt. Reeds het feit dat in deze tijden de doodsvlucht als een bekoring opkomt die moet worden afgewezen, wijst daar op. De vrees voor de dood zal moeilijk de mens totaal onbekend zijn geweest. Het kan dus niet zonder meer de doodservaring zijn geweest die aanleiding was tot de beginnende vlucht voor de dood. Veeleer moet de ervaring van de dood met een nieuwe dimensie verdiept zijn geworden. Te vermoeden valt dat een nieuwe ervaring van de noodzaak van de dood opkwam. Dit kan men in de genoemde denkers aanwijzen. Voordien werd de dood min of meer als een toeval bekeken. Nu komen gedachten op die de dood van de mens zal noodzakelijk opvatten. Als de dood echter als noodzakelijk wordt gezien, is dan niet elke vluchtpoging uitzichtloos? Is dit dan niet in strijd met onze stelling? Neen, als tenminste de vlucht voor de dood inderdaad niets anders vermag te zijn dan vlucht in een illusie, in een schijnwereld. Ook de onderwerping aan de noodzaak kan een illusie zijn (ze is reeds werkzaam bij Lao-tse). Want wie zich op zulke wijze onderwerpt, aan die kan geen dood zijn menselijk zijn meer ontnemen, vermits hij het reeds van zich heeft afgeworpen. Ook de christelijke leer van de opstand tegen de sterfelijkheid is een leer van de onderwerping. Ook zij wil de heerschappij door onderwerping.

IV

Homo ludens. De antieke motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten verwerkkelijken zich, maar ontbinden zich tegelijk, in het tijdperk van de moderne wetenschap.

De antieke motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten werken zich uit in de grondverkeerdheid van het tijdperk van de moderne wetenschap : de omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel. Deze gedachte vraagt nu om uitwerking. De antropo-theologische grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten ligt in de klassieke Griekse filosofie. Dit ideaal - be-  
weerden we - is de eerste grondslag van het moderne tijdperk van de wetenschap. Het zou nu kunnen zijn dat de moderne tijd er inderdaad mee begonnen is dit ideaal te realiseren en het leven er dienovereenkomstig naar te organiseren. Gedurende eeuwen zou de Europese mensheid dit ideaal dan bezeten en gekoesterd hebben, zonder een ernstige poging te ondernemen om het te verwezenlijken : deels omdat het toch niet mensenmogelijk scheen om op zulke wijze een waarachtig vrij, zelfs onsterfelijk en godgeleijk leven te bekomen, deels omdat, volgens de christelijke openbaring, het niet nodig scheen om dit doel te bereiken, om daarvoor de weg van het streven naar zuiver theoretisch weten te bewandelen. Maar ten slotte moest het geloof verlammen. In Thomas van Aquino nam de antieke filosofie haar revanche. Het zou dus kunnen dat de moderne tijd werkelijk vertrokken is van een renaissance van het antieke mensheidsideaal en de poging onderneemt om het te verwezenlijken. Gesteld dan dat de sedertdien aanhoudende moderne vooruitgang inderdaad gefundeerd is in de nog voortgaande realisering van het antieke ideaal, zou dan in deze moderne tijd van wetenschap de realisatie gekomen zijn van de antieke verwachtingen, door het verwerven van zuiver weten ? Of zou ons tijdperk tenminste toch wezenlijk grondtrekken vertonen die overeenstemmen met de antieke motieven waaraan eens het ideaal van zuiver weten ontsprong ? Zulke grondtrekken kunnen inderdaad worden waargenomen en wel als de dominerende en steeds meer dominerende kenmerken. En juist dit zal het beslissende bewijs zijn voor de bewering dat het het antieke ideaal is dat de moderne wetenschap in de volle maat van het mogelijke realiseert. Zulke grondtrekken zijn zelfs reeds lang geobserveerd geworden. En dit door kritische getuigen die in deze karaktertrekken de specifieke grondverkeerdheid van de moderne tijd erkennen. De antieke motieven werken zich uit in zulke grondverkeerdheid. Maar de verwachtingen realiseren zich in een specifieke omkering, vervreemding, verminking die tot het vermoeden aanleiding geven dat vanaf het begin het ideaal en zijn



motivering grondverkeerd waren, en dat dit grondverkeerde ten slotte aan het licht moet treden wanneer het ideaal en zijn motieven zich beginnen uit te werken.

Onze getuigen zijn Pascal, Fichte, Marx, Parkinson en Boorstin. Ze staan onafhankelijk van elkaar. Ze hebben allen een verschillend interessegebied. Ook hun standpunt verschilt. Daarom zijn ze zeer betrouwbaar. Het grondverkeerde dat ze allen opmerken is de omkering van de verhouding van doel en middel. In een natuurlijke verhouding staan de middelen in dienst van het doel. Hier nu worden de doelstellingen louter voorwendsels om met de middelen te kunnen bezig zijn. Allen zien daar gevaar in, om niet te zeggen de vernietiging van de menselijkheid. Bij allen wordt het motief of de oorzaak van de omkering gevonden in de vlucht van de mens voor zijn dood, namelijk in zijn weigering om sterfelijk te zijn, ten langen laatste dus in de weigering om "louter" mens en menselijk te zijn.

Pascal en het divertissement. Pascal is misschien de eerste geweest die heeft opgemerkt dat onze tijd dreigt te ontaarden in een omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel, in een spel. Hij spreekt van divertissement, verstrooiing. Het is een omkering van doel en middel waarbij men de werkelijkheid vlucht in een illusionaire afleiding van de dood en het sterven. Een soort omkering van de levensrichting. Pascal geloofde dit te doen in naam van de verdediging van het christendom. In feite gaat hij terug naar het jodendom. Hij wil een Apologie de la religion chrétienne (zijn onvoltooide Pensées). Zijn doel is aan te tonen dat alleen de joods-christelijke godsdienst de grootheid en de ellende van de mens kan laten zien. Zijn grootheid is al datgene wat hem boven het dier verheft, zijn geestelijk wezen en goddelijke oorsprong, zijn scheepsel zijn van God. Maar de mens is tot de zondeval gekomen juist door zijn grootheid, door zijn oorspronkelijke nabijheid tot God. De ellende van de mens is dan al datgene wat hij met het dier gemeenschappelijk heeft. De mens is een mengsel van goddelijkheid en dierlijkheid. De mens is verwaand geworden. Hij heeft zijn glorie niet kunnen handhaven. Hij heeft zichzelf willen tot centrum maken, onafhankelijk van God worden en aan God gelijk zijn. Daardoor is hij paradoxaal tot dier geworden. Als de mens God wil zijn, wordt hij tot dier. Geen enkele andere leer, ook de filosofie niet, zeker niet, heeft dit begrepen, meent Pascal. Vooral de filosofie streeft godgelijkheid na. Ze doet de zondeval van Adam nog eens over. Ze verwacht alle heil van zichzelf. Hoe kan de filosoof nu de mens aan God gelijk maken? In gedachten. "Divertissement. Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de ne point y penser". Alleen in de geest, in gedachten, of beter door niet aan de dood te denken, kan de mens wanen

de dood te overwinnen. Dit is het divertissement. Pascal legt dan het mechanisme uit volgens hetwelk deze afleiding werkt. Hij doet dit aan de hand van voorbeelden zoals de jacht en het spel. Een speler zou niet tevreden zijn met het geld dat hij kan winnen wanneer men hem dit geld zou geven onder voorwaarde het spel te staken. Zonder het spel geniet hij geen bevrediging. Het geld is geen doel. Het is veeleer een onmisbaar voorwendsel. Ook de haas is voor de edelman geen doel, hij is dit wel voor de drijver die er voedsel in ziet. Op deze wijze verwoordt Pascal zeer duidelijk de omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel. De reden ervan is de verstrooiing, omdat niets anders ons kan troosten. Pascal geeft nog vele andere voorbeelden : het flirten, de oorlog - omdat men nu eenmaal niet rustig thuis kan blijven, modern gesproken, om de mensen de dagelijkse sensatie op televisie te kunnen bezorgen -, de grote ambten, waarbij de koning het topvoorbeeld is, hij is namelijk de man die steeds maar omringd moet zijn om niet te moeten denken aan ziekte, eenzaamheid, een mogelijke opstand, en vooral de eigen dood; het reizen als middel om steeds maar, ongebonden, nieuwsgierig, hier en nergens te zijn, het wetenschappelijk onderzoek dat er in bestaat zich in onbelangrijke kennis te storten, want het doel is niet weten mee te delen, wel in het licht te staan (te publiceren).

Wat zet Pascal daar tegenover ? De toestand van de mens is uiterst ellendig. Is het divertissement dan toch niet de oplossing ? Neen, zegt Pascal, want de illusie van de vlucht blijft bestendig bestaan. Het voorwendsel is namelijk onmisbaar. Men vlucht de dood juist omdat men er bestendig weet van blijft hebben. De hoogmoed - Pascal zegt het wel niet zo duidelijk - van het goddelijk willen zijn, is zelf het verderf, brengt zelf de ellende mee. Het onsterfelijk willen zijn is niet alleen een illusie, maar een vernietigende illusie. Het gevolg is namelijk de verdierlijke omkering. Het leven wordt een dierlijk spel. Ook het roofdier speelt en doet niets anders, het jaagt liever dan dat het zijn prooi krijgt voorgeworpen. Dit spel is verwant met de energeia waarover Aristoteles spreekt. Want het is een activiteit zoals deze met het doel in zichzelf, niet buiten zich. Ook de theoretische beschouwing heeft als weten-omwille-van-het-weten alleen een voorwendsel nodig, een extern object. Achter dit alles steekt de vlucht voor het doel van alles, het einddoel, de dood. Maar toch is Pascals positie zelf dubbelzinnig. De mens die niet in staat is tot goddelijk leven, is zelf niets anders dan dierlijke ellende, schijnt Pascal te zeggen. Ware er niet de goddelijke genade. Deze moet dan toch weer de vereniging van God en mens brengen. Via de bemiddeling van Christus. Toch blijft Pascal eerder joods dan christelijk. We vinden bij hem eerder de vreze Gods dan de liefde Gods. Hij beklomtoont de afstand tot God. Hij spreekt de mens aan alsof Christus nog niet

verschenen is. Het christelijke element verlegt hij naar de toekomst.

Fichte en de speldrift. Fichte waarschuwt in zijn "Der geschlossene Handelsstaat" (1800) voor het politiek-economische spel van onze tijd. De moderne tijd loopt het gevaar van een omzetting van het leven zelf in een spel. Pascal schreef in de tijd van de absolute monarchie, waarin het feodalisme zijn einde beleeft. Zou het divertissement dan alleen een verval zijn van een veroordeelde klasse? Of zou het koninkdom als le plus beau poste een voorbeeld en een voorloper zijn van de hedendaagse verwachtingen (de bureaucratie van Parkinson)? Fichte schrijft na de Franse revolutie. Hij wil een gesloten handelsstaat naar het voorbeeld van de gesloten juridische staat: zoals een land zelfstandig zijn juridische zaken behandelt, zonder 'contact' met het buitenland, zo zou ook het economisch aspect van het land autonoom moeten worden. Elk land zou economisch op eigen benen moeten staan. Het zou geen economische betrekkingen met het buitenland mogen aangaan. Wat Fichte op deze wijze wil, komt in feite neer op een kritiek op het kapitalisme, waarin zelfs de kolonisatie op de korrel wordt genomen. Want, zegt Fichte, men zal mijn voorstel niet willen aanvaarden. Waarom echter? Omdat Europa ten overstaan van de overige werelddelen grote handelsvoordelen heeft, de produkten uit de andere werelddelen verregaand zonder equivalent in zijn bezit krijgt, en deze uitbuiting steeds verderdoor wil zetten. Fichte anticipeert de onevenwichtige betalingsbalansen, die leiden tot muntcrisissen en het wereldsysteem der economie door elkaar schudden. Als redmiddel ziet men daarbij wat precies de oorzaak van de ellende is: ieder wil een positieve betalingsbalans ten overstaan van de anderen. Ondertussen gaat men verder, zegt Fichte, omdat men tenminste nu nog voordeel geniet, en "later" is een zorg voor de nakomelingen. Maar waarom dan deze onwil om tot inzicht en verandering te komen? "Het volgende houd ik voor de eigenlijke reden waarom de hier uiteengezette ideeën velen ten zeerste zullen misnoegen, en waarom zij het niet zullen withouden om zich die toestand der dingen in te denken die door deze ideeën wordt bedoeld: het is een tegen de ernst en de nuchterheid van onze voorvaderen zich aftekenende opvallende trek van onze tijd dat hij wil spelen, en rondwalen in de verbeelding, en dat hij, daar niet veel andere middelen aanwezig zijn om deze speldrift te bevredigen, zeer geneigd is om het leven in een spel om te zetten". Hier stelt Fichte hetzelfde vast als Pascal. Want door deze speldrift wil men niets volgens een regel, maar alles door list en geluk. "Men zou de mensen datgene wat ze door intrige, bevoordeling van anderen en van het toeval verwachten, rechtstreeks kunnen aanbieden, met de voorwaarde erbij dat zij zich daarmee nu voor geheel hun leven tevreden moeten stellen, en zij

zouden het niet willen. De list van het nastreven verheugt hen meer dan de zekerheid van het bezit". Fichte merkt dezelfde omkering van doel en middel in het spel op, die Pascal zo heeft gefascineerd. (En onze opvatting van Fichte - de filosoof van de vrijheid - krijgt een kleine deuk wanneer we zien hoe hij zich verzet tegen de 'liberale' vrijheid en orde en organisatie wil die duizelingwekkende speculatie, toevallige winst, plotselinge verrijking moeten uitsluiten). Fichte vermeldt, minder dan Pascal, de vlucht voor de dood als oorzaak van de zucht naar ongebondenheid, maar toch wijst hij op de 'lichtzinnigheid waarbij het meer om het genot van het voorbijgaande ogenblik te doen is, dan om de zekerheid van de toekomst', lichtzinnigheid die hoopt op het gelukkige toeval. Deze lichtzinnigheid is toch niets anders dan het ontbreken van de zin voor het belang van beslissingen voor een eindig, sterfelijk leven. Ze is een spel-drift die verwant is met de energeia van Aristoteles, een vrije, doellose activiteit (en in die zin 'vrijheid' of ongebondenheid). Men zou kunnen tegenwerpen dat de moderne tijd toch allesbehalve ongebonden is, maar eerder plant. Maar zou deze moderne planning iets anders zijn dan het mogelijk maken van nieuwe spelmogelijkheden? Zou het zich verzekeren van de toekomst er dan niet veel eerder op wijzen dat de vrees opkomt dat de middelen tot het ongebonden spel uitgeput raken (cfr. de Club van Rome)? Fichte merkt verder op dat men zal wijzen op de voordelen van de bekendheid der naties onder elkaar door reizen. Heus, zegt Fichte daar tegen, het zou een voordeel kunnen zijn, als we maar eerst eens landen waren. Nu dragen we alleen maar onze verveling de wereld rond. We willen nu alleen maar alles zijn en overal, omdat we in feite nergens echt thuis zijn en niets werkelijk zijn. Door de gesloten handelsstaat zou men zich beperken tot de eigen mogelijkheden, zou men tot wereldvrede kunnen komen. De staat zou eerst eens ieder het zijne geven.

Maar ook de huidige mens zou tegenwerpingen hebben? Zouden we dan echt niet meer mogen reizen? Zouden we dan moeten afzien van zuidervruchten? En van benzine voor onze auto's? En zou geen ontwikkelingshulp meer mogen bestaan? Maar in feite reizen ook nu toch slechts een uiterst gering deel van de mensen. En het oostblok kent ook nu geen bananen. En onze auto's: die staan toch stil op de momenten waarop we ze het meest nodig hebben. En de handel: die speelt zich toch voor een steeds groter wordend deel af tussen industriële mogendheden. En de ontwikkelingshulp: die vermindert toch van jaar tot jaar en bereikt niet eens 1% van het bruto nationaal produkt. Misschien reageren we inderdaad op dezelfde wijze als de tegenstander van Fichte? Misschien zijn we allen futuristen, met een hang naar 'voortgang' waarvan we de 'energeia' van een godgelijk, vrij, onsterfelijk bestaan verwachten?

Marx en het kapitalisme. Het kapitalisme als de ontwikkeling van de produktie omwille van de produktie.

Reeds Fichte zag de economie als de uiting van een speldrift. Ook Marx begrijpt het kapitalisme als een spel. Maar hij hangt een veel duidelijker beeld ervan op dan Fichte. Wel is het voorwerp van zijn kritiek de grens die het kapitalisme zelf nog oplegt aan het vrije spel van de maatschappelijke produktieve krachten van de arbeid. Ondertussen weet Marx toch het wezen van het kapitalisme te vatten.

Wat is het kapitalisme ? Het is de omzetting van geld in kapitaal. Dit laatste produkt van de warencirculatie is de eerste verschijningsvorm van het kapitaal. Er is een verschil in circulatie. Dit verschil is fundamenteel. Het is de typische circulatievorm van het kapitaal die Marx een spel noemt. De onmiddellijke vorm van de warencirculatie is W-G-W(waar-geld-waar), ofwel verkopen om te kopen. Daarnaast treft men aan: G-W-G, ofwel kopen om te verkopen. Het geld in deze circulatievorm wordt kapitaal. Op de koper beschouwd kan slechts in het tweede geval van circulatie gesproken worden. Want in de eerste vorm is W en W niet tweemaal hetzelfde. Alleen in de geformaliseerde vorm ontstaat de indruk van circulatie. De circulatie is namelijk beperkt, ze kent een afsluiting in een doel dat buiten haar ligt en waarmee ze eindigt. Consumptie, bevrediging van behoeften, met één woord gebruikswaarde is haar einddoel. Ook de herhaling van de verkoop vindt maat en doel buiten zichzelf. Een echte circulatie gaat van het ene uiterste, geld, naar het andere uiterste, opnieuw geld en begint opnieuw. Begin en einde zijn hetzelfde : geld, ruilwaarde, en hierdoor is de beweging eindeloos. De circulatie dient nu niet om de behoeften te bevredigen of voor een of ander extern doel. De circulatievorm heeft natuurlijk alleen zin wanneer G en G in de formule toch nog van elkaar onderscheiden zijn en wel op de enige wijze die nog overblijft, kwantitatief. Het verschil of het overschot is de meerwaarde. Het einde van een kringloop wordt het begin van een nieuwe kringloop. De eenvoudige warencirculatie dient voor de bevrediging van de behoeften, voor de toeëigening van gebruikswaarden. De circulatie van het kapitaal is doel voor zichzelf. De beweging is daarom zonder maat. De gebruikswaarde is nooit te beschouwen als het onmiddellijke doel van de kapitalist. Zelfs niet de afzonderlijke winst. Maar wel de rusteloze beweging. De tegenstelling tussen gebruikswaarde en ruilwaarde, tussen beide circulatievormen berust evenwel uiteindelijk op de tegenstelling tussen menselijke arbeid als "doelmatige produktieve activiteit" en "het produktieproces van het kapitaal", tussen arbeidsproces en Verwertungsprozess. Een niet zo maar formele tegenstelling, maar een echte contradictie, een conflict,

een strijd.

Onze beschouwing brengt ons bij de omkering van doel en middel. Kan bij de eerste circulatievorm wel van "waar" gesproken worden? Marx zelf zegt dat het kapitalisme begint met een reusachtige "warenverzameling". Maar dan voegt hij zichzelf naar dit grondkenmerk van de kapitalistische economie die alles tot warenproduktie maakt, en bedient zich van een allesomvattend, algemeen warenbegrip dat zowel de gebruikswaarde als de ruilwaarde aan de waren toeschrijft, hoewel toch geldt dat gebruikswaarden vooral van verschillende kwaliteit zijn en ruilwaarden slechts van verschillende kwantiteit zijn en dus geen atoom gebruikswaarde bevatten. Op de onverschillige ruilwaarde berust het typische van de warenwaarde. Hierdoor wordt de waar als waar gerealiseerd. In de onmiddellijke warencirculatie is de gebruikswaarde einddoel. Een huisvrouw koopt geen ruilwaren. Alleszins komt de ruilwaarde van de eerst verkochte zaak overwegend in beschouwing, dus bij de ruil deze zelf als waar. Maar veeleer is het nog als het ware de negatieve gebruikswaarde ervan, namelijk haar relatief gemist kunnen worden voor het gebruik. Men kan dus niet ernstig van warencirculatie spreken. Geen ding kan ruilwaarde hebben zonder gebruikswaarde te hebben. Het omgekeerde kan wel. De onmiddellijke warencirculatie dient om zich gebruikswaarde aan te schaffen. Daarvoor is het geld het middel. In de tweede circulatievorm wordt de gebruikswaarde onverschillig. De interesse gaat naar het middel, het geld, juister nog, de rusteloze beweging van het winnen. Het oorspronkelijke doel wordt voorwendsel. De doelmatigheid van het natuurlijke proces wordt ontleend aan het nut van het voorwerp. Het voorwerp zelf is daartoe geschikt als het in doelmatige arbeid is gemaakt. Doelmatigheid is trouwens het wezen van alle arbeid. Het is dus het oorspronkelijk en wezenlijk doelmatige zelf (de menselijke arbeid) die een omkering ondergaat. Hier zit het conflict. De menselijke arbeid wordt vervreemd. Voor de beweging van het kapitaal (of moderner uitgedrukt, voor de groei van de economie in het teken van het kapitalisme) zijn doelmatigheid en menselijk karakter van de arbeid om het even, hoewel ze anderzijds de arbeid toch nodig heeft. De menselijke arbeid is immers de constitutieve waardevorm van de waar zelf.

In het kapitalisme geldt alleen de ruilwaarde. De waardevorm van het arbeidsprodukt is de meest abstracte, maar ook algemeenste vorm van de burgerlijke produktiewijze, die hierdoor als een bijzondere soort maatschappelijke produktie en daarmee tegelijk historisch gekenmerkt wordt. Binnen de ruilverhouding geldt elke gebruikswaarde zoveel als elke andere, wanneer ze maar in voldoende verhouding voorhanden is. De waarde is het gemeenschappelijke. Dit is hun gemeenschappelijke herkomst uit menselijke arbeid. De arbeid produceert arbeidsprodukten. Maar het



arbeidsprodukt is ondertussen gewijzigd. Als we abstraheren van zijn gebruikswaarde, abstraheren we ook van de lichamelijke bestanddelen en vormen die het arbeidsprodukt tot gebruikswaarde maken. Met het nuttige karakter van het arbeidsprodukt verdwijnt ook het nuttige karakter van de erin aanwezige arbeid. Ook de concrete vormen van arbeid verdwijnen. Ze worden gereduceerd tot gelijke, abstracte arbeid. Een gelei van onderscheidloze menselijke arbeid. Als kristallen van zulke arbeid zijn de arbeidsprodukten waarden, warenwaarden. Ze worden door een zeker arbeidskwantum bepaald. Het is de doelmatigheid van de arbeid die wegvalt en daarmee het nut, de bepaaldheid en concreetheid en dus niets anders dan het specifiek menselijke karakter van de arbeid zelf. Kapitaal en menselijke arbeid treden in conflict. Voor het kapitaal telt alleen de fysiologische arbeid. Het produktieproces bestaat in en berust op deze reductie van de menselijke zin van de arbeid tot louter gebruik van kracht. Het conflict vindt zijn concrete expressie in het verschijnsel van de kapitalistische "uitbuiting" van de arbeider. Hoe verandert namelijk de meerwaarde het geld in kapitaal? Deze omzetting berust op de koop en verkoop van arbeidskracht. De arbeidskracht is een speciale waar. De gebruikswaarde ervan bezit de specifieke eigenschap bron van waarde te zijn. Ze schept waarde. De arbeidskracht wordt gebruikt om waren te produceren. Het consumptieproces van de arbeidskracht is tegelijk het produktieproces van de waar en van de meerwaarde. Er worden waren geproduceerd, in feite wordt alleen het kapitaal zelf geproduceerd. De produktie van de arbeidskracht zelf bestaat in zijn eigen reproductie en instandhouding, in de vorm van levensmiddelen. Deze vormen de waarde van de arbeidskracht. Maar de arbeider levert meer dan het equivalent van de levensmiddelen voor zijn eigen bestaan. Dit meer is de meerwaarde. Het onderscheidend kenmerk der economische tijdperken is de produktie van waren, de produktie van meerwaarde die in het kapitalisme het doel en het bepalend motief van de produktie is, niet, zoals Marx zelf het wel eens zegt: de arbeidsmiddelen, waarmee iets wordt gemaakt. Het onderscheidende is datgene wat wordt gemaakt: meerwaarde, kapitaal. Dit kapitaal valt uiteen in konstant en variabel kapitaal, in produktiemiddelen en arbeidskracht. Het kapitaal produceert wezenlijk deze twee. Hoe gebeurt dit? Er zijn twee delen in de totale produktie: 1. produktiemiddelen, 2. consumptiemiddelen. Deze laatste vallen uiteen in noodzakelijke levensmiddelen en luxe (voor de kapitalistenklasse). De noodzakelijke levensmiddelen produceren de arbeidskracht van de arbeider. Juist op deze opvatting van de levens- of consumptiemiddelen als 'de ter produktie van de arbeidskracht nodige levensmiddelen' steunt de produktie van de meerwaarde, d.i. van het kapitaal zelf. Het kapitaal dus, door wezenlijk kapitaal te produceren, dus produktiemiddelen en arbeidskracht, produceert in feite niets anders dan produktiemiddelen, produktiemiddelen zoals men ze gewoonlijk opvat, en dan nog de arbeidskracht zelf,

de produktiekracht bij uitstek.

Deze omkering van doel en middel ziet men aan de allesbeheersende concentratie van de kapitalistische produktie op het produceren van produktiemiddelen en aan de "Bewertung" ook van de geproduceerde consumptiemiddelen en ten slotte zelfs van de tot zijn arbeidskracht gereduceerde arbeider als het tot instandhouding en ontplooiing van de produktie zelf nodige produktiemiddel. Dit alles is zichtbaar aan het bestendig in onze wereld toenemende aandeel van de produktie van produktiemiddelen in de vorm van machines, in het "sociaal produkt" van de kapitalistische landen. (Marx heeft wel gezien in welke groeiende omvang reeds in zijn tijd machines zelf door machines werden gemaakt, maar daarbij niet gelet op de omstandigheid dat in groeiende omvang de machines zelf voor de produktie van machines dienden en dienen). Machines nemen een steeds grotere plaats in onder de consumptiemiddelen : auto's, huishoudapparaten, ontvangsttoestellen voor "geestelijke voeding". Ze verschijnen als "luxemiddelen". In waarheid zijn ze ook deels middelen voor de produktie resp. reproductie van de arbeidskracht, deels produkten die voor niets anders bestemd zijn dan voor de ontwikkeling van de produktie (die ze maakt) en voor de bevordering van de produktie van de daarvoor vereiste industriële produktiemiddelen zelf. Men geeft overal grif toe dat de produkten samen met hun consumptie op de eerste plaats in dienst staan van de produktie zelf, van de volledige werkgelegenheid namelijk en van de "groei van de economie", dat het in feite niet gaat om de produktie omwille van de produkten (gebruikswaarden), maar om de produktie omwille van de produktie (omwille waarvan de produkten een gebruikswaarde moeten hebben). Natuurlijk is het de bedoeling dat op deze wijze de mens het best gediend is. Ook Marx denkt er zo over. De ontwikkeling van de menselijke produktieve krachten, ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur is het doel. De soort mens gaat hier boven het heil van het individu. Dat zou uiteindelijk in het voordeel van de mensheid zelf moeten uitvallen. Hier zit Marx zelf helemaal vast in het denkschema dat hij nochtans wenst te bestrijden. Hoewel volgens Marx zelf het kapitalisme wezenlijk alleen produktie om de produktie, kapitaalvorming is ! Marx noemt uiteindelijk alles (het kapitalisme) goed, omwille van de toekomst waarin het huidige antagonisme zal doorbroken zijn. Waarop steunt dit geloof ?

Marx deelt niet de mening van zovele hedendaagse "Vulgärmarxisten" dat macht te verklaren is door machtstreven, winst door winststreven en de heerschappij van het kapitalisme door de omstandigheid dat de kapitalisten juist uitsluitend de belangen van het kapitaal voor ogen houden. Voor Marx berust de heerschappij van het kapitalisme op het feit dat de kapitalistische produktiewijze een historisch middel is om de materiele produk-

tieve krachten te ontwikkelen, op deze historische opgave die misschien niet absoluut onafwijsbaar is, maar toch door nauwelijks iemand ernstig in twijfel wordt getrokken en in ieder geval door Marx en Engels zelf zonder voorbehoud als opgave werd erkend. Beslissend zijn dus de produktiemethoden die het kapitaal moet gebruiken en die op onbeperkte produktie als doel op zich afgaan. Er is "vooreerst" geen ander middel, zegt Marx. Hij gelooft dat het doel van het kapitalisme wel produktie als doel op zich is, maar dat er nog een ander doel is, namelijk louter de beperkte doelstelling van de Verwertung van het voorhanden kapitaal. Ondanks alles wat Marx zelf heeft aangegeven, gelooft hij toch dat de ontwikkeling van het kapitalisme nog een grens heeft. De grens is het kapitaal zelf. Maar dat is zeer twijfelachtig. Ten eerste valt te betwijfelen of zulke grens wel gegeven is, en ten tweede, voor zover zulke beperking geobserveerd kan worden, of de overwinning of de opheffing van de grens zou bijdragen tot de opheffing van het antagonisme tussen het doel van het kapitalisme en de meerderheid der mensen of niet veeleer tot de verscherping ervan. Maar voor een antwoord moet men toch alleen naar Marx zelf verwijzen. Ten eerste is het kapitaal doel op zich. Het kapitaal bestaat slechts binnen de steeds vernieuwde beweging. Deze is mateloos, eindeloos. Als in dit eindeloze proces toch nog een grens steekt, dan alleen in het verbruik van de kapitalist zelf. Wat de kapitalist echter tot kapitalist maakt is niet het verbruik maar het reïnvesteren van de geaccumuleerde meerwaarde, ter produktie van nog meer meerwaarde. Niet de gebruikswaarde is zijn motief, maar de ruilwaarde. Dit is geen individuele manier, maar de werking van een maatschappelijk mechanisme, waarin hij slechts een wiel is. Bovendien maakt de ontwikkeling van de produktie een voortdurende stijging van het kapitaal noodzakelijk, en de concurrentie heerst volgens de wetmatigheden der produktiewijze. Ze dwingt de kapitalist zijn kapitaal voortdurend uit te breiden om het te behouden, en hij kan het alleen uitbreiden door progressieve accumulatie. Zijn private consumptie geldt hem dus zelf als een roof op de accumulatie van zijn kapitaal. De accumulatie, gelooft Marx, is verovering van de wereld van de maatschappelijke rijkdom. Maar juist zij breidt de direkte en indirekte heerschappij van de kapitalist uit.

Maar ook ten overstaan van het mechanisme van de produktie van de meerwaarde blijft nog een vraag. De kapitalist kocht alles op de markt, arbeidskracht inbegrepen. Dit geeft als produkt bijvoorbeeld 30 sh. voor 20 pond. Hij verkoopt het pond aan 1 sh.6d. Toch haalt hij 3 sh. meer uit de circulatie dan hij er heeft ingestoken, daar in het produkt 6 sh. als tegenwaarde voor een volle werkdag zijn berekend, terwijl hij slechts 3 sh. dagloon heeft betaald (de 3 sh. voor het levensonderhoud van de arbeider). Maar deze berekening is toch duidelijk bedrieglijk.

Bij de verkoop rekent hij de waarde van de aangewende arbeidskracht dubbel zo hoog als bij de aankoop ervan. Dat de arbeider zich in een dwangsituatie bevindt die hem ertoe dwingt een volle dag te werken voor de noodzakelijke levensmiddelen is nog te begrijpen. Hoewel de vakbonden ondertussen hogere looneisen hebben gesteld en ook hebben doorgevoerd. Moeilijk te verstaan echter is waarom de koper de bedrieglijke rekening aanvaardt. In het bijzonder ook waar een hoger loon de arbeider in staat stelt zich meer dan de noodzakelijke levensmiddelen aan te schaffen. Manipulatie? Ongetwijfeld ook wel. Maar hoe slaagt die erin succesrijk te zijn daar toch elke arbeider ze vanuit zijn dagelijkse ervaring kan doorzien? Waarom die opoffering aan de kapitalist? Om macht te verkrijgen, volstaat de zuivere wil tot macht niet, gesteund op een rekensommetje. De macht van het kapitalisme steunt veeleer zelf op de opoffering van de meerderheid der mensenindividuen en van gehele mensenklassen. Ook wanneer het private kapitaal overgaat in collectieve eigendom, blijft de zaak bestaan. Zouden we inderdaad de produktieinstrumenten durven opeten, in plaats van ze te verwerten? Gedragen we ons niet allen als fanatici van de Verwertung? Dragen we niet allen bewust bij tot de produktie van meerwaarde? Om onze toekomstige levensmogelijkheden zeker te stellen. Omwille van de toekomst dus. Het is alleen deze onthouding in feite die de kapitalist vermag uit te buiten. Zij alleen onderwerpt zich aan de produktie omwille van de produktie. Toekomstgeloof en -hoop. En Marx schijnt de mensen zelfs nog tot zulke opoffering te willen overhalen. Ten voordele van wie? Van de mens...van de toekomst....wanneer we allen reeds dood zijn. De interesse in de middelen van de toekomstige levensontwikkeling van de mensheid is misschien wel het laatste motief achter de produktie om de produktie, maar dit op kosten van het streven van natuurlijke doelmatige arbeid naar bevrediging van de huidige behoeften.

Parkinson : zijn satirische kritiek op de heerschappij van de bureaucratie die wordt beheerst door de wet van de uitbreiding van de arbeid volgens de beschikbare tijd. Hoewel Parkinson zijn uiteenzetting misschien alleen bedoeld heeft om ons hertelijk te laten lachen, toch heeft hij raak getroffen. Want de bureaucratie is inderdaad steeds meer en meer de organisatievorm van de moderne machtsuitoefening. Zeer veel mensen streven naar een "plaatsje" in de bureaucratie. Dit stemt blijkbaar goed overeen met hun wensen. En de bureaucratie neemt inderdaad steeds meer mensen in zich op. Het probleem dat we daarbij willen stellen is hetzelfde als wat Pascal stelde ten overstaan van le plus beau poste du monde : la royauté. Voor Pascal was het koninkdom het divertissement bij uitstek. Sedert de Franse en de Russische revolutie verloor de koning wel alle macht. Maar Fichte en Marx hebben aangetoond dat het verschijnsel van het

divertissement zich nog heeft uitgebreid. Het hele leven dreigt nu in een spel te ontaarden. De bureaucratie heeft misschien de rol van het koningdom overgenomen. In de hiërarchie van de moderne administratie vermoeden we het nieuwe divertissement en dezelfde omkering van de verhouding van doel en middel. Parkinson drukt deze omkering uit in zijn beroemde wet.

Sedert de democratisering komen meer en meer mensen in de administratie. Men klaagt over dit verschijnsel. Maar is er niet steeds meer werk voor de bureaucratie, zijn er niet steeds meer en andere taken? Men zou dus ook steeds meer moeten presenteren. Maar Parkinson uit hier een twijfel. Hij beweert dat de groei van de bureaucratie onafhankelijk is van de omvang van het werk, van de prestaties of van de taken. Zou men dan steeds minder te doen hebben? Ook dit is niet waar. Het aantal ambtenaars en de hoeveelheid werk staan niet in verhouding tot elkaar. Parkinsons wet luidt: *Work expands so as to fill the time available for its completion.* Hij observeert hoe arbeid rekbaar is. Hoe ook de arbeiders kunnen worden uitgesmeerd over hetzelfde werk. Het werk is vooral papierwerk. Het kent een oneindigheidsdrang zoals de energie van Aristoteles. Voor Pascal stort de koning zich in het divertissement van zijn hofhouding om zo te kunnen uitwijken voor het einde, voor het bereiken van het doel, de dood. Is dit hier ook zo? Het werk ondergaat in ieder geval geen intensiteitsverandering. Alles wordt integendeel veel belangrijker. Het wordt uitgekrooken, uitgeschoven. Men ontplooit een geweldige activiteit. Bij snel en efficiënt werken gaat het anders. Daar probeert men met de middelen die er zijn - geïmproviseerd als het nodig mocht blijken - het doel zo snel mogelijk te bereiken. In de bureaucratie gaat het er anders aan toe: *officials make work for each other.* Dit gebeurt alleen al door het bestaan van het aantal beampten. Er moeten diensten worden opgericht om te selecteren, om te bevorderen, men moet elkaar consulteren en men moet kunnen discussiëren enz... Maar waar zit nu de oorzaak van deze aangroei van de bureaucratie? Voor Parkinson zijn er twee oorzaken: 1. *An official wants to multiply subordinates, not rivals,* 2. *Officials make work for each other.* Nemen we bijvoorbeeld een overwerkt ambtenaar -, echt of niet echt overwerkt, oud of wat jonger, het is om het even. We weten dat hij niet zal ophouden, om geen pensioen te moeten derven, dat hij zijn werk niet zal halveren omdat hij dan een rivaal voor promotie binnenbrengt. Hij zal dus vragen om een ondergeschikte hulpkracht, neen, om twee nieuwe krachten, want één enkele zou opnieuw een rivaal zijn. Zou het alleen om de promotie gaan? Misschien gaat het in feite om het voelen naderen van het einde en wijkt de beampte uit voor dit einde door zich een stevige positie uit te bouwen, met een aantal mensen onder zich. De rivalenvrees zou dan vooral vrees zijn voor verdringing door een komende opvolger, en zo vrees voor het einde van de eigen loopbaan. Het motief van de over-

belasting ontkracht zichzelf. Want wanneer A bedienden B en C heeft aangesteld, en na verloop van tijd B bedienden E en F en C bedienden G en H enz... heeft A meer werk dan voordien en werkt hij ook harder. Allen werken hard. Ze schuwen het werk niet. Ze hebben elkaar immers werk gegeven. Niet zozeer de eergierigheid van het promotiemaken is van tel, wel de macht, het bekleden van een positie door een groot gevolg te hebben, door verantwoordelijkheid te moeten dragen voor veel mensen. Maar waarom nemen de eerzucht en de macht die richting, kunnen we nog vragen? De macht staat toch in dienst van het apparaat? Gaat het niet zoals met de koning? Hij laat zich omgeven door velen die hem aandacht schenken, die hem afleiden van het moeten denken aan het einde. Het divertissement is een tijdverdrijf, niet een verkorten van de tijd, maar een uitbreiden tot het eindeloze en doelloze, een vluchten voor de dood.

Boorstin spreekt over de groeiende verdringing van de realiteit door de hedendaagse heerschappij van het "image". Iedereen en alles moet heden een "image" hoog houden. Overal is het "image" binnengedrongen, in de informatie, de communicatie, de personen-cultus, het tourisme, de reclame, de politiek. Het image beheerst de moderne cultuur. Cultuur heeft inderdaad steeds veel te maken met beelden, met voorstellingen over... De cultuur dat is letterkunde, kunst, informatie. Heden vooral televisie en radio. Ze zijn het prototype van de moderne cultuur. Het gaat in de cultuur over expressie, voorstelling, beschouwing, tot en met de zelfbeschouwing van een natie. Bij Boorstin gaat het over de vraag wat er gebeurde met de Amerikaanse droom. Amerika is ons voorbeeld. De cultuur als het onderzoekingsveld dat Boorstin heeft gekozen is het gebied waar de massa van de mensen de vervulling van hun leven zoeken of vinden. Het gebied waarin sprake is van hun wensen en verwachtingen die boven de materiële behoeften uitgaan. Cultuur dat is : vakantie, t.v., radio, krant, tijdschriften, film en toneel, reizen, en ook het schouwspel dat de politici bieden.

Deze levensvervulling nu is bedreigd door een omkering van de verhouding van doel en middelen, zodat het leven een doelloos spel, divertissement wordt, een verstrooiing die voor zeer velen evident schijnt te zijn. De cultuur is een vlucht voor een doelmatige activiteit en dit terwijl de wereldproblemen onopgelost blijven. De cultuur is ontaard tot een beschouwing omwille van de beschouwing. Ze is een vorm van theorie, een weten om te weten. De televisie is het ideaal van de massa. De communicatie en de informatie zijn inderdaad uiterst geschikt om zelf doel te worden. Een beeld stelt iets of iemand voor, maar het trekt gemakkelijk de aandacht op zich. Toneel bestaat niet om mooi te spelen, maar het bestaat voor de zaak die wordt gespeeld. Het spel moet uit de aandacht verdwijnen. Het valt Boorstin nu op



hoe de media heden alle aandacht op zichzelf trekken. Hoe het werkelijke zelf slechts een voorwendsel blijft. Heden schrijft men romans om ze te verfilmen. Men maakt filmen met de bedoeling ze voor t.v. te brengen, of om er beeldverhalen van te maken. Men beluistert muziekwerken omwille van de dirigent. Men schildert voor de musea. Het paradevoorbeeld dat Boorstin geeft is dit van de Reader's Digest. Een digest is een verkorting van een artikel. Oorspronkelijk stond de Reader's Digest dan ook vol met zulke inkortingen. Maar na verloop van tijd werden de artikels zelf doel. Het verstrekken van informatie - het was toch om deze informatie begonnen, het meedelen van al het wetenswaardige in de wereld - werd alleen nog voorwendsel. Niet alleen in literatuur en kunst bespeurt men het verschijnsel van de omkering. Er ontstaat ook wat Boorstin noemt : pseudo-events. Men maakt nieuws. Uitspraken van prominenten over Vietnam worden belangrijker dan de gebeurtenissen ter plaatse. Men neemt interviews af die niets betekenen, die geen nieuws brengen, maar dit wordt voorgesteld als uiterst belangrijk nieuws. McCarty was een genie in het verstrekken van pseudo nieuws. 's Morgens kondigde hij bijvoorbeeld af dat hij nu geen nieuws had, maar deze middag zou hij dan een belangrijke verklaring afleggen. Al deze verklaringen zijn niet waar of vals in de zin van het traditionele waarheidsbegrip. Maar wat men zoekt is het nieuws, het nieuwe, de nieuwigheid. Ook de krant verstrekt pseudo nieuws. De redevoeringen worden voordien aan de krant bezorgd. Ook al worden ze soms niet gehouden, ze worden niettemin afgedrukt. Men stelt nieuws soms uit, of men hakt het in stukjes. Ten slotte beïnvloedt de nieuwsbrengen - de t.v. bijvoorbeeld - het gebeuren. Waar de camera zich bevindt, daar komen de mensen toegestroomd.

Het verschijnsel van de reclame brengt ons bij de centrale gedachte. Boorstin geeft het voorbeeld van een brouwerij die reclame maakte met "onze flessen zijn met stoom gereinigd". Dat was zo. Er werd geen onwaarheid verteld. Evenwel : iedere brouwerij reinigt haar flessen op deze wijze. Toch kwam er geen protest van andere firma's. De reden is dat ze de reclame niet willen nabootsen. Andere firma's maken reclame met de slogan : "het betere bier". Ook hier hoeft men geen bedrog te veronderstellen. Wat de klant namelijk wil is het nieuwste. De eerste die met iets reclame maakt brengt dan ook het allernieuwste. De brouwerij was de eerste om de hygiëne als reclameonderwerp te nemen. Men koopt in feite omdat men dit of dat tot voorwerp van reclame neemt. Het belang of de belangstelling voor de reclame zelf princert. De zaak maakt indruk omdat men reclame maakt. Wel houdt dit de belofte in dat de firma met de gezondheid, de hygiëne enz...speciaal bezig is. De reclame doet vermoeden dat ze nuttig is voor de verspreiding van het produkt, dat tegemoet komt aan de wensen van de meerderheid, waartoe ook

ik wens te behoren. De zuivere nieuwheid dient daar goed voor. Een produkt wordt bij voorbaat zo gemaakt en voorgesteld dat het in dienst van de reclame kan staan. Zulke reclame komt goed overeen met het economisch systeem van produktie omwille van de produktie. Het kapitaal moet groeien. Niet de behoeftebevrediging is van tel, wel de verkoopbaarheid van het produkt. Wat wordt geproduceerd is om het even.

Waarom werkt dit alles zo ? Boorstin zegt : we hebben allen extravagante verwachtingen. Daardoor vinden we de ingebeelde werkelijkheid veel interessanter dan de reële. We gaan onszelf te buiten aan mateloosheid en "immoderates hopes". We overstijgen de realiteit naar een toekomst die in feite een vlucht is voor een eindig, sterfelijk bestaan en cultiveren een machtsgevoel in de fantasie. We zijn onderhevig aan the American illusion of omnipotence, zoals de koning die had volgens Pascal. Het laatste voorbeeld dat Boorstin geeft spreekt nog het duidelijkst. Fairbanks Morse had het nodig om zijn image wat te verbeteren. Daarom gingen ze een ontzoutingsproject aan in Israëi. Dit was een voorwendsel voor de verbetering van hun image. Ze deden beroep op de wetenschap met haar prestige van vooruitgang en ontwikkeling. Ze speelden het doellose spel van het divertissement.

## V

De destructie van de destructie. Het tijdperk van de wetenschap is hopeloos gebonden aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten.

De filosofie van de subjectiviteit en de "emancipatie" van de moderne tijd. De oorzaak of de voldoende grond van een verschijnsel moet niet zijn noodzakelijke voorwaarde zijn. De emmer water die de grond nat maakt is een voldoende reden voor de natheid van de grond, maar een wolkbreuk doet hetzelfde. Het water uit de emmer is niet noodzakelijk voor de vochtigheid van de grond. De emmer water is een feitelijke oorzaak, want er kan nog een andere oorzaak voor hetzelfde verschijnsel optreden. De andere oorzaak kan ondertussen al een feit zijn geworden of ze is alleen aanwezig als een mogelijkheid. Dat een verschijnsel een bepaalde oorzaak heeft kan veranderen. Het kan een andere oorzaak krijgen die nu voldoende is voor het voortbestaan van het verschijnsel. We willen tot het volgende komen : de antropo-theo-logische motieven kunnen de oorzaak zijn van het ideaal van zuiver theoretisch weten dat zich in de moderne tijden ten

slotte realiseert. De motieven werken zich uit in stereotype verkeerdheden (teruggaand op een oorspronkelijk verkeerde motivering van het ideaal). Ofwel is het ideaal van zuiver weten - de roeping van de moderne wetenschap - wel feitelijk ontstaan uit de Griekse filosofie, maar het maakt zich los van deze antropo-theo-logische motieven. In het eerste geval gebeurt van het begin tot het einde van de westerse geschiedenis 'hetzelfde' : het ideaal en zijn motieven werken zich uit. In het tweede geval zou de wetenschap iets nieuws zijn tegenover de antieke motieven en zouden we het verband tussen Aristoteles en het christendom en de moderne wetenschap niet zo mogen leggen zoals we dit gedaan hebben. Aristoteles en het christendom zouden ten slotte irrelevant geworden zijn voor het begrijpen van de kern van de moderne wetenschap. We denken dat het eerste geval noodzakelijk is. Moet of moest, verder, de emancipatie - de losmaking - niet gebeuren voor zover de antieke motieven in hun realisering de omkering en de ontbinding ondergingen? Inderdaad, de emancipatie heeft dan ook plaatsgehad. Onder de leiding van de nieuwe wetenschap heeft de losmaking plaatsgegrepen. Eerst gebeurde de emancipatie van de autoriteit van de dogma's. Dit leidde tot een soort renaissance van de antieke filosofie en wetenschap. Maar deze emancipatie keerde zich ook tegen de antieke antropo-theo-logie (gezien het verbond van christendom en antieke filosofie). Maar ten slotte emancipeert de wetenschap zich van alle filosofie. Ze wordt autonoom. We kunnen echter vragen in welke zin de emancipatie heeft plaatsgevonden. Ze heeft plaatsgevonden zoals ze moest plaatsvinden : voor zover de motieven in de loop van hun realisering zich ontbonden en het inzicht in de voorwaarden van een realisering reeds het inzicht moest meebrengen in het prijsgeven van de oorspronkelijke motieven. Maar ze heeft ook plaatsgevonden zoals ze slechts kon plaatsvinden, zoals nog moet verduidelijkt worden, omdat de prijsgeve van de antieke motieven het prijsgeven meebracht van elke mogelijke zin van het ideaal van weten van de moderne tijd, en dus ook het prijsgeven meebracht van elke betekenis der inspanningen van de mens die zijn hoop op de wetenschap stelt. De emancipatie is onontwijkbaar, maar ten slotte alleen in de vorm van het beëindigen van het tijdperk van de wetenschap. Het inzicht in de noodzakelijkheid van de emancipatie (en dus ook de emancipatie van de moderne wetenschap van alle filosofie), het inzicht in de onmogelijkheid ervan (zonder het ideaal van weten zelf te vernietigen), het inzicht in de konsekwenties van een weigering om zich naar zulke noodzakelijkheid te voegen, is zelf nog het werk van de filosofie van de moderne tijd. Dit inzicht wordt uitgesproken door Descartes, Spinoza en Locke.

Descartes zet de eerste stappen naar de realisatie van het zuiver theoretisch weten. Hij stoot daarbij op de werkelijke voorwaarden van zijn realisering. Deze zijn evenwel moeilijk in overeenstemming te brengen met de oorspronkelijke antropo-theo-logische

motieven van het ideaal. En zo blijkt reeds hier dat de verkeerdheden hun laatste grond hebben in de oorspronkelijke verkeertheid van het antieke ideaal en van zijn antieke motieven zelf. De filosofie van de moderne tijd wordt de filosofie van de subjectiviteit genoemd. Hegel heeft de benaming ingang doen vinden. Dit is een juiste benaming, maar in een andere zin dan gewoonlijk wordt bedoeld. Het woord subject komt van subicere. Subjectum betekent het onderworpen. Het Franse le sujet du roi betekent nog steeds onderdaan van de koning. Descartes past voor de eerste keer het begrip toe op de geest, of op het ik, of het bewustzijn. Hij gebruikt het woord niet vaak, maar steeds in de middeleeuwse betekenis. Deze betekenis gaat op Aristoteles terug (hupokeimenon). In de middeleeuwse ontologie is een ding een subject voor zover het in zich onbepaald is, door iets anders wordt bepaald en er aan onderworpen is, en zonder zulke vreemde bepaaldheid niet werkelijk is. Het begrip subject staat tegenover dit van substantie. Deze is het in zich en door zichzelf bepaalde. Voor Thomas van Aquino geldt dat pati, recipere, subjectum esse dezelfde betekenis hebben. Descartes spreekt slechts op één enkele plaats over de menselijke geest als over een subject. Maar deze plaats is dan ook beslissend voor het ideaal van zuiver theoretisch weten, wanneer het namelijk op het punt staat zich te realiseren. Hier ontdekt Descartes (haast onopgemerkt) dat de realisering van het ideaal van zuiver theoretisch weten, van een volledig objectief weten, zoals men nu zal zeggen, de reductie veronderstelt van het zijn van de mens tot het subjectzijn van de mens ten overstaan van de objectiviteit van de voorwerpen waaraan de geest zich moet onderwerpen. De grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten was nochtans te komen tot een godgelijke vrijheid, tot volmaakte zelfbepaling. Het ideaal scheen die te beloven. Nu echter blijkt dat de echte voorwaarde die is van een geestelijke onderwerping van de mens aan de vreemde bepaaldheid van de objectiviteit van de objecten. De subjectie van de geest is de voorwaarde tot de realisering van het ideaal van objectiviteit. Zo verschijnt tegelijk de grond van de vernietiging van de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten.

Descartes kwam tot deze ontdekking in zijn hoofdwerk : Meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel worden bewezen. Descartes' eerste filosofie verwijst naar die van Aristoteles. De bewijzen die Descartes vraagt zijn een typische middeleeuwse aangelegenheid. Toch bevat het werk gloednieuwe opvattingen. In het kader van een godsbewijs in de derde meditatie maakt Descartes voor de eerste keer de geest tot subject. Het godsbewijs steunt op de eis de toepassing van een streng causaliteitsbewijs uit te breiden tot ideeën, tot alle voorstellingen, precieser tot de inhoud van de voorstellingen. Descartes vraagt welke oorzaken de voorstellingen kunnen hebben. Ze kunnen de geest die ze bezit aangeboren zijn, ze kunnen van buiten de geest komen of door de geest zelf gevormd zijn. De voorstelling kan slechts van iets

buiten de geest komen dat in zich werkelijk (actueel of formeel, zegt Descartes in aansluiting met middeleeuws taalgebruik) de louter voorgestelde (of objectieve) realiteit bevat of is. Dat is alleen zeker wanneer de geest de inhoud van deze voorstelling onmogelijk uit zichzelf kan gehaald hebben. De idee van God is zulke idee. Ze bevat zulke overmaat aan realiteit dat ze onmogelijk uit onze eigen geest of uit ons eigen bestaan kan komen. Hier komt voor de eerste keer het begrip subject voor de geest voor. In de oorzaak moet zoveel realiteit zijn als in de werking. Want de werking moet toch van de oorzaak komen. De oorzaak moet ze bevatten, niets kan uit niets ontstaan, iets wat volmaakter is, kan niet uit iets minder volmaakts voortkomen. Dit geldt ook voor ideeën (de objectieve realiteit in middeleeuws taalgebruik) ten overstaan van de actuele of formele realiteit. Descartes vergelijkt de geest met een steen die de warmte ontvangt die slechts kan komen van iets dat minstens zoveel realiteit aan warmte bevat. De steen is een subject, hij heeft de warmte niet door zichzelf, is onbepaald, onderworpen aan iets anders. De menselijke geest staat ook zo tegenover sommige voorstellingen. De geest vormt het begrip God evenmin uit zichzelf. Hij moet zich als een subject gedragen tegenover de voorstelling van een God. De voorstelling moet door God veroorzaakt zijn voor zover de geest deze voorstelling niet uit zichzelf kan voortbrengen. Descartes voorziet natuurlijk de opwerping dat de geest in de fantasie toch alle beperkingen kan opheffen en zo het begrip van een oneindig wezen kan vormen. Maar, zegt Descartes, ik zie het eindige toch alleen doordat ik de idee van een volmaaktheid in mij heb. Hij beschouwt de eindigheid en de grenzen dus als een gebrek, een privatie, als een fout. Het positieve is het absoluut volmaakte. En dan moet de menselijke geest zich als subject gedragen om de idee van God te ontvangen. In de idee van de subjectie van de geest verbergt zich de Grieks-christelijke antropologisch-theologische idee om het zijn en handelen van de mens als een eindig en sterfelijk wezen ondergeschikt te maken aan de maatstaf van de idee van een volmaaktheid en absoluteit.

Het subjectbegrip is echter niet op de eerste plaats bestemd voor het leveren van een godsbewijs. Descartes zag misschien wel graag deze schijn, zoals hij ook gewaagt van een bewijs der onsterfelijkheid der ziel dat men nergens aantreft. Maar de functie van het godsbewijs is er zeker van te kunnen zijn dat een met de ideeën van de menselijke geest overeenstemmende realiteit bestaat. Daarom trekt Descartes alles in twijfel (of bijna alles). Zelfs het lichamelijk-menselijk bestaan blijft niet behouden. Alleen het twijfelende denken - ik denk, ik besta - houdt stand. Het is een zeer arme en ledige waarheid. De cogito sluit echter ook alles in wat wordt gedacht, maar als idee, als voorstelling, zonder de zekerheid mee te brengen dat er in de realiteit iets aan beantwoordt. De vraag die dan rijst is of er in de geest een voorstelling is die louter door haar

bestaan in mij, mij er zeker van maakt dat ze ook actueel of formeel bestaat : de godsidee vervult deze functie. Ook een andere idee zou eventueel dezelfde rol kunnen vervullen. Wat interesseert is de grond van het zeker zijn. Deze grond is de subjectverhouding van de geest ten overstaan van zijn idee en van de werkelijkheid. Het godsbewijs staat of valt daarom met het subjectbegrip. Het subject is de grondslag, de vooropzetting, de voorwaarde van elk zeker zijn, van elk waarachtig weten. Inderdaad voor elke idee zou het bewijs lukken, voor zover de geest zich als een subject zou gedragen. Indien de geest principieel een zuiver subject zou zijn - vrij van alle volmaaktheid, onbepaald, totaal onderworpen - dan zou het bewijs principieel voor elke willekeurige idee te geven zijn. Descartes stelt zulk subject-zijn niet voorop. Indien dit zo is dan is het bewijs het best te leveren t.o.v. van een begrip van hoogste volmaaktheid. De idee van God wordt gekozen omdat deze een vernieuwing van het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten meebrengt, als een weten zoals God zelf het bezit, als een weten om het weten dat God zelf als eerste object poneert, als een theologie die tegelijk de eerste filosofie (Aristoteles) is. Descartes' twijfel stemt overeen met het ideaal van zuiver theoretisch weten van Aristoteles. Het zoeken naar zekerheid is het voorrang geven aan de idee van het weten om te weten, boven de menselijke behoeften, zorgen, enz...Descartes' twijfel is het zich losmaken van alle vooroordelen. Hij zet ook reeds zoals bij Aristoteles een toestand van de geest voorop die vrij van alle zorgen is. Dadelijk blijkt dan nog alleen het mathematische weten zeker te zijn. Het mathematische weten geldt immers al van oudsher als voorbeeld van het zuivere weten. Maar ook hier ontstaat een twijfel, een vrees zoals bij Aristoteles en Plato voor de wraak van de goden. Een boze geest, een malin génie, zou me ook hier kunnen bedriegen. En dit nadat het mathematische weten zeker is gebleven na de twijfel aan de zintuiglijke zekerheid, nadat het zelfs onberoerd is gebleven van het onderscheid tussen dromen en waken. We kunnen daarom de vraag stellen of zekerheid van het mathematische weten misschien juist op deze onverschilligheid ten overstaan van de werkelijkheid berust. Het is de twijfel ook van Descartes : of niet het zekerste weten als zeker weten de werkelijkheid volledig mist. In de mate van zuiver theoretisch weten zou dus een verwijdering van de werkelijkheid gebeuren. De zekerheid van het weten om te weten zou dan zelfvernietigend zijn. Daarom sloegen de goden de mensen met waanzin. De twijfel lost zich op door de geest als een zuiver subject te poneren. Doordat de mens zich onderwerpt aan de objectiviteit van de objecten, van de niet-menselijke, onmenselijke wereld, die juist als object van zekerheid al het menselijke mee omvat, maar van zijn geest beroofd. Maar de twijfel lost zich tegelijk op door het inzicht dat de mens door subject te worden niet godgelijk, niet vrij - eerder een slaaf - niet onsterfelijk wordt. (Ook al zou Descartes een bewijs van de onsterfelijkheid van de ziel hebben gegeven, dan zou deze onsterfelijkheid toch slechts onsterfelijkheid zijn geweest in de zin van een nietigheid aan realiteit, vergelijkbaar met de



onsterfelijkheid van een steen, zoals (het) niets onvergankelijk is, en alleen iets vergaat).

Het ideaal van zuiver weten lost zich dus op door het inzicht in zijn voorwaarden : subjectie van de mens. Reeds Bacon (iets ouder dan Descartes) had geschreven : natura parendo vincitur. Een spreuk die in feite een laatste toevlucht is in de illusie. Zodat men zich kan afvragen hoe het komt dat het zo lang heeft geduurd eer men de voorwaarden van het zuiver theoretisch weten op het spoor kwam ? Om de illusie te kunnen handhaven ?

Spinoza en Locke trekken nu de konsekwenties uit Descartes' ontdekking. Descartes zelf zag die nog niet. Ze houden elk aan een alternatief vast dat voortvloeit uit de confrontatie van Descartes' begrip van de geest met de begrippen van een hiërarchische orde van al het bestaande in de theologische ontologie van de middeleeuwen. In de middeleeuwen betekent elke graad van subjectzijn een graad van onvolmaaktheid van het zijn, nl. een gebrek aan substantie. Het zuivere subject is het nietigste, het minste, het volledig onbepaalde, een substantieloze materie, een eerste materie. De volmaaktheid is een gradatie van substantialiteit. De hoogste substantie is God, een zuiver geestelijk wezen, boven elk subjectzijn verheven. Wanneer de geest nu blijkt een subject te zijn, dan stort de hiërarchie in. Er blijken dan twee mogelijkheden te zijn : ten eerste vasthouden aan de voorstelling van de volmaaktheid van een zuiver geestelijk zijn dat weten om te weten nastreeft : het begrip van het subjectzijn moet dan verheven worden tot het niveau van het ideaal van het volmaakte zijn. Substantialiteit is dan beperkt en geringer zijn. Spinoza doet dit. Hij noemt God wel een substantie, maar alleen in de zin van het volmaakte zijn. Hij denkt God evenwel als een zuiver subject. Hij houdt dus nog alleen vast aan de naam van de substantie voor God omwille van het begrip volmaaktheid. Hij doet dit omwille van het motief dat de realisering van zulk geestelijk zijn door zuiver theoretisch weten leidt tot vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid. Maar in de uitvoering van dit project blijkt de nietigheid van de onderneming : vrijheid wordt in feite verslaving, godgelijkheid en goddelijkheid worden zeer ongeloofwaardig, onsterfelijkheid wordt zuivere levensloosheid. Ook hier komt het dus tot een ontbinding van de antro-po-theo-logische motivatie. Locke - het tweede alternatief - blijft vasthouden aan het oude begrip van substantialiteit, maar hij geeft toe dat de menselijke geest dan inderdaad een zuiver subject wordt in de zin van een nietig zijn, vergelijkbaar met een vormloze eerste materie. Daarover verder. Houden we het voorlopig bij Spinoza.

Hij poogt vertwijfeld de antieke motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten te redden, wat de voorstelling van een heerschappij door onderwerping te voorschijn roept. Spinoza heeft zeer goed de betekenis van Descartes gevat. Maar hij is

evenmin bereid om het ideaal van zuiver weten en zijn hoop prijs te geven. Als de voorwaarde tot weten het subjectzijn is, dan biedt zich een uitweg in een Umwertung van de door de middeleeuwen overgeleverde begrippen van volmaaktheid aan zijn, realiteit en substantie. Spinoza is daarin door velen gevolgd geworden : Schelling en Hegel zijn grote voorbeelden. Maar de uitweg leidt naar vertwijfeling. Zuiver subjectzijn - een gebrek aan zijn, nietigheid, onderworpenheid - moet worden uitgegeven als substantialiteit, volmaaktheid, vrijheid. Het voert tot een omkering van het godsbegrip. Spinoza redt de theologie door het goddelijke prijs te geven. De christenen en de joden hebben dit zeer goed begrepen. De joden hebben Spinoza uit hun gemeenschap gestoten. Toch bleef zijn godsbegrip tot op heden in het duister. Omwille van de hoop ? Misschien was het alleen in deze vaagheid te verdragen. Zelfs Leibniz - Spinoza helemaal niet goed genegen - begreep het niet. Maar ook Spinoza zelf bleef duister. Pas in het tweede deel van zijn *Ethica*, in verband met de definitie van het wezen krijgt het godsbegrip een eenduidige bepaling. Nochtans werd reeds over God gesproken in het eerste deel. Maar daar dan ongedefinieerd en dit in een werk dat more geometrico, met definities en axioma's te werk gaat. Het begrip van de substantie wordt zo opgevat dat in alles wat is slechts één substantie is : God. Al het andere is particulier : *res particulares*, een loutere menigvuldigheid van modificaties van de attributen van de enige substantie. Spinoza zegt : Alles is in God, en alles, wat gebeurt, gebeurt alleen volgens de wetten van de oneindige natuur Gods en volgt uit de noodzakelijkheid van zijn wezen. Dat betekent niet dat God de wezensgrond is waaruit met onontkoombare noodzaak alles - de bijzondere dingen - volgt. Want Spinoza zegt ook : Alles wat uit de absolute natuur van een attribuut van God volgt, moest altijd en oneindig bestaan, moet juist door dit attribuut eeuwig en oneindig zijn. Niet alles volgt dus uit de absolute natuur van een attribuut van God. Hoewel alles wat gebeurt, volgens de wetten van de oneindige natuur Gods gebeurt, en dat geenszins alles wat gebeurt met noodzakelijkheid uit Gods wezen volgt, hoewel uit de noodzakelijkheid van zijn wezen, volgt wat alleen in alle gebeuren wetmatig is (en niets anders in alle gebeuren wetmatig is). Want bijvoorbeeld : tot het wezen van de mens hoort niet het zijn van de substantie, de substantie constitueert niet de vorm van de mens. Het bewijs daarvan is dat het zijn van de substantie het noodzakelijk bestaan insluit. Door het gegeven zijn van de substantie is dan noodzakelijk de mens gegeven, de mens bestaat dan noodzakelijk, wat absurd is. Dit komt ook naar voren uit de andere eigenschappen van de substantie : eeuwigheid, onveranderlijkheid, ondeelbaarheid enz... Een bijzonder ding dat met noodzakelijkheid bestaat is absurd. Er zijn vele mensen, ze zijn eindig en sterfelijk. En er is slechts één substantie. Dit bewijs wordt gegeven in het kader van de definitie van het wezen. Deze definitie wordt opgesteld om de verhouding te denken tussen God en de particuliere dingen. Ge-

woonlijk, zegt Spinoza, wordt onder het wezen van een zaak datgene verstaan zonder het welke die zaak niet kan zijn of begrepen worden. Niets kan bestaan zonder God. Dus God zou dan het wezen van alle eïndige geschapen dingen moeten zijn. Dit is, zoals reeds gezegd, absurd. Spinoza zoekt daarom een andere bepaling : het wezen van een zaak is datgene door het gegeven zijn waarvan de zaak noodzakelijk geponeerd is en door het opheffen waarvan de zaak noodzakelijk opgeheven is. Ofwel : datgene zonder hetwelk de zaak niet kan zijn of begrepen zijn en omgekeerd dat zonder de zaak niet kan zijn of begrepen zijn. Deze definitie sluit uit dat God het wezen is van alle dingen. Door God is dus geen enkel ding gegeven. God kan bestaan zonder de wereld. Alleen geldt dus : de dingen kunnen niet bestaan zonder God. Door God op te heffen, heft men de dingen op. God is de grond van alle dingen. Want niets kan bestaan zonder God. Deze grond is iets zonder hetwelk iets anders niet kan zijn. Is God dan de voldoende grond - de oorzaak in de strenge zin van het woord - waardoor de dingen gegeven zijn ? Of is hij alleen de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van de dingen, zonder dewelke de dingen niet kunnen zijn ? (De termen zijn van latere datum : voldoende grond komt van Leibniz, noodzakelijke mogelijksvoorwaarde komt van Kant). Spinoza ontkent dat God de voldoende grond is van de wereld, hij zegt dat God de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is. Deze is hetzelfde als wat Aristoteles denkt in zijn begrip van hupokeimenon, het tegronde liggende, of het subjectum, dat een gebrek aan substantie inhoudt. Maar reeds Aristoteles begreep dat indien de substantie (ousia) alleen als hupokeimenon wordt begrepen, de materie dan de enige substantie is. Maar deze is het onbepaalde van een eerste materie. De middeleeuwen spreekt hier van een causa materialis. Het subject bezit de onbepaaldheid van het materiële. God is causa materialis. Nu schrijft Spinoza God wel de attributen uitbreiding en denken toe. Maar de uitbreiding is zelf een begrip voor het onbepaald grenzenloze van een eerste materie. En het denken moet om objectiviteit te bereiken een subject en dus een soort materie worden. Dit alles wordt voor Spinoza een reden om de identiteit van goddelijk zijn en subject zijn te poneren. Ook de attributen zijn geen eigenlijke bepalingen van de substantie, ze zijn veeleer een uitdrukking van de grenzenloos-oneindige onbepaaldheid (waarin denken en uitbreiding overeenkomen). Ze zijn een bijna niets (zoals Augustinus de eerste materie noemde), nauwelijks een wie of een wat, want die zijn nog iets bepaalds. Een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van alles wat ook maar ergens is. Het Zijn zelf : het algemeenste (alles komt erin overeen), dat waardoor alles zich nog van het niets onderscheidt, dat nog juist zoveel is dat het kan vergaan. Waarom noemt men zo iets nog God ? Alleen nog omwille van de oneindigheid. Oneindig is de onbepaaldheid van een subject. Sedert de antropo-theologie werd dus alleen het oneindige zonder meer vergoddelijkt. En dit in afweer van de sterfelijke eïndigheid.

De kennis Gods die vervat is in het eerste en tweede deel van de Ethica is niet bedoeld als metafysische voorbeschouwingen voor een ethica. Ze is zelf reeds wat moet worden nagestreefd. Ze is zelf de ethiek. We zullen de hoogste rust en zaligheid vinden in deze kennis van God. Spinoza blijft bij het ideaal van zuiver weten : een streven naar weten zoals God het bezit, een weten van God zelf, een deelname aan het goddelijk zijn door deelname aan het goddelijk weten. Maar in feite berooft Spinoza de klassieke ethiek van haar zin. De goddelijke natuur is het onbepaalde, substantieloze, nietige subject. Deelname betekent hier ondergang in dit niets. De vrijheid is niet zelf handelen, maar handelen volgens Gods raadbesluit. Onderwerping. De onsterfelijkheid is de onsterfelijkheid van het levenloze, de onvergankelijkheid van wat nooit geweest is. De dood hoort tot de dingen van het lot, van het toeval, van de dingen die niet in onze macht staan. Hij behoort niet tot onze natuur, maar tot het lichamelijke dat van geen tel is. De geest is onsterfelijk, maar hij is een subject. Onderwerping wordt dus uitgegeven voor vrijheid. Het niets wordt God genoemd. Het wordt vergoddelijkt. Het is nihilisme in het kleedje van een antropo-theo-logisch humanisme.

Locke, zegden we, brengt het tweede alternatief. Hij houdt vast aan het oude begrip van de substantialiteit. Hij ook beschouwt de geest als een zuiver subject, maar geeft het nietig zijn hiervan toe. Hij acht de geest vergelijkbaar met een vormloze eerste materie. (Hij gebruikt ook nog de naam substantie voor de geest maar met een zeker voorbehoud). Daarmee wordt de idee van zuiver theoretisch weten losgemaakt van de motivatie van een hoop op vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid. Nu blijkt evenwel de nietigheid van een op deze wijze gefundeerd weten zelf. Beroofd van zijn antieke oorsprong zal nu blijken dat er geen wotende meer is of dat er geen werkelijk object meer is, of beide tegelijk. En daarmee gaat de zin van een weten zelf verloren. Dat werken we nu uit. Locke poogt dus het ideaal van zuiver weten te redden door zijn antieke motieven prijs te geven. Maar daardoor zal hij het streven naar zulk weten degraderen tot een louter spel van de geest met zijn eigen ideeën.

Deze losmaking is een ontnuchtering. Locke bekijkt realistisch de mogelijkheden die het zuiver theoretisch weten biedt. Het weten moet die prijsgeven om het tijdperk van de wetenschap te kunnen binnengaan. Locke was een vroom conservatief protestant. Hij sprak zelden over God. Dat contrasteert op vreemde wijze met Spinoza die geen christen was en door de joden uit hun milieu werd verwijderd, maar die voortdurend over God gewaagde. Locke echter emancipeert zich vlug van alle metafysica. God en engelen zijn hem onbegrijpelijke hoogste of hogere wezens. Hoe komt hij tot hun begrip? Het begrip God wordt gevormd als een complexe idee uit enkelvoudige ideeën. Deze laatste stammen

uit de ervaring. We bezitten de idee van bestaan, van duur, van kennis en macht, van plezier en geluk enz... We vermeerderen deze ideeën met de idee van oneindigheid. Het resultaat is het begrip van God. Maar zelfs deze op een geheel andere manier dan bij Descartes verkregen godsvoorstelling bevat een eenvoudig positief volmaaktheidsbegrip dat toelaat om het subjectbegrip van de geest als een zeer onvolmaakt en aan realiteit arm zijn te beschouwen. De geest is voor Locke in zijn hoofdwerk Essay concerning human understanding (dat we nu uitsluitend volgen) een white paper zonder eigenschappen noch ideeën. Het ontvangt alleen indrukken van buiten : zintuiglijke impressies, afdrukken van de dingen zelf die ideeën worden genoemd. De geest is op zichzelf totaal leeg en onbepaald, als een blad wit papier of als een spiegel, onbekwaam als deze laatste om zichzelf te bepalen, passief, receptief, zonder weerstand, willoos onderworpen aan de bepaaldheid door de objecten van de wereld, die door hun impressies de ideeën als beelden opleggen. De geest is een subject in de middeleeuwse betekenis van het woord. De beelden zijn niet toevallig van fysische aard : een wit papier, een spiegel, ook een lege kamer. Ze wijzen erop dat de geest te begrijpen is als een onbepaalde materie, gelijkaardig aan de andere materie, object van dezelfde wetenschap als deze laatste : de fysica die de erfgenaam wordt van het zuiver theoretisch weten. Het doel van deze wetenschap is zuiver speculatieve waarheid. Het object van deze wetenschap is het natuurlijke fenomeen van de kennis, het totstandkomen van het weten. Na de identificatie van geestelijke en materiële verschijnselen wordt het doel van zuiver weten daarom nog niet prijsgegeven, maar het totstandkomen van zulk weten wordt zelf louter object van theoretische beschouwing, van een objectief, onvooringenomen, onpartijdig onderzoek. Filosofie wordt kennistheorie. Het is de eerste distanciëring van de filosofie zelf van haar eigen ideaal, in een omkering : het oude doel, zuiver theoretisch weten, wordt de aanleiding om het tot stand komen van zulk weten te doorvorsen. Locke zelf spreekt over deze kennistheorie als over een tijdverdrijf, een verstrooiing die hij - zoals Pascal - met de jacht vergelijkt. Het zuiver theoretisch weten is nog alleen voorwendsel voor het divertissement in de beschouwing van het vermogen om zuiver theoretisch weten te verkrijgen. Dadelijk zal - bij zulke beschouwing - blijken dat een ernstig weten (in de zin van het ideaal) niet tot stand komt. Dit wordt geen pseudo-scepticisme. Maar het zal blijken dat hoe meer men voldoet aan de eis tot objectiviteit, hoe minder een werkelijk weten tot stand komt. Dit geldt zelfs voor objectief weten en wel voor zover dit weten wil zijn en niet ten slotte ten gunste van het ideaal van objectiviteit ook nog de eis tot weten zelf prijsgeeft. Het betekent ook nog dat het ideaal van zuiver weten als een ideaal van weten alleen te handhaven is onder de vooropzetting van zijn antropo-theo-logische motieven. Het dankt alleen aan deze motieven de schijn van een ideaal van weten zelf. Zodat de vernietiging van de motieven en hun ontbinding het zuiver theoretisch weten niet apart laten bestaan,

als een spel gedegradeerd, maar het tegendeel van een ideaal van weten oplevert.

Locke gaat uit van het subjectbegrip. Hij is daarin de eerste. Want Descartes komt slechts tot het subjectbegrip voor de geest ten overstaan van de ene idee van God, en voor Spinoza is de reductie van de geest tot subjectzijn alleen het doel. Dit is beslissend. Locke stelt de menselijke geest voor als een subject, hoewel hij hem nog steeds substantie noemt. Hij is nochtans overtuigd van de nietigheid ervan (in tegenstelling tot Spinoza). De enig positief verschijnende betekenis (in akkoord met Spinoza) is die dat de geest een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor de kennis, dit in de zin van Aristoteles' begrip van hupokeinon. Met welk recht gaat Locke echter uit van dit subjectbegrip? Locke vindt dit uitgangspunt gerechtvaardigd na de kritische beschouwingen van het eerste boek, waarin hij de stelling verdedigt dat er geen principes of ideeën ingeboren zijn, wat, zegt Locke, door sommigen wordt beweerd. Hij toont de onhoudbaarheid aan van de redenen die worden gegeven om ingeboren ideeën te peneren. Is deze houding zelf verantwoord? Ze richt zich onder andere tegen Descartes. Maar Descartes heeft het bestaan van aangeboren ideeën niet geleerd, hij heeft ze alleen niet uitgesloten. Descartes wil zekerheid over een buiten de geest bestaande met deze geest overeenstemmende werkelijkheid. Hij moet daarvoor de mogelijkheid openlaten dat alle ideeën ingeboren of zelf gevormd zijn. Dit is gewoon de eis van een kritische houding. Descartes mag gewoon niet uitgaan van het bestaan van ingeboren ideeën. Hij geeft alleen de mogelijkheid toe. Maar door de wijze waarop Locke de bewering van de ingeboren ideeën onderzoekt en de redenen ervoor in twijfel trekt, schuift hij de bewijslast onrechtmatig van zich af. Locke zelf zou moeten bewijzen dat inderdaad mag worden beweerd dat alle ideeën van buiten de geest komen. Locke zet dus in feite het begrip van het subject voorop voor elke idee. Het probleem wordt als opgelost vooropgezet. In feite gaat Locke uit van de vooropzetting dat de gunstigste voorwaarde voor de fundering van volledig objectief weten gegeven is en dat de geest dus een subject is. En dan vraagt Locke hoe dit objectief weten tot stand komt.

Locke gaat door als empirist, als de hoofdvertegenwoordiger na Bacon, naast de idealist Berkeley en de scepticus Hume. En inderdaad het subjectbegrip leidt tot empirisme. Maar het valt nog te bezien in welke zin Locke empirist moet worden genoemd. Hij gaat uit van de geest als een wit blad papier. Waar komt dan het materiaal vandaan? Uit de ervaring. Hierin is alle kennis gefundeerd. De zintuigen brengen in de geest de afzonderlijke percepties. Sensation. Daarnaast is er reflection: de perceptie van de werkingen van onze geest op de ideeën. Konsekvent evenwel kan men niet spreken van een werking van de geest, de geest ondergaat passief de indrukken, het subject is

onbepaald, het kent alleen de inwerking van externe materiële dingen plus de weerklank van deze inwerking op de geest zelf. De reflectie is dus slechts oneigenlijk een actie te noemen. Het subject is in feite niet in staat tot actie. In het begin van het vierde en laatste boek komt Locke dan tot besluiten aangaande de kennis. Hij zegt daar : de geest heeft als onmiddellijk voorwerp alleen zijn eigen ideeën. Kennis is alleen bezig zijn met ideeën. Ze is alleen de perceptie van de connectie en overeenstemming (of omgekeerd) van sommige van deze ideeën. Hoewel de ervaring dus fundament van weten is, zijn deze externe voorwerpen geen objecten van kennis. Kennis gaat alleen over ideeën. Locke onderscheidt dan ook de volgende graden van kennis (evidentie) : er is de intuïtieve kennis die de zekerste is, ze is een onmiddellijk zien van de band tussen de ideeën, en er is de redenering die niet onmiddellijk is maar gebeurt door tussenkomst van andere ideeën. De rest is geloof of opinie. De ervaring levert dus geen weten op. Maar ten slotte komt Locke dan toch aan de sensatie. We zijn wel zeker van het feit dat we de idee in onze geest hebben. Maar of er iets meer is dan deze idee, of er een extern object bestaat, is een andere zaak. Toch is er een evidentie, namelijk van het loutere voorhanden zijn van iets. Dit is de derde vorm van kennis : het bestaan van particuliere externe objecten, van ergens iets. Het is sensitive knowledge die niet gaat over wat de objecten zijn. Locke zelf geeft in dit verband toe dat onze kennis gebrek heeft aan realiteit der dingen. Een conclusie waarvoor hij natuurlijk terugschrikt. Zodat de vraag moet gaan naar datgene wat hem tot dit besluit dwong nadat hij toch eerst de oorsprong van ons weten in de ervaring zelf had geplaatst. Maar Locke gaat uit van het begrip van het zuiver subject. Heeft hij deze gedachte ondertussen opgegeven ? Helemaal niet. Ten slotte beschrijft hij de geest in het begrip intuïtie met hetzelfde beeld. De intuïtie is een oog, verplicht tot zien, onweerstaanbaar aangetrokken tot het object dat geen twijfel meer overlaat. Het gaat nog steeds over een subject dat nu echter nog alleen met zijn eigen ideeën bezig is, zonder relatie tot de realiteit der dingen. Op deze intuïtie berust de zekerheid en de evidentie van alle kennis. De omslag van Lockes empirisme in een idealistische conceptie berust dus op de speculatieve voorstelling van de geest als zuiver subject. Het resultaat ontgoochelt (ook Locke zelf) en hij weet dat zijn lezer deze ontgoocheling zal delen. Is kennis niets anders dan het dromen van een gek brein ? Maar Locke zoekt vruchteloos de realiteit van het weten te redden. Nadat hij heeft aangetoond dat complexe ideeën voor hun waarheid de realiteit niet nodig hebben, alleen de overeenstemming met elkaar, zoals de mathematica die de realiteit der dingen kan missen, gaat hij over naar de beschouwing van de enkelvoudige ideeën. Hier grijpt hij terug op zijn eerste empirisme. De dingen werken op ons in. Hij zegt : door de wijsheid en de wil van God zijn



ze in overeenstemming met de voorstellingen die we ervan hebben. Ze zijn daarom geen ficties. Alle ideeën gaan terug op de enkelvoudige ideeën. Daardoor krijgt het weten zijn realiteit. Is zulke houding mogelijk? Het is veeleer de onmogelijkheid van een onderscheid tussen reële en irreële ideeën die Locke ertoe aanzette om zijn empirische aanpak op te geven. Maar niet omdat van hier uit nauwelijks aan iets realiteit zou zijn toe te schrijven, integendeel omdat alles zonder onderscheid waar en reëel wordt. Want de geest als zuiver subject is een lege kamer. Hoe kan die geest dan ideeën bekomen die niet onmiddellijk of middellijk, direkt of indirekt uitwerkingen zijn van de dingen en dus reëel zijn. Steeds blijft zulke geest niets anders dan het werkingsgebied van de uitwerkingen van de realiteit der dingen zelf, en operaties die men de geest zou kunnen toeschrijven zijn niet anders dan operaties van de dingen zelf die zich verder in de geest uitwerken. Zo lost Locke Descartes' probleem op voor elke idee, maar al te goed. Want alles wordt waar en reëel. Er is geen plaats meer voor irrealiteit, voor leugen en onwaarheid, voor dwaling en schijn. Alles is zoals in de realiteit zelf. En vooral ontbreekt DE geest die van dit alles iets moet weten en kennen, een "ik", een "bewustzijn" dat iets kent. Alles wordt wel waar maar zoals alles waar is dat bestaat. En er is niemand die het kent. Hieraan probeert Locke te ontkomen door afstand te nemen van het empirisme, zijn uitgangspunt, tot aan het extreme dat kennis alleen handelt over ideeën ten overstaan van elkaar. Dan wordt alles voorstelling, idee, bewustzijnstoestand. Het komt te staan tegenover de realiteit der dingen. Door de afbakening van de "ideeënwereld" ten overstaan van de realiteit wordt het mogelijk iets te kennen. Het enige onderscheid dat nog overblijft is dat alles wat in de geest komt voorstelling, bewustzijnsinhoud, idee wordt. Maar dat gebeurt ook reeds met het oorspronkelijk waargenomene dat toch ook onvergelijkbaar is met de dingen. Hoe deze verandering plaatsgrijpt blijft onbegrijpelijk. (Locke verwijst naar God). De mogelijkheid van een vergelijking is zelfs niet werkelijk. Wat zou het criterium kunnen zijn van de conformiteit tussen idee en realiteit. Het antwoord kan alleen zijn: het zijn inwerkingen die gebeuren volgens de wijsheid van God, aangepast aan de dingen zelf. Maar dit is geen echt antwoord, het is alleen godsvertrouwen en de opvatting dat de dingen ons nu eenmaal verschijnen zoals ze kunnen. In feite doet Locke niets anders dan vooropzetten dat zelfs met een zinsbegoocheling "in werkelijkheid" toch nog iets overeenstemt. De enkelvoudige ideeën staan hier in een nadelige positie ten overstaan van de complexe, want deze laatste intenderen niet eens overeenstemming met de werkelijkheid. Wanneer men dus afziet van de realiteit komt men tot objectieve, zekere waarheid. Kennis is dus: the perception of the connection and agreement or disagreement and repugnancy of any of our ideas. De zekerheid is inderdaad van de aard van de dromerige breinen. Het besluit

moet luiden : als zuiver subject IS meer geïntendeerd dan overeenstemming van de voorstellingen onder elkaar, namelijk overeenstemming met de realiteit. De oplossing van het ideaal van het ideaal van zuiver theoretisch weten (de losmaking van zijn antropo-theo-logische motieven) leidt naar onweten. Locke zet het zuiver subjectzijn van de geest voorop : het resultaat is dat voor zover objectief weten principieel mogelijk is (niet voor zover het niet bereikbaar is) het een contradictie in zich betekent. Want het is alleen objectief tegen de prijs geen weten meer te zijn en het is alleen een weten tegen de prijs niets van de objectieve realiteit meer te kennen (en ook dan is het eigenlijk geen weten meer, zoals in het eerste geval geen objecten van weten meer voorhanden zijn). Want ofwel is alles zuivere objectieve realiteit die de geest verstikt en verdringt, die door niemand meer gekend is, een breukloze, feilloze waarheid, zonder onderscheid tussen waar en vals ("in de werkelijkheid is niets vals") en is er wel overeenstemming met de realiteit maar er niet meer van te onderscheiden, niet eens meer ervan te onderscheiden als een weten van deze werkelijkheid; ofwel wordt alles voorstelling, verschillend van de realiteit, maar zo dat de geest van de objectieve realiteit niets meer weet, alleen eigen ideeën en voorstellingsinhouden heeft, die wel zekerheid en evidentie geven, maar zonder verificatie ten overstaan van de dingen (dit is zelfs niet meer nodig). Er is dus alleen realiteit in het weten door het weten op te geven, en alleen weten door ideeënverbindingen over te houden.

Sedert Locke kennen we het materialisme, het scepticisme van de verlichting, de "cybernetica" en het structuralisme enz... Het zijn alle bevestigingen van Locke. Locke zelf hield het het liefst bij de "subjectieve" zin van het afzien van de realiteit van het weten. Het weten wordt een spel. Maar deze "subjectieve" zin is niet eens zeker, of de "objectieve" zin is niet zeker. Het is de onderwerping van de mens aan de objectieve realiteit, tegelijk aan de "objectieve" realiteit van het menszijn zelf, alsof menszijn voor de mens louter objectieve realiteit ware. Maar de geest (indien geest) is dan alleen onderworpen aan de "objectieve realiteit" van zijn eigen ideeën. Deze zou dan alleen maar werkzaam zijn omdat de mens zich onderwerpt. Het zou een onderwerping zijn van de geest aan de objectieve realiteit die "op zich" niet bestaat, die alleen bestaat in de idee van de geest die zich wil onderwerpen en die zulke objectiviteit "maakt". Het zou een spel zijn waarin de mens alles verspeelt.

De emancipatie moest plaatsvinden en kon niet plaatsvinden. De antieke motieven zijn onhoudbaar, maar blijken toch onmisbaar opdat niet het verwerven van zuiver weten elke betekenis zou verliezen. De antieke motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten zijn niet de feitelijke eerste oorsprong of bepa-

lende oorzaak, maar ze blijven de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van onze tijd van wetenschap. Het tijdperk van de wetenschap is hopeloos gebonden aan zijn antieke motieven. Ook heden is men nog geen stap verder. Men verwacht nog steeds de bevrijding van de mensheid, van de wetenschap (men houdt dus vast aan de antieke motieven), men verwacht dit nog steeds door onderwerping aan de objectieve wetten van de natuur, door aanpassing aan de wetten van de ontwikkeling. In het verborgene echter leeft het bewustzijn dat het niets van dit alles is, dat de hoop niets is. Dat het alleen gaat om een spel van de mens met zijn eigen ideeën dat zich verderzet in de toepassingen van het weten dat nog nauwelijks die naam waard is. Maar men zet het spel verder omdat het verstrooiend en onderhoudend is. Typisch is evenwel het twijfelen tussen een vertwijfelde hoop en resignatie. Het tweede wanneer gevraagd wordt naar de grond van de hoop en wanneer gewezen wordt op het ongerijmde van een heerschappij door onderwerping. Dan vlucht men in de opvatting dat alles slechts een spel is. Het eerste wanneer wordt gezegd dat een spel toch geen aanspraak van het wetenschapsbeoefenen kan inhouden op leiding (en op centen). Het spel is niet onschuldig - verheerlijkt of niet. Het is het spel van de onderwerping van de mens aan de wetten van een onmenselijke natuur. De mens verspeelt er zijn vrijheid bij om volgens zelfbepaalde doeleinden te handelen. Hij verspeelt zijn leven.

Het spel wordt uitgedrukt in de slogan van onze tijd : aanpassing. Deze aanpassing is een soort voegzaamheid die niet zonder gevolgen blijft. Ze is onderwerping. De aanpassing is de grond van het succes dat men nastreeft. Het begrip komt uit de biologische ontwikkelingsleer (die zelf reeds een objectieve wetenschap is). Aanpassing is dus tegelijk ontwikkeling. Ze is het onvermijdelijk zich overleveren aan de "bovenmenselijke" macht van een objectieve wetmatigheid. Tegelijk moet het begrip de overbrugging mogelijk maken van een contradictie die er in bestaat dat men zich aan een wetmatigheid nog moet aanpassen. Maar, zegt men, het gaat hier niet om starre en onveranderlijke wetmatigheden, maar over zelf in ontwikkelingen zich doorzetten de ontwikkelingswetten van de natuur. Ten slotte meent men dat de mens zelf in deze aanpassing een dominerende plaats kan innemen. Deze ontwikkelingsidee is zelf nog een theologisch motief. Want waarom zou men zich moeten aanpassen aan onmenselijke wetten ? Tenzij de vooropzetting is : de natuur is bij voorbaat tot de mens geneigd, door een "god" (die de mens dus genegen is). De mens is het einddoel van de natuur die "geschapen" is als de plaats van de mens en als middel tot het verkrijgen van zijn volmaaktheid. En inderdaad de evolutieleer is theologisch van oorsprong. Ze komt via Schelling en Hegel tot Spencer die het darwinisme heeft beïnvloed. De ontwikkeling zelf is de moderne God. Omwille van deze ontwikkeling wordt alles wat kan veront- rusten goedgekeurd omwille van de ontwikkeling en de "hoop" die

ze bevat. In een discussie zal men eventueel alle opwerpingen aanvaarden, maar erbij zeggen dat ze geen echte opwerpingen zijn, vermits tegen de ontwikkeling toch niets is in te brengen. Daarnaast leeft echter het reeds vermelde cynisme en negativisme : het bewustzijn dat de moderne wetenschap niets oplevert en dat alles maar een spel is. Het cynisme zit hem dan in het toch maar verder spelen. Maar verborgen : hoe zou het anders dan verborgen kunnen blijven, wil het de wetenschap verder een rol laten spelen ! Het cynisme is alleen mogelijk onder het masker van het positivisme. Dat geeft eventueel wel toe dat er geen hoop - geen waarheid en geen objectiviteit - is. De wetenschap maakt daar geen aanspraak op. Zij is alleen bezig met haar eigen ideeën, met haar eigen voorstellingen, of "modellen". Maar het is alles niets : een spel. We kunnen het juist daarom verder spelen, want het is maar een spel, onschuldig. Dit is een zwaar doorwegend conservatief element in de wetenschapsbeoefening. Het is het spel der onderwerping. De mensheid maakt zich de onderwerping eigen. Dat is het wat zich in onze tijd afspeelt. Geen heerschappij - wat men reeds kan vermoeden uit de eenvoudige beschouwing dat het toch de wetgever is die de heerschappij uitoefent en niet de onderworpenen - wel een onderwerping met eigen "voordelen" voor diegenen die zich onderwerpen, maar deze gevolgen moeten niet worden verbonden met voorstellingen van heerschappij (zoals we straks gaan zien). Want de objectiviteit bestaat alleen - zoals Locke aangeeft - in de geest van de mens, in de voorstelling. Zou ze dan toch een irreëel spel kunnen zijn dat in de realiteit niets zou te betekenen hebben ? Maar de wetenschap is veel meer. Ze is maar al te reëel, ze is niet onschuldig, ze is een harde werkzaamheid die de werkelijkheid omvormt. De realiteit is dus toch in het spel zelf binnengesloten ? Inderdaad : juist wanneer er geen objectief weten bestaat omdat de werkelijkheid niet objectief op zich is, veeleer altijd ook op zich voor ons, dan kunnen ook zulke ideeën verwerkelijkt worden en ook werkelijk worden. Alleen voor het objectivisme zelf is het theoretisch weten een geheel van louter voorstellingen, van een geest die zelf niet werkelijk tot de werkelijkheid behoort, een weerspiegeling van de realiteit. In objectieve zin is objectief weten vals, kan het zichzelf niet begrijpen. Zou het dan toch een vorm van heerschappij kunnen zijn ? Neen ! Het is de fundering van een heerschappij door onderwerping, de heerschappij van een onmenselijke werkelijkheid en haar ontwikkelingswetten over de mens en door de onderwerping zelf. Door deze onderwerping beslist de mens inderdaad beslissend mee over wat gebeurt. Hij ontzegt zich namelijk een medebepaling van de werkelijkheid. Op deze wijze verheft hij wetten van de natuur en van de ontwikkeling die onmenselijk zijn tot dominerende wetten. De mensheid speelt alsof haar wereld geen mensen zou bevatten, alsof ze deze wereld niet medebepalen. Maar dit is ook een medebepaling. Het typisch menselijke IS de medebepaling. De reeds besproken omkering van doel en middel vindt hier haar verklaring.

De resultaten van de onderwerping van de mensheid aan de tot heerschappij verheven wetten van een onmenselijke ontwikkeling. De vraag blijft nog of er resultaten of successen gekomen zijn door de ontwikkeling van de wetenschap en waarom we ze zo moeten noemen of niet? We denken natuurlijk op de eerste plaats aan de successen van de techniek. Zouden die de realisatie zijn van de hoop die in de wetenschap gesteld wordt? We willen daarom begrijpen wat precies het gevolg van de techniek is geweest en nog is. Het succes is slechts schijnbaar en we kunnen dat uitstekend begrijpen. Het is het gevolg van een spel. Het spel van de aanpassing of onderwerping. Welke zijn de gevolgen wanneer men zich aanpast? Het zijn de gemakkelijkste en de bedrieglijkste. Het gemakkelijkste succes is te behalen door zich aan de heersende machten aan te passen. We denken aan een fascistische of totalitaire staat. Hier is aanpassing het succesrecept (als alleen succes wordt gezocht zonder zich af te vragen wat er dan eigenlijk volgt). Het bedrieglijke eraan is dat pas door de aanpassing van de succeszoekers de heersende machten sterk worden. Alle heerschappij is gefundeerd op onderwerping. Het fascisme leefde van zijn meelopers. De succeszoekers zijn parasieten, meeëters van de zich doorzettende heersende machten. Ook hier zit de zwakheid van deze machten: ze danken hun macht aan hun onderdanen. In de technische "voortgang" zijn op deze wijze de gemakkelijkste successen de volgende: energiewinning of vrijmaken van energie - atoomenergie, turbines, explosiemotoren, scheikundige energieën, stoommachines enz... Ze zijn afbraak van gecompliceerde vormen tot energie en grotendeels tot warmte die ongeordende, chaotische beweging is volgens de tweede wet van de warmteleer en die zich nivelleert tot nutteloze energie, bestendige verhoging van de entropie, het chaos worden van de natuur (een in de natuur zeker bestaande tendens, gelukkig niet de enige). Het is geen toeval dat deze vormen gemakkelijk in dienst zijn te stellen van vernietigingsdoeleinden.

Maar we halen daar toch allerlei nut uit? Ja, onder andere atoombewapening. Zwijgen we over het nut hiervan. Maar deze energie staat ook in dienst van de industriële produktie. Hier moet de wetenschappelijke natuurbeheersing dus de voortgang bewijzen. Bekijken we de zaak van dichterbij. Ten eerste is het zo dat een aanzienlijk deel van de vrijgemaakte energie wordt gebruikt voor het winnen van de energie zelf. Ten tweede is er dan in de industrie zelf de geweldige tak (die zeer veel energie nodig heeft) die instellingen bouwt om er energie mee te winnen en die allerlei zaken produceert met hetzelfde doel. Tot nu toe spraken we uitsluitend over energie om energie te leveren en te gebruiken. Dit gebeurt hoofdzakelijk met machines die machines produceren. Ten derde is het dan zo dat daarmee machines worden geproduceerd die zelf nuttig (zouden moeten) zijn. We denken aan oorlogstuig, vliegtuigen, auto's, huishou-

delijke toestellen. Een tussenplaats nemen de landbouwmachines en de machines voor woningbouw in. Speciaal zijn de communicatiemedia, radio, televisie, telefoon, enz... (Bij deze laatste moet het nut blijken door datgene wat wordt gecommuniceerd en door het feit of ze in staat zijn tot een "goede" mededeling. We zwijgen er daarom over). Uit het nut van al deze industriële produkten moet het nut van de produktiemiddelen en de energiemiddelen blijken. Over de oorlogstuigen zwijgen we opnieuw maar best. De vliegtuigen? Ze dienen hoofdzakelijk voor het vervoeren van politici en managers om te praten over de economie waarvan nog eerst het nut moet blijken. Wat is het nut van de auto's en van de huishoudelijke apparaten? Zijn ze een luxe of zijn ze een noodzakelijke behoefte geworden? Het antwoord is dat ze wel een zeker gemak leveren maar in onze industriële situatie zijn ze haast een dwingende behoefte geworden. Ofwel: deze machines voldoen wel aan behoeften maar deze zijn grotendeels door de industriële produktiewijze zelf geschapen. Men heeft de auto nodig (met zijn kosten buiten alle verhoudingen) omdat alles ver weg is (de school, het winkelcentrum, de fabriek), maar men geraakt niet vooruit en het is zeer vermoeiend. Dit omdat de industrie de streek onbewoonbaar heeft gemaakt. Zonder auto is een uitstap naar verse lucht onmogelijk, men kan onmogelijk het vakantieoord bereiken (met bagage en kinderen). Maar ter plaatse doet zich hetzelfde voor: alles volgepropt met auto's. Koelkasten zijn noodzakelijk voor het bewaren van verse voedingsmiddelen en om tijd te sparen. Wasmachines waren onze door de industrie veel vuiler geworden was. En we hebben geen tijd. Centrale verwarming is noodzakelijk. De flatgebouwen zijn ernaar gemaakt (men ziet iemand kolen naar boven slopen). Al deze produkten zijn zelf het gevolg van de algemene ontwikkeling van de industrie en van de uitbreiding van haar produkten. (Niet van de bevolkingsdichtheid; deze is niet gestegen in de industrielanden sedert de ontwikkeling begon). Waarvoor dienen de industriële produkten dan? Voor een groot deel: opnieuw om energie te kunnen verbruiken (elektrische energie, benzine, olie). De produkten staan in dienst van elektriciteitscentrales, transportinstallaties, tankschepen, raffinaderijen, tankwagens en tankstations enz... Ook de landbouw ondergaat hetzelfde lot: ze moet in overeenstemming worden gebracht met de vereisten van de industriële produktie. Ten slotte produceert de industrie ook verbruiksgoederen: woningen (door de 'bouwmachines'), kleding, voeding (met industriële mest en landbouwmachines), geneesmiddelen. Zou hier ten slotte het bewijs van de vooruitgang kunnen gevonden worden? De produkten bestonden grotendeels reeds voor en bestaan nog naast de industriële ontwikkeling. Vaak via een eenvoudiger proces. Vertonen de produkten (huizen, kleren, brood, boter, vlees, drank) kwaliteitsverschillen? Soms valt het verschil ten voordele van de ene kant uit, soms ten voordele van de andere. Meestal is het verschil moeilijk te zien. Toonaangevend wordt dus de economische

vraag van de verhouding tussen inspanningen (kosten) en opbrengst. En de balans slaat door in de richting van een wanverhouding. Natuurlijk zal men de opwerping maken dat de tevoren genoemde produkten niet kunnen bestaan zonder de gehele industriële ontplooiing. Hoe kan men synthetische vezels hebben zonder geweldige complexen van scheikundige installaties? Ze zijn alleen bij massaproductie mogelijk. Dus moet men massaproductie voortbrengen van artikels die snel verslijten en dan vervangen moeten worden. En daarvoor - en omwille van de volledige tewerkstelling - moeten nog massa's andere produkten worden vervaardigd om de fabrieken draaiende te houden (ze zijn immers kostelijk en moeten een produktie afzetten). Ten slotte wordt met steeds grotere inspanning aan energie, installaties, arbeid, talent, gezondheid enz... relatief steeds minder nuttigs geproduceerd. En dit in grote mate alleen maar in vervanging van datgene wat ook zonder zulke grote kosten gemaakt kon worden. Bekijk een industrieel ontwikkeld land: welk een lawaai en drukte, welk een vuilnis. Zie naar de kapotte, vermoeide mensen, naar hun voeding, hun gezondheid, hun woningen. Alleen het nut van de geneesmiddelen blijft toch onder ogen te zien. Men moet het afwegen tegen de kosten van de industriële maatschappij die de levensvoorwaarden (en dus de gezondheid) bepaalt. Men geeft het toe: wat men wil is produktie omwille van de produktie, men wenst de produktiecapaciteit te ontwikkelen. Deze is zelf het doel en de succesmeter. De overheersing van de natuur is daar te vinden waar de produktie omwille van de produktie het grootst is. Men meent evenwel dat men op deze wijze tot de grootst mogelijke nuttigheid zal komen. Maar dit is toekomstmuziek of was het misschien reeds. Misschien zijn de grenzen reeds overschreden. De USA - ongeveer 6% van de wereldbevolking - verbruiken tussen 30 en 50% der grondstoffen van de wereld, men schat 50 tot 80% tegen het jaar 1980. Hoe moet de rest van de wereld de toestand van Amerika bereiken?

Maar men zal zeggen: de profiteurs genieten toch? Ja, maar midden al de lasten - als men dat genieten wil noemen. De mens beheerst de natuur: welke mens? De enkelen die heersen heersen door zich te hebben aangepast. Maar bezitten die de heerschappij over de natuur? De kapitalist is een functionaris van het kapitaal. Heerst hij? Hij gelooft wel niet in de heerschappij van het volk. Want hij meent: niets kan de "economische wetmatigheden" veranderen, waaraan hij zich onderwerpt, terwijl hij ze vertegenwoordigt. Meer dan de anderen meent hij dat alleen de objectieve wetten van de ontwikkeling heersen. Wie zich het meest aanpast heerst. Maar ook hij haalt slechts weinig voordeel in deze struggle for life (Darwin). Onze managers spannen zich in in de harde concurrentiestrijd en ontspannen zich - aniemaal. Maar men zal een laatste opwerping maken: zo is het toch, zal men zeggen. Het antwoord kan alleen luiden: neen.



Het zou betekenen dat men beslist zich verder te onderwerpen, dat men verdergaat men de wil om op te houden mens te zijn, dat men de verdergaande verdierlijking wenst. Deze kan inderdaad zich doorzetten, voor zover de mens de onderwerping blijft willen. Daarom is een weerlegging alleen een zaak van de daad. Het kan veranderen. Dit zou inhouden dat inderdaad de "objectieve wetten" van de natuur niet meer heersen. Dat ze afgeschapt zijn, want ze heersen alleen objectief. De enkele goede gevolgen die ons tijdperk toch nog heeft voortgebracht zijn dan misschien gewoon het resultaat van het feit dat de mensheid nog niet tot het uiterste bereid is of was om zich onvoorwaardelijk te onderwerpen, of er reeds van terugschrikt.

De achterstand van de wetenschappelijke tijd tegenover een sedert Kant begonnen revolutie van de filosofie (Kritik der reinen Vernunft). De wetenschappelijke vooruitgang gaat verder. Onze tijd is modern. De wetenschap ook. Dit wordt gezegd tegenover de onmoderne, ouderwetse filosofie die een overblijfsel is van de middeleeuwen en van de oudheid. Het bewijs hiervan wordt gezien in de bevrijding van alle filosofie. De filosofie daarentegen heeft alle contact met de wetenschap verloren. Er wordt helemaal niet overwogen dat de filosofie zelf zich losmaakt zou kunnen hebben van de wetenschap, dat het de wetenschap zelf zou kunnen zijn die het contact heeft verloren. Niet modern en een overblijfsel dus is veeleer de wetenschap zelf. De realisatie van het ideaal van zuiver weten is wel het werk van de wetenschap, maar het ideaal is antiek-filosofisch en de wetenschap kan er niet van loskomen. Als de antieke filosofie achterhaald is, dan is het omdat de moderne wetenschap zelf de filosofie is geworden, en dit in een achterhaalde vorm. Ondertussen heeft ook de filosofie zichzelf achterhaald, maar in een andere zin, op een andere manier. Ze heeft de konsekwenties getrokken. Ze keert zich tegen het wetenschappelijk ideaal van het weten dat zelf eens door de filosofie werd voortgebracht, tegen de "klassieke" filosofie. Op deze wijze is de nieuwe filosofie "antifilosofisch". Ze wordt kritiek en wel vooral kritiek der zuivere theoretische rede (waarmee de oude filosofie vooral bezig was). Voor Kant is de zuivere rede de zuivere theoretische rede, waarbij zuiver betekent : ervaringsvrij, a priori. Ze staat tegenover de empirisch geconditioneerde rede. De kritiek der zuivere rede in speculatief opzicht (dit is theoretisch en niet praktisch) richt zich tegen het empirisch-geconditioneerd gebruik van de theoretische rede. Zo wordt de kritiek toch een kritiek der zuivere rede in de zin van het ideaal van zuiver theoretisch weten, die het empirisch-geconditioneerd gebruik ervan (dat eerder een gebruik is van het denkende verstand) overstijgt. Nu bevat alle ervaring buiten de aanschouwing van de zintuigen waardoor iets gegeven is ook nog een begrip van een object dat in de aanschouwing gegeven is of verschijnt. Het empirisch-geconditioneerd gebruik van de rede (in theoretisch opzicht wat voor Kant alleen rechtmatig gebruik

van de rede is) is dus een gebruik van de rede dat zich niet tracht te verheffen boven en zich niet ontslagen acht van deze voorwaarden : nl. een aanschouwing in de vormen van ruimte en tijd (als de vormen van alle zintuiglijke ervaring), en een denkend verstand dat het in de aanschouwing menigvuldig verschijnende "synthetisch" op begrippen van objecten brengt. Het gebruik van de zuivere rede is volgens haar ideaal een kenniswijze die alleen het oerwezen kan toekomen : God die een onbeperkte aanschouwing bezit (en geen denken, dat precies grenzen aangeeft). Kant keert zich dus tegen het ideaal van goddelijke kennis als voorbeeld voor de mens, tegen het zuiver theoretisch weten. De kennis van de "dingen op zichzelf" vereist een oorspronkelijke aanschouwing een "intuitus originarius", "waardoor het bestaan van het object der aanschouwing zou gegeven zijn", volgens het begrip van de theoria als zuivere beschouwing van de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Volgens Kant is de kennis eindig. Ze wordt namelijk beperkt in haar vermogen tot aanschouwing door de vormen der zintuiglijkheid (ruimte en tijd) als voorwaarden die onze aanschouwing beperken. Deze staan tegenover een onbeperkte ontvankelijkheid van het intuïtievermogen. Juist de beperking van het aanschouwingsvermogen tot de vormen van de zintuiglijkheid beperkt de kenniswijze van een eindig wezen, respectievelijk het vermogen van zijn verstand, tot de noodzakelijkheid van het denken. Een eindig verstand moet denken, denken dat altijd het bewijs is van de grenzen, daar de dingen alleen verschijnen in een intuïtie die beperkt is tot de vormen van ruimte en tijd. Bijgevolg zijn deze verschijningen geen dingen op zich, maar zelf alleen voorstellingen die wederom hun object hebben, dat dus van ons niet meer kan worden aangeschouwd. De eenheid die in een menigvuldigheid van de kennis moet worden aangetroffen, kan alleen komen van de prestatie van een synthetisch denken dat het menigvuldige van de eindige aanschouwing in bepaalde categorieën op een begrip brengt. Een on-eindig kennisvermogen zou niet op verstand berusten, het zou aanschouwen, intuitus intellectualis zijn. De categorieën zouden geen betekenis hebben. Vooral in de tweede uitgave van de K.d.r.V. ziet Kant als het laatste object van de zuivere rede het theologische ideaal van een kennis door onbeperkte aanschouwing der dingen zoals ze op zichzelf zijn.

Maar wat is de diepe zin van het onderscheid dat Kant maakt tussen een eindige en een oneindige kennis, voor het theologische ideaal. Het is gangbaar te aanvaarden dat Kant zegt dat de mens eindig is, dat hij nu eenmaal aan onoverwinbare grenzen gebonden is, waarvan hij zich nooit kan bevrijden en dat hij helaas zo niet in staat is tot een ware kennis der dingen zoals ze op zichzelf zijn. Sommigen willen Kant weerleggen door te wijzen op de niet-euclidische meetkunde die de onschendbaarheid van Kants ruimteaanschouwing zou in vraag stellen, of door te wijzen op Heisenbergs onbepaaldheidsrelatie die Kants causaliteitsprincipe

zou wegvegen. Weer anderen "verdedigen" Kant : ze vinden dat een voortschrijdende toenadering tot de waarheid der dingen op zich mogelijk is. Maar Kant heeft dit alles niet nodig : reeds Plato en Aristoteles hebben hetzelfde gezegd, en Locke heeft de zaak nog eens vernieuwd. Volgens Kant kan de mens zich wel bevrijden van de vormen van zijn zintuiglijkheid en van de begrippen en grondstellingen van zijn denkend verstand. Deze mogelijkheid is veeleer zelf de aanleiding tot de kritiek der zuivere rede. Het is zo dat het empirisch-geconditioneerd gebruik der rede gebonden is aan de zuivere vormen (ruimte en tijd) der zintuiglijkheid d.i. vormen die niet uit de ervaring zijn gewonnen, maar bij voorbaat "a priori" noodzakelijk aan de ervaring te zich voegen, en ook gebonden is aan de "zuivere" verstandsbegrippen (de "categorieën") en ermee overeenstemmende "synthetische" d.i. niet alleen in formele logica gefundeerde, grondstellingen a priori (zoals het causaliteitsprincipe). Maar nadrukkelijk zegt Kant van deze laatste dat ze geen door God ingeplante vermogens zijn, daar de categorieën dan alle noodzakelijkheid zouden ontberen. Het oorzakbegrip (de noodzakelijkheid van een gevolg) zou vals zijn indien het slechts zou berusten op een ingeplante, subjectieve noodzaak om zekere empirische voorstellingen volgens zulk een regel der verhouding te verbinden. Men zou alleen kunnen zeggen : ik ben zo ingericht (het verband is niet in de dingen zelf te vinden), wat datgene is wat de scepticus het meest wenst. Al ons inzicht zou dan schijn zijn. (De noodzaak zou een kwestie van voelen zijn, er zouden steeds mensen zijn die zouden zeggen anders te voelen of niets te voelen). Kant vindt de noodzaak van de zuivere vormen der aanschouwing en der verstandsbegrippen en grondstellingen, in zijn transcendentale deductie van de begrippen van ruimte en tijd en dus van de zuivere vormen der aanschouwing, en van de zuivere verstandsbegrippen en de categorieën en van het systeem van de synthetische grondstellingen van het zuiver verstand. De transcendentale deductie berust op het principe dat ze als a priori noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van de ervaring moeten gekend worden. Begrippen die de objectieve grond van de mogelijkheid zijn, zijn juist daarom noodzakelijk. Ze zijn dus ook alleen noodzakelijk voor zover hun gebruik noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde der ervaring is. Hun noodzakelijkheid is dus slechts een in de strengste zin van het woord hypothetische noodzaak. (Niet hypothetisch in de zin van onwaarschijnlijk en eerst nog uit te vinden, maar zo dat de bedoeling om ervaring te hebben (en misschien alleen deze bedoeling) de grond van hun noodzakelijkheid is : Wanneer men ervaring wil, dan...) Dat betekent dat men ze kan doorbreken. Maar voor onze kennis is daarmee niets gewonnen (alleen voor onze kennis, kan men vragen ?), veeleer alles verloren. Want, ten eerste, we kunnen ons boven elk denken in categorieën en volgens grondprincipes plaatsen. Ze zijn niet de voorwaarden waarbij de objecten in de aanschouwing gegeven zijn, er zijn objecten zonder dat men zich betreft op de functies van het verstand. Het gaat hier dan om loutere zintuig-

lijkheid of ontvankelijkheid en de vorm der aanschouwing kan a priori in ons voorstellingsvermogen liggen zonder iets anders te zijn dan de wijze waarop het subject geaffecteerd wordt. Maar de verbinding van de zintuiglijkheid kan niet door de zintuigen tot stand komen en ligt niet in de zuivere vormen. Er is echter geen kennis tenzij door de verbinding van het verstand en zijn begrippen en vooral door de verstandsbegrippen. Het begrip oorzaak bijvoorbeeld is de synthese van datgene wat in de tijdrij volgt, met andere verschijnselen, volgens begrippen, en zonder zulke eenheid zou geen eenheid van het bewustzijn in de menigvuldigheid van de waarnemingen aangetroffen worden. Er zou geen ervaring en geen object zijn, alleen een blind spel der voorstellingen, minder dan een droom. Er zou alleen subjectieve geldigheid zijn volgens de wetten van de associatie. Wanneer ik een lichaam draag, zou ik alleen kunnen zeggen, ik voel een druk, en niet : het lichaam is zwaar. De voorstellingen moeten voorstellingen van het object zijn, zonder onderscheid van de toestand van het subject. Dit laat reeds de fundering van een wetenschap toe : de zuivere wiskunde, die zuiver theoretische wetenschap bij uitstek is. Er is alleen aanschouwing nodig, er zijn geen verstandsbegrippen nodig. Er is wel kennis a priori van de objecten, maar alleen betreffende hun vorm als verschijningen. Of er dingen kunnen zijn die op deze wijze kunnen worden aangeschouwd, kan hier niet worden uitgemaakt. Mathematische begrippen leveren dus geen kennis, dit doen ze alleen maar wanneer men vooropzet dat er dingen zijn die er zich naar voegen. We kunnen ons, ten tweede, ook onttrekken aan de aanschouwing zonder meer. Vooreerst door analytische oordelen te maken. Deze verstrekken alleen uitleg van het begrip in het onderwerp van de zin. Analytische oordelen berusten op het principe van de contradictie. Ze geven kennis a priori, en zijn empirisch van oorsprong of niet. Er is alleen begripsanalyse vereist, geen ervaring. Een groot deel van onze kennis is zo. De analyse speelt omwille van de duidelijkheid een grote rol. Maar ze biedt geen uitbreiding van onze kennis. We kunnen de beperking van ons redevermogen ook doorbreken door synthetische oordelen a priori te vormen die zich onttrekken aan de vormen der zintuiglijke aanschouwing. We doen dus alleen beroep op het zuivere verstand. Dit overstijgen is fysisch mogelijk, maar het leidt niet tot kennis, wel tot sofistiek, omwille waarvan de kritiek der zuivere rede nodig is. Want voor kennis, zou een andere aanschouwing - maar in ieder geval een aanschouwing - nodig zijn, dan de zintuiglijke, en vermits ik die niet bezit, blijft de gedachte leeg. Dit is de oorspronkelijke en beslissende zin van Kants kritiek op het theologisch ideaal : wij mensen zijn niet helaas eindig, terwijl "op zich" de grenzen te overwinnen zouden zijn door en als een ideaal van Godskennis, bij een God die de dingen zou aanschouwen zoals ze op zichzelf zijn, maar zulke over-

winning zou de vernietiging van alle werkelijke kennis zijn. Het zijn juist de grenzen van een eindige kennis die aan al ("onze") kennis haar werkelijke betekenis en (zelfs) "objectieve" realiteit geven. Kant drukt het mooi uit in betrekking tot de schema's der zintuiglijkheid waarin de begrippen en grondstellingen zich naar de vormen van de zintuiglijke aanschouwing moeten voegen : "Hoewel de schemata der zintuiglijkheid de categorieën vooreerst realiseren, beperken ze deze toch ook, d.i. ze beperken ze tot voorwaarden die buiten het verstand liggen (namelijk in de zintuiglijkheid)". En : Wanneer we nu een restringerende voorwaarde weglaten, dan amplificeren we, zoals het schijnt, het begrip....Inderdaad blijft aan de zuivere verstandsbegrippen ook na weglating van alle zintuiglijke voorwaarden, een logische betekenis van de zuivere voorstellingen, waaraan echter geen object en dus ook geen betekenis gegeven wordt. De betekenis komt van de zintuiglijkheid die het verstand realiseert door het tegelijk te restringeren. De geconditioneerde grenzen belichaamt in de vormen der zintuiglijkheid beperken, hoewel ze eerst realiseren. Ze realiseren door te beperken. Kant stelt als eerste de vraag naar de wensbaarheid (niet zo maar alleen naar de realiseerbaarheid) van de realisering van een kennis van de dingen zoals ze op zichzelf zijn en de vraag naar datgene wat men dan bereikt door het ideaal te realiseren. Het antwoord luidt : de eindigheid van een bestaan in de grenzen van de zintuiglijkheid is geen afbreuk, maar precies de grond van al ons werkelijk weten. De duidelijkste uitdrukking van het verband van realiseren en beperken geeft Kant in het beeld van de vliegende vogel, de duif, die zou kunnen menen dat de opheffing van de weerstand van de lucht haar zou kunnen toelaten beter te vliegen. Zo verlaat Plato de zintuiglijke wereld omdat die hem beperkt, op de vlougelen van de ideeën komt hij in de ledige ruimte van het zuivere verstand. Kants filosofie is de uitdrukking van een filosofie van de eindigheid die inziet dat de zintuiglijkheid, de lichamenlijkheid, de sterfelijkheid, de eindigheid zelf - hoewel ze grenzen zijn - de werkelijkheid bewerken. Plato en Aristoteles willen tot een overwinning van de zintuiglijkheid komen, die niet meer in een menselijk bestaan ligt. Alsof deze grenzen afbreuk doen aan de menselijkheid en niet de grenzen van de menselijkheid zelf betekenden.

Toch blijft Kant zelf nog steken. Kant kende klaarblijkelijk zelf geen ander weten dan objectief weten. (Hoewel objectief weten slechts realiseerbaar scheen te zijn door van zijn vervulling af te zien). Hij heeft de nochtans noodzakelijke konsekventie niet getrokken dat alle weten voor zover het ongeconditioneerd en onbeperkt objectief wil zijn, zonder enige reële betekenis is, zonder realiteit blijft. Dat heeft Fichte gedaan, de enige legitieme opvolger van Kant. Fichte is zo belangrijk dat alleen de miskennis van deze denker een kritiek der grond-

slagen van onze tijd noodzakelijk maakt. Voor Fichte verschijnt de ikvorm of de absolute reflectievorm als de grond en de wortel van alle weten. Alle weten volgt eruit. De Wissenschaftslehre nu heeft aangetoond dat de reflectievorm in haar absolute eenheid gevat, geen realiteit heeft, maar alleen een ledig schema is. Wat uit de ontvouwingen van de ikvorm voortkomt is een systeem van andere, even zo ledige schema's en schaduwen. Het conflict tussen weten en realiteit komt openlijk aan het licht. Maar men sluit er zich voor af, vindt Fichte. Men wil wel realiteit, maar alleen in deze reflectievorm (zonder het zelf te beseffen). Maar daar men toch realiteit wil, zegt men : de Wissenschaftslehre is verkeerd, want de eigen realiteit zou immers vernietigd worden. Men heeft daarom de kritische zin van Fichtes wetenschapsleer miskend. Fichte kant zich tegen het weten door de schijn van de realiteit van de ledige schema's en schaduwen te vernietigen. De miskennis heeft echter nog een diepere grond. Men kan volgens Fichtes eigen begrippen van geen andere "realiteit" ooit iets weten. Heden ontbreekt het nog aan zulk begrip van weten (om zo Fichtes kritiek zich te kunnen eigen maken). Ook voor Fichte is er alleen zuiver theoretisch weten. Fichte heeft zijn beperking in het onvermogen om een ander weten te begrijpen. Daardoor wordt de reactie van de idealisering van het zuiver theoretisch weten begrijpelijk. Het weten wordt als absoluut geponereerd. Alle realiteit wordt uit de absolute reflectievorm afgeleid. Hegel is de uitwerking van dit idealisme van het absoluut geponereerde zuiver theoretisch weten. Maar overall ook gebeurt hetzelfde wanneer men de eisen die de realiteit aan het weten stelt, afwimpelt door de eisen van de wetenschappelijkheid voorrang te geven. Heden ontbreekt nog een begrip van weten dat van een andere aard is dan het objectieve weten of toch bleef onbekend wat misschien reeds werd begrepen (onopgemerkt werd begrepen). Wel is er reeds een nieuw weten zelf. Dit is ook wel nodig, vooraleer men tot een begrip ervan kan komen. Het is onder andere aanwezig bij Marx, Nietzsche en Husserl. Het moet eerder toegeëigend en toegepast worden. De ervaringen van bijna de gehele mensheid zijn voldoende om te herinneren aan dit weten als aan een in feite reeds oud en (in de grond) nooit verloren gegaan weten, dat echter werd verdrongen. Nietzsche zegt : maar ook de moedigste heeft slechts zelden de moed tot datgene wat hij eigenlijk weet. Het gaat inderdaad om moed. Want het betreft een weten dat niet op de eerste plaats beweerd en bewezen wil zijn, dat veeleer moet worden toegelaten en niet worden geloofend. Het betreft zich op al het "subjectieve" dat werd verdrongen. Op de behoeften, de belangen, de doeleinden en vooroordelen van een eindig, sterfelijk, lichamenlijk wezen, die ontspringen uit natuurlijke en maatschappelijke afhankelijkheden. Deze behoeften (het "subjectieve") zijn reeds tot voorwerp geworden van objectieve wetenschappen (wel secundair ten overstaan van de natuurwetenschappen) : psychologie,

sociologie, politieke economie enz...Door de reductie van de mens tot een zuiver subjectzijn wordt meer en meer al het subjectieve binnengehaald in een algemene objectieve natuursamenhang. In waarheid wordt daardoor de wetenschapsmens zelf onderworpen aan een hem onafhankelijke en vreemde natuur waarbij hij geen mens meer is maar alleen een geestelijk subject, ook zijn menselijkheid wordt nog objectief beschouwd. Ze wordt onttrokken aan de medebepaling door de tot zuiver subject gereduceerde mens. De objectiviteit maakt waar'dat er geen mensen zijn'. Ze is zo vooropzettingsloos dat ze niet eens mag vooropzetten dat er mensen bestaan. Marx, Nietzsche, Husserl respectievelijk vooral bezig met problemen der economie, der sociologie en der psychologie onderscheiden zich van de gangbare wetenschappelijke, objectieve benadering door hun 'onwetenschappelijkheid', zal men zeggen. Ze zijn inderdaad onwetenschappelijk in de zin van het objectiviteitsideaal en onfilosofisch in de zin van het klassieke ideaal van zuiver theoretisch weten, omdat ze bewust niet zonder vooropzettingen denken. Marx gaat er van uit dat niet het bewustzijn het leven bepaalt, maar het leven het bewustzijn. Hij zet de mensen en hun materiële behoeften voorop. Nietzsche wil "objectiviteit" (schrijft het woord tussen aanhalingstekens) niet als een interesseloze aanschouwing, maar als het vermogen om zijn voor en tegen te hebben in het geweld, zodat men zich de verscheidenheid der perspectieven en der affectinterpretaties voor de kennis te nutte kan maken. Er is geen zuiver, willoos, pijnloos, tijdloos subject der kennis. Men moet oppassen voor "de zuivere idee", "de absolute geestelijkheid", "de kennis op zich", meent Nietzsche. Ze willen een oog zijn zonder richting, zonder actieve en interpreterende krachten (deze worden onderdrukt) waardoor zien toch precies zien-van-iets wordt. Husserl zet als de "absolute gegevenheid" voorop : de "actieve en interpreterende krachten" van de "intentionaliteit", voor alle kennis. Marx, Nietzsche en Husserl gaan uit van het bestaan en van het bewustzijn van mensen als werkelijk, namelijk in de werkelijkheid van de wereld werkzaam. Zulk werken nu is streng genomen nooit objectief constateerbaar. Een gedrag dat zich onthoudt van elke vorm van ingrijpen, dat louter toekijkt, is zelf nog een soort medewerking aan de geobserveerde werkingen of handelingen, die deze tot handelingen doet komen die ze "op zich" niet zouden hebben - als de toeschouwers misschien van hun kant handelend werkzaam ingegrepen hadden. Elk ook "objectief" gedrag is noodzakelijk "stellingnemend". Marx, Nietzsche en Husserl hebben dit goed gezien. Ondertussen heeft het stellingnemend weten van de mens ook reeds zijn produktiviteit bewezen. Juist door de mogelijkheid van een kritiek der grondslagen van deze tijd ! Objectief onderzoek kan dit namelijk niet. Marx heeft het kapitalisme ontmaskerd. Nietzsche heeft de ascetische idealen van een platoons-christelijk bepaalde cultuur der onbaatzuchtigheid aan het licht gebracht. Husserl heeft het objectivisme van de moderne realisering van het ideaal van zuiver theoretisch weten aan de kaak gesteld. De mens als "subject" be-



schouwen is de onderdrukking van alle menselijke behoeften en belangen. Dit is noodzakelijk voor objectieve wetenschap. De psychologie moet het hebben over de organisatie van een psychisme dat onafhankelijk is van "louter subjectieve" intenties en zich aanpast aan de objectieve realiteit. De sociologie bekijkt de ontwikkeling van een cultuur die de overwinning is van alle subjectieve waarden in dienst van de objectieve, Europese cultuur (als de enig ware). De politieke economie spreekt over de natuurwetenschappelijke wetmatigheid die boven alle subjectieve behoeften staat. Het kapitalisme is de waarheid. Marx, Nietzsche en Husserl weten dat ook het kapitalisme slechts zijn oorzaak kan hebben in een behoefte van het mensdom, ook de ascetische idealen, ook de realisatie van het zuiver theoretisch weten hebben zo'n oorsprong. Of deze oorsprong door hen reeds voldoende is opgehelderd is een andere vraag. In ieder geval hebben ze het principiële inzicht in de oorzakelijkheid en werkzaamheid van menselijke behoeften, belangen en intenties (zelfs) in een onmenselijke wereld op gang gebracht en tegelijk het inzicht dat ook objectieve noodzakelijkheden oorzaken hebben, waardoor ze alleen noodzakelijk zijn en die men kan opheffen.

## VI Besluiten van de kritiek der grondslagen van onze tijd.

Onmenselijke toestanden als gevolg van de weigering van de mens om mens te zijn.

Ons tijdperk van de wetenschap is het tijdperk van de realisering en van het uitproberen van een antieke idee, namelijk de idee dat de mens zich mag en zich moet boven zichzelf verheffen en dit, door het streven naar en het verwerven van een weten dat de mens bevrijdt van elke gebondenheid aan louter menselijke noodzakelijkheden en gegevenheden, een weten dat alleen weten wil zijn van wat en hoe de dingen op zichzelf zijn. Zo denkt de mens zich te verheffen tot een goddelijk bestaan.

Ons tijdperk is een tijd waarin zich steeds meer onmenselijke toestanden uitbreiden, die niet het gevolg zijn van een achterhinken van de vooruitgang in de wetenschap, maar juist aanduidingen en gevolgen zijn van de geweldige vooruitgang van de wetenschap op weg naar wetenschappelijke natuurbeheersing of althans wat men daarvoor houdt. De reden is dat de mens weigert mens te zijn.

Alles loopt verkeerd in onze tijd. De verhouding van doel en middel wordt omgekeerd. Hoe meer men het ideaal van zuiver weten realiseert, hoe meer de omkering plaatsgrijpt. Alle doelstellingen worden louter voorwendsels. In de wetenschap telt

nog alleen het middel, de methode, het kennen zelf, dat zegt welke objecten te kennen vallen. De techniek zoekt niet het meest nuttige, het duurzame, maar probeert lukraak zo naar alles en nog wat. De produktie produceert om te produceren. Daarnaast heerst de bureaucratie en het "image". De ontspanning staat in dienst van het werk. In dit alles realiseert zich het tegendeel van de bedoeling die bij het klassieke ideaal voorzat. Toch is deze omkering geen vervalsing of verminking van het antieke motief. Dit motief was namelijk van bij de aanvang verkeerd. Verkeerd was de voorstelling dat voorwaarde - en dus belofte - voor de realisering, het verwerven en het streven naar zuiver theoretisch weten, een bestaan in volledige vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid was. In waarheid was voorwaarde - en dus het gevolg - een reductie van het bestaan tot zuiver subjectzijn, de levensvreemdheid van een substantiële en zelf-loze geest en de doelloosheid van een nog alleen animaal leven. Maar er bestaat enige reden om te denken dat misschien reeds vanaf het begin de filosofie de uitdrukking was van een drang in de mens om deze reductie door te voeren, om zich aan de verantwoordelijkheid te onttrekken door conditielose onderwerping aan de wetten van een niet-menselijke natuur. De filosofie zou hier als rechtvaardiging hebben kunnen spelen. Descartes heeft begrepen dat de realisatie van het antieke ideaal niet de beloofde vrijheid vooropzet, maar de reductie van de mens tot zuiver subject. Slechts van hieruit kan men begrijpen dat sedert Spinoza de voorstelling opkomt van een bewuste onderwerping van de mens aan de objectieve wetten van de natuur als de weg tot de beheersing ervan, tot ontwikkeling en vooruitgang. En ook kan men slechts vanuit Descartes begrijpen dat Locke de motivering van het antieke ideaal prijsgeeft, maar daarmee tegelijk het motief van elk ernstig weten dat bijgevolg nog alleen als een spel kan worden opgevat. Vanaf Locke kan het wetenschappelijk bewustzijn nog alleen weifelen tussen beide onzinnigheden.

Het alternatief dat zich aanbiedt zou daarom een weten moeten zijn dat zich niet met weten bezighoudt omwille van het weten, maar omwille van de dingen. Het zou betekenen dat men niet langer onbezonnen naar zekere antwoorden op willekeurige vragen zoekt, maar eerst eens goed wil weten wat het thema is, dat men eerst de keuze van de objecten en van de thema's weet te verantwoorden, in plaats van er eenvoudig mee bezig te zijn. Het alternatief dat zich aanbiedt zou een werken moeten zijn, dat niet bestaat omwille van de activiteit, niet omwille van de ontwikkeling van de produktie om haar zelf, maar voor het doel en dus voor de beëindiging van de arbeid. Men zou er moeten naar uitzien de tijdelijke behoeften te bevredigen, de problemen op te lossen, zij het ook onvolmaakt. Men zou niets tot in het oneindige moeten uitstellen, niet in die zin plannen voor de toekomst maken. Het alternatief dat zich aanbiedt zou een leven moeten zijn, niet in de fictie van een onsterfelijk en aan de werkelijkheid niet deelachtig bestaan, maar in de beperkte en bepaalde

*de voorwaarde van een beperkt bestaan.*