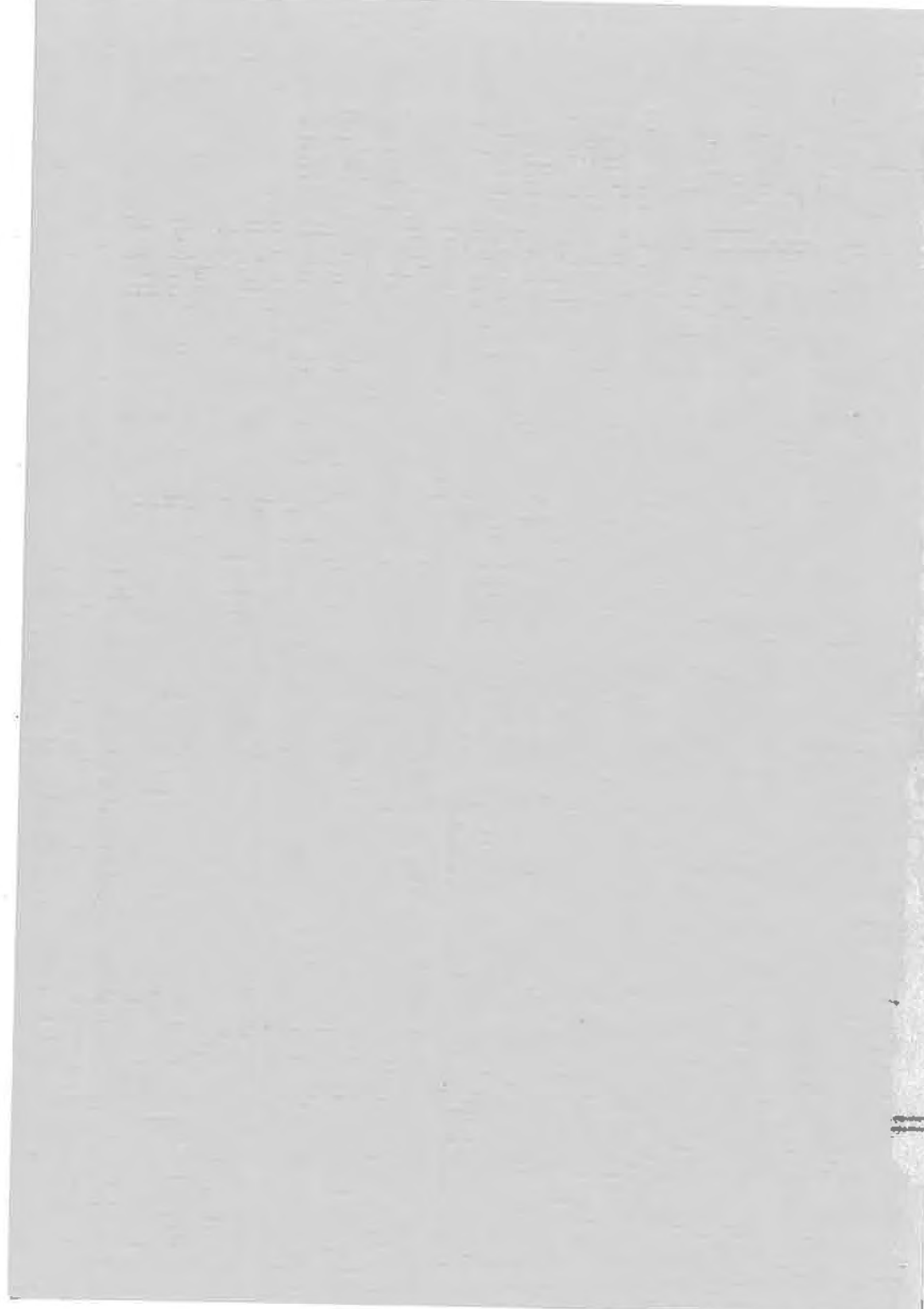


ECOLOGIE EN ANTI-HUMANISME

Samengesteld door
Willy Coolsaet

KRITIEK 21

1991



ECOLOGIE EN ANTI-HUMANISME

Samengesteld door
Willy Coolsaet

KRITIEK 21

1991

Dit is het eerste nummer van de jaargang '91 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

★

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

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

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

★

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

WOORD VOORAF

Binnen de ecologische beweging bestaat de neiging om alle kwaad in de huidige wereld toe te schrijven aan de "humanistische" of "antropocentrische" tendenzen van de westerse beschaving. Men veronderstelt het bestaan van natuurlijke evenwichtssystemen (ecosystemen) die in zichzelf goed zijn en waarin de mens tot nog toe enkel als verstoorder zou zijn opgetreden. Men roept de mens nu op om zich aan die systemen aan te passen.

De stelling die in verschillende bijdragen tot deze bundel (meer bepaald die van R. Boehm, W. Coolsaet en J. Moyaert) verdedigd wordt, luidt dat deze visie onhoudbaar is omdat ze steunt op een verkeerde diagnose van wat onze wetenschappelijke cultuur is. Ze ziet voorbij aan het feit dat onze cultuur zelf berust op een doel-middelverdraaiing die de bevrediging van menselijke behoeften ondergeschikt maakt aan de ontplooiing van produktiemiddelen en produktiesystemen. Misschien is de ecocentrische visie een reactie op een humanisme dat er geen is, en even mensvijandig als het systeem waartegen ze zich verzet.

De eerste twee auteurs, U. Melle en O. Ullrich, lijken weliswaar ook het antropocentrisme de uiteindelijke schuld te geven van de wantoestanden in onze beschaving, maar precies hun teksten bevatten zeer treffende beschrijvingen van de middel-doelomkeringen van het wetenschappelijk-technologisch-industrieel systeem.

IS DE MODERNE TECHNIEK EEN MENSELIJK PROJECT ?

Ullrich Meile

Ik woon in één van de landelijke gemeenten waarvan de bewoners in de nabije toekomst van heel dichtbij de modernste spitstechnologie mogen bewonderen : goed zichtbaar op een verhoogde berm zal om het half uur een wondermooie trein over het grondgebied van mijn gemeente razen - te snel om naar de reizigers te kunnen wuiven. Voor dit privilege zullen de mensen wel offers moeten brengen : landbouwgrond, tuinen, huizen, de rust en schoonheid van een wijd en open landschap - maar u weet het wel : de vooruitgang, de internationale concurrentiepositie, de werkgelegenheid, de groeiende mobiliteit enzovoort. De mensen hebben zich een tijdlang verzet, ze hebben een komitee opgericht, petitie verzameld en betoogd. Maar hun wijze regeerders hebben hen met veel geduld, een zachte hand en een beetje dubbelspel het onvermijdelijke doen aanvaard. De meesten onder hen hebben zich er ondertussen dan ook bij neergelegd. Op de protestfolders werd die zo elegant ogende trein met een gapende muil afgebeeld, hij werd voorgesteld als een verschrikkelijk monster, als een allesverslindende draak. Dit was natuurlijk een beetje overdreven : eens de draak zijn hapje van de leefruimte heeft gekregen, zal hij een vertrouwd deel worden van de dagelijkse leefwereld van de mensen. Ondertussen wordt overigens reeds aan een volledig nieuwe generatie van hoge snelheidstreinen gewerkt.

De technische vooruitgang is blijkbaar onstuitbaar. Deze vooruitgang heeft zelf het karakter van een trein die alsmaar sneller en sneller rijdt en die niets en niemand nog kan stoppen. Er zijn altijd wel mensen geweest die hun en ons lot niet wilden toevertrouwen aan de trein van de technische vooruitgang en die wanhopige pogingen deden om die trein te stoppen of ten-

minste te vertragen. Maar de beloften die de technische vooruitgang inhield, waren blijkbaar te aantrekkelijk en zijn vruchten te zoet, zodat meer en meer mensen in zijn ban geraakten.

Het geloof in de heilige drievuldigheid van wetenschappelijke vooruitgang, de voortdurende technische innovatie en de economische groei werd de nieuwe wereldreligie. Vanuit West-Europa en Noord-Amerika verspreidde zich de blijde boodschap over de hele wereld: wij mensen moeten niet wachten op één of andere goddelijke act van genade en verlossing, wij kunnen en moeten ons zelf verlossen van honger en ellende, van schaarste en ziekte, van oorlog en geweld en, wie weet, misschien zelfs van de dood. Met de moderne wetenschap, de moderne techniek en de industriële productiekrachten zijn wij op weg naar het aards paradijs, waar voor iedereen van alles voorzien is, van een elektrische tandenborstel tot een whirlpool. Wij zullen de oude aarde die ons mensen altijd een beetje stiefmoederlijk heeft behandeld, die haar schatten en krachten voor ons heeft verborgen gehouden, wij zullen deze oude aarde omvormen tot een nieuwe aarde, wij zullen ons nemen wat aan de goddelijke kinderen van de aarde toebehoort, desnoods met geweld. Het aards paradijs zal dan ontstaan door een gigantische globale transformatie van de natuurlijke biosfeer in een high-tech wereld van mondiale computernetten, supersnelle treinen en vliegtuigen, transgene planten en dieren en subtropische zwemparadijzen in de Limburgse heide.

De moderne mens barst van zelfvertrouwen en optimisme. Achter hem liggen de donkere tijdperken van primitiviteit, van onvrijheid, van machteloosheid, van kollektieve dwang, van geestelijke en lichamelijke ellende. Voor hem, in de toekomst ligt het gouden tijdperk van individuele vrijheid, van de algehele verlichting en van materiële welvaart voor iedereen. Maar dit gouden

tijdperk zal geen geschenk zijn van de goden, de mens moet het op eigen kracht tot stand brengen. Daarvoor moet hij beroep doen op de kracht en de macht van het weten en van de technisch-instrumentele rede, de rede van het berekenen en optimalizeren. Hij zal met deze kracht en deze macht de natuur moeten onderwerpen en de productieve potenties van mens en natuur moeten vrijzetten en ontplooien. Hij moet de luiheid van mens en natuur overwinnen. Zo werd vanuit deze prometheïsche en utopische intentie de dynamiek van de wetenschappelijk-technisch-economische vooruitgang op gang gebracht. De gevestigde machten van wetenschap, techniek en economie belijden ook vandaag nog het moderne prometheïsche zelfvertrouwen en optimisme. Ondanks alle onverwachte tegenslagen en niet voorzien negatieve gevolgen van de vooruitgang moeten wij volgens hen blijven vertrouwen in de moderne wetenschap, de techniek en de wereldmarkt. Wij moeten blijven doorwerken en volharden. Als de vorige technologische revolutie ons de hemel op aarde nog niet heeft gebracht, dan zal de volgende dit wel doen. Zo mogen wij bv. ware wonderen verwachten van de ontwikkelingen en de vooruitgang in de gen-technologie. Planten die in de woestijn kunnen groeien, turbo-koeien en supervarkens zullen komaf maken met de honger, microben zullen ons afval opeten, genterapie zal ons van vele, tot nu toe ongeneselijke ziekten genezen en de genetische kwaliteitscontrole van de embryo's zal voorkomen dat er nog misvormde en gehandicapte kinderen geboren worden. De volgende computergeneraties zullen ons van alle geestdodende en zenuwslopende arbeid verlossen. De slecht betaalde, gefrustreerde en daarom onvriendelijke ambtenaar achter het loket zal door een dienstbare, hoffelijke en efficiënte robot zijn vervangen. Maar wat vooral belangrijk is : de nieuwe technologieën, en zij alleen, zullen in staat zijn de problemen op te lossen waarmee de oude technologieën ons hebben opgezadeld. Hoe anders dan door de voor-

uitgang van de wetenschappelijke kennis, door technologische innovatie en door een veelvoudige economische groei, zouden wij de problemen van de overbevolking, van de honger, van de uitputting van de grondstoffen, van de vervuiling enzovoort kunnen oplossen, hoe anders zouden wij de behoeften en verzuchtingen van een alsmaar groeiende wereldbevolking kunnen bevredigen ?

In deze argumentatie valt er voor oplettende oren evenwel een toon van twijfel en ongerustheid te bespeuren. Terwijl het orkest de vlotte dansmuziek blijft spelen, komt paniek op onder bemanning en de passagiers van de Titanic. Is de mensheid wel echt op weg naar utopia, naar het high-tech luilekkerland, of is zij niet eerder op weg naar de zelfvernietiging ? Zullen de mooie dromen straks niet te pletter slaan op de ijsbergen van de harde realiteit ? Staan wij niet reeds met de rug tegen de muur ? De *homo creator* heeft een onvoorstelbare macht verworven; zijn stoutste almachtdromen werden en worden werkelijkheid; straks zet hij de natuurlijke evolutie naar zijn hand. Maar zal hij zijn suksessen wel overleven?

De gehele mensheid staat ondertussen in de ban van de wetenschappelijk-technisch-industriële vooruitgang. Noord-Amerika, West-Europa en Japan zijn de maatstaf waaraan het niveau van ontwikkeling van een land wordt gemeten. De rest van de wereld tracht wanhopig het ontwikkelingstempo van die landen bij te houden en raakt, op enkele uitzonderingen na, toch steeds verder achterop. Ook wat het niveau van materiële welvaart betreft kan van inhalen geen sprake zijn; integendeel, de kloof tussen rijk en arm wordt steeds groter. Iedere dag lijden een half miljard mensen honger.

Lijkt de hele vooruitgang niet op de dodentocht van de lemmingen ? Is de mensheid niet zoiets als een kankergezweel binnen het organisme van de aarde ? Het gezweel zelf groeit in de vorm van de aangroei van de we-

reldbevolking - van meer dan 5 miljard mensen nu naar meer dan 6 miljard tegen het jaar 2000 en bijna 8,5 miljard tegen het jaar 2025, waarbij wij dan nog veronderstellen dat het lukt, het groeipercentage na 2000 te halveren; zijn metastasen groeien in de vorm van de materiële cultuur van de mensheid : huizen, straten, vliegvelden, mijnen, fabrieken, machines enzovoort. Sinds 1900 is de wereldeconomie twintig keer, de industriële productie op wereldvlak 50 keer toegenomen. De steden woekeren - Mexico City telt straks 15 miljoen inwoners ! - het verkeer woekert te lande en in de lucht. In 2025 zullen, volgens de prognoses, vier keer meer auto's op de aardbol rondrijden dan vandaag. En het zijn er nu toch al 500 miljoen ! In Vlaanderen worden straks overal de gewestplannen veranderd. Iedere gemeente krijgt dan zijn industriële uitbreidingszone. Het gezwel en zijn metastasen groeien, zijn stofwisseling neemt onophoudelijk toe. Zijn honger naar grondstoffen is onverzadigbaar. Zo lonkt men nu al naar de grondstoffen die onder het ijs van Antarctica liggen. Er worden alsmaar groeiende hoeveelheden aan energie en materie omgezet, en als noodzakelijk gevolg daarvan wordt alsmaar meer afval geproduceerd. De mens overspoelt de aarde met de uitscheidingsproducten van zijn materiële cultuur. Het globale industriële productiesysteem is in feite een gigantische machine om de productie van entropie op te drijven.

De moderne techniek ontstond ongeveer tweehonderd jaar geleden bij de overgang van een ambachtelijke techniek naar een wetenschappelijke techniek. De voor-industriële techniek was uitsluitend gebaseerd op individuele ervaring en vaardigheid en creatieve intuïtie. De moderne techniek is vooral gebaseerd op de moderne natuurwetenschap en haar machts- en controleweten. Dit weten is gericht op de productiviteit van de natuur. Door de ontdekking van de wetten van die productiviteit

teit wordt de controle, beheersing en manipulatie van de natuurkrachten mogelijk. De natuur geeft haar diepste geheimen echter niet zonder meer prijs. De natuur moet, zoals F. Bacon, één van de grondleggers van dit moderne weten, het stelde, gemarteld worden om haar haar geheimen te ontrukken. De natuurfenomenen, of het nu kristallen of dieren, of wat dan ook betreft, moeten gebroken, uit elkaar gehaald, opengesneden, hun interne mechanismen moeten geanalyseerd worden. In het experiment worden natuurprocessen geïsoleerd en van alle storende invloeden gezuiverd om zodoende in staat te zijn het proces door manipulatie van enkele variabelen precies naar wens en voorspelling te laten verlopen. Het natuur-wetenschappelijk experiment is dan ook reeds een anticipatie van het industriële productieproces in een fabriek. Zoals de natuurwetenschapper in het klein, zo beheerst en controleert de fabriekseigenaar in het groot een geïsoleerd en van alle storende invloeden gezuiverd productieproces, dat opgebouwd en samengevoegd is uit een groot aantal onderdelen in de vorm van machines en arbeidsverrichtingen. In de methode van analyse en synthese, van uitelkaar-halen en weer samenvoegen, van het isoleren en zuiveren van storende invloeden, zijn kennisverwerving en manipulatie versmolten tot een weten dat op macht en controle is gericht. Het is dit soort weten dat de basis vormt van de moderne techniek.

Deze industriële techniek ontstaat door de fusie van wetenschap en techniek in het kader van de ontplooiing van de kapitalistische productiewijze. Wetenschap, techniek en kapitalisme zijn de fundamenteën van het industriesysteem, van de industriële productiewijze. De industriële revolutie breekt door op het moment dat die drie elkaar vinden. Wetenschap, techniek en kapitalisme zijn natuurlijke partners en bondgenoten, zij hebben elkaar nodig. Zo is de moderne wetenschap zelf meer en meer aangewezen op de modernste technologie en

daarmee ook op de grote kapitalen. De technologische innovatie is dan weer afhankelijk van de wetenschappelijke vooruitgang, en de industriële realisatie van nieuwe technologie vergt eveneens grote investeringen. De kapitaalakkumulatie tenslotte steunt op een bestendige verhoging van de productiviteit, die slechts door de vooruitgang van de wetenschappelijke techniek mogelijk is. "De kapitalistische logica", aldus de Duitse socioloog O. Ullrich, "vindt haar vervulling pas in de machinerie van de wetenschappelijke techniek, en de wetenschappelijke techniek kan zich pas ontwikkelen in het kader van de kapitalistische productiewijze."

Het industriesysteem doet zich voor als een gigantische productiemachine die wordt aangedreven door wetenschap, techniek en kapitalistische concurrentie. Dit industriesysteem is ondertussen uitgegroeid tot een alomvattend geheel van de menselijke werkelijkheid. Het is ooit gegroeid uit de menselijke werkelijkheid, de leefwereld van de mensen, maar het heeft zich meer en meer verzelfstandigd en is een soort van eigen leven gaan leiden, meer ermee begaan zijn eigen reproductie en groei veilig te stellen dan in dienst te staan van de menselijke noden en behoeften. De mensen zijn ten aanzien van dit industriesysteem blijkbaar in de situatie van de leerling-tovenaar terechtgekomen.

Erger nog. Wij zijn het nu, die in dienst staan van het industriesysteem en zijn noden. Wij moeten ons aanpassen aan de behoeften van de grote productiemachine. Wij moeten zelfs in onze vrije tijd helpen de stofwisseling van het systeem op gang te houden door zoveel mogelijk van zijn producten te consumeren. Onze behoeften mogen nooit tot rust komen of verzadigd geraken, dat zou de ondergang van het systeem betekenen. Wij worden zelf tot grondstof van de productie - zo horen wij nu dagelijks dat onze hersenen de enige grondstof zijn die België rijk is - en uiteindelijk

worden wij ook nog producten : Ons onderwijs moet aan de noden van het productie-apparaat tegemoetkomen en voldoende ingenieurs produceren !

Het industriesysteem reproduceert zich op een alsmaar hoger niveau door de kapitalistische strijd op de wereldmarkt. Wij moeten ons harden voor deze economische strijd, op de wereldmarkt heerst de wet van de sterkste. Wij zijn allemaal ingelijfd in het leger van de nationale economie en weldra de continentale economie, of wij nu in de voorste gelederen strijden in de fabrieken en concerns of in de achterhoede mee marcheren, of een taak vervullen in het hinterland. Wij mogen nooit vergeten dat het oorlog is, wij mogen niet verslappen, wij mogen niet beginnen tevreden te zijn met wat wij hebben. Zo worden wij elke dag in kranten en op tv en door onze wijze politici erop gewezen : Het is oorlog ! En wij worden vermaand : Verslap niet ! Anders gaat de vijand onze markten veroveren en gaan wij de oorlog verliezen. Zonder wetenschappelijk-technische vooruitgang en zonder economische groei gaan wij de oorlog verliezen, en wat het betekent de economische oorlog te verliezen, zien wij in de derde wereld en nu direct voor onze deur in Oost-Europa.

Zo zitten wij opgezadeld met een wetenschappelijk-technisch-economisch systeem dat slechts aan één imperatief gehoorzaamt, de imperatief van de groei, van de expansie. Wetenschap en techniek zijn onderdelen van de grote industriële productiemachine. Zij zijn vandaag de belangrijkste productiefactoren en staan als dusdanig bijna volledig in dienst van de economische expansie en de globale concurrentiestrijd. Staat en industrie investeren gigantische sommen in R & D, onderzoek en ontwikkeling : het enige doel daarbij is de voortdurende modernisering van de productiemachine om daarmee nieuwe producten te kunnen ontwikkelen en zodoende te kunnen standhouden in de

economische oorlog. Ondertussen bestaat er ook een groeiende markt voor milieutechnologie : de slachtoffers van de economische oorlog worden een nieuwe bron van winstgevende economische activiteit.

Of wij nu optimisten of pessimisten zijn omtrent de wetenschappelijke, technische en economische ontwikkeling, de meesten onder ons zijn wel fatalisten : Het is een noodlot dat zich boven onze hoofden en achter onze rug voltrekt. Wij moeten er alleen maar voor zorgen dat wij persoonlijk en dat onze kinderen niet onder de voeten worden gelopen, dat wij ons kunnen handhaven in deze zich voortdurend en alsmaar sneller veranderende technische wereld. Het parool luidt dus: Bijscholen en aanpassen ! Het wereldwijd vertakte wetenschapsbedrijf, het systeem van de moderne techniek, de globale vervlechting van de economie, de nationale en internationale bureaucratieën en de daarbij horende infrastructures zoals het monetaire stelsel, de informatie- en transportstromen, de opvoedings- en vormingssystemen, al deze complexe netwerken en netwerken van netwerken zijn voor de gewone sterveling een totaal ondoorzichtig en anoniem raderwerk. Maar ook onze politici gehoorzamen slechts aan de imperatieven van dit systeem, en allereerst aan de fundamentele categorische imperatief van onze tijd : handel zo dat je nooit in tegenspraak komt met de vereisten van het technisch bestel. Als er ergens in dit raderwerk dysfuncties optreden, worden de experts gevraagd. Die experts zijn dan echter altijd maar experts voor een onderdeel van het geheel. Het geheel als dusdanig onttrekt zich aan iedere bewuste sturing, maar verloopt en ontwikkelt zich blindelings. Wij zoeken naar verantwoordelijken maar wij vinden alleen wetenschappers, technici, economen, politici die het allemaal goed bedoelen maar die, als het er op aankomt, hun machteloosheid bekennen door te verwijzen naar - u weet het wel - : de internationale concurrentiepositie, de werkgelegenheid, de technische vooruit-

gang enzovoort.

Deze stuurloze industriële productiemachine heeft een techniek voortgebracht, die grootschalig, onoverzichtelijk complex en levensbedreigend is, een techniek die in handen is van een wetenschappelijk-technische elite, een moderne priesterorde, die zich weet af te schermen tegen democratische controle van buitenaf. De mensen moeten maar vertrouwen hebben in de nucleaire, chemische en gentechnologische priesters. Als er iets mis gaat, dan is dit nooit de fout van de betreffende techniek, maar altijd van de mensen die, spijtig genoeg, nog niet zo perfect zijn als de techniek. Discussies over de aan de technische ontwikkeling te stellen ethische grenzen zijn altijd al achterhaald door de feiten van de technologische ontwikkeling zelf; en waar multinationale ondernemingen reeds miljarden in een bepaalde technologie hebben geïnvesteerd, kan men zich ook ethische discussies besparen.

Met behulp van de nucleaire en chemische techniek en industrie is het ons in een rekordtempo gelukt de aarde te vergiftigen, een aanzienlijk gat in de ozonlaag te veroorzaken en onze nazaten tot in de verste toekomst op te zadelen met grote hoeveelheden radioactief afval. In een technologische tangbeweging wordt de mens nu zelf rechtstreeks het object van technische manipulatie en transformatie. Terwijl de gentechnologie begint zich meester te maken van zijn biologische basis, dreigt de computertechnologie, de technologie van de kunstmatige intelligentie, de menselijke rede te ontmachten.

De utopische droom van een almachtige techniek in de handen van de mens en bewust gebruikt in dienst van de mens, lijkt te eindigen in een nachtmerrie van een doel- en stuurloze metastatische groei van het wetenschappelijk-technisch-economische systeem, een nacht-

merrie van onophoudelijke ecologische degradatie en van totale onmacht en grenzenloze manipulatie in een geheel en al geïndustrialiseerde en gecommercialiseerde wereld. Het spel is verloren, aldus J. Ellul in zijn laatste werk *Le Bluff technologique*. Het technisch systeem heeft zich volgens Ellul voorgoed aan de controle van de mens onttrokken.

Maar kan men beweren dat er helemaal niets werd vervuld van de utopische beloftes die de prometheïsche onderneming van de moderne industriële techniek legitimeerden? Hoe komt het dan dat, zoals nu weer in Oost-Europa, de mensen deze demon als redder uit hun ellende beschouwen en verwelkomen? Snaakt niet inderdaad de hele wereld naar de zegeningen van het industriële systeem? Is de ontwikkeling van wetenschap, techniek en industrie niet de voorwaarde voor de verwezenlijking van onze humanistische idealen en de mensenrechten? Materiële welvaart en materieel comfort, sociale zekerheid, individuele vrijheid, de mogelijkheid om op eigen kracht vrij gekozen doelstellingen te verwezenlijken, democratische inspraak die niet tot een last wordt, algemene toegang tot de cultuur en tot de vorming, mobiliteit - zijn dit niet verworvenheden van de moderne tijd, van het technisch-industriële tijdperk, van het kapitalistisch industriële systeem? Het is juist, de overgrote meerderheid van de mensheid gaat gebukt onder de last van de negatieve gevolgen van de kapitalistische oorlogseconomie. Maar is het denkbaar dat deze meerderheid samen met de geprivilegieerde minderheid ooit tot de conclusie komt dat al die zegeningen van het industriële systeem in feite waardeloos zijn? Dit zou inderdaad zoiets als een antropologische revolutie veronderstellen, een totale verandering van de motivatie- en behoeftenstructuur van de mens, in biologische termen: een mutatie binnen de menselijke soort. Is een dergelijke totale verandering van de menselijke motivatie- en

behoefte-structuur niet uiterst onwaarschijnlijk ? Maar kunnen wij aan deze bestaande motivatie- en behoefte-structuur anders tegemoetkomen dan door verdere wetenschappelijk-technisch-economische vooruitgang en expansie ? En is er een ander mechanisme om deze vooruitgang effectief tot stand te brengen en te versnellen dan de kapitalistische concurrentie, dan de logica van het oude spel, zoals O. Ullrich de onderlinge strijd om de bestaansmiddelen en de macht noemt?

Zou het dan kunnen dat de evolutie van de menselijke soort eindigt met de moderne mens, die als topparasiet ten gronde gaat aan zijn parasitaire suksessen ? Is het niet kenmerkend voor deze moderne mens dat één van zijn heiligste cult-objecten de auto is, een uiterst effectieve machine ter vernietiging van mens en dier, cultuur en natuur ?

Nu is het niet zo moeilijk om in grote lijnen een tegen-utopie van een alternatieve ecologische techniek en economie, van een eco-pacifistische samenleving te schetsen, van een samenleving dus waarin de mensen met hun sociale praktijken, hun economie en techniek de aarde niet langer als topparasiet uitzuigen om zodoende hun zelfvernietiging te bewerkstelligen. In plaats van verder uit te breiden moet de productiemachine in de rijke landen gedeeltelijk afgebouwd en gedeeltelijk radicaal omgebouwd worden in richting van een kringloop-economie, een minimum-entropie-economie. Het energie- en grondstoffenverbruik moet drastisch verlaagd worden. Wij moeten overschakelen naar hernieuwbare energiebronnen. De innovatie in de grote probleemtechnologieën zoals de kerntechnologie, de synthetische chemie, de gentechnologie, de informatie- en computertechnologie, moet losgekoppeld worden van commerciële belangen. Over het voortbestaan van die technologieën en hun verdere ontwikkeling moet altijd weer opnieuw beslist worden op grond van een ruime publieke discussie. Het hoofdaksent van de technische

ontwikkeling moet bij de ontwikkeling van kleinschalige, voor iedereen toegankelijke en bruikbare werktuigen liggen, werktuigen die de mensen onafhankelijker maken van de centrale productie van goederen en diensten. Meer autonomie, meer zelfvoorziening, meer zelfbeheer veronderstellen een verregaande decentralisatie van de productie, van het politiek bestuur en van de administratie en een afbouw van specialisatie en arbeidsdeling.

I. Illich, één van de belangrijkste theoretici van een ecologische techniek en een groene economie spreekt van conviviale werktuigen en van een conviviale maatschappij die in de plaats moet treden van de grote industriële productiemachine. De macht van het technisch werktuig moet beperkt en democratisch gecontroleerd worden. De menselijke creativiteit en fantasie mag niet langer gemonopoliseerd worden door de industrie. De grote anonieme machten van economie en politiek moeten worden afgebouwd, zodat verantwoordelijk handelen voor iedereen weer mogelijk wordt. Bijzonder belangrijk is dat het tempo van de technische vooruitgang en de daarmee gepaard gaande culturele veranderingen worden verminderd, zodat de mensen niet meer - zoals het volgens G. Anders nu het geval is - als sauriërs tussen hun voortdurend en alsmaar sneller veranderende apparaten rondlopen. Tot de menselijke maat die wij moeten her-veroveren, behoort dus vooral ook een menselijke maat in de culturele veranderingsprocessen, een herontdekking van de langzaamheid. Volgens de Duitse fysicus P. Kafka is de versnelling van de technische veranderingen verantwoordelijk voor de groeiende instabiliteit. Er is niet meer voldoende tijd om uit te maken of het nieuwe ook het betere is. Door de razende vermenigvuldiging van nieuw ontdekte mogelijkheden valt de beproefde complexiteit uit elkaar. De symbiose van de techniek met de cultuur gaat verloren.

Materiële eenvoud, menselijke maat in leven en werken, participatie, evenwicht, stabiliteit, zelfvoorziening en zelfbeheer, kleinschaligheid, democratische controle en democratisch gebruik van het technische werktuig, ecologische bewustzijn, d.w.z. zich verantwoordelijk voelen voor al het leven op aarde, het huidige en het toekomstige, solidariteit en rechtvaardigheid, persoonlijke groei en sociale relaties die niet verziekt zijn door de strijd om macht, geld en prestige : dit zijn de meest belangrijke elementen van een eco-pacifistische levensstijl en maatschappij. Maar deze eco-pacifistische utopie lijkt niet meer dan een pastorale droom. Als wij uit deze droom ontwaken, vinden wij onszelf terug in de zo massieve en blijkbaar oppermachtige realiteit van de grootindustrie, van de multinationals die de wereld onder elkaar verdelen, van de groot- en spitstechnologie, van de alles overheersende productivistische mentaliteit, van het ooren geestverdovende duizendstemmig koor van de media, van de dagelijkse strijd om het behoud en de groei van de materiële welvaart en het eigen, altijd te geringe aandeel aan de welvaartskoek.

Is de moderne techniek een menselijk project ? Men zou kunnen antwoorden : De moderne techniek is in haar ambiguïteit een al te menselijk project. In haar belichaamt zich de verstrengeling en dialektiek tussen macht en onmacht, rationaliteit en irrationaliteit, levenshonger en doodsdrijf die kenmerkend is voor het menselijke wezen. De moderne techniek moest het de mens mogelijk maken boven de dialektiek en daarmee boven zichzelf uit te stijgen, om de absolute macht, de absolute rationaliteit en het leven zonder de schaduw van de dood te verwerven. Maar de *hybris*, het aanmatigende streven om aan God gelijk te worden, wordt altijd met de dood betaald. Zo dreigt ons het verbreken van de genoemde dialektiek door de moderne techniek uiteindelijk de totale onmacht, de totale irrationali-

teit en de dood te brengen.

Zijn wij dan verloren ? Moeten wij onze ondergang, de zelfuitroeijing van de menselijke soort aanvaarden ? Kunnen wij alleen nog leren in waardigheid te sterven ? Maar kunnen parasieten deze kunst wel leren ? Of anders gezegd : is het misschien juist deze kunst die wij zouden moeten leren om geen parasieten meer te zijn ?

Het enig realistische antwoord op de ecologische crisis, zo luidt het vanuit het wetenschappelijk-technisch-economisch-politiek establishment, is de ecologische modernisering van het industriesysteem met als doelstelling "sustainable development", zoals het in het Engels heet, tot stand te brengen.

In september 1989 verscheen er een thema-nummer van *Scientific American* onder de veelzeggende titel "Managing planet earth" waarin in aansluiting aan het Brundtland-report overtuigend en indringend voor deze weg van de ecologische modernisering werd gepleit. William Ruckelshaus, die twee keer aan de top van de "Environmental Protection Agency", het centrale orgaan voor milieubescherming van de Amerikaanse overheid, heeft gestaan, schrijft in zijn afsluitend artikel dat wij de beste wetenschap en de beste technologie nodig hebben om in staat te zijn op de voortdurend veranderende situatie, de nieuwe problemen die voortdurend zullen opduiken adequaat kunnen reageren. Wij moeten de crisis inderdaad "managen". De ontwikkeling naar "sustainable development" verloopt volgens de auteurs van het thema-nummer langs een drastische verhoging van de energie- en materiaal-efficiëntie van het productieapparaat, langs een efficiënt systeem van recycling en vooral langs een grondige verandering van het bestaande subsidiërings- en belastingsstelsel. Het economisch gedrag en de technologische vernieuwing moeten daardoor in de richting van "sustainable development" worden gestuurd.

De weg van de ecologische modernisering appelleert aan het verlicht zelfbelang van de mensen. Zijn voorstanders moraliseren niet; zij preken geen nieuwe waarden en zij willen de mensen niet veranderen; die zijn zoals zij zijn, en niemand heeft het recht iemand anders voor te schrijven wat zijn idealen, doelen, verzuchtingen moeten zijn. Zoals blijkt, willen de meeste mensen op aarde materiële welvaart in de vorm van tv's, auto's en andere consumptiegoederen. Om dit alles op grote schaal te kunnen produceren is een industrieel productiesysteem nodig en ook, zoals nu in Oost-Europa blijkt bewezen te worden, een kapitalistische economie.

De mensen hebben er natuurlijk ook belang bij dat de ecologische stabiliteit van de biosfeer enigszins behouden blijft. Volgens de strategen van de ecologische modernisering kan het er enkel om gaan, de korte-termijn belangen, die op meer individuele en onmiddellijke welvaart gericht zijn, beter met dit fundamentele overlevingsbelang in overeenstemming te brengen. Dit wordt dan uitgedrukt in de slagzin van de verzoening van economie en ecologie.

De vraag is natuurlijk of deze weg van de ecologische modernisering niet slechts een strijd tegen symptomen zal zijn waardoor wij ten hoogste uitstel van executie kunnen krijgen maar geen herziening van het vonnis. De metastasen blijven woekeren, zij het misschien wat minder snel. De ecologische modernisering van het bestaande industrieel-kapitalistisch systeem en zijn productietechnieken, die niet raakt aan de blinde expansieve dynamiek van dit systeem, zal - zo vrees ik - niet voldoende zijn om het tij te keren. Een productivistische oorlogseconomie lijkt me principieel en onophefbaar in tegenspraak met de vrede zowel tussen de mensen onderling als tussen de mensen en de natuur. Een dergelijke economie bevestigt voortdurend een motivatiestructuur van krijger en veroveraar, ze

sleurt de mensen mee in een rusteloze en gejaagde, agressieve strijd om geld, macht en bezit. Een dergelijke economie is hoe dan ook gebaseerd op uitbuiting van mens en natuur, en ze vernedert de mensen tot machteloze radertjes in een gigantisch productie-apparaat.

Een echte keentering zal pas dan in zicht komen als wij erin slagen de productivistische dwang en ban te breken. Dat is, denk ik, de sleutel voor de menselijke bevrijdingsstrijd tegen de grote verzelfstandigde machten van wetenschap, techniek, economie en politiek. Om deze productivistische dwang en ban te breken en deze bevrijdingsstrijd te kunnen voeren, moeten wij met de woorden van R. Bahro zeker meer veranderen dan alleen maar onze mening. Het zal een strijd op vele slagvelden en op vele fronten zijn, niet in het minst een strijd tegen de verleiding en de verslaving binnen de eigen ziel. En de machtigste bondgenoot in deze strijd zal waarschijnlijk het productivistisch systeem zelf zijn. Zijn toenemende dysfuncties, de alsmaar langer wordende lijst van zijn slachtoffers, de uitzichtloosheid van alle symptoombehandelingen zullen het vuur van de opstand blijven voeden en aanwakkeren.

*

* *

GROENE TECHNOLOGIEKRITIEK EN SOCIALISME

Otto Ullrich

In het kader van de discussie in deze band over de toekomst van het project socialisme moet ik (1) de vraag nagaan in hoever tot de heersende linkse voorstellingen over het socialisme bepaalde concepten van technologie horen en op welke wijze ze onder kritiek gebracht kunnen en moeten worden. Ik ben niet zeker of men, gezien de verschillen in opvattingen, een "dominerend concept van socialisme" kan identificeren. Toch is bij diegenen die zich tot de marxistisch-socialistische traditie rekenen, minstens de volgende opvallende overeenstemming te vinden : ze hebben - hoewel bij enkelen ondertussen meer impliciet of niet zonder restricties - nog altijd een principieel positieve ingesteldheid tegenover de verwetenschappelijkte technologie, tegenover de moderne produktiekrachten van de industriële maatschappij.

Lange tijd toch was het volkomen evident dat marxisten en socialisten in de vooruitgang van wetenschap en technologie een der belangrijkste voorwaarden zagen ontspringen voor de maatschappelijk-sociale vooruitgang. Deze opvattingen delen ze met andere voorstanders van het project van de moderniteit, bijvoorbeeld met de burgerlijke liberalen. Het project socialisme was een politiek-organisatorische variante binnen het project van de moderniteit, binnen het industriesysteem. Ze gaf vleugelslag aan een evolutionaire geschiedenisfilosofie : door de producerende dadenkracht van de mens, door arbeid, wetenschap en technologie zou de mensheid zich in haar geheel tot een hoger stadium ontwikkelen en een omweg naar het paradijs vinden, zoals Francis Bacon reeds hoopte. Bovendien verbonden de socialisten dit algemene vooruitgangsoptimisme van de burgerlijke arbeidsmaatschappij met de grote hoop op een alle mensen omvattende emancipatie

van verdrukkende en vernederende verhoudingen. Door een correcte organisatie van de kapitalistisch-industriële produktiekrachten zou niet alleen de zopas op grote schaal geproduceerde "rijkdom" rechtvaardig verdeeld worden, maar zou ook een nieuw, zelfbewust, geëmancipeerd en gelukkig subject ontstaan, dat met zichzelf, met de andere mensen en met de natuur eindelijk verzoend zou zijn.

Daar socialisten de ontvouwing van de "zintuiglijke, geestelijke en maatschappelijke potenties" van de mens emfatisch verbonden met de ontvouwing van de kapitalistisch-industriële produktiekrachten en er hiervoor in de realiteit nauwelijks bevestigingen te vinden waren, integendeel zelfs steeds nieuwe vormen van vervreemding, verkommering en ontzinnelijking ontsprongen, hadden ze nog een ander postulaat nodig, dat de eindoplossing van de socialistische utopie op basis van de kapitalistisch-industriële arbeid en technologie naar morgen verdaagde : de doorbraak- of tweefasenstelling. De eerste fase, de modernisering en kapitalistische industrialisering is helaas met grote ellende en met een verkommering van de subjecten verbonden. De mensheid moet evenwel door die fase heen, want ze is de historisch noodzakelijke vooropzetting voor de tweede fase, de socialistische emancipatie.

Sedert Marx is de geschiedenisfilosofische hypothese steeds weer door socialisten geformuleerd geworden. Een van deze formuleringen, die ik vanwege haar pregnantie en haar cynisme vaak geciteerd heb, stamt van Rolf Nemitz (*Argument* 103, 1977, blz. 374):

"De geschiedenis van de arbeid is de geschiedenis van de vermaatschappelijking van de individuen. Daarbij gaan de ontwikkeling van de maatschappij en de ontwikkeling van de individuen uit elkaar : door het enorm eenzijdig worden en verkommeren van grote delen van de maatschappij ging de ontwikkeling in haar geheel

vooruit. Toch is dit proces, waarin de zintuiglijke en geestelijke krachten van de meerderheid vaak tot een onmenselijk niveau zijn teruggedrongen, tegelijk het ontplooiingsproces van de zintuiglijke, geestelijke en maatschappelijke potenties van de mensheid. Op een technisch niveau, dat oncreatieve arbeid overbodig maakt, kunnen individuele en maatschappelijke ontwikkeling elkaar weer vinden."

Ik hou deze geschiedenisfilosofische hypothese in het socialistische discours voor een foutieve beoordeling met zeer belangrijke gevolgen. Ze heeft de utopisch-creatieve verbeelding van de ontplooiing van emancipatieve technieken verlamd, ze heeft de maatschappelijke utopie van het project socialisme in een bureaucratisch slop geleid en ze heeft de hoop op bevrijding van de subjecten aan het cynisme uitgeleverd.

Volgens mij bestaan er een verpletterend aantal feiten die deze hypothese weerleggen, een hypothese die in tegenstelling tot andere marxistische prognoses nooit een empirische basis heeft kunnen vinden, maar een zuiver produkt van de verbeelding was, een vertwijfelde hoop in de context van de moderne vooruitgangsmythe. Jürgen Habermas kenmerkt ze als "de illusie, die het zelfbegrip van de moderniteit behekt" heeft en die nu eindelijk zou verdwijnen.

"In de ordeningsutopieën waren de dimensies van geluk en emancipatie met die van de machtstoename en van de produktie van de maatschappelijke rijkdom samengesmolten. De ontwerpen van rationele levensvormen gingen met de rationale beheersing van de natuur en met de mobilisering van maatschappelijke energieën een bedrieglijke symbiose aan. De in de produktiekrachten ontketende instrumentele rede en de in organisatie- en planningscapaciteiten zich ontplooiende rede moesten de weg banen naar een menswaardig, egalitair en tegelijk libertair leven." (Habermas : Die neue Un-

übersichtlichkeit, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in : Merkur 1/85, 14).

Deze zich hardnekkig handhavende verwarring (Habermas) beïnvloedt nog altijd de theorievorming van vele marxisten, zoals mij toeschijnt ook die van Niels Beckenbach. Beschouwt men bijvoorbeeld zijn opstel "Zukunft der Arbeit und Beschäftigungskrise - zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Neuen Techniken" (Prokla 55, juni '84) (2), dan geeft de zojuist geschetste filosofische hypothese, ondanks de poging om met empirische bewijzen te argumenteren, en ondanks de sceptische ondertonen, de richting aan die de kennis moet inslaan. De "oorzaken van de actuele crisis-symptomen" worden op het "gebied van de bemiddeling van vormingssysteem, arbeidsmarkt en werkgelegenheidssysteem" gezocht(22). De oplossing voor de actuele crisissen, die in het bijzonder leefwereldlijke crisissen zijn, moet dus de juiste organisatie zijn. Er wordt gezocht naar empirische bewijzen "dat het toekomstige moderniserings- en rationaliseringsproces heel zeker aanknopingspunten voor een substantiële humanisering van de arbeid biedt..."(24). De zogenaamde nieuwe technologieën zouden op zich niet bedreigend zijn, ze zouden pas crisisfactor worden tegen de achtergrond van specifieke economische en institutionele raamvoorwaarden(29). Het komt dus op de juiste toepassing van de technologieën aan. Onder socialistische raamvoorwaarden, zo kan men besluiten, zouden de kapitalistisch-industriële rationaliseringstechnieken op een wijze die de emancipatie dient, toegepast worden. De huidige computerisering en rationalisering worden als "kansen voor een intellectuaalizing van de arbeid" (in de produktiearbeid als winst, in de secundaire gebieden als het behoud van "geestelijke potenties" in de zin van Marx ...) gezien en de actuele informatisering, dataverwerking

gen en vertechniseringen worden dus als "volstrekt optimistisch" beoordeeld(37).

Met Lutz Hieber (Technisierung von Umwelterfahrung, Prokla, nr. 55) kan men er zich over verwonderen waarom de "toenemende vernietiging van het levensnoodzakelijke in de natuur tot voor kort zonder enige weerstand doorgevoerd kon worden"(93). Een mogelijke verklaring ziet Hieber in het feit dat de technische apparaten, waarin en waarmee we leven, bijvoorbeeld de personenwagens, als een waarnemingsfilter werken. Door de vertechnisering van onze leefwereld verkommerde onze waarneming, de sensibiliteit voor milieuvernietigingen ging daardoor sterk achteruit.

Als waarnemingsfilter werken ook theorieën en ingeburgerd geraakte filosofische hypothesen. Waar voor de ene de huidige elektronische informatisering en rationalisering als een verdere stap naar de onmondigheid en vervreemding is, een stap die nu ook een groter deel van de ingenieurs treft - in de zin van een duidelijke verslechtering van de mogelijkheid om in de arbeid bevrediging te vinden en het produktieproces te democratiseren - verschijnen ze voor de andere doorheen de filter van een vooruitgangsfilosofie als transparant wordende industriële totaalarbeider, als mogelijkheid tot het ontplooiën van geestelijke potenties. In het licht van historisch evolutionaire ontwerpen en grote theorieën verbleken individueel lijden en concrete bedreiging en vernietiging. (Ook Habermas spreekt alleen van "de problemen van de milieubelasting" (Merkur 1/85,2), terwijl voor de bosvernietiging of de bodemvergiftiging toch alleen "de ontstane ecologische catastrofe" een gepaste benaming zou zijn).

Hoe zou het er uitzien als de socialistische theoretici minstens bij wijze van proef eens de geschiedenisfilosofische hypothese van de evolutionaire hogere ontwikkeling door middel van wetenschap en technologie

zouden laten vallen, als ze daardoor gevoeliger zouden worden voor de bedreigingen door middel van verwetenschappelijkte technologie en over de samenhang tussen technologie en "het goede leven" op nieuwe wijze zouden beginnen nadenken ? Deze stap lijkt me dringend noodzakelijk, daar op het politieke vlak de gemeenschap van de technologiefetisjisten, die bijna alle problemen opgelost zien door ontwikkeling van "nieuwe" technologieën, zich heeft uitgebreid met conservatieven die zonder scrupules bij structuren zweren.

Een radikale kritiek op de aanrukkende, totalitair wordende technologieën, op de volkomen ondemokratische modellen waarop ze gebaseerd zijn, op de natuurwetenschappelijke rationaliteit, die in de moderniteit de functie van de religie heeft overgenomen, is diepgaand door linkse theoretici, vooral door de Frankfurter Schule, voorbereid geworden en ze wordt heden door een aanzienlijk aantal auteurs verwoord. Op politiek gebied echter wordt deze kritiek tegenwoordig bijna uitsluitend door het groene discours gedragen, waarbij groen niet partijpolitiek af te bakenen is, maar bijvoorbeeld ook groenen in de SPD omvat.

Veel hoop wordt gesteld op een groen-rode politiek, die bij wijze van proef ook ecosocialisme genoemd werd, waarbij ecologie als vervollediging van socialisme volgens mijn mening te weinig zegt. Groen socialisme zou misschien beter zijn. Maar wat kan een groen socialisme betekenen ? Wat blijft over van het project socialisme als de geschiedenisfilosofische hypothese van de hogere ontwikkeling en van de doorbraak opgegeven wordt, als men er niet meer van uitgaat dat door middel van de ontwikkeling van de kapitalistisch-industriële produktiekracht de basis voor een goed leven gelegd moet worden, als men verwetenschappelijkte processen met een principiële scepsis bekijkt en als het vermaatschappelijkingsmodel volkomen herformu-

leerd wordt ? Kan de eis tot eerlijkheid en tot rechtvaardigheid voldoende en noodzakelijk aanvullingsrood zijn voor groene politiek ? Of het project socialisme reeds elke emancipatieve uitstraling verloren heeft, kan slechts na zorgvuldig theoretisch en praktisch onderzoek uitgemaakt worden. Als evenwel het project socialisme vastgekleusterd zou blijven aan de genoemde postulaten van burgerlijke moderne oorsprong of ook maar aan het concept van een op centrale macht georiënteerde vermaatschappelijking, dan zou het socialisme als voorbeeld voor een gewenste toekomst passé zijn.

Ik ben zeer benieuwd te weten of en hoe dergelijke herdefiniëring van het project socialisme (Niels Beckenbach) zal slagen. Voor die poging zou ik nu op een ander vlak, dit is, concreter in relatie tot technologieën, enkele aanvullende argumenten op een rij willen zetten die volgens mijn oordeel daarbij behartigd moeten worden. (Voor omvangrijkere opwerpingen tegen de oude socialistische utopie, bijvoorbeeld tegen het op centrale macht georiënteerde vermaatschappelijkingsmodel vgl. *Weltniveau*, Berlijn, 1979, o.a. hoofdstuk 6 : Waarom is een "socialistische industrie-maatschappij" op zich een contradictie ?).

De technologievisie van de oude socialistische utopie is de grote, autonome produktiemachine, waartegenover de mens zich als buitenstaander kan gedragen, naast dewelke hij zich als bewaker en regulator opstelt. Men zou eens systematisch moeten nagaan vanuit welke mythologieën, heerschappijverzuchtingen en mannenfantasieën deze technologievisie is ontstaan. Deze visie en haar huidige materiële realisaties konden misschien in de geschiedenis zo'n macht worden omdat ze samengesteld zijn uit een veelvoud van wensen en belangen : uit de wens van feodale heren naar automatisch funktionerende dienaren, uit de Sehnsucht van het uitgezogen volk naar de kaboutertjes of naar het

luilekkerland, uit het ideaal van de militair : de strijdmachine die exact een bevel opvolgt, uit de Sehnsucht van de magiër om door middel van een formule op afstand heerschappij over vreemde machten te verkrijgen, uit het ideaal van de nieuwe wetenschap, door het uitschakelen van lichamen de natuur in reproduceerbare mathematische banen te dwingen, uit de belangstelling van kapitalisten voor storingvrije continue produktieprocessen, en voor het geheel uit het principe van de moderniteit en van de industrie om tendentieel het organische door het synthetische, het zelfstandig levende door het planbare dode te vervangen.

De analyse van de historische "driftstructuur" van de Grote Machine kan belangrijke ophelderingen verstrekken over karakter, dynamiek en richting ervan. Ze zou nog aangevuld moeten worden met een analyse van de concrete uitwerkingen op de *mensen*, op de *produkten* en op de *natuurlijke Mitwelt* van de mensen. Is het mogelijk deze verwetenschappelijkte produktiemachine die de lichamen uitschakelt, toe te eigenen en te democratiseren ten voordele van de mensen die ermee te maken hebben ? Voor hoeveel mensen biedt ze ruimte tot een bevredigende activiteit, die de persoonlijkheid zal ontwikkelen ? Schenken haar produkten, minstens voor de belangrijkste levensbehoeften, bevrediging, spreken ze aan, en zijn ze gezond ? Biedt ze de kans tot een duurzame vrede met de natuur ?

De filosofische hypothese van de hogere ontwikkeling en de hoop op een doorbraak dekten vragen van die aard toe. Men ontsnapte eraan door middel van een onmaterialistische sprong in de ideale toestand van de socialistische maatschappij. Daarbij zouden juist materialisten zorgvuldiger hebben moeten onderzoeken of in het reële proces minstens tendenzen aanwezig zijn voor de verhoopde ontwikkeling. De idealistische sprong betrof vooral de uitwerkingen op de mensen en

de natuur. Bij de produkten van de industriële machine lijkt de glans van de oppervlakte te verblinden, lijkt de pure massale beschikbaarheid voldoende criterium te zijn voor een positieve beoordeling.

De vakbonden wordt verweten dat ze zich tot op heden zo goed als niet om de *produkten* van de arbeid bekommerd hebben. Hun interesse blijft in het raam van de arbeidsdeling beperkt tot loonhoogte, arbeidstijd en arbeidsvoorwaarden. De industriesociologen en in het bijzonder de marxistisch georiënteerde sociale wetenschappers hebben zich nog minder om de produkten bekommerd. Ze concentreerden zich haast uitsluitend op de middelen en vergaten - evenals het gehele tijdperk - de nagestreefde doelen. Deze produktvergetelheid heeft te maken met het vermelde behekste zelfbegrip van de moderniteit, waarbij men van een ontplooid functionalistische rede tegelijk een menswaardig leven verwachtte. Hierdoor leek het evident dat volledig gerationaliseerde produktiesystemen leefwereldlijk passende produkten voortbrengen. Groene technologiekritiek heeft dit zelfbegrip door sprekende voorbeelden problematisch gemaakt. Voor systematische onderzoekingen staat hier een ruim gebied open, waarvan ik slechts enkele steekwoorden kan vermelden.

De belangrijkste doelen van de produktieve sector van de maatschappij zijn het produceren van voeding, behuizing, kleding en middelen ter voortbeweging. Welke prestaties heeft de verwetenschappelijkte industriële wijze van produceren hier geleverd, en hoe ziet de in haar aanwezige tendens eruit ?

De chemie geworden geïndustrialiseerde *landbouw* is eenduidig in een slop geraakt. Daarvoor zijn vele bewijzen. De rationalisering door middel van scheikunde in de vorm van industriële mest, synthetische bestrijdingsmiddelen en pharmaca vernietigt de vruchtbaarheid van de bodem, erodeert hem, vernietigt de

veelheid van de soorten en de vrijwillige medewerkzaamheid van de natuur, vergroot het lijden van de dieren en vergiftigt de produkten van de landbouw. De rationalisering door middel van grote en zware landbouwmachines vernietigt eveneens de bodem en de mogelijkheden tot vrijwillige medewerkzaamheid van de natuur, daar mono-culturen op grote oppervlakten, afwezigheid van hagen, en kuilen enz. hiervoor niet geschikt zijn. Voor het kweken van voedingsmiddelen biedt de moderne geïndustrialiseerde produktiewijze geen perspectief. De schade die ze meebrengt en haar contraproductiviteit zijn niet door achternaankende correcties, alleen door een principiële ommekeer te verbeteren. De gepraktizeerde alternatieven van een ecologisch georiënteerde landbouw zijn niet gefundeerd op het project van de wetenschappelijk-technologische ontplooiing van de produktiekrachten, maar op tradities en ervaringen die hiertegen indruisen.

Ook de industriële verwerking en distributie van *voedingsmiddelen* loopt voor deze laatste slecht af. De industriële vereisten van de lopende band, van de geschiktheid om verpakt te worden, van het in opslagplaatsen bewaren en van de verdeling over grote afstanden standardiseren de produkten, bederven hun smaak, beroven ze van vitale stoffen en van versheid en versmelten ze met energieverspillende en afvalproducerende verpakkingen en transporten. Het vermaatschappelijkingsmodel van de oude socialistische utopie, de over grote afstanden vertakte arbeidsdeling, moet, minstens voor de produktie van voedingsmiddelen, in de richting van een ontvlochten, kleinschalige, gedecentraliseerde, niet-industriële produktiewijze gewijzigd worden.

Wat de industriële produktiewijze de *woningen* en de *huizen* heeft aangedaan, is eveneens nauwelijks als vooruitgang toe te juichen. Deze produkten van de moderniteit zijn als flatgebouw of eengezinswoning in

de regel lelijk, zonder gelaat en onaantrekkelijk. Ze zijn voor de ontplooiing van een humane leefwereld nauwelijks geschikt en, voor zover ze op geprefabriceerde bouwelementen berusten zoals beton of samengeperste prefabmuren, bieden ze de mensen geen speelruimte om zelf mede hun woning vorm te geven. Daarbij blijkt meer en meer dat de van chemicaliën doordrongen constructies niet alleen de ziel van de bewoners maar ook hun lichaam aantasten.

De moderne centrale verwarmingen in deze huizen bieden weliswaar enig drukknopcomfort, maar geen aangenaam en gezond ruimteklimaat. Bovendien verspillen ze op onverantwoorde wijze niet vernieuwbare energiebronnen. Ook de produkten voor de uitrusting van de woningen zijn in de regel een erbarmelijke prulleboel, waarbij men reeds bij de produktie door heeft dat het oponthoud in de woningen slechts van korte duur zal zijn en dat de eigenlijke bestemming de vuilnisbelt is, waarop ze dan ook een veel langere tijd doorbrengen. Om met de vereisten van de industriële, continu verloopende en gestandaardiseerde produktie in overeenstemming te zijn, wordt bijvoorbeeld in de *meubelbouw* het volle hout tot houtkrullen verwerkt, uit de scheikundig toebereide houtbrei worden energie verslindende platen geperst, deze krijgen een van een houtversiering voorziene laag kunststof opgekleefd, en daaruit worden dan wegwerpmeubels samengeklemd.

Pas langzaam beginnen enkele architecten weer een ecologisch bij landschap en klimaat passende bouwwijze te leren. Ze bouwen samen met de toekomstige bewoners huizen vervaardigd uit voor de gezondheid verantwoorde bouwstoffen, die afgestemd zijn op de levensbehoeften van de mensen, en die met elegante architectonische middelen zonder opgepropte machines ingebed zijn in de energiekringloop van de omgeving. De aanknopingspunten voor de ontwikkeling van een humane en aan de natuur aangepaste architectuur moet men niet zoeken

in het project van de moderniteit, in de potenties van een verwetenschappelijkte produktiemachine - deze bouwwijze moet hier tegenin worden veroverd -, ze zijn veeleer te zoeken in de verloren tradities van de oude bouwmeesters en van de ambachtelijke kunst.

Ook de *kleding* als nog een ander voor het leven belangrijk produkt heeft nauwelijks van de industrialisering en de verwetenschappelijking geprofiteerd. De echt industrieel-wetenschappelijke prestatie op dit gebied, de kledij uit synthetische vezels, is een misgreep, daar de huid ze niet verdraagt. Aangename kleding bestaat hoofdzakelijk uit natuurlijke vezels, uit plantaardige of dierlijke produkten. Ook vóór de industrialisering heeft men bijvoorbeeld uit wol, katoen en zijde stoffen van zeer hoge kwaliteit kunnen produceren. (Lewis Mumford : "De textielen van het oude Damascus of van Peru werden aan duurzaamheid en schoonheid nooit meer overtroffen ..." (Mythos der Maschine, Frankfurt, 1977, blz. 531). Of de hogere produktiviteit van de industriële weefstoestellen niet voor een groot deel opgeteerd wordt door de niet alleen door de mode geconditioneerde kortstondigheid van de hedendaagse kleding, zou eens onderzocht moeten worden.

Tenslotte nog een opmerking over een middel dat uitgedacht werd om de menselijke mobiliteit te bevorderen. Het "superieure" moderne produkt voor de voortbeweging, de *auto*, die samen met zijn infrastructuur een dominerende industriële produktiesector uitmaakt en ook anders het leven van de industriële mens verregaand doordringt, ontpopt zich als grandioze foutieve ontwikkeling. Het autosysteem brengt onmetelijke sociale en ecologische schade met zich mee, die in geen enkele verhouding staat tot zijn nut, en het bevordert nog niet eens de mobiliteit van de bevolking. De gevolgde lijn van de wetenschappelijk-technologische "hogere ontwikkeling" van dit produkt door motorische en elektronische opzweeping voert ook hier in

een slop. Als men sociaal en ecologisch meer verantwoorde voortbewegingsmiddelen zou wensen, dan zou die ontwikkeling omgekeerd moeten worden in de richting van, wat vermogen en snelheid betreft, sterk "ontwappende" voertuigen, en op lange termijn zou men de individuele motorisering haast volledig moeten vervangen door andere verkeersmiddelen (vgl. Holzapfel/Traube/Ullrich : *Autoverkehr 2000, Wege zu einem ökologisch und sozial verträglichen Autoverkehr*, Karlsruhe, 1985).

Mijn stelling luidt samengevat dat voor de belangrijkste levensbehoeften de balans van de verwetenschappelijkte en industrieel voortgebrachte *produkten* er niet gunstig uitziet en dat er ook geen gunstige ontwikkelingsperspectieven zijn die een doorbraak zouden kunnen laten verwachten. De grootste prestaties levert het industriesysteem in het produceren van produkten die niet zo belangrijk zijn voor het leven, of die ter compensatie van problemen dienen die het industriesysteem zelf eerst heeft geschapen. Vele van die produkten, zoals bijvoorbeeld het grootste deel van de entertainmentbranche, zou men in een humane maatschappij best kunnen missen.

Uit het grote complex van de *uitwerkingen* van de verwetenschappelijkte Grote Produktiemachine op de *mens* pik ik slechts twee thema's : de kans om zich de arbeid *toe te eigenen*, en de kans om in de arbeid *bevrediging* te vinden, ook hier verbonden met de vraag of minstens de richting van de voorhanden technologie-ontwikkeling tot hoop aanleiding geeft.

Een van de doelstellingen van de oude socialistische utopie is de overgang van de produktiekrachten in de beschikkingsmacht van de werkenden, de democratische *toeëigening* van de wetenschappelijke vooruitgang. Het reële proces van de industrialisering biedt hiervoor echter van langs om minder kansen. De arbeiders

moesten zich veeleer een stapsgewijze onteigening van omvattende vaardigheden en competenties laten welgevallen. De bedrijven werden doelbewust zo georganiseerd en in hun grootte en vertakkingen zo uitgebreid, en zo, op centrale macht georiënteerd, vermaatschappelijkt, dat ze typische produkten werden die niet langer tot democratisering aanleiding kunnen geven. Men moest toegeven dat bijvoorbeeld het Volkswagenwerk of de Siemens AG door de arbeiders niet toegeëigend kunnen worden maar dat die bedrijven hun huidige produktiefunctie maar kunnen instandhouden door een autokratisch, centralistisch management.

De toeëigeningsmogelijkheid van de moderne produktiekrachten wordt haast volledig verijdeld door hun bestendig toenemende verwetenschappelijking. Een kritische democratische openbaarheid krijgt nog nauwelijks een kans om "de kloof tussen leefwereldlijk wetensbestand en natuurwetenschappelijke kennis" (Hieber) te overbruggen, om controle uit te oefenen over de belangen die de technologie aanwakkeren. De "door de verwetenschappelijking verloren beoordelingscompetentie", de "door de natuurwetenschappelijk-technische vooruitgang veroorzaakte relatieve dekwalificering" (Hieber in Prokla 55, 82) kenmerken in stijgende mate ook de bedrijfssituatie. De tegenwoordige rationaliseringsgolf door elektronische informatisering dekwalificeert ook aanzienlijke delen van de ingenieurs en van de commerciële planners. Hoe kan men dit proces "volstrekt optimistisch beoordelen" en hier van een "intellectualisering van de arbeid" spreken? - Daarin slaagt men ook weer alleen maar door middel van een fictie: door de veronderstelling van een rationeel handelende totaalarbeider te maken. Beckenbach beschrijft de kwalificering en het verlies aan mondigheid van voordien aantrekkelijke en zelfstandige bediendenactiviteit door zogenaamde nieuwe technologieën - waarbij hij zich op Baethge beroept - als "ontindi-

vidualisering van het ervaringsweten" en als "groeiende 'externe' controle wat het arbeidsresultaat en in toenemende mate ook wat de arbeidstijd betreft". Daardoor is terminologisch zijn conclusie voorbereid :

"Deze tendens tot 'rationalisering van de rationaliseerders' resp. tot 'effectivering van de effectieverders' zou de laatste schakel kunnen betekenen in de tot op heden nog niet gesloten ketting van een informatorisch transparante totaalarbeider in de bedrijven" (Prokla 55, blz. 34).

Voor wie moet het geheel transparant worden, als de programmeerders niet eens zelf hun complexe systeemvertakkingen doorzien (vgl. bijvoorbeeld Weizenbaum : Kurs auf den Eisberg, Zürich, 1984, blz. 132 e.v.) ? De veronderstelling dat dit hooggespecialiseerde, zich verzelfstandigende proces in het "lichaam" van de totaalarbeider weer rationele vorm zal aannemen in de zin van een rationaal geheel, om dan door een collectief subject toegeëigend te worden, is een idealistische constructie zoals die van "de onzichtbare hand", die de chaos van het marktgebeuren tot een goed einde zou moeten voeren, of zoals die van de hegeliaanse "wereldgeest" waardoor nog de laatste schanddaad van Pruisen als ontplooiing van de rede uitgelegd werd. In verband met de "jammerlijke toestand" van de marxistische klassentheorie heeft bijvoorbeeld David Lockwood gewezen op analogieën tussen de rationaliteitsficties van de liberalen en de marxistische theorieën. Het liberalisme heeft de valse voorstelling dat individuen in hun gedragingen *zweckrationale* overwegingen volgen. Het marxisme veronderstelt het minstens even problematisch concept van de rationaliteit van het collectieve handelen (vgl. Lockwood in Prokla nr. 58). Op deze rationaliteitsfictie berust zowel de empirisch onzinnige revolutietheorie (vgl. bijvoorbeeld Gorz : Ab-schied vom Proletariat, Frankfurt/M, 1980, blz. 11

e.v.) als ook de mythe van een totaalarbeider die tot toeëigening in staat zou zijn (vgl. Gorz, ib. blz. 17 e.v. : Die unmögliche kollektive Aneignung).

Als conclusie uit deze overwegingen blijkt : in een herdefiniëring van het project socialisme moet men ofwel de doelbepaling van de democratisering van de produktiekrachten laten vallen, of moet men eindelijk eens willen toegeven dat de verwetenschappelijkte produktiekrachten van de kapitalistische industrialisering niet geschikt zijn om democratisch toegeëigend te worden, wat tot overeenkomstige gevolgen bij het beoordelen van moderne technologieën zou moeten leiden.

Bij het thema kansen voor *bevredigende activiteiten* worden twee gebieden onderscheiden : bevrediging in de arbeid en bevredigende activiteit buiten de arbeid. De opvatting van Marx dat tot een omvattende menselijke bevrediging autonome, lichamenlijk actieve bezigheid hoort, is zeer waarschijnlijk van bovenhistorisch, antropologisch belang. De mens is inderdaad een lichamenlijk wezen dat verkommert als zijn lichamenlijke aandriften en zintuigen niet op omvattende wijze aangesproken worden. Voor veel socialisten was daarom de kans tot bevredigende activiteit een bestanddeel van de socialistische utopie.

Oskar Negt haalt deze vereiste opnieuw boven en fundeert ze vooreerst met de krachtige gedachten van de klassiekers, bijvoorbeeld met Hegel :

"Aan het feit dat ik iets tot daad maak en tot bestaan breng, is mij veel gelegen : ik moet erbij zijn; ik wil door de voltooiing bevredigd worden. Een doel waarvoor ik actief moet zijn, moet op een of andere wijze ook mijn doel zijn; ik moet mijn doel tegelijk daarbij bereiken, al kan het zijn dat het doel waarvoor ik actief ben, ook nog vele andere kanten heeft die mij niet interesseren. Dat is het on-

eindige recht van het subject : het moet zich in zijn bezigheid en arbeid bevredigd kunnen weten" (vgl. Negt : *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Frankfurt/M, 1984, blz. 174).

Negt is van mening dat ook Marx de opvatting verdedigd heeft "dat de maatschappelijke rijkdom aan dingen, verhoudingen, culturele produkten tot een dodelijke bedreiging wordt als de mensen zouden pogen om hun levende arbeid eruit weg te trekken en ze *daar* een afgescheiden rijk van autonome wil en van gedachtenvrijheid zouden willen opbouwen" (173). Marx zou een "bevrijding van de zwaartekracht van het eigen lichaam en van de externe natuur voor illusionair, ja als ze mogelijk zou zijn, voor niet bijzonder wenselijk" gehouden hebben, waarbij Negt hier naar de vroege geschriften van Marx verwijst (175).

Men kan betwijfelen of dat typisch is voor het werk van Marx, als men bijvoorbeeld aan de latere zeer scherpe tegenover-elkaar-stelling van het rijk van de noodzaak en het rijk van de vrijheid aan gene zijde van de arbeid denkt (vgl. MEW 25, 828). De fascinatie van de kapitalistisch-industriële produktiekracht heeft Marx tenslotte in een "eclatante" contradictie verstrikt, zoals Hannah Arendt aantoonde. Ze bestaat in het feit

"dat Marx in alle stadia van zijn denken van de definitie van de mens als animal laborans vertrekt om dan dit arbeidende levend wezen in een ideale maatschappijordening binnen te voeren waarin juist zijn grootste en menselijkste vermogen braak zou blijven liggen. Onafgezien van zijn grootheid eindigt het werk van Marx tenslotte met een onverdraaglijk alternatief tussen produktieve slavernij en onproduktieve vrijheid" (Arendt : *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1981, blz. 95).

Ik ben nu niet aan de vernieuwde oplage van Marxexegesen geïnteresseerd maar aan gevolgtrekkingen uit contradicties voor het heden. Enerzijds houd ik het voor zeer belangrijk dat in een misschien mogelijke herdefinitie van het project socialisme het doel wordt overgenomen dat ook in de arbeid, in de activiteit voor het beheersen van levensbelangrijke taken, een kans wordt gegeven aan een omvattende bevrediging. Voor verantwoordelijk handelen in de arbeid moet het actieve doel "op de een of andere manier ook mijn doel zijn", moet een verbinding tussen het produceren en het consumeren gegeven zijn. Bij bevredigende en verantwoordbare arbeid hoort een aanzienlijke omvang van zelfbepaling in de arbeid en een zintuiglijke terugkoppeling, een alle zintuigen van de mens aansprekende lichaamsreflexiviteit. Voor verantwoordbaar en bevredigend handelen moet ik "er kunnen bij zijn" met mijn verstand, met mijn zintuigen en met mijn op een doel georiënteerde interessen. Een voor het doel onverschillige, ontzinnelijke arbeidsmotivatie in een produktiemachine die de vraag niet kan afwachten, wordt een dodelijke bedreiging voor de mensen en de natuur. Ze zou ons verstikken met nutteloze en schadelijke dingen, ons in steeds grotere tijdsarmoede dringen en onze zielen doden. Men zou moeten aanknopen bij utopieën zoals die van William Morris uit 1890 :

"Bovendien hebben wij...langzamerhand precies ontdekt wat we nodig hebben en wij maken dus nooit meer dan wat we nodig hebben; en daar we niet gedwongen zijn een grote massa nutteloze of zelfs schadelijke dingen te maken, hebben we tijd en hulpmiddelen genoeg om de vervaardiging van de noodzakelijke goederen als een genot te beschouwen. Alle arbeid die moeilijk met de hand zou te verrichten zijn, wordt met...machines gedaan, en alle arbeid die als hij met de hand gebeurt een genot is, wordt zonder machines vervaardigd"

(Morris : News form Nowhere, Keulen, 1974, blz. 132).

Bevredigende lichaamsreflexieve arbeid, die de "zwaartekracht van het eigen lichaam en van de externe natuur" niet uitschakelt, zou in aanzienlijke mate met ambachtelijke georiënteerde activiteit vermengd worden.

Langs de andere kant is het ook duidelijk dat de verwetenschappelijkte industriële produktiemachine voor dit perspectief geen kansen biedt. De mogelijkheden tot omvattende bevrediging in de arbeid nemen onophoudelijk af. Het gehele industriële project is bedoeld om het lichaam uit te schakelen, de zintuigen weg te werken, de actief-reflexieve mens uit het produktieproces uit te schakelen, om door middel van planning tot voor het doel onverschillige arbeidsmotivatie en tot externe bepaling te komen.

Bovendien "kan de grootindustrie de vraag niet afwachten" (Marx). Ze dwingt ons "een grote massa nutteloze of zelfs schadelijke dingen te maken" (Morris) en laat ons geen tijd om rustig en zorgvuldig alleen die dingen te produceren die we werkelijk nodig hebben en die bij de produktie genot verschaffen.

Als dus het oneindige recht van het subject om in zijn activiteit en arbeid bevrediging te vinden, ingelost moet worden, als in de arbeid verantwoorde gedragingen mogelijk moeten zijn en niet volkerenmoord en natuurvernietiging als gehumaniseerde arbeid gecamoufleerd moeten worden, dan moeten de voorhanden industriële produktiekrachten fundamenteel gewijzigd worden. Daarmee samenhangend zouden enkele vanzelfsprekend geworden vooruitgangsformules uit de oude socialistische utopie, die op arbeid en technologie betrekking hebben, herdacht en opgegeven moeten worden. Daarbij hoort het doel van een volledige verwetenschappelijking van de produktie of, zoals Marx zegde, de "vervanging van mensenkracht door natuur-

krachten en van op ervaring steunende routine door bewuste toepassing van de natuurwetenschap" (MEW 23, blz. 407). Dat kan geen rationeel doel zijn, zoals we heden weten, evenmin als de bestendige reducering van de maatschappelijk noodzakelijke arbeidstijd door machines. De inzet van mensenkracht is noodzakelijk voor een produktiewijze die de zwaartekracht van het eigen lichaam niet ignoreert, hij is vereist voor lichaamsreflexieve activiteiten, voor sociaal en ecologisch verantwoorde mobiliteit, voor de vervaardiging van leefwereldlijk passende gebruiksvoorwerpen, bijvoorbeeld bij meubelconstructie uit vol hout waaraan ook ambachtelijke arbeid te pas komt. En voor de vervaardiging van noodzakelijke goederen, waarvan de produktie een genot schenkt, is er geen aanleiding om de arbeidstijd door machines in te korten.

Tot de herdefinitie van het project socialisme hoort dus een radikale herdefiniëring van de produktiviteit. Tot op heden nemen de socialisten fantasieloos de burgerlijk-kapitalistische definitie van de abstracte economie van de tijd over : zoveel mogelijk produkten in zo kort mogelijke tijd kunnen produceren zonder rekening te houden met de kwaliteit van de arbeidstijd, met de kwaliteit van de produkten als gebruikswaarden en zonder rekening te houden met de talloze kostenverschuivingen door een zogenaamde produktieve machine. Ook Negt trekt uit zijn uiteenzettingen over het belang van lichamelijk-zintuiglijke reflexiviteit geen systematische conclusies voor zijn theoretische overwegingen. Hij houdt ook een verderlopende toenemende produktiviteit van de arbeid (blz. 176) en een versnelde verwetenschappelijking van de produktieprocessen voor vanzelfsprekend (blz. 166). Hij houdt vast aan het bewakings- en regulatormodel van de arbeid, dat het lichaam uitschakelt (blz. 193) en hij dweept met de ontzinnelijkende omwenteling van

de microelektronica (o.a. blz. 167, blz. 189). De computertechnologie zou "objectivering van levende arbeid" zijn "in de vorm van toegepaste levende wetenschap" (blz. 193). Nu, alles leeft inderdaad, daar kunnen de mooisprekers van het verzorgingspark misschien nog iets leren. Zo nietszeggend abstract gezien is ook de met computers volgestopte cruise-missile geobjectiveerde levende arbeid in de vorm van toegepaste levende wetenschap.

Als men de vooruitgangsmythe van de verwetenschappelijke industriële produktiekrachten boven alles verheft, zal men het doel van een omvattende bevrediging *in* de arbeid laten vallen en naar mogelijkheden buiten de arbeid zoeken. De conceptie van de twee rijken, de opsplitsing in vervreemde noodzakelijke arbeid en vrije tijd, biedt die theoretische ontsnappingsmogelijkheid. Het onduldbare alternatief van produktieve slavernij en onproduktieve vrijheid (Arendt) schijnt, wat mij zeer verrast, recentelijk ook weer voor André Gorz aantrekkingskracht gewonnen te hebben, hoewel hij in vroegere geschriften reeds andere accenten gelegd had. De noodzakelijke producten moeten in de heteronome sfeer ontstaan, en het autonome gebied is juist goed genoeg voor het overbodige.

Ik houd die opsplitsing voor een onduldbaar en op een dwaalspoor leidend alternatief. De gevolgen die daarmee verbonden zijn, zouden bij een herdefiniëring van het project socialisme zorgvuldig onderzocht moeten worden. Hier alleen enkele steekwoorden en vermoedens. Om de mensen- en aardevernietigende produktivistische ban, de duivelskring van produktivisme en cosumentisme te doorbreken, zou juist de produktie van de noodzakelijke goederen naar de autonome, lichaamsreflexieve sfeer verplaatst moeten worden. De herdefiniëring van de produktiviteit zou dominant moeten worden voor de gehele maatschappij. Dat zal

niet slagen als in de sector van de produktie van noodzakelijke goederen nog langer kapitalistisch-industriële efficiëntiecriteria gelden.

Überhaupt zou de blijvende uitstraling van de hoogproduktieve industriële sfeer op de leefwereld zeer problematisch zijn. Het is niet alleen zo dat de ontketende instrumentele rede geen weg effent voor een goed leven, ze staat tegenover de leefwereld zelfs vijandig en ontbindend. Zoals de natuur beschermd moet worden tegen de aanrukkende technologieën, zo zou de leefwereld er door een cultuurbescherming tegen beschut moeten worden. Hoe wil men deze bescherming echter waarborgen voor de mensen die gedwongen zijn in de zeer produktieve, heteronome en ontzinnelijke sfeer te arbeiden? Wordt hun psyche, hun ingesteldheid tegenover activiteiten, tegenover het levende, tegenover verantwoording en zelfstandigheid ook bij wezenlijk kortere arbeidstijd niet zo vervormd dat nog slechts geringe kansen overblijven om in de "vrije tijd" van precies tegenovergestelde deugden te leven? Is voor deze wissel tussen de tegengestelde sferen niet een schizofreen wezen vereist dat tenslotte in geen van beide gebieden een vervullende bevrediging zal vinden?

Groene technologiekritiek wordt in de openbaarheid vaak nog gereduceerd tot ecologiethema's. Met de ecologiebeweging is de groene politiek wel begonnen, maar voor mij was belangrijk aan te tonen dat groene technologiekritiek juist ook de klemtoon legt op de sociale schade die de moderne industriële technologieën aanrichten, op de uitwerkingen op de mensen en de produkten. Wat de uitwerkingen op de *natuurlijke Mitwelt* van de mensen betreft, wil ik mij hier op een enkel punt concentreren: op de scheppersarrogantie van de industriecultuur.

Een van de dominerende principes van de moderniteit dat in gelijke mate de logica van de natuurwetenschap-

pelijke technologie en de logica van het kapitaal beheerst, is de analyse-synthese-methode : het voorgegevene wordt in afzonderlijke elementen ontbonden en volgens de criteria van de betere beheersbaarheid opnieuw samengesteld. De kapitalisten gingen zo te werk met de voorgegeven arbeidsvormen en de menselijke leefwerelden, en de gemeenschap van de natuurwetenschappers ging zo te werk met de natuur. De moderniteit beschouwt de buitenmenselijke natuur als loutere toevluchtsbron voor menselijke doeleinden. De totalitair wordende analyse-synthese-methode heeft de bedoeling, na het stukslaan, de wereld opnieuw te maken, ze nieuw te maken volgens het beeld van het menselijk-mannelijk rekenende verstand. Deze scheppersarrogantie is ook een bestanddeel van de oude socialistische utopie, die hier wezenlijk de visie van wetenschap, technologie en arbeid bepaalt.

Deze "natuurrelatie" van de moderniteit kan op minstens dubbele wijze onder kritiek gebracht worden. De mens is een deel van de natuur, en hij heeft geen recht zijn Mitwelt op die manier te onderwerpen en bijvoorbeeld ontelbare dieren te kwellen en te doden zuiver voor de onderzoeksdoeleinden van een of andere industriële warenplunderaar. De niets ontziende minachting voor de eigen rechten van de buitenmenselijke Mitwelt en de beschouwing van de natuur als loutere bron van grondstoffen zit cultureel zeer diep. "De mensen, de dieren, de planten en de elementen zijn natuurhistorisch met elkaar verwant en vormen een rechtsgemeenschap van de natuur" (Meyer-Abich : Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, blz. 190).

Sedert de analytisch-synthetische ingreep onbeperkt in de structuur van de materie binnendringt en ze voor alledaagse menselijke doeleinden omvormt, sedert de atoombom, de synthetische scheikunde, de atoomcentrales en de genetechnologie kan vastgesteld worden dat daardoor ook de levensbasis van de mensen irreversie-

bel bedreigd en vernietigd wordt. Een "doorbraak" kan hier geen hoop bieden, slechts een omkeer, een opnieuw leren van door de moderniteit in onbruik geraakte vaardigheden van de mensen, zoals eerbied, schroom, medelijden en grensbewustzijn.

Zoals men ziet zal een herdefinitie van het project socialisme aanzienlijk werk betekenen. Een loutere toevoeging bij het corpus van de oude theorie, van vergeten en achterhaalde thema's over ecologie en feminisme, van zachte techniek en eigenarbeid heeft niet de minste kans om ernstig genomen te worden.

*

Noten

- (1) De oorspronkelijke tekst van Otto Ullrich is *Grüne Technikkritik und Sozialismus in Sozialismus passé ?* uitgegeven door Karl-Ernst Lohmann, met bijdragen van Eckhard Bergmann, Gunnar Heinsohn, Dietmar Krischausky, Karl-Ernst Lohmann, Rolf Nemitz, Reinhard Pfriem, Otto Steiger, Otto Ullrich, Karl Georg Zinn, Argument-Verlag, Berlijn (band 135), 1985 (de tekst van Otto Ullrich opent de discussie, hij beslaat blz. 9 tot 23).
- (2) Otto Ullrich neemt relatief uitvoerig betrekking op het opstel van Niels Beckenbach, daar deze laatste oorspronkelijk als zijn tegenspeler voor deze band was voorzien. Pas na de voltooiing van Ullrichs manuscript zegde Beckenbach verrassend af; voor hem sprong Rolf Nemitz in (opm. van de uitgever).

*

* *

MENS, NATUUR EN TECHNIEK

Tegen het anti-humanisme.

Rudolf Boehm

De aarde is de enige ons bekende ster waar er een leefwereld is, een wereld met leven van planten, dieren en mensen. Dit levensverschijnsel, en zelfs zijn bestaansvoorwaarden, komen wellicht in toenemende mate op de helling te staan. Wat is er de oorzaak van? Die oorzaak moet blijkbaar bij de mensen zelf en hun eigen doen en laten gezocht worden. Soms doet zich menselijk doen werkelijk voor als een doelbewuste vernietigingsoorlog tegen de natuur. Meestal is wel het doel van de mensen niet die vernietiging van de natuur en achtervolgen ze andere, hun eigen doeleinden, maar ze kijken er gewoon niet naar om welke rampzalige uitwerkingen hun handelwijze heeft op de natuur. En waarmede zouden die eigen doeleinden van de mensen verband houden indien niet met hun louter eigenbelang? Wanneer men begaan is met het voortbestaan van de aarde als een leefwereld lijkt niets meer voor de hand te liggen dan op te komen tegen het soort collectief egoïsme van dé mensheid, t.o.v. elk ander leven en zijn aardse bestaansvoorwaarden, dat het 'humanisme' voorstelt. Zo'n anti-humanisme kan dan optreden in twee varianten, een eerder moralistische en een eerder positivistische variant. In Vlaanderen heeft Jaap Kruithof (bijna) het humanisme zelf als een 'ecofascisme' bestempeld en de menselijke verwaandheid aangeklaagd zichzelf tot midden en maat van alle dingen te maken. Etienne Vermeersch daarentegen ziet de tegenwoordige 'milieucrisis' eerder als het natuurlijke resultaat van een tamelijk onvermijdelijke ontwikkeling die hij in bijna malthusiaanse termen beschrijft.(1) Nochtans lijken de hedendaagse anti-humanistische stromingen in ieder geval één vooronderstelling te delen: nl. dat het eigenlijk in het ei-

genbelang van de mensen zou liggen op zijn minst naar de natuur niet om te kijken, indien niet zelfs haar doelbewust te vernietigen; dat bijgevolg het menselijke eigenbelang en het belang van de natuur bijna onmogelijk met elkaar kunnen verenigd worden; en dat men bijgevolg, om de natuur te redden, tegen het eigenbelang van de mensen moet durven opkomen.

Nochtans worden wellicht door sommigen die openlijk opkomen voor zo'n anti-humanistisch denken enkele opmerkelijke feiten en belangrijke vragen over het hoofd gezien.

1° De toenemende bedreiging van de grondslagen van onze leefwereld is eigen aan het jongste tijdperk van de mensheidsgeschiedenis, dat we 'de moderne tijden' noemen. Wat in deze moderne tijden op gang gekomen is, kan niet zonder meer beschouwd worden als een eenvoudig gevolg of vervolg of een verdere 'ontwikkeling' van het gebeuren in de voorafgegane eeuwen van onze geschiedenis. Er is een diepgaand verschil tussen de moderne wetenschap en het 'kennisbedrijf' van vroegere tijden, tussen de moderne technologie en oudere technieken, tussen onze kapitalistische markt (of aanbods)-economie en de vroegere economische praktijken. Het feit dat de verhouding tussen mens en natuur in onze tijd uit de hand is gelopen, heeft dus vermoedelijk eerder historische oorzaken, geworteld in onze moderne Westerse produktiewijze, dan algemeen antropologische of morele.

2° Ongetwijfeld hebben de moderne wetenschap, technologie en economie zichzelf voorgesteld als werktuigen van en voor een humanisme, dienstig voor de bevordering van het (individueel en collectief) eigenbelang van de mensen. Daaruit volgt echter uiteraard nog niet dat onze op deze wetenschap, technologie en economie gefundeerde moderne Westerse beschaving ook werkelijk (en niet enkel in haar bedoeling) humanistisch

was (of nog is) en dat het eigen belang van de mensen er werkelijk mee gediend was (of is). Iedereen kent het verschijnsel van een niet goed begrepen, een verkeerd begrepen eigen belang. Wellicht hebben sommigen die vroeger nog zelf om (vermeende) humanistische motieven in de moderne wetenschap 'geloofden', zich nog steeds niet van deze gedachtenverbinding kunnen losmaken, en menen ze nu op basis van hun nieuwe kritische ingesteldheid t.a.v. de moderne wetenschap en technologie ook voor een anti-humanisme te moeten opkomen. In werkelijkheid zouden we wellicht eerst nog op zoek moeten gaan naar een waarachtig humanisme, dat grondig zal moeten verschillen van het vermeend 'humanisme' van de voorbije moderne tijden.

3° Is het ook niet reeds voldoende duidelijk dat onze moderne beschaving in feite het eigenbelang van de mensen maar heel weinig heeft gediend, dat ze ten hoogste in de dienst stond van het eigenbelang van sommige (voornamelijk Westerse) mensen, en dat haar werkingswijze op termijn, toch wel erg tegen het eigenbelang van de mensheid in, haar eigen bestaanswaarden dreigt te vernietigen of althans gevaarlijk aan te tasten? Overigens blijkt vaak genoeg dat ook zij die zich nu als 'anti-humanisten' opstellen en opkomen tegen het collectief menselijke egoïsme, menen zich zo te moeten opstellen - in het eigen belang (of eigenbelang) van de mensen. De desoriëntering van het - 'ecologisch' gemotiveerde - nieuwe anti-humanisme zou best aan het daglicht kunnen gebracht worden indien zijn vertegenwoordigers uitgenodigd werden stelling te nemen t.o.v. de volgende stellingen van Marx over de moderne technologie: dat 'de machinerie op zich beschouwd de werktijd verkort, hoewel ze kapitalistisch toegepast de werkdag verlengt, dat ze op zich het werk verlicht, hoewel ze kapitalistisch toegepast zijn intensiteit opdrijft, dat ze op zich een overwinning v.d. mens over de natuurkracht betekent, hoe-

wel ze hem kapitalistisch toegepast aan die natuurkracht onderwerpt, dat ze op zich de rijkdom van de producent vermeedert, hoewel ze kapitalistisch toegepast hem verpaupert' (*Das Kapital*, I, MEW, deel 23, p. 465). In zijn beweringen over de uitwerkingen van de 'machinerie op zich' verwoordt Marx hier blijkbaar niets anders dan de algemene overtuiging van het (vermeende) moderne humanisme. Onze anti-humanisten zouden met deze beweringen instemmen, voornamelijk met de twee beweringen dat de machinerie op zich 'een overwinning van de mens over de natuurkracht betekent' en dat ze 'de rijkdom van de producent vermeedert', en noodgedwongen dan ook (hoewel wellicht met enige huiver) met de twee andere beweringen, nl. dat de machinerie op zich 'de werktijd verkort' en 'het werk verlicht'; enkel zouden de 'ecologisch' gemotiveerde anti-humanisten zich net om deze redenen (een bevoordeling van de mens ten koste van de natuur), in tegenstelling met Marx, tegen de uitbreiding van de machinerie verzetten. De 'ecologische' anti-humanisten zouden echter ook menen dat de uitwerkingen die Marx enkel aan de 'machinerie op zich' toeschreef, zich evenzeer voordoen daar waar de machinerie 'kapitalistisch aangewend' wordt : uiteraard is voor hen ook het kapitalisme de uitdrukking van een collectief menselijk egoïsme (of humanisme). Daarentegen zou het anti-humanistisch denken de uitwerkingen van de machinerie die Marx aan haar kapitalistische aanwending toeschrijft, moeten goedkeuren en zichzelf als streefdoel toeëigenen : nl. dat ze 'de mens aan de natuurkracht onderwerpt' en dat ze 'de producent verpaupert', en noodgedwongen dan ook dat ze 'de werkdag verlengt' en 'de intensiteit van het werk opdrijft'; hoewel het 'ecologisch' anti-humanisme dit niet aan de machinerie, en zeker ook niet aan haar 'kapitalistische' aanwending zou willen toeschrijven.

In deze situatie zouden wij en de 'ecologisch' gemotiveerde anti-humanisten wellicht kunnen hopen enige

opheldering te verkrijgen over de verhoudingen tussen mens, natuur en techniek, wanneer we de aangehaalde basisstellingen van Marx nog eens aan een grondig onderzoek onderwerpen, wat ik in het volgende van plan ben te doen.

Het resultaat van dit onderzoek zal zijn, ten eerste, dat er inderdaad geen noemenswaardig verschil bestaat tussen de uitwerkingen van de 'machinerie op zich' en deze van haar 'kapitalistische aanwending'. Ten tweede, dat de aanwending van die moderne machinerie wel degelijk de voornaamste oorzaak vormt van onze toenemende 'milieuproblemen'. Ten derde echter, dat de aanwending van zo'n machinerie geenszins bijdraagt tot een 'vermeerdering van de rijkdom van de producent', tenzij onder de vorm van een verrijking van sommigen ten koste van heel veel anderen, en dat ze niet eens bijdraagt tot een verkorting van de werktijd en een verlichting van het werk, tenzij onder de vorm van massale werkloosheid op wereldschaal. Ten vierde bijgevolg, dat de moderne technologie die leidt tot een ondermijning van onze leefwereld, in feite geen enkele humanistische betekenis heeft en geenszins in de dienst staat (zoals het moderne denken heeft gemeend) van een bevordering van het eigen belang van de mensheid.

Drie van de vragen waarvoor we ons door Marx' beweringen geplaatst zien horen blijkbaar samen in één reeks en zijn inderdaad gewoon niet afzonderlijk te bespreken : nl. of de 'machinerie op zich beschouwd', of naargelang de manier waarop ze wordt aangewend, de arbeidstijd verkort of niet (of zelfs 'de arbeidsdag verlengt'), of ze de arbeid zelf verlicht of niet (of zelfs 'haar intensiteit verhoogt'), en of ze de producenten verrijkt of niet (of zelfs verpaupert). De vraag of de machinerie op zich, of naargelang haar aanwending, 'een overwinning van de mens over de natuurkracht' betekent of integendeel neerkomt op een

'onderwerping van de mens aan de natuurkracht' wordt best in het licht van het antwoord op de drie eerstgenoemde vragen achterna besproken.

Marx heeft het hier klaarblijkelijk uitsluitend over een 'machinerie die ertoe kan dienen, en moet dienen, de produktiviteit van de arbeid te verhogen, en dit door te steunen op één of andere 'natuurkracht'. (Wellicht bestaan er machines die, althans op de eerste plaats, voor een ander doel dienen, en ook machines die nauwelijks op een 'natuurkracht' lijken te steunen, zoals b.v. het rijwiel; en er is ook een verhoging van de produktiviteit mogelijk die maar heel weinig steunt op een 'machinerie', b.v. de produktiewijze van de 'manufactuur'.) In plaats van 'produktiviteit' spreekt Marx wel meestal over 'produktiekracht'. De volgende definitie is echter duidelijk genoeg: 'Onder een verhoging van de produktiekracht van de arbeid verstaan we hier heel algemeen een wijziging van het arbeidsproces waardoor de maatschappelijk vereiste arbeidstijd voor de produktie van een of andere koopwaar wordt verkort en waardoor dus een minder kwantum arbeid het vermogen verkrijgt een groter kwantum gebruikswaarde te produceren' (*'Das Kapital'*, I, l.c., p. 333).

Nu kan inderdaad van elke verhoging van de produktiviteit op twee verschillende manieren gebruik gemaakt worden, onafhankelijk ervan of nu één van die twee als 'kapitalistisch' en de andere als een 'andere' dan kapitalistische kan of moet bestempeld worden. De verhoging van de produktiviteit dank zij de aanwending van één of andere machinerie kan namelijk ofwel gebruikt worden om de omvang van de produktie te handhaven met verminderde arbeidstijd (b.v., met minder werkkrachten). Ofwel kan die verhoging van de produktiviteit gebruikt worden om de omvang van de produktie uit te breiden mits handhaving van een onveranderde inzet van arbeidstijd. (Natuurlijk zijn

er tussenoplossingen mogelijk.) We zullen de gevolgen moeten overwegen voor de duur, de intensiteit en de beloning van de arbeid in elk van die twee gevallen.

1. *Duur, intensiteit en beloning van de arbeid bij verhoogde produktiviteit en ongewijzigde omvang van de produktie.*

Van een (door middel van machinerie) verhoogde produktiviteit kan gebruik gemaakt worden om met verminderde arbeidstijd dezelfde, in omvang onveranderde produktie voort te brengen.

In een bedrijf waar dat gebeurt wordt de vereiste arbeidstijd inderdaad verminderd (en ook de som van alle werkuren besteed in de gehele samenleving vermindert met hetzelfde aantal); en het werk wordt in ieder geval in die mate verlicht waarin iedere arbeid verlicht wordt wanneer de duur ervan wordt ingekort.

Toch kan die verkorting van de arbeidstijd en die verlichting van de arbeid (in het beschouwde geval) op geen andere manier plaatsvinden dan door het ontslagen van enkelen van de tevoren tewerkgestelden; of eventueel door een verkorting van de werkdag voor allen; in welk geval echter ook de lonen in dezelfde verhouding moeten verminderd worden. In het normaal geval - het geval van ontslagen - zullen bovendien de overblijvende arbeiders even lang moeten werken als tevoren en dus, onder dit opzicht, even intens.

Want de aangeschafte machines moeten betaald worden, en gedurende de periode waarin de machinerie zal 'meegaan' zullen tenminste evenveel loonkosten moeten uitgespaard worden als de kosten gedaan voor die machinerie (precies evenveel, in het meest gunstig geval voor de arbeiders). Anders ware de aanschaffing van die machinerie zinloos of betekende ronduit een verlies. - Er moeten zelfs nog meer loonkosten worden

uitgespaard; want ook de energie die de machines verbruiken zal moeten betaald worden; en indien de machinerie aangeschaft werd op krediet moeten ook nog de intresten betaald worden aan de kredietverlener.

Er is slechts één speciaal geval denkbaar : wanneer de machinerie zodanig weinig kost dat de omvang van de produktie kan gehandhaafd blijven zelfs wanneer nog meer arbeidstijd en loonkosten worden uitgespaard dan vereist is om de machinerie (en de bijkomende kosten) te betalen. Net in dit geval kunnen de uurlonen van de overblijvende werkkrachten verhoogd worden, op voorwaarde echter dat bedoelde uitsparing van arbeidstijd en loonkosten plaatsvindt onder de vorm van ontslagen van andere arbeiders, dus ten koste van deze laatsten.

Zeker, als de produktie in dezelfde omvang gehandhaafd blijft als tevoren zal ook de tegenwaarde die (bij de verkoop) ervoor verkregen wordt dezelfde blijven (ze zal verminderen als door ons bedrijf prijsverminderingen zouden toegestaan worden). Een deel van die verkregen tegenwaarde komt nu echter terecht in de handen van de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken. Toch kunnen al deze samen, in het voor hen meest gunstig geval, enkel maar evenveel loon krijgen als loonkosten werden uitgespaard in het bedrijf dat de machinerie heeft in gebruik genomen. Want normaal gezien zullen de kosten voor de aanschaffing en het aanwenden van de machinerie lager moeten zijn dan de loonkosten die daardoor kunnen uitgespaard worden. Anders kwam het invoeren van zo'n machinerie op een verlies neer.

Opnieuw is er echter één speciaal geval mogelijk, dat zelfs het normaal geval zal zijn : hoewel de machineconstructeurs, de energieproducenten en de bankbedienden samen (in het voor hen meest gunstig geval) enkel evenveel loon kunnen ontvangen als er loonkosten

uitgespaard worden in het bedrijf dat de machinerie in gebruik neemt, is het toch mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, dat ze allemaal samen minder talrijk zijn dan de arbeiders die in bedoeld bedrijf ontslagen worden. Dan kan ieder van hen meer verdienen, ook meer dan de overgebleven tewerkgestelden in dat bedrijf, om de eenvoudige reden dat een gelijke loonsom bij de eerste groep kan verdeeld worden onder een geringer aantal arbeiders en bedienden. Opnieuw gebeurt echter zo'n 'vermeerdering van de rijkdom van de (eerste groep van) producenten' enkel ten koste van de arbeiders in het bedrijf dat de machinerie invoert, voornamelijk van deze die hier ontslagen worden maar ook van deze die tewerkgesteld blijven.

Een extreem voorbeeld voor zo'n geval ware het volgende : het zou kunnen dat voor de energieproductie bijna helemaal geen arbeidskrachten nodig zijn. Niettemin zou de 'energieproducent', zonder eigenlijk iets te 'produceren', zeer voordelig kunnen deelhebben aan de tegenwaarde verkregen door het bedrijf dat de machinerie aanwendt voor zijn produktie; want die machinerie kan niet werken zonder de nodige energie. Schijnbaar zou dan de 'energieproducent', zonder eigenlijk te 'werken', zich verrijken, enkel door de uitbuiting van een 'natuurkracht'. In feite echter werd reeds aangetoond dat ook hij zich enkel verrijkt ten koste van anderen : van de arbeiders in het bedrijf dat de machinerie aanwendt (zowel de ontslagenen als degenen die nog tewerkgesteld zijn), van de machineconstructeurs en de bankmensen.

Nu zou 'men' in de (drie besproken) gevallen waarin enkele producenten (de niet ontslagen arbeiders in het gemechaniseerd bedrijf, de machineconstructeurs, de energieproducenten, de banken) hun rijkdom kunnen vermeerderen ten koste van anderen, dit, uit naam van een gelijkheidsprincipe, kunnen beletten, door b.v. gelijke uurlonen voor iedereen op te leggen of een

energieproducent te onteigenen. Het gevolg van dergelijke maatregelen ware echter geen enkele vermeerdering van de rijkdom van eender welke producent. Het zou allemaal blijven zoals het was vóór de invoering van de nieuwe machinerie, afgezien van de verpaupering van hen die moeten ontslagen worden om haar aanwending zinvol te maken. Als 'men' ook deze ontslagen niet toelaat, moeten zelfs, om de machinerie te kunnen betalen, de lonen, globaal gezien dan (ten gevolge van de toepassing van het gelijkheidsprincipe), verlaagd worden, evenredig met de vermindering van de totale arbeidstijd. Want we gingen ervan uit dat de omvang van de produktie in het bedrijf (of de bedrijven) die de machinerie in gebruik neemt (of nemen) niet vermeerderd wordt, zodat ook de daarvoor verkregen tegenwaarde niet zal toenemen.

Ons resultaat is dat, althans in het tot nog toe besproken geval, een verrijking van producenten (van sommige producenten) dank zij een verhoogde produktiviteit (door middel van een machinerie die gebruik maakt van een natuurkracht) enkel mogelijk is ten koste van andere producenten, voornamelijk van hen die een verkorting van hun werktijd en een verlichting van hun werk (dank zij de machinerie) enkel ondervinden onder de vorm van werkloosheid, van de overbodigheid van hun werkkracht.

2. *Duur, intensiteit en beloning van de arbeid bij verhoogde produktiviteit en uitgebreide omvang van de produktie.*

Van een (door middel van machinerie) verhoogde produktiviteit kan gebruik gemaakt worden om met onverminderde arbeidstijd een produktie van grotere omvang voort te brengen.

In een bedrijf waar dat gebeurt wordt de arbeidstijd niet verminderd (en evenmin de som van alle werkuren in de gehele samenleving); en het werk wordt tenmin-

ste onder dit opzicht ook niet verlicht. (Een verlichting van de nodige handgrepen kan ook leiden tot een opgedreven tempo van de arbeid om ook op die manier de omvang van de produktie te vergroten.)

Ook de lonen (alsmede de totale loonkosten van het bedrijf, nog steeds verdeeld onder het zelfde aantal arbeiders) kunnen in dit geval even hoog blijven, ze kunnen, en zullen waarschijnlijk, zelfs stijgen. Want de machinerie, de energiekosten (die in onderhavig geval fel zullen oplopen) en de interesten moeten weliswaar in dit geval boven de (ongewijzigde) loonkosten op betaald worden; toch moeten deze bijkomende kosten in dit geval kunnen betaald worden door de afzet (de verkoop) van de vermeerderde produktie. Op zijn minst moeten dank zij de afzet van deze vermeerderde produktie de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken kunnen betaald worden; want de gehele operatie ware zinloos indien de vermeerderde afzet niet nog meer zou opbrengen dan deze bijkomende produktiekosten. In dit geval kunnen de lonen van de arbeiders in het bedrijf dat gebruik maakt van de machinerie inderdaad verhoogd worden.

Daarbij is echter vooropgesteld dat het bedrijf daadwerkelijk erin slaagt zijn vermeerderde produktie te verkopen. En als er niet op wonderbare wijze bij de mensen die belang stellen in het soort produkten waarover het gaat, enige nieuwe koopkracht ontstaat, zal die afzet van de vermeerderde produktie enkel mogelijk zijn doordat ons bedrijf zijn 'marktaandeel' vergroot, en dit enkel doordat ons bedrijf in een concurrentiestrijd zijn concurrenten uit de markt verdrijft en liefst één en al ruïneert. (Ten dien einde zal ons bedrijf ook tijdelijk de prijs van zijn produkten moeten verlagen, waarvoor ook een tijdelijke loonsverlaging in dit bedrijf kan vereist zijn. Tijdelijk kan door dergelijke prijsverlagingen ook enkele bijkomende koopkracht worden geschapen.) Indien het bedrijf dat

door zijn nieuwe machinerie zijn produktiviteit verhoogt en zijn produktie vermeerdert, het in zo'n concurrentiestrijd haalt, dan komt dit op het volgende neer :

1° Bij de gedeeltelijk of volledig overwonnene concurrentie moeten werkkrachten worden ontslagen, enkele of alle. Op zijn minst moet bij die concurrenten de werktijd - zonder loonsverhoging worden verlengd, de intensiteit van het werk worden opgedreven en het loonpeil verlaagd worden (waardoor die concurrenten zich voor een tijdje eventueel nog kunnen verdedigen). Bij de arbeiders van de concurrentie zal het verlies van loon en werkgelegenheid des te groter zijn hoe lager hun produktiviteit was in verhouding tot de produktiviteit van het bedrijf dat de nieuwe machinerie heeft ingevoerd. De mogelijke loonsverhogingen bij het bedrijf dat het in de concurrentieslag heeft gehaald (alsmede bij de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken waar het van afhankelijk is) gaan dus volledig ten koste van een loonverlies bij de arbeiders in de overwonnen bedrijven van de concurrentie. Overigens zou de gehele operatie opnieuw zinloos zijn indien het aantal machineconstructeurs en energieproducenten dat voor de machinerie en haar aanwending moet betaald worden, bij een gelijk loonpeil, even groot was als het aantal arbeiders dat bij de concurrerende bedrijven zou moeten worden ontslagen.

2° Indien het bedrijf dat door middel van nieuwe machinerie zijn produktiviteit heeft verhoogd, het in de concurrentiestrijd heeft gehaald, zal het nu voor zijn vermeerderde produktie een tegenwaarde ontvangen die tevoren - als tegenwaarde voor een even omvangrijke produktie - verdeeld werd over meerdere - eventueel over alle - bedrijven waarmede het in een concurrentiestrijd stond; ons bedrijf moet die verkregen tegenwaarde enkel delen met de constructeurs van zijn

machinerie, met de producenten van de nodige energie en met de banken. Dit is de enige bron van een vermeerdering van de rijkdom van de producenten - in dit bedrijf. (Deze verrijking van de producenten in dit bedrijf zou niet kunnen plaatsvinden indien de ruilvoet zou bepaald worden door de produktiekosten, zoals Marx heeft gesteld, niet zonder dit principe onmiddellijk opnieuw af te breken en toch in het vervolg verder aan te wenden.)(2) Deze schijn dat de ruilvoet zou bepaald blijven door gelijke produktiekosten is misschien ontstaan door het feit dat de verhoogde produktiviteit van een leverancier inderdaad voor de leverancier van de tegenwaarde geen verschil maakt; de verrijking van het bedrijf dat zijn produktiviteit heeft kunnen verhogen betekent voor hen, de leveranciers van de tegenwaarde, tenminste onmiddellijk, geen verlies, hoewel ze nu het produkt van een onverminderde arbeidstijd moeten inruilen tegen het produkt van een bedrijf waar de arbeidstijd, vereist om dezelfde omvang van produktie voort te brengen, verminderd is.)

Nu werd bij de voorafgaande overwegingen vooropgesteld dat naar aanleiding van de aanwending van een machinerie voor een verhoging van de produktiviteit en een vermeerdering van de omvang van de produktie nergens een nieuwe koopkracht zou kunnen ontstaan. Meestal wordt gewoon het tegenovergestelde vooropgesteld, nl. dat bij die gelegenheid wel ergens vandaan een nieuwe koopkracht zou ontstaan, zonder dat dat ooit aangetoond wordt. Niettemin moge onze vooronderstelling hier even op proef gesteld worden.

Men zou eigenlijk enkel kunnen stellen dat een nieuwe koopkracht zou moeten ontstaan bij de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken waarop 'ons' bedrijf een beroep moet doen. Die nieuwe koopkracht moest dan echter ontstaan en bekostigd worden door de aankoop van hun produkten of 'diensten' door het be-

drijf dat een nieuwe machinerie wil invoeren. Dat zou dan echter neerkomen op de absurditeit dat dit bedrijf zich des te minder zou moeten toeleggen op een concurrentiestrijd om zijn vermeerderde produktie af te zetten, hoe meer het voor de aanschaf en de aanwending van zijn nieuwe machinerie zou moeten betalen. Eventueel zouden de machinebouwers, de energieproducenten en de banken wel de volledige winst naar zich toe kunnen trekken die bedoeld bedrijf zou realiseren - maar waardoor zou het die winst kunnen realiseren indien niet door een met succes bekroonde concurrentiestrijd ?

Enkel op de volgende manier ontstaat er een soort 'nieuwe' koopkracht. Als 'ons' bedrijf het in de concurrentieslag heeft gehaald zal het nu een aanzienlijk groter gedeelte van de tegenwaarde voor de totale produktie (in de desbetreffende sector) kunnen binnenrijven dan tevoren. Voordien werd die tegenwaarde verdeeld onder alle met elkaar concurrerende bedrijven, met hun lagere produktiviteit en bijgevolg veel talrijkere arbeiders. Weliswaar zal 'ons' bedrijf dit groter aandeel in de tegenwaarde op zijn beurt moeten delen met de machineconstructeurs, de energieproducenten en de banken zonder dewelke het de nieuwe machinerie niet kon aanschaffen en niet kan aanwenden. Maar die machineconstructeurs, energieproducenten en bankmensen moeten ook minder talrijk zijn dan de arbeiders die moeten ontslagen worden bij de concurrentie van 'ons' bedrijf, net zoals het totaal aantal arbeiders benodigd om een even omvangrijke produktie voort te brengen lager moet zijn dan tevoren. Op die manier concentreert zich dezelfde totale koopkracht die tevoren onder meer mensen verdeeld was, nu in de handen van een geringer aantal producenten. Eens te meer wordt hierbij de enige mogelijke bron van een 'vermeerdering van de rijkdom van de producenten' - van enkelen on-

der hen ten koste van vele anderen - zichtbaar.

Toch komt hierbij nog een ander feit naar voren. Doordat nu sommige arbeiders veel meer, anderen minder en nog anderen helemaal geen loon meer ontvangen, wordt het mogelijk, en zelfs noodzakelijk, één en hetzelfde produkt - met enige tijdsafstand - herhaaldelijk aan één en dezelfde persoon te verkopen. Anders gezegd, terwijl tevoren een aantal stuks van een bepaald produkt (b.v. een broek) verkocht werd aan een ongeveer even groot aantal verbruikers, wordt nu aan een minder groot aantal verbruikers hetzelfde aantal stuks van dit produkt verkocht. Door deze wordt het produkt (b.v. de broek) niet langer gebruikt en verbruikt totdat het onbruikbaar wordt, maar voortijdig vervangen, of het bezit ervan nodeloos vermenigvuldigd. Er ontstaat een zinloze luxe, of het wegwerpprodukt. Zo'n toenemende produktie van wegwerp-produkten is echter ongetwijfeld één van de belangrijkste oorzaken van onze 'milieuproblemen', hoewel niet, zoals we nog zullen zien, de meest belangrijke.

Ons resultaat is, ook voor het nu besproken geval, letterlijk hetzelfde als in het ander, tevoren besproken geval.

*

Kan of moet men nu één van de twee verschillende toepassingen van een machinerie die geschikt is om de produktiviteit te verhogen, nl. dezelfde omvang van de produktie handhaven met verminderde werkuren of met een onverminderd aantal werkuren de omvang van de produktie opdrijven, een 'kapitalistische' of een 'andere toepassing' van de machinerie noemen? Marx zou zeker eerder de tweede van deze toepassingen beschouwen als de 'kapitalistische toepassing' van zo'n machinerie. Toch maakt het eigenlijk, zoals aangetoond, geen enkel verschil. Of zou er in elk van de

twee hierboven besproken gevallen nog sprake kunnen zijn van twee verschillende vormen van aanwending, een kapitalistische of een andere ? Nog het meest in het eerste geval, de aanwending van een machinerie die de produktiviteit verhoogt voor het voortbrengen van een in omvang onveranderde produktie met minder werkuren. We hebben die mogelijkheid boven besproken en gevonden dat het maar weinig verschil maakt.

3. *Mens, machinerie en natuurkracht.*

Is het nu waar of niet dat 'de machinerie op zich beschouwd', zoals Marx stelde, 'een overwinning van de mens over de natuurkracht betekent, hoewel ze kapitalistisch toegepast, hem aan die natuurkracht onderwerpt' ? We hebben gezien dat een machinerie die ertoe geschikt is en er ook toe aangewend wordt de produktiviteit van de arbeid te verhogen, hoe dan ook de werktijd verkort en de arbeid zelf verlicht, hoewel die inkorting van de werktijd en verlichting van de arbeid de vorm kan aannemen (en gemakkelijk zal aannemen) van gewone werkloosheid : door de produktiviteit op te drijven ontlast de machinerie de menselijke arbeidskracht (ze vermindert de som van alle werkuren gepresteerd door alle werkkrachten samen genomen). En dit is enkel mogelijk doordat met behulp van de machinerie de belasting van de menselijke arbeidskracht (gedeeltelijk) wordt overgedragen op de natuurkracht, of m.a.w. doordat een belasting van menselijke arbeidskracht wordt vervangen door een meerbelasting van de natuurkracht. Aldus rechtgezet, bevat Marx' opmerking een impliciet uitgesproken inzicht van het grootste belang. Hij wilde wel enkel pleiten vóór de aanwending van zoveel mogelijk machinerie om de produktiviteit van de arbeid te verhogen, omdat zo'n aanwending van machinerie (althans 'op zich beschouwd') 'een overwinning van de mens over de natuurkracht' betekende. In feite kunnen we zijn uitspraak enkel begrijpen wanneer we er het inzicht uit puren

dat het precies door deze aanwending is van steeds meer machinerie om de produktiviteit van de arbeid te verhogen dat we op de eerste plaats en steeds meer de natuurkracht belasten. Menselijke arbeidskracht wordt vervangen door 'energie', verbruikt door onze machinerie. En we weten inmiddels, en niemand betwist het nog, dat de energiewinning, het energietransport, de energieomzetting (van één vorm in de andere, b.v. van kernenergie in warmte, van warmte in kinetische energie en van deze in elektrische stroom) en het energieverbruik (met de bijhorende afvalproduktie) de hoofdoorzaak vormen van een steeds verdergaande aantasting van ons 'leefmilieu'. Zonder het zelf op te merken heeft Marx beter begrepen dan vele 'ecologen' waar we de eerste en voornaamste oorzaak van onze 'milieuproblemen' moeten zoeken. Dit inzicht is weinig 'spectaculair' : het is van het soort inzichten waarmede iedereen, eens dat ze uitgesproken zijn, onmiddellijk - en soms al te gemakkelijk - instemt.(3)) Maar in principevragen gaat het niet erom één of ander tot nog toe volstrekt onbekend 'feit' of 'factor' te 'ontdekken', maar na te gaan wêlk gegeven 'het éérste (is) waar vandaan iets is, ontstaat of begrepen wordt' (Aristoteles' definitie van een 'principe').

Nochtans is de beschrijving van zo'n verplaatsing van de produktiekracht van menselijke arbeidskracht naar natuurkracht als een 'overwinning' van de mens over de natuurkracht op zijn minst misleidend. Want een toenemende belasting van de natuurkracht, door middel van een machinerie die de produktiviteit verhoogt, betekent óók, indien niet zelfs op de eerste plaats, dat 'de mens' zich steeds meer afhankelijk maakt van de natuurkracht, terwijl hij tegelijk de draagkracht van de natuur waarvan hij zich afhankelijk maakt steeds meer ondermijnt en uitput. Kan men zoiets een 'overwinning' noemen ? Overigens zijn die toenemende

afhankelijkheid van de mens t.a.v. de natuur en die toenemende uitputting van haar draagkracht eveneens gevolgen van de aanwending van de machinerie, onafhankelijk ervan of het nu om een 'kapitalistische' of een 'andere' aanwending ervan zou gaan.

Hierbij valt wel het volgende op te merken. Natuurlijk hebben de mensen steeds, zolang als de mensheid bestaat, en niet minder dan pandaberen en andere dieren en zelfs de planten, de natuurkracht belast en waren ze voor hun overleven afhankelijk van de natuur en haar draagkracht. Toch hebben de mensen sinds de agriculturale revolutie, zo'n 8000 jaar geleden, deze situatie beantwoord door te beginnen ernstig te werken : door niet langer enkel vruchten in te zamelen, maar zelfs landbouw te bedrijven; door niet enkel hout uit de bossen te halen, maar zelf bosbouw te bedrijven; door niet enkel dieren te jagen, maar zelf veeteelt te bedrijven enz. Voor de rest gebruikten ze bijna uitsluitend energiebronnen die zich vanzelf herstelden : hun eigen arbeidskracht en die van arbeidsdieren, wind, stromend water en zonnewarmte. (Enkel de mijnbouw vormde er, vanaf zijn eerste opkomst, een zekere uitzondering op.) Sinds de uitvinding en de aanwending van de stoommachine echter, de 'fire engine' zoals ze aanvankelijk (b.v. nog door Adam Smith) genoemd werd, vanaf de 18e eeuw, bedrijft de mens inderdaad een soort 'economie van de verbrande aarde'. Wellicht waren de mensen in feite ertoe gedwongen, gezien hun toegenomen aantal, om hun toevlucht te nemen bij een dergelijke machinerie; toch was het dan in ieder geval geen 'overwinning' maar eerder een faillietverklaring, een wanhoopsdaad, een nederlaag.

Marx' beschrijving van de aanwending van de 'machinerie op zich' als een 'overwinning van de mens over de natuurkracht' moet echter nog om een tweede belangrijke reden als op zijn minst misleidend beschouwd

worden. Marx had bij deze formulering natuurlijk het vermeend feit voor ogen dat de 'machinerie op zich' niet enkel de werktijd verkort en de arbeid verlicht, maar voornamelijk ook 'de rijkdom van de producent vermeerderd'. Dat is ongetwijfeld een voorstelling die tot op heden velen met Marx zullen delen, of ze nu voorstanders of (zoals de 'ecologisten') tegenstanders van zo'n (vermeende) verrijking van 'de mens' ten koste van de natuurkracht zijn. Wij hebben echter gezien dat de aanwending van een machinerie 'op zich' geenszins volstaat om 'de rijkdom van de producenten te vermeerderen', en dat zich slechts enkele van de producenten, door zich van zo'n machinerie te bedienen, kunnen verrijken ten koste van (talrijke) anderen. De machinerie is enkel een wapen waarmee zij die zich ermede uitrusten een overwinning kunnen behalen in de concurrentieslag, een soms vernietigende overwinning op hun minder goed gewapende concurrenten-producenten. De natuur is enkel het slagveld dat hoe dan ook in deze slag verwoest wordt. Indien men nu het zich verrijken van enkelen ten koste van vele anderen, d.i. een 'accumulatie', 'kapitalistisch' noemt, dan moet eruit worden besloten dat er hoe dan ook geen andere dan een 'kapitalistische aanwending' van de machinerie denkbaar is waarmee zich (sommige) producenten kunnen verrijken (nl. ten koste van anderen). Geldt dan ook dat de machinerie, op die manier 'kapitalistisch toegepast', niet enkel talrijke producenten 'verpaupert', maar bovendien eigenlijk 'de mens aan de natuurkracht onderwerpt' ? Nauwkeuriger vertaald, luiden die woorden van Marx in feite als volgt : dat de machinerie, 'kapitalistisch toegepast, de mens dóór de natuurkracht onderdrukt'. Dàarmede heeft dan Marx wellicht inderdaad precies hetzelfde willen aanduiden als wat hierboven beschreven werd als een overwinning van mensen over mensen, door middel van hun machinerie, in de concurrentieslag.

Een nabeschuwing over verdedigbare en 'kapitalistische' aanwending van machinerie.

Marx beschouwde het als een 'stommitheit', 'niet de kapitalistische aanwending van de machinerie te bestrijden maar de machinerie zelf'; een 'stommitheit' die iemand (toch wel een 'Groene', omdat hij zowel de machinerie alsook het kapitalisme 'bestrijdt') zou begaan voor wie 'een andere dan de kapitalistische uitbating van de machinerie niet mogelijk' schijnt (*Das Kapital*, I, l.c., p. 465). Ondertussen spreken de feiten - waaronder de economische, sociale en 'ecologische' problemen die tot de huidige crisis van het socialisme hebben geleid - een andere taal en laten eerder omgekeerd de mening van Marx overkomen als een naïef modern vooroordeel. (Van die feiten zelf heb ik boven maar heel weinig aangehaald omdat ik me tot taak stelde aan te tonen dat ze - als men wil : 'achterna bezien' - op voorhand, 'a priori', voorspelbaar waren.)

Toch dient bovenstaand betoog nog aangevuld te worden met een nabeschuwing om erop te wijzen dat het niet zonder meer neerkomt op een afwijzing van de 'machinerie op zich'. Want :

1° Er bestaan technieken, en ook een bijhorende machinerie, die geenszins, of althans niet op de eerste plaats, louter voor een verhoging van de produktiviteit dienen, maar voor het mogelijk maken van iets dat voor het overleven van de mensen nodig, of althans nuttig is. De meesten van de technieken, met de bijhorende machinerie, die ons overgeleverd zijn uit het voorindustriële tijdperk en waarvan we ook nu nog grotendeels gebruik maken, leveren er voorbeelden van.

2° Er bestaat ook een soort machinerie dat weliswaar 'enkel' in de dienst staat van een verhoging van de produktiviteit maar niettemin eigenlijk en

op de eerste plaats ervoor dient om eveneens noodzakelijke of althans erg nuttige 'dingen' mogelijk te maken die anders onder de gegeven voorwaarden niet zouden kunnen gerealiseerd worden. Daar waar b.v. een nijpende schaarste aan arbeidskrachten heerst, kan een machinerie die niet beschikbare arbeidskrachten vervangen zonder in dit geval voor meer werkloosheid te zorgen (zie Marx' stelling dat de machinerie 'op zich' de arbeidstijd verkort). Of daar waar een bepaalde taak zich stelt die de draagkracht van elke menselijke arbeidskracht zonder meer overstijgt kan een machinerie de belasting van die arbeidskracht verminderen zonder dat die verlichting van de arbeid (zie Marx' tweede stelling) eveneens enkel kan leiden tot werkloosheid. Weliswaar zal ook in deze beide gevallen de aangewende machinerie neerkomen op een meerbelasting van de natuurkracht en een grotere afhankelijkheid van de mensen t.o.v. de draagkracht van de natuur (zie Marx' derde stelling); toch kan dat in die gevallen onvermijdelijk zijn. Voor bepaalde doeleinden kan uiteindelijk zelfs een concentratie van rijkdom (een 'accumulatie') in de handen van sommigen, ten nadele van andere producenten en consumenten, verrechtvaardigd en zelfs noodzakelijk zijn (zie Marx' vierde stelling), terwijl ook deze verrijking van sommigen eveneens ten laste van de natuurkracht zal gaan. Toch moet men zich ervan bewust zijn dat ook in deze verdedigbare gevallen de aanwending van de machinerie op zich hoe dan ook de bedenkelijke gevolgen met zich meebrengt die bij Marx' derde en vierde stelling vermeld werden; en eveneens de nadelige gevolgen die bij Marx' eerste en tweede stelling onderlijnd werden, wanneer het niet om noodsituaties gaat zoals ze nu werden beschreven.

Nu zou men wellicht als een 'kapitalistische' aanwending van de machinerie net deze moeten bestempen die onvoorwaardelijk elke machinerie in gebruik

zal nemen indien ze maar ervoor dient de produktiviteit te verhogen; niet enkel in de beschreven nood-situaties en zonder de onvermijdelijke overbelasting van de natuurkracht en de verrijking van sommigen ten nadele van de meesten hoe dan ook in beschouwing te nemen. Zó gezien, zou men dan ook, alhoewel in een andere zin, kunnen vasthouden aan Marx' idee niet 'de machinerie zelf' te bestrijden maar 'de kapitalistische aanwending' ervan.

Besluiten tegen het 'ecologische' anti-humanisme.

1° De voornaamste oorzaak van onze 'ecologische' problemen, d.w.z. van de bedreiging van het voortbestaan van de aarde als een leefwereld, is te zoeken in een produktiewijze die steeds meer machinerie ontplooit om de produktiviteit van de 'arbeid' op te drijven en zodoende de belasting van menselijke arbeidskracht vervangt door een toenemende overbelasting van de natuur en haar draagkracht. Terecht kan deze produktiewijze als 'kapitalistisch' bestempeld worden omdat die ontplooiing van zo'n machinerie blijkbaar niet mogelijk is zonder een enorme accumulatie van kapitaal en omdat ze ook door zichzelf deze accumulatie - de vermeerdering van de rijkdom van sommigen ten koste van een verpaupering van veel meer anderen - in de hand werkt. In het kort bestek van dit opstel kan niet afdoende aangetoond worden dat deze ('kapitalistische') produktiewijze specifiek eigen is aan de moderne Westerse 'beschaving'. Toch kan hier verwezen worden naar enkele treffende uitspraken van één van de eerste grote pleitbezorgers van die produktiewijze, Adam Smith. De 'rijkdom van een natie' wordt volgens hem bepaald 'door twee verschillende omstandigheden' : 'first, by the skill, dexterity and judgment with which its labour is generally applied; and, secondly, by the proportion between the number of those who are employed in useful labour, and that of those who are not so em-

ployed ... The abundance or scantiness of this supply ... seems to depend more upon the former of these two circumstances than upon the latter ... Every body must be sensible how much labour is facilitated and abridged by the application of proper machinery' (*The Wealth of Nations*, 1776, werken, Liberty Classics, deel 2, p. 10 en p. 19). Smith heeft wel nauwelijks oog voor het feit dat hierboven werd aange- toond, nl. dat elke versterking van de éérste factor ('omstandigheid') door middel van een 'gepaste machi- nerie' moet neerkomen op een verzwakking van de twee- de factor (de verhouding tussen het aantal mensen die nuttig werk verrichten en het aantal dat er niet toe bijdraagt).

2° Men moet er m.i. niet aan twifelen dat de moder- ne Westerse beschaving - de moderne wetenschap, de ontplooiing van de moderne machinerie om de produkti- viteit te bevorderen en zelfs het daarvoor vereiste economische systeem - in wezen (hoewel ongetwijfeld niet steeds in feite) gedragen werd door een humanis- tisch ideaal, d.w.z. door de overtuiging langs deze weg om best het meest eigen belang van de mensen te dienen. Het is echter hoog tijd dat we begrijpen dat die overtuiging op een vergissing berustte. Voornamelijk door in plaats van hun eigen arbeids- kracht te gebruiken steeds meer op de natuurkracht te steunen hebben de mensen zich steeds meer afhan- kelijk gemaakt van die draagkracht van de natuur die ze tegelijk in toenemende mate ondermijnen. De ver- hoogde produktiviteit heeft ook nauwelijks de werk- tijd kunnen verkorten en het werk zelf kunnen ver- lichten, tenzij onder de vorm van groeiende wereld- wijde werkloosheid. En ze heeft niet 'de mens' (Marx : 'de producent') kunnen verrijken, maar enkel sommige mensen, op de eerste plaats ten koste van zeer veel anderen die verpauperen. Onze moderne Westerse beschaving is, in plaats van 'humanistisch',

in feite inhuuman en zelfs mensvijandig gebleken. Om daartegen op te komen is in feite een vernieuwd en beter bedacht humanisme vereist. Zo'n vernieuwd humanisme - of socialisme - is zelfs ook de sleutel voor een oplossing van onze 'milieuproblemen'.

3° De anti-humanistische reactie van sommigen op de 'ecologische crisis' getuigt eigenlijk van niets anders dan dat zij die zo reageren in feite nog steeds blijven vasthouden aan het 'humanistisch' ideaal, of idee, van de 'moderne' tijden (waar men wel eens een andere benaming voor zal moeten vinden, b.v. het 'kapitalistisch' tijdperk, omdat die 'nieuwe' tijden geleidelijk aan iets ouder-wets beginnen over te komen); of aan de overtuiging dat langs de weg van de moderne wetenschap, technologie en markt-(of aanbods-) economie om het eigen belang van de mensen best gediend werd. Eigenlijk is die reactie ook zo vreemd nog niet omdat ze zich vooral voordoet bij mensen die de langste tijd van hun leven zichzelf op basis van diezelfde overtuiging 'humanisten' meenden te mogen noemen.

*

Noten

- (1) Deze tendensen zijn allesbehalve eigen aan het denken in Vlaanderen. In Duitsland b.v. heeft Martin Heidegger reeds vanaf de jaren dertig een soort anti-humanisme beleid dat (afgezien van de politieke opstelling dan) niet weinig gelijkenis vertoont met de recente stellingen van b.v. een Jaap Kruithof; en reeds in 1985 heeft Hoimar von Ditfurth een boek uitgegeven (*So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen* luidt de titel) waarvan de algemene tendens nauwelijks verschilt van de mening van een Etienne Vermeersch die deze laatste zich overigens onafhankelijk van Ditfurth

heeft gevormd.

- (2) In twee bijdragen, nl. 'Geweld op economisch vlak. Onderzoek naar de oorzaken van de verarming', *Kritiek* 19, voornamelijk p. 65-69, en nog scherper in 'Ellende van de wetenschappelijke cultuur', *Kritiek* 17, voornamelijk p. 107-109, heeft Johan Moyaert de hier uiteengezette ideeën reeds veel concreter ontvouwd, en vooral aange-toond dat Marx' veronderstelling van een ruil op basis van gelijke produktiekosten onmogelijk de historische feiten kan verklaren (zonder zich expliciet in te laten met een polemieek tegen Marx). Eigenlijk dank ik aan deze bijdragen van Johan Moyaert de doorbraak van het inzicht dat ik in geheel dit opstel tracht te verwoorden.
- (3) Ik vind het ook reeds uitgesproken, b.v. door Wilfried De Vlieghe in zijn boek 'De aarde be-waren', Berchem, 1990 : 'de arbeidsproduktivi-teit (is) ook afhankelijk van de hoeveelheid in-gezette natuur : hoe meer energie aanwezig, hoe meer goederen één man kan maken. Maar dat bete-kent eigenlijk dat een belangrijk deel van wat als arbeidsproduktiviteit doorging in feite na-tuurproduktiviteit is ...' (p. 47) Wilfried De Vlieghe relativeert echter zijn eigen inzicht (let op zijn woorden : 'ook' afhankelijk, 'bete-kent eigenlijk', 'een belangrijk deel') en maakt er geen principevraag van.

*

* *

OVER DE ANTROPOCENTRISCHE DROOMBEELDEN VAN HET ECO-CENTRISME.

Willy Coolsaet

1. *Inleiding*

Als enig referentiepunt gebruik ik de fundamentele tekst van Edward Goldsmith (1), een der belangrijkste aanhangers van de *deep ecology* (2). De tekst bestaat uit 67 becommentarieerde stellingen, die systematisch de grondprincipes van de *deep ecology* uiteenzetten. De *deep ecology* van Goldsmith steunt op het begrip dat Lovelock (3) populair gemaakt heeft : *Gaia* (4), het tijdruimtelijke ecosysteem dat hiërarchisch uit subsystemen opgebouwd is.

"De ekologische studie van molekulen, biologische organismen, endemische gemeenschappen, volkeren en ecosystemen moet gebeuren in het licht van de rol - zowel structureel als functioneel - die zij spelen in de stabiliteit van *Gaia*" (stelling 1).

De hoogste waarde is inderdaad *de stabiliteit van Gaia*, wat tot vervelens toe herhaald wordt.

Mijn thema is na te gaan wat de zin is van het peneren van deze hoogste waarde. Ik zal hierbij naar een aantal vooropzettingen en uitgangspunten peilen. Ik hoop dat het resultaat van mijn betoog zal zijn dat het de lezer duidelijk zal worden dat de *deep ecology* (minstens in de vormgeving van Goldsmith) in hoge mate *ongefundeerd* is. Maar ik zou mijn tekst niet geschreven hebben als ik niet naar aanleiding van Goldsmiths stellingen mijn standpunt tegenover rationaliteit en tegenover het *ecocentrisme* had kunnen verduidelijken. Ik meen een wezenlijk punt te treffen van een belangrijke trend in de hedendaagse ecologische beweging.

Ik wijs op de volgende beperkingen van mijn commen-

taar : ik ga voorbij aan het probleem van de wetenschappelijke relevantie van het door Goldsmith voorgestelde ecologische systeemdenken. Ik ben onbevoegd om hier een oordeel uit te spreken. Ik wil grif toegeven dat de systeemtheorie die Goldsmith verwoordt *objectief* is en dus *objectief gesproken correct* is. Hiermee evenwel staan zijn stellingen er niet beter voor, misschien wel integendeel. Toch heb ik grote twijfels over de bewijskracht van de stelling dat Gaia teleologisch of doelgericht is. Goldsmith spreekt van een doel of *eindtoestand*. Zelfs als het systeem in de richting van een eindtoestand - maximale stabiliteit - zou evolueren, moet dat niet als doelgerichtheid opgevat worden. Maar voor mijn betoog is dat punt niet van wezenlijk belang.

In feite viseert Goldsmith onze moderne industriële maatschappij. Ik kan ver meegaan met zijn kritiek, hoewel ook hier zijn analyse - voor zover ze voorkomt - ontoereikend is. We treffen in feite geen analyse aan van het kapitalisme, van de technologie, van de motieven die achter ons maatschappelijke bestel steken. Ook met een aantal voorgestelde alternatieven, zoals recycling, kan ik volmondig akkoord gaan. Het punt is echter dat alternatieven hoe dan ook gemotiveerd moeten worden, en dat verkeerde motieven tot verkeerde zaken - en misschien zelfs tot gevaarlijke ontwikkelingen - zullen leiden, of tot helemaal niets.

2. De ecosfeer is het geheel van de voorwaarden voor mensen en dieren. Is in het bijzonder de mens tot die voorwaarden te reduceren ?

Een eerste ontoereikendheid valt reeds op te maken uit de commentaar van Goldsmith bij stelling 2 ("Ecologie is de studie van de wetten van Gaia") :

"Dergelijke wetten zijn ... de voorwaarden van de or-

dening - beperkingen waaraan de structuren en processen van Gaia zich moeten onderwerpen om deze ordening te vertonen. Schending van deze beperkingen kan, bv. in heterotelische processen ... maar het gevolg is steeds verminderde biosferische ordening, gekenmerkt door onsamenhangendheid en onevenwicht. Dat allerlei vormen van onevenwicht - oorlogen, slachtingen, droogte, overstromingen, hongersnood, epidemies en klimaatwijziging - meer en meer voorkomen en steeds ernstiger worden is maar een deel van de prijs die onze moderne geïndustrialiseerde samenleving onvermijdelijk moet betalen voor het zo flagrant overtreden van de basiswetten van de ecosfeer".

Wat hier letterlijk staat is dat mensen, dieren, planten, *niet kunnen bestaan* als niet aan bepaalde voorwaarden - bedoeld zijn systeemvoorwaarden - voldaan is. Die voorwaarden zijn uiteraard beperkingen, want mens, dier, plant moeten er zich naar schikken, willen ze kunnen bestaan. Maar ik meen dat het niet evident is om mensen, dieren, planten tot die voorwaarden te *herleiden*. Het is alsof men uit het feit dat de mens niet zonder voeding kan, zou besluiten dat hij niets anders is dan spijsvertering en stofwisseling. Akkoord, we kunnen niet leven zonder zekere voorwaarden, waaronder systeemvoorwaarden, te eerbiedigen, en we hebben bij die eerbiediging dus alle belang; evenwel, het is moeilijk te aanvaarden dat in het bijzonder de menselijkheid zich tot het zich beijveren voor evenwicht en maximale stabiliteit van de ecosfeer zou reduceren. In het citaat wordt die reductie niet vermeld, maar ze doorkruist het gehele artikel, en hoe dan ook zou de maximale stabiliteit van Gaia ophouden de hoogste waarde te zijn, als men het letterlijk zou nemen (wat correct is) dat Gaia staat voor het geheel van de beperkende voorwaarden waaraan het menselijke leven onderworpen is. In plaats van de hoogste waarde zou beter staan : een

fundamentele waarde, want *noodzakelijke voorwaarde* voor wat van het menselijke leven een *menselijk* leven moet maken.

Het is juist dat de schendingen van het Gaia-evenwicht voor de mens allerlei rampen kunnen meebrengen. Maar als die rampen wijzen op een verstoring van het evenwicht, moet men naar de *oorzaken* op zoek gaan, en het is niet evident dat die oorzaken in de ecosfeer gezocht moeten worden. Deze reductie - de verwisseling van voorwaarden en oorzaken - wordt door Goldsmith steeds weer impliciet doorgevoerd. In feite betekent het dat Goldsmith ontkent dat de mens op de een of andere wijze boven het systeem, boven de ecosamenhang, uitstijgt. Maar dit punt zullen we zo dadelijk afzonderlijk bespreken.

Ik zoek vruchteloos in het artikel naar enige aanwijzing dat het optreden van de mens - waardoor hij zich van de ecosfeer onderscheidt - de *oorzaak* van zijn eigen leed zou kunnen zijn. We zullen straks zien dat het voor Goldsmith een reuzeprobleem zou moeten zijn te verklaren hoe het komt dat de mens - voorbij de periode van "endemische gemeenschappen" die reeds zo ver achteruit ligt dat we niet veel meer kunnen doen dan gissen hoe de mensen zich daar gedroegen - van de inbedding in de ecosfeer is *afgeval*len, en, zo lijkt het, een werkelijke *zondeva*l heeft gedaan. Maar ik wil hier slechts wijzen op stelling 53 :

"In een endemische gemeenschap worden diskontinuiteiten zoals epidemieën, overstromingen en droogtes beschouwd als de onvermijdelijke gevolgen van afwijking van het korrekte pad of de Weg".

Let wel, het ziet ernaar uit dat Goldsmith meent dat de endemische maatschappijen het goede inzicht hadden, inzicht dat wij, moderne mensen, afgeleerd hebben. Is het zo evident dat men niet moet zoeken naar de *oorzaak* van de afwijking van het korrekte pad ? En

kan die *oorzaak* dan niet enerzijds in het specifieke menselijke optreden liggen, of anderzijds, zoals uit zijn voorbeelden zelf kan blijken, in de natuur zelf, voor zover die precies allesbehalve een monolitisch systeem is ? Hangt in de natuur alles zo onverbreekelijk samen dat epidemieën als de verstoring van een evenwicht opgevat moeten worden ? Om een voorbeeld te geven dat menselijk optreden en natuurverschijnselen combineert : als vanaf 1492 de westerlingen het Amerikaanse continent begonnen te veroveren, brachten ze daar dood en ellende, door oorlog, door ontwrichting, maar evenzeer, en wellicht in de belangrijkste mate, door de introductie van bacterieën en virussen, zoals die van de mazelen en van de griep waartegen de autochtone bevolkingen nog niet immuun waren. Het gevolg was een ongehoorde slachtpartij. Is Gaia zo één dat ook dit gebeuren als "de prijs voor de afwijking van het korrekte pad te beschouwen is" ? En wat de mens betreft : het is zeker dat de ontwrichting van de ecologische kringloop tot epidemieën, oorlog, overstromingen kan leiden (en dat is wellicht het geval in de huidige mondiale context). Maar niettemin, de diepste *oorzaken* gaan misschien *vooraf* aan het verbroken evenwicht, en ze hebben met menselijk optreden te maken, met het heersen van kapitalisme, imperialisme, enzovoort, die men op hun beurt moeilijk tot de werking van Gaia kan reduceren.

Volgens Goldsmith is het een Groot Misverstand te menen dat de discontinuïteiten het gevolg zijn van één enkele gebeurtenis (stelling 53) - wat bijvoorbeeld zal meebrengen dat men een tumor met radiotherapie zal bestrijden. Ik kan hem hier bijtreden, voor zover inderdaad duidelijk is dat dergelijk eenzijdig optreden voorbijziet aan een gehele context. Maar mij lijkt dat die context *menselijk* is, en *modern-menselijk*, in die zin dat aan de basis van de crisis belangrijke motivaties liggen, die Goldsmith onbe-

sproken laat.

3. *Goldsmith is niet in staat om de huidige onaangepastheid te verklaren.*

Een en ander wijst er op dat slechts de mogelijkheid waarover de mens beschikt om de werkelijkheid vorm te geven, te transformeren (zowel in gunstige als in ongunstige zin), de huidige mondiale rotzooi begrijpelijk kan maken, anders gezegd : slechts als men de huidige crisis mag beschouwen als het gevolg van menselijk dwalen of falen of van de menselijke vrijheid in het uitdenken en in het uitwerken van het "project" dat de mens is; kan men de huidige crisis verstaan. En trouwens alleen als het hier om menselijk ingrijpen gaat, kan men hopen op een verandering van de nefaste toestand. We zullen zien dat ondanks zijn insisteren op de menselijke subjectiviteit - waarover hij heel vreemde, om niet te zeggen absurde opvattingen heeft - Goldsmith de ecosfeer op een *louter objectieve* manier beschouwt, dit is, dat er in feite in die ecosfeer geen plaats is voor werkelijke *subjectiviteit* (of alleen plaats voor subjectieve waanbeelden, en waanwaarden).

Mijn vraag betreft commentaar van Goldsmith bij zijn stelling 5 (die luidt dat de ecologie subjectief is):

"De ontwikkelingsprocessen van natuurlijk leven hebben een adaptief karakter - hun ontogenetische en gedragscomponenten hebben de laatste duizend miljoen jaar geleid tot de komplekse en uiterst stabiele biosfeer die de industriële mens geërfd heeft; daarom kunnen we veronderstellen dat natuurlijke systemen, de mens inbegrepen, ... zich over het algemeen / begrijpe wie kan waarom deze *over het algemeen* hier moet staan / cognitief aangepast hebben aan hun specifieke milieu.

Als het alles zo is zoals Goldsmith hier zegt, vraagt

men zich verbaasd af waarom de vernietiging van de biosfeer - door de mens - is kunnen plaatsgrijpen? Was de mens toch niet *cognitief aangepast*? Goldsmith zet voorop wat hij moet verklaren:

"Echter, met de systematische vernietiging van de biosfeer of de echte wereld, en dus van het milieu waar we ons door onze evolutie cognitief aan hebben aangepast en sinds de technosfeer of surrogaatswereld even systematisch zijn plaats innam, een wereld waarvan we geen ontwikkelingservaring hebben, zijn we *cognitief onaangepast ...*".

Binnen zijn - objectivistisch blijvend - denkpatroon zou het logisch zijn, zo meen ik, dat Goldsmith een enkele ontwikkelingswet zou aanvaarden, die dan de door hem betreunde ontaarding mede in zich zou omvatten, en het zou moeten gaan om een ingebouwde afwijking, vermoedelijk in het kader van een alleen op die manier te bereiken eindtoestand. Er zou niets aan de hand zijn, de huidige situatie zou wel in een gelukkige eindtoestand *moeten* overgaan.

4. Goldsmiths vals pleidooi voor subjectiviteit.

4.1. Is de ecologie subjectief?

Ondanks zijn reductie van de mens tot "natuur", ondanks zijn objectieve houding, is voor Goldsmith de ecologie *subjectief* (stelling 5); de algemene principes ervan zijn *onderbewust* (stelling 6); en men verkrijgt de ecologische kennis door *intuïtie* (stelling 7) en de ecologie is tenslotte *emotioneel* (stelling 8).

Niet te verwonderen dat Goldsmith stelt dat de objectieve wetenschap een illusie is. Begrijpe wie kan wat dan het statuut van zijn ecologie kan zijn. Maar goed, Goldsmith bedoelt op de eerste plaats dat aan alle wetenschappelijke stellingen subjectieve, waarden-geladen, metafysische veronderstellingen ten

grondslag liggen (stelling 5).

Als het in stelling 6 luidt dat de algemene principes van de subjectieve ecologie *onderbewust* zijn, is dat vanuit zijn standpunt nog niet zo onlogisch, vermits Goldsmith in feite de menselijke rationaliteit gewoon ontkent, en hij het onderbewuste als een stuk natuurgebeuren opvat. Reuzevraag is dan evenwel wat het statuut van zijn eigen *discours* is, en hoe hij zijn (irrationele) keuze - hij spreekt van een *centrale intuïtie* - kan verantwoorden. Wat leidt tot de voorkeur voor zijn visie ?

Goldsmith maakt alles nog onduidelijker door te menen er goed aan te doen voor zijn denkbeelden de heden-daagse wetenschapsfilosofie voor zijn kar te spannen (in stelling 5 een verwijzing naar Popper, in stelling 12 verwijzing naar Kuhn en Feyerabend, in stelling 7 verwijzing naar de wetenschappelijke methode). Evenwel, hij heeft geen benul van datgene waarvoor die wetenschapsfilosofie in feite staat : *een volstrekt relativisme* - wat in groeiende mate duidelijk wordt als we de ontwikkeling bekijken die van Popper over Kuhn naar Feyerabend loopt (om maar die te noemen). Goldsmith baseert dus zijn *absolute* keuze op het inzicht dat de mens *niet* over valabele kennis beschikt, dat alles "relatief" en "subjectief" is.

Stelling 12 luidt : "De 'waarheid' van een ekologISCHE stelling is de mate waarin ze strookt met het wereldbeeld van de ecologie", en stelling 13 zegt : "Ecologie moet het wereldbeeld van de ecologie rationaliseren".

Het komt erop neer dat er van waarheid geen sprake kan zijn, en dat de absoluteheid van het wereldbeeld van de ecologie gewoon geponeerd wordt. Bij de commentaar van stelling 12 lezen we :

"Hieruit [uit de "inzichten" van de wetenschapsfilo-

sophie van Popper, Kuhn en Feyerabend⁷ volgt dat de validiteit van een ekologische stelling slechts kan beoordeeld worden in de mate dat ze strookt met het grotendeels onderbewuste en subjectieve wereldbeeld van de ecologie. Vraagt men meer, dan vraagt men het onmogelijke".

Goldsmith, zeg ik, steunt op de wetenschapsfilosofie. Hij meent, met de wetenschapsfilosofie mee, dat het onmogelijk is om een strenge scheiding aan te brengen tussen wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke kennis. Popper heeft het criterium van de verificatie weerlegd, maar ook zijn eigen criterium, dit van de falsifieerbaarheid, is onaanvaardbaar, en tenslotte zijn daar Kuhn (met zijn paradigmaleer) en Feyerabend (met zijn *anything goes*) die openlijk het faillissement van de wetenschapsfilosofie uitspreken. Goldsmith begrijpt hier niet meer dan wat de genoemden zelf begrijpen, en dat is heel weinig. Irrationaliteit is troef.

Een uitspraak van Feyerabend kan ons hier misschien verder helpen. In zijn *Against Method* zegt hij ergens (of hij aan het gekscheren is of niet, doet niet ter zake) dat hij geen verschil ziet tussen onder andere, wetenschap, bijgeloof, religie, mystiek, regendansen, mythologie, en nog vele andere dingen meer, hij zou kunnen bijgevoegd hebben : en alledaagse kennis. Feyerabend ziet in het bijzonder niet dat wetenschap *objectief* is en hij begrijpt trouwens niet wat *objectiviteit* in feite inhoudt, dat ze namelijk de studie is van de natuur bij abstractie van de menselijke (leefwereldlijke) subjectiviteit, dat ze de kennis van het *op zich* der dingen is, dat ze de *voorwaarden* van de dingen opspoort en de leefwereldlijke dingen met behulp van die voorwaarden poogt te reconstrueren. Goldsmith ziet slechts subjectiviteit, en dus irrationaliteit. Het is komisch dat juist voorstanders van een ernstig nemen van de fenomenale wer-

kelijkheid, van de leefwereldlijke realiteit, en van de leefwereldlijke kennis, erin slagen te begrijpen wat wetenschappelijke kennis is, en dat ze - op haar terrein - *soliede* is; terwijl de wetenschapsfilosofie - die in het geheim bij wetenschappelijkheid en objectiviteit blijft zweren - met de handen in het haar staat te betreuren dat haar geliefde wetenschap zonder fundament blijft.

Maar de reden waarom de fenomenologie inziet wat wetenschap is, is de volgende : ze grondvest de kennis in de leefwereld en in de leefwereldlijke praxis. Die praxis is zelf reeds verstandig, en hij steunt hiervoor op (leefwereldlijke) waarneming en hierop gebouwde kennis (die er de verruiming van is). De leefwereld is de eerste en laatste realiteit. De objectieve realiteit ontspringt, als een bepaalde optie, op basis van die leefwereldlijke kennis. Ze is kennis, namelijk *objectieve* kennis.

Insisteren we even op Feyerabend's positie. Feyerabend houdt in zijn hoofdwerk een pleidooi voor het doorbréken van alle categorieën en a priori's (tegen Kant) en dit ter wille van de "vooruitgang" van de kennis zelf. Het gevolg is, zoals hij moet toegeven, dat hij geen verschil meer vermag te zien tussen allerlei vormen van kennis en gedrag (zoals uit de gekke opsomming hierboven blijkt).

Dat wijst er op dat het niet in het belang van de kennis kan zijn de a priori's af te breken, ja dat de uitgangsbasis van de kennis onze leefwereldlijke ingevoegdheid in een natuur en in een samenleving moet zijn. (Dat we vanuit leefwereldlijke a priori's vertrekken, betekent niet dat we hier moeten ophouden na te denken, dat we ze klakkeloos moeten aanvaarden). Het is precies het doorbréken van onze band met de werkelijkheid dat volstrekt willekeurige "subjectiviteit" oplevert - waarvoor Feyerabend zelf het bewijs

is. Feyerabend is dus niet bij machte te begrijpen waarom regendansen misschien wel een aantal subjectieve effecten bij de dansers en hun gemeenschap kan teweegbrengen, maar dat het heel zeker niet door regendansen tot neerslag komt. Hij heeft zozeer de basis van alle kennis - waarop ook de objectieve kennis, in wat er soliede aan kan zijn, blijft steunen - verlaten dat hij niet kan begrijpen dat een zo weinig krachtig verschijnsel als regendansen onmogelijk de hemel kan "bevelen" wolken te voorschijn te toveren, die dan nog uitvallen ook. Hij gooit in zulke mate allerlei ervaringen op een hoop dat hij niet bij machte is te begrijpen dat de mysticus misschien wel kan menen in de zevende hemel te vertoeven, maar dat dat vertoeven daarom niet *werkelijk* genoemd moet worden. Hij moet alles door elkaar haspelen omdat hij besloten heeft de kennis niet langer op de leefwereld te baseren, waardoor hem elk criterium ontglipt om welke kennis of ervaring dan ook te beoordelen. Vermits hij in het bijzonder niet ziet wat *objectief* genoemd moet worden, en wat niet, wordt hij uiterst irrationeel. Goldsmith is het met hem eens, en dat is de reden waarom hij, niet ziende dat objectiviteit een specifieke benadering van de realiteit is, het zichzelf "toestaat" om als uitgangspunt van de kennis van de natuur - ecosfeer of niet, wat verschil maakt het - waarden, intuïties, en emoties, kortom slechte subjectiviteit te poneren.

In feite is het onheil dat de wetenschapsfilosofie aanricht te wijten aan het uitgangspunt zelf : waar de ideeën, de stellingen, de hypothesen, de theorieën ook vandaan komen, zo dacht men, dat doet niet ter zake. Hun fundering wordt aangebracht door de nakomende verificatie of falsificatie. Deze laatste nu blijken ontoereikend te zijn. Kies dus maar willekeurig een of andere stelling uit, en noem ze "centrale intuïtie" of iets dergelijks ! Het punt is,

volgens mij, dat de ernstige kennis staat of valt met de discussie van de vooropzettingen, de theorieën, de stellingen zelf. Men moet ze niet *poneren*, men moet ze beargumenteren. Laat men dan uitgaan van een of andere "intuïtie", men moet de gefundeerdheid van die intuïtie aantonen, en dit door op ervaring beroep te doen, door ze met gegevens, door ze met andere opties, te confronteren, door als het ware "doelen" en "middelen" tegen elkaar af te wegen. Leefwereldlijke stellingen vragen om een leefwereldlijke discussie. Voor zover objectieve gegevens van pas komen, beschouwen men die als dusdanig, ze bezitten vaak een eigen recht, als namelijk blijkt dat ze in een bereik horen dat van menselijke leefwereldlijke subjectiviteit gespeend blijft.

4.2. *Over de rol van het bewuste.*

Goldsmith construeert een valse tegenstelling tussen onderbewuste en bewuste kennis. Zijn bedoeling draait uit op een devaluatie van het bewuste. Hierbij enkele vragen.

1. Het is toch denkbaar dat de mens, wil hij zijn leven realiseren, hiervoor op bewuste kennis aangewezen is, waardoor zijn leven *meer* kan zijn dan louter biologisch bestaan, om maar iets te zeggen: *sociaal* bestaan, en *cultureel* bestaan. Ik bedoel dat de mens zijn (biologisch) leven niet kan vervullen als zijn bewustzijn zijn autonome rol niet vervult. Bewustzijn is doelbewustzijn, veronderstelt kennis en vrijheid. Het biologische leven is niet uit zichzelf *effectief* genoeg om het de mens mogelijk te maken zijn leven te realiseren. Hiervoor moet het bewustzijn inspringen. Het is duidelijk dat Goldsmith de mens *vernaturaliseert*. Het bewustzijn is voor hem uitsluitend epifenomeen, om niet te zeggen spelbreker, lastpost.

2. Goldsmith lijkt niet te willen zien dat heel wat

dat zogezegd onderbewust is, de neerslag, de sedimentatie, is van bewuste keuzes, zoals autorijden een onbewuste aangelegenheid geworden is nadat we heel moeizaam en heel bewust het rijproces in onze handen en voeten hebben weten te krijgen. Ook de door Goldsmith opgehemelde "endemische gemeenschappen" hebben hun bewuste keuzes gemaakt - en een stuk daarvan is zeer bedenkelijk. We weten dat veel van wat onderbewust is, gereactiveerd kan worden, dat we kunnen nagaan hoe het (uit het bewuste) ontsprongen is. En het is trouwens een belangrijke taak van de (cultuur)filosofie te vragen naar de (impliciet geworden) fundamentele keuzes die mensen, en culturen bepalen.

3. Gezien het feit dat Goldsmith een armzalige opvatting heeft over de verhoudingen tussen bewust/onbewust/onderbewust moet het ons niet verwonderen dat hij in zijn afkeer voor de moderne rationaliteit en de moderne technologische en industriële levenswijze (die op objectieve wetenschap gebaseerd is) met de rationaliteit *alle* rationaliteit, met de bevestiging van het onderbewuste *alle* positiviteit van het bewuste, met de afkeuring van de moderne technologie *alle* technologie verfoeit. Goldsmith wijst de moderne rationaliteit af maar omdat hij niet weet te onderscheiden wat daar goed of slecht aan is, en dit omdat hij niet begrijpt wat objectiviteit is.

4. Goldsmith spreekt van een directe concurrentieverhouding tussen de biosfeer en de technosfeer (stelling 13). Dat is nogmaals de genoemde verabsolutering. De expansie van de ene betekent, zegt hij, onvermijdelijk een vergelijkbare vermindering van de andere sfeer. Goldsmiths tekst is bezaaid met aanduidingen van radikale mensvijandigheid. Ook hier is Goldsmith blind. Met de moderne technologische maatschappij gooit hij de menselijke cultuur - die niet zonder technieken kan bestaan - buiten. Goldsmith maakt het bestaan van de mens in de kosmos on-

mogelijk. Vandaar dat hij minachtend van menselijke makelij spreekt. Voor Goldsmith is de mens - ook de endemische mens - niet belangrijker dan andere dieren (stelling 19, die luidt : "De endemische mens speelt een sekundaire rol in de aktiviteit van Gaia"). Dat laatste is dan nog correct ook, al duiden we het op onze manier. Inderdaad in het geheel van de (objectieve) realiteit is de mens onbeduidend. De objectieve realiteit is gespeend van interesse voor de mens, en veel machtiger dan de mens. Maar *wij* mensen zouden in de vervulling van ons leven belang kunnen stellen - wel niet tegen onze *bestaansvoorwaarden* in, dat zou absurd zijn, maar zo dat we op basis ervan het leven zinvol maken.

Ondertussen blijft de vooropzetting van Goldsmith toch dat de natuur voor de mens "goed" is. Anders zou hij niet kunnen stellen dat de belangen van de mensen en de belangen van Gaia samenvallen (stelling 19) en zelfs niet dat Gaia de bron van alle weldaden is (stelling 25). Evenwel, het belang van Gaia is maximale stabiliteit - waarnaar de mens zich dus maar moet voegen. Begrijp wie kan hoe de belangen dan wederzijds kunnen zijn.

5. Goldsmith wijst begrijpelijkerwijs de vermoedelijk in alle culturen aan te treffen *spanning* tussen natuur en cultuur af. Zo is een belangrijk stuk van de Griekse cultuur gebaseerd op de tegenstelling tussen de natuur en de cultuur. De mens wordt mens in de *polis* en door zich dus van de natuur af te scherm.

Goldsmith ziet hier een andere kant van de cultuur niet : dat het creëren van mythen, het uitdenken van verhalen en van een "wereldbeeld" in grote mate een imaginair verzet is tegen de in de realiteit gegeven *spanning* - die men "in gedachten" opheft. En trouwens, Goldsmith steunt zich op verwijzingen naar de

grote culturen - die al lang opgehouden hebben "endemisch" te zijn - en hij zou naar de hedendaagse westerse cultuur kunnen verwijzen, en hoe dat laatste mogelijk is, vermits het hier toch om uitingen van een onaangepaste kennis gaat, is niet mijn probleem. Het zijn verwijzingen naar grote dromen van eenheid en harmonie, in feite van opheffing van de menselijke eindigheid en constitutieve conflictualiteit, en zeg dus maar opheffing van realiteit als dusdanig.

5. *Beschouwing over het ecocentrisme*

5.1. Ik wijs het objectiviteits*ideaal* af omdat het de mens tot de objectieve natuur *reduceert*. Evenwel, *objectiviteit bestaat*. De natuur is op de mensen en de hogere diersoorten na van alle *subjectiviteit* gespeend. De natuur is niet de *leefwereld*. Dat brengt mee - en het is van wezenlijk belang - dat we onze menselijke subjectiviteit niet in de natuur moeten *projecteren*. Een belangrijke bijdrage van de Griekse filosofie en van de opkomst van de objectiviteit (of van de wetenschappen) is dat ze een *noodzakelijke ontzuivering* betekenen : de natuur houdt op een bezield, doelgerichte realiteit te zijn. De moderne natuurwetenschap heeft terecht gesteld dat de natuur geen *doeloorzaken* kent. De natuur is het geheel van de *voorwaarden* die het menselijke leven mogelijk moeten maken. Dat is de positieve kant ervan. Voor de rest echter is de natuur een objectief proces dat zich langs geen kanten om de mens bekommert. De natuur is doel-loos, waarde-loos, zin-loos. Vragen naar doel en betekenis zijn hier niet op hun plaats. Ze ontspringen pas als er mensen zijn (en gevoelige en kennende wezens) voor wie bepaalde dingen belangrijk zijn. Ondanks mijn protest tegen het idealiseren en verabsoluteren van *objectiviteit*, kom ik daarom op voor het goede recht van de Griekse en moderne Verlichting. Ze hebben er goed aan gedaan de spoken, de geesten, de heksen, de goden, enzovoort,

uit de natuur, en dit is uit onze geest, te verjagen. De natuur trekt zich het lot van de mens niet aan. De mens zelf moet op zijn niveau blijven - zijn gebied is de leefwereld, en de leefwereldlijke natuur - en hij moet zijn leven daar zelf vervullen.

5.2. Uitgangspunt van mijn *antropocentrische* opvatting is een reflectie op de menselijke *facticiteit*. In tegenstelling tot de natuur die ons omringt en die een objectief gegeven is, zijn wij zelf *fait-valeur*, een feitelijkheid die ons onmiddellijk als waardevol verschijnt.

Ik stel belang in mijn lichamelijkheid, in mijn behoeftenbevrediging, in een "goed leven", in gezondheid, enzovoort, en - zoals we nog beargumenteren - in bepaalde relaties met andere mensen. De natuur is mijn middel, ja zelfs een reservoir van middelen en mogelijkheden, hoewel vaak ook een "anonieme tegenspoed" zoals Merleau-Ponty schrijft. Vanuit het *fait-valeur* dat ik ben, krijgt eveneens mijn natuurlijke en culturele omgeving betekenis. Mijn feitelijke omgeving, en de feitelijke natuur, zijn voor mij belangrijk, en dit op basis van het feitelijke wezen dat ik ben (en dat uit de evolutie en uit de cultuur gegroeid is).

Ik insister op die *facticiteit*. Haar objectief, toevallig, aspect verdwijnt niet op het ogenblik dat ze voor mij zinvol wordt. In feite maken we voortdurend het zinvol worden van een stuk zin-loze, waarde-loze natuur mee. Ik beklemtoon wat het meest "aanstootgevend" lijkt te zijn : mijn eigen oorsprong en die van mijn verhoudingen tot de mensen. Ik had iemand anders kunnen zijn. Mijn geboorte, oorsprong van mijn individualiteit, is een toevalligheid als een ander. Ik had andere eigenschappen kunnen hebben, ik had aantrekkelijker of lelijker kunnen zijn, het is denkbaar dat ik een andere moedertaal zou heb-

ben, en in een andere tijd en ruimte ter wereld zou gekomen zijn. Dat zou meegebracht hebben dat ik voor een andere taal, een ander volk, enzovoort, de spontane sympathie en identificatie zou hebben gevoeld die ik nu voor mijn omgeving koester. Met mijn heel persoonlijke relaties staat het niet anders. Ik heb mijn vrouw "toevallig" ontmoet. Ze had een andere kunnen zijn. Mijn familie is me "opgedrongen", mijn vriendschappen zijn vaak uit allerlei omstandigheden ontsproten.

Maar, zoals Merleau-Ponty zo magistraal aantoonde, die ontmoetingen hebben hun eigen existentiële noodzaak meegekregen, doordat ik ze - en dat is vaak heel impliciet het geval geweest - tot *noodzaak* heb verheven. Er is betrokkenheid ontstaan, ik kan niet meer zonder mijn vrouw, ze is een stuk van mijn leven (en hetzelfde zegt zij over mij). Maar ik heb me met mijn eigen levensloop, met mijn uiterlijk, enzovoort, geïdentificeerd, ik heb me erin "geëngageerd", en ik zou in feite slechts op onbeduidende mate een andere willen zijn. Dat is de verhouding van de mens tot de "natuur", tot het toeval, tot het gebeuren. Het houdt op objectief te zijn als het door de mensen geassumeerd wordt (natuurlijk is ook afwijzing een zinnigheid). Mijn lichaam met zijn specificiteit, met zijn behoeften, zijn verlangen naar rust en naar activiteit, enzovoort, is een natuurgegeven - dat echter voor mij tegelijk als zeer waardevol ervaren wordt. Het is met dit lichaam, in die situatie van de wereld en van de kosmos, het is samen met die mensen, - in eerste instantie de mensen die direkt van mijn leven deel uitmaken, maar tenslotte ben ik zelfs betrokken op de gehele huidige en zelfs toekomstige mensheid - dat ik mijn leven wil realiseren.

Een en ander is dus *voor mij* waardevol, zinvol, betekenisvol (en een en ander is ook waardeloos, zinloos, betekenisloos). Dat kan natuurlijk maar als het er

aanleiding toe geeft. Sommige dingen zijn voedzaam, ik creëer die voedzaamheid niet. Een boom toont zijn kracht, of zijn soepelheid, ik moet die niet in de boom projecteren. Ik ben ingevoegd in de natuur, een stuk van die natuur, en ik ben vanuit mezelf, zeer in die natuur geïnteresseerd, in vele opzichten, en in wisselende opzichten. Ik sta echter tegelijk steeds op voet van conflict met die natuur. Ik voel mijn "verwantschap" met de natuur vooral daar waar hij reeds vermenselijkt is geworden, leefwereldlijke natuur is, of in feite basis van leefwereld, is geworden en zo onschadelijk is gemaakt, mij niet langer bedreigt, zoals wanneer ik hem vanuit een veilige positie beschouw, van achter mijn raam, zoals wanneer ik vanuit een rustige plek de zee overschouw (vanuit een zwalpend bootje op een woelige zee is dat veel minder voor de hand liggend), zoals wanneer ik het regenwoud op televisie zie, want men zou me naar deze gevaarlijke, onherbergzame plaats moeten slepen, als men mij daar zou willen hebben. Ik geef deze laatste voorbeelden omdat het opvallend is hoe de hunker naar "zuivere natuur" zo abstract, zo intellectueel, zo beschouwend, en zo onnadenkend, een mystificatie, een verbeelding is.

De natuur - of althans een stuk natuur - is mijn *bestaansvoorwaarde*. Dat ik één ben met de natuur, dat ik ermee verwant ben, me ermee verbonden voel, betekent dat ik op deze externe realiteit aangewezen ben, om überhaupt als mens zinvol te bestaan. Het is juist dat ik van dezelfde stof ben als alle natuur, maar die verwantschap maakt de natuur *met mij* verwant, veeleer dan mezelf met de natuur; ik ben immers nog iets anders dan louter natuur, ik ben een wezen dat op zijn eigen niveau, op het niveau van de *leefwereld*, dat een eigen realiteitsgebied is, zichzelf vervult. De natuur is voor mij nuttig, maar ook object van esthetische contemplatie, ik heb een zeker

gevoel van interesse voor de vele levende wezens erin. Ik heb een gevoel voor verscheidenheid, complexiteit, maar ook voor eenvoud, voor rust, voor harmonie, enzovoort. En dit alles vanuit het perspectief van mijn lichaam en van mijn leven.

5.3. Het is voor het individu wellicht onmogelijk om zichzelf als waarde-loos, dit is, als louter objectief proces, op te vatten. Dat betekent niet dat het de mens onmogelijk is de kosmos te waarderen, maar dan, precies zoals hij voedsel of een mooi landschap waardeert : *vanuit hemzelf*. Hij heeft met die waardering zijn speciale bedoeling. Rudolf Boehm heeft getoond hoe het streven naar objectief weten *gemotiveerd* is, en hoe de speciale motivatie ervan *godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid*, of een variante hiervan, is. Ik zelf wijs op de haast universele verleiding tot *vrije activiteit*, tot *zelfgenoegzaamheid*, die vormen zijn van idealisering van *oneindigheid* - waarmee de mens meent het probleem van zijn *eindigheid* te kunnen omzeilen. Ik verwijs hier nog naar Spinoza, die misschien de zuiverste exponent genoemd kan worden van de schijnbare zelfuitwissing van de mens. Hij bekijkt de wereld *sub specie aeternitatis*, dit is, *objectief*. Maar ook hij spreekt hierbij allerduidelijkst zijn bedoeling uit : hij wil zonder meer gelukzaligheid.

5.4. Maar hoe staat het met onze houding tegenover het feit dat *andere* mensen, zoals ik zelf, waarderende wezens zijn ? Ik merk op dat het niet zo is dat ik niet tot een objectieve kijk op de dingen en op de andere mensen in staat ben, ja, ik kan zelfs *waarden* en *waarderingen* *objectief* opvatten. Mijn perspectief op de wereld vanuit mij, vanuit mijn leefwereld, sluit heel zeker andere mensen in, vermits ik ze nu eenmaal in mijn onmiddellijke omgeving aantref. Maar op welke wijze ? Ik zou de mensen toch - op *objectieve* wijze - als een soort dingen, of planten, of als dieren, kun-

nen opvatten, dit is, ik zou wel vaststellen dat ze zelf waarderende instanties zijn, maar daarmee basta. De vaststelling dat ze waarderende instanties zijn, zou me onverschillig kunnen laten. Ofwel - en dat is misschien dezelfde zaak - het zou me verleiden ze louter als mijn middelen, als mijn verlengstukken, op te vatten in het kader van mijn "utilitaire" verhouding tot de wereld, of misschien juist : in het kader van mijn exclusieve concentratie op de vervulling van mijn lichamelijke behoeften voor zover die met andere mensen geen uitstaans hebben. Ik zou de andere mensen slechts negatief "waarderen".

Wat ik hier verwoord is de moderne kijk op de mens : hij beschouwt zichzelf als louter "utilitair", wat in feite betekent dat hij zichzelf als louter zelfbevestiging, dit is, als louter machtswezen opvat. Het is die visie die, in haar veralgemening tot niet alleen de andere mensen maar tot de natuur als dusdanig, het protest van de *deep ecology* begrijpelijk maakt. Het is de idee van de strijd van allen tegen allen en tegen alles : mijn gebiedsuitbreiding en mijn machtsuitbreiding zijn inperking van de gebieds- en machtsuitbreiding van alle anderen. Ik kan geen enkele interesse voor de levensvervulling van de andere mensen opbrengen.

5.5. Deze visie ziet voorbij aan wezenlijke aspecten van de menselijke existentie, aan haar in-de-wereld-zijn, aan wat ik noem de aangewezenheid van de mens op realiteit, op het *externe*, op dingen, op natuur, op andere mensen, aan zijn *eindigheid*. In welke zin ? Niet zo maar alleen in de zin dat ik niet zonder zekere dingen, zonder een stuk natuur, zonder op anderen te steunen, mijn materiële behoeften kan bevredigen. Wel in de zin dat het voor mijn leven *constitutief* is zich in een wereld, uit dingen, uit natuur, uit anderen bestaande, te *vervullen*. Als ik geluk nastreef, dan weet ik nauwelijks wat dat kan zijn als

ik hierin niet het geluk van (althans sommige) anderen opneem, waarvan ik mede geniet, en aldus in feite pas tot een substantiële vorm van geluk kom. Als ik van het leven wil genieten, dan moet ik van het genot van anderen zoeken te genieten. Ik ben zo *buiten mij* dat ik nauwelijks levensvervulling kan bereiken als ik me niet ook in dit *buiten* realiseer, en dat buiten is aspectrijk, het is niet alleen voedsel, beschutting, maar ook verscheidenheid, schouwspel, zintuiglijke aanwezigheid, vitaliteit, maar ook vrijheid, activiteit, levensvervulling van anderen. Ik ben - tot op zekere hoogte, laten we dat duidelijk stellen, want hier overal moet de mens zich met een constitutieve conflictualiteit confronteren - pas mens als dergelijk *eindig* wezen, dat zijn wezen als het ware buiten zich heeft, in de vorm van een *wereld*. De fenomenologie maakt dat in-de-wereld-zijn duidelijk. Ik ben dus op de wereld, op de anderen in hun vrijheid, in al die kenmerken waarin ze met mij identiek zijn, betrokken. Maar die betrokkenheid is de mijne, ik ben het centrale punt, het gaat over mijn wereld, waarin - op het eerste gezicht paradoxaal, maar dat is slechts bij een oppervlakkige benadering zo - de andere in zijn eigenheid hoort. Er is niets "dramatisch" aan het feit dat de anderen hun "waarde" als het ware uit mij trekken, vermits de anderen zich niet anders gedragen - tenminste als er van "goede" verhoudingen iets in huis komt - en mij dus in mijn leven zoeken te bevorderen, zoals ik ze in hun leven bevorder en hierdoor mezelf als volwaardig mens realiseer.

5.6. Dat is de basis van elke moraal die niet bij voorbaat een of andere onbaatzuchtige algemeenheid poneert. Het is de basis, maar slechts de basis, want het is de kiem van waaruit onze betrokkenheid op anderen kan groeien. Een belangrijk punt is dat we ons individueel en maatschappelijk als het ware moeten zoeken te beschermen tegen onze verleidbaarheid - vanuit onze zwakheid - om in een ideologie van

oneindigheid, van almacht en vrijheid een "oplossing" voor onze beperktheid te zoeken, oplossing die er niet kan zijn, omdat elke "oplossing", dit is, loochening, ontvluchting, onze *condition humaine*, ons gesitueerd-zijn, ons lichamelijk en sociaal perspectief dreigt te vernietigen. We moeten ons dus sterk maken, opdat überhaupt *wereld* en *gemeenschap* tot stand komen, - en dit door het verspreiden van inzicht, door het juiste handelen, door politiek en economie, enzovoort. We voelen allen aan dat het voor de mens, voor mij, voor de anderen, nefast is geïsoleerd te zijn, eenzaam te zijn, slechts beschouwd te worden als louter machtscentrum dat in zichzelf opgesloten is. Het is het drama van de hedendaagse tijd dat het de mensen uiterst moeilijk gemaakt wordt om *wereld* te bezitten, waardoor ze het besef kunnen opdoen "aan hun trekken te komen".

5.7. Onze relatie tot de *natuur* is misschien niet wezenlijk verschillend van die tot de andere mens. Zoals de andere mensen hun waarde trekken uit het feit dat ik *wereld* zoek te hebben, zo zijn de dingen voor mij waardevol voor zover ik ze in mijn wereld kan opnemen.

Maar het is belangrijk te beseffen dat we de natuurdingen best hun "eigenheid" laten. Ze zijn *objectieve* gegevens, op zich waarde-loos, zin-loos, doel-loos - althans voor zover ze ons leven niet binnentreden. Zo weten we dat een plant "zichzelf" zoekt te ontplooiën, dat de levende wezens zich volgens een norm ontwikkelen, en dat bepaalde hogere dieren actief deze norm pogen te realiseren, enzovoort. Het verschil tussen een steen en een plant is ons duidelijk. Een gehalveerde steen is een volwaardige steen, een gehalveerde plant is meestal een dode plant, een dier kan lijden, het is gevoelig, en dat brengt het dicht bij de mens, enzovoort. We weten dat we een steen of een berg, of een zee niet kunnen schaden -

dat lijkt alleen maar zo, als we namelijk onze menselijke waarderingen binnensmokkelen. We weten dat de zaak voor een hoger dier moeilijker ligt, want het kan lijden. Vanuit het dierenlichaam vertrekken allerlei waarderingen, het dier heeft een wereld met waardevolle dingen, vergelijkbaar met onze wereld, de dingen verschijnen als voedzaam, als gevaarlijk, als aantrekkelijk, enzovoort. Het dier waardeert, en in zekere zin kunnen we hetzelfde van de planten zeggen, die alles in functie van hun ingebouwde norm "zien".

Maar hoewel het dier de mens zeer nabij is, is het in een objectief proces ingevoegd. We zien hoe de tijger zich in zijn lijf uitleeft, maar zonder dat hij het erg vindt dat zijn prooi daarbij ten onder gaat. De dieren horen in een natuurcyclus van opgang en neergang. Als we onze morele normen in de natuur projecteren, wordt de natuur een immoreel proces. Maar we zouden ongelijk hebben dat te doen. Als we de natuur wensen te "respecteren", moeten we onze neutraliteit bewaren, handen af dus, al is het schouwspel niet zo verheffend. Ik stel dus voor, zoals Heidegger het over het Zijn zegt, de natuur "te laten zijn".

Dat bepaalt het belang dat we in de natuur kunnen stellen. We moeten en we kunnen ons niet bekommeren om de natuur op zich. De natuur bekommert zich immers niet eens om zichzelf. Zij bestaat, zij ontwikkelt zich, en daarbij is alles "goed" (anders gezegd de vraag naar wat goed en kwaad, mooi of lelijk, enzovoort, is, stelt zich slechts voor de mens.) De natuur behoeft ons slechts *voor onszelf* belang in te boezemen.

Als de mens de natuur zou willen waarderen, als hij de "gaafheid" van ecosystemen ter harte zou willen nemen, en dit alles omdat ze op de een of andere ma-

nier "intrinsiek waardevol" zouden zijn - komt hij in irrealiteit en in tegenstrijdigheden terecht. Zo is het in de natuur veeleer een zeldzaamheid dat planten en dieren hun ingebouwde norm realiseren. In een bos verstikken de bomen elkaar, slechts enkele rijzen boven de anderen uit, en "ontplooiën" zich. Als men de ontplooiing van bomen wil, moet men een kunstmatig bos aanleggen, waarbij stevig gehakt en gesnoeid wordt - maar dat is precies een aanval op het objectieve proces van natuurlijke ecosysteemvorming. Als dus, zo komt me voor, de mens in de natuur waarden begint te projecteren, *zijn* waarden, begint hij meteen in te grijpen, wat hij trouwens onmogelijk kan volhouden, omdat het een totale omwenteling van de natuur zou inhouden. De mensen doen er daarom goed aan te beseffen dat in de natuur alle ecosystemen "volmaakt" zijn : het stedelijke milieu, met het onkruid op de daken en in de goten, en de mussen en meeuwen, enzovoort, is een even perfect ecosysteem als het ecosysteem dat de menselijke huid is (een eigen leefmilieu voor bacteriën) (5), of als de ecosystemen in de ijstijd. In feite moet men niet vrezen voor de natuur, men moet slechts vrezen dat de mens zijn eigen milieu - zijn bestaansvoorwaarden - ondergraaft.

Een speciaal punt betreft wel onze verhouding tot planten, dieren, ecosystemen, voor zover ze in de menselijke leefwereld opgenomen zijn (en dat is verregaand zo). Planten en dieren kunnen, zoals onze medemensen, door ons op positieve wijze gewaardeerd worden. We breiden vaak onze wereld uit door er dieren en planten in op te nemen, waarbij precies zoals met mensen, ons geluk toeneemt door onze relaties met die wezens of bij het zien van het schouwspel van het plantaardige en dierlijke leven rondom ons. En louter negatief uitgedrukt : wij bevorderen ons eigen leven in een leefwereld geenszins als we rondom ons onnodig dierenlijden dulden. In dit opzicht zijn "dieren ook

mensen". Maar ook hier is voorzichtigheid, en trouwens ook bescheidenheid geboden. Zoals Etienne Vermeersch opmerkt, doen we er goed aan een vergelijking tussen het dierenleven in de natuur te vergelijken met het dierenleven in menselijk verband, en de waardering die erop volgt is niet eenduidig. Als dieren in menselijk verband misschien zelfs minder lijden dan in natuurverband, zelfs onder de voorwaarde dat ze door de mens geslacht worden - wat is het bezwaar?

6. Een opwerping bij wijze van besluit

Maar heeft de mensheid niet steeds de kosmos, de aarde, de natuur als iets sacraals, als iets heiligs ervaren, bestaat er niet steeds reeds natuurmystiek, en hebben de mensen zich niet altijd zoeken onder te dompelen in de natuur, eenheid en verwantschap met dit grote en sterke nagestreefd? Zodat Goldsmith op vanzelfsprekende wijze bij de ervaringen van de mensheid kan aansluiten?

Het zou ridicul zijn de massieve aanwezigheid van dergelijke ervaringen in de mensengeschiedenis te loochenen. Wat we echter moeten doen, is ze *duiden*. Hierboven hebben we dat in feite reeds gedaan. Door de genoemde ervaringen te cultiveren heeft de mens specifieke bedoelingen: hij wil totaliteit, eenheid, kracht, iets absoluuts, enzovoort, omdat hij voor zijn *eindigheid* op de vlucht is, hij wil onsterfelijkheid, en vlucht daarom in de "onsterfelijkheid" van de natuur. Hij "projecteert" dus dergelijke waarden (die hij eerst zelf heeft "uitgevonden") in zijn omgeving, om er zich dan mee te identificeren. De natuur moet dan ophouden iets *objectiefs* te zijn, hij moet menselijke trekken vertonen, en ja, de eenvoudigste houding is dan heel zeker ze als een persoon op te vatten. Maar ook als men op atheïstische manier *religieus* is, blijft het wezenlijke behouden: men is met niet minder dan met oneindigheid, totali-

teit, eenheid tevreden, ja, zelfs in de vertwijfeling of het "ideaal" wel realiseerbaar is, klampt men zich nog aan de wensdroom vast. Het is alsof men ook dan nog *wint*. Men ziet niet meer dat men, door op dergelijke manier de *condition humaine* prijs te geven, precies het wezenlijke van zijn mensheid *verspeelt*. Men ziet niet meer dat een goed leven een eindig leven is, dat een goed leven een *werkelijk* leven is, dit van werkelijke lichamen en werkelijke mensen, om maar te zwijgen dat men ertoe neigt te ontkennen dat de enige werkelijkheid die we echt kennen, voelen, ontmoeten, *eindig* is, dat werkelijkheid eindigheid is, dat eindigheid werkelijkheid is. Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit, zegt Heidegger ergens in het begin van zijn *Sein und Zeit*, en later is hij van mening dat het Zijn hoger staat dan de zijnden. Heden zegt men in de *deep ecology* (en daar niet alleen) dat het ecosysteem, dat Gaia, belangrijker is dan de planten, de dieren, en vooral dan de mensen. Het is de zelfuitwissing van de mens, de vernietiging van de leefwereld, waarbij men zelfs op de duur nog nauwelijks de *louche* waardering onderkent die er de oorzaak van is. Spinoza wist althans nog wat hij nastreefde - rust, eeuwig geluk, absolute vrede - onze Goldsmith meent dat de maximale stabiliteit van Gaia als motivering volstaat, en men moet raden naar wat hem werkelijk bezielt (en wat heel zeker niet afwijkt van de motieven die Spinoza, en vele anderen, bezielde). In feite is hij zo *objectief* dat hij kan menen dat zijn motivering zelf nog met het onderbewuste van Gaia zelf samenvalt. Maar in feite is zijn ecocentrisme op absurde wijze *antropocentrisch*, absurd omdat men de objectieve realiteit zelf menselijke waarden opdrukt, maar *absurde* menselijke waarden, wanen van oneindigheid, grootheid, eenheid, verwantschap, enzovoort.

Noten

- (1) E. Goldsmith, *The Way : an Ecological World-view*, in *The Ecologist*, vol. 18, nrs. 4/5, 1988. Ik gebruik de vertaling van Kathleen Huys. In mijn commentaar steun ik in niet geringe mate op de informatie en de inzichten die ik heb opgedaan op de inspirerende discussiedagen ingericht door De Ploeg vzw. Ik dank in het bijzonder Frederik Janssens en Ullrich Melle.
- (2) De uitdrukking "deep ecology" is volgens Wouter Achterberg (W. Achterberg, *Partners in de natuur*, Uitgeverij Jan van Arkel, Utrecht, 1989, blz. 248), vanaf 1973 vooral door de geschriften van Arne Naess bekend geraakt.
- (3) James Lovelock, *Gaia : A New Look at Life on Earth*, OUP, Oxford, 1979.
- (4) Gaia is de Griekse godin van de aarde.
- (5) Vgl. Wouter Achterberg, o.c. blz. 184.

*

* *

ANTROPOCENTRISME VERSUS ECOCENTRISME

Beschouwing bij J.Kruithof, *De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme.* Epo, Antwerpen, 1985.

Willy Coolsaet

1. *Inleiding.*

Jaap Kruithof protesteert in zijn verdediging van het eco-centrisme terecht tegen wat de moderne westerse maatschappij - misschien in het bijzonder het kapitalistische aspect ervan - mens en natuur aandoet. Het valt mij op hoe hij - mijns inziens eveneens terecht - ijvert voor een type menselijke verhoudingen dat haaks staat op belangrijke opvattingen die sedert de moderne tijd schering en inslag geworden zijn. Het springt in het oog hoe hij in analogie met zijn ijveren voor die "altruïstische" verhoudingen de relatie mens-natuur poogt te herdefiniëren. In de twee gevallen komt hij op voor *intrinsieke waarden*. Dat lijkt me zijn antwoord te zijn op een bepaald zelfbegrip van de moderne mens. Het antwoord lijkt *eco-centrisch* te moeten zijn omdat de moderne mensvisie getuigt van machtsdrang, agressiviteit, egocentrisme, solipsisme, narcisme en zelfverheerlijking.

Hier rijst een probleem. Hoe zou het ermee staan als zou blijken dat de weergave die Jaap Kruithof van de moderne "machtsmens" geeft, onjuist, of althans gedeeltelijk onjuist, en dus minstens onprecies, is? Wat als zou blijken dat tegelijk een wezenlijk punt van zijn eigen mensvisie - zoals die uit zijn argumentatie naar voren komt - voor betwisting vatbaar is? Het resultaat zou kunnen zijn dat op grote schaal "het kind met het badwater weggegooid wordt", waarmee ik in concreto bedoel, dat ter wille van een vermeend beeld van de mens - de moderne mens of de mens tout court? -

naar de noodrem van het ecocentrisme gegrepen wordt. Of dat ter wille van een bepaalde mensvisie (van de moderne filosofie) de mens zonder meer uitgeschud wordt, dat dus het antropocentrisme tout court het moet ontgelden, terwijl misschien alleen een absurde vorm ervan - die vorm die meent dat menszijn met machtsdrang en egocentrisme gelijkstaat - moet afgevoerd worden.

In de volgende bladzijden wil ik pogen die vragen te beantwoorden. Het is mijn hoop dat hierbij belangrijke intenties van het denken van Jaap Kruithof behouden blijven. Per slot van rekening is het voor Jaap Kruithof terecht belangrijk dat we tot het inzicht komen dat we er niet bij gebaat zijn onszelf als zuivere machtswezens op te vatten.

Mijn optiek is die van een filosofie van de *eindigheid*, die in de *eindigheid* niet alleen maar iets negatiefs ziet. De relatie mens-mens, en de relatie mens-natuur moeten volgens mij vanuit de *eindigheid* gedacht worden. Het is de *eindigheid* die toelaat de tegenstelling egocentrisme-altruïsme te overstijgen, maar het is ook diezelfde eindigheid die ons verbiedt de relatie mens-natuur vanuit de *totaliteit* of *religieus* te denken, en die laat zien dat het niet noodzakelijk is, wel integendeel, ter wille van het behoud van onze planeet, de centrale positie van de mens te loochenen.

2. *Facticiteit en objectiviteit.*

J. Kruithof begint zijn uiteenzetting met een *beschrijving* van de religiositeit - een beschrijving die in grote mate zijn eigen standpunt weergeeft.(1)

In de religieuze ervaring treedt de mens - cognitief, streefmatig, gevoelsmatig, actiematig - in contact met een geheel dat hem te boven gaat, een *totaliteit*, zegt Jaap Kruithof (blz. 16). Religieus zijn betekent

zichzelf ervaren als element van een grotere samenhang, zich hiermee verbonden voelen, zich als de mindere ervaren, beseffen dat men zonder die totaliteit niets is, niets kan nastreven, voelen, willen, doen (blz. 16-17).

Misschien tot en met de zinsnede "zich met de totaliteit verbonden voelen", kan ik instemmen, en dat zonder bij me zelf ook maar enig religieus gevoel of inzicht gewaar te worden. De *beschrijving* is gewoon die van de plaats van de mens in de natuur. Ik weet me *eindig*, de mindere van de natuur, die me vroeg of laat verplettert; in de natuur (maar ook in de samenleving) tref ik mijn *bestaansvoorwaarden* aan; het zou absurd zijn mijn afhankelijkheid van de natuur te loochenen, hiermee zou ik alleen maar mijn eigen bestaan ondergraven, ja mijn *bestaansvervulling* onmogelijk maken. Dat Jaap Kruithof hier van het religieuze en van het sacrale spreekt, moet meer inhouden dan die vanzelfsprekendheid - wat ook direkt uit de aansluitende zinnen blijkt.

Jaap Kruithof spreekt van de ervaring van het *mysterieuze*, van het onbekende/onkenbare (cognitief aspect). Het onkenbare is het onbepaalde, niet-identificeerbare, niet-systematiseerbare, onverklaarbare, onvoorspelbare, onbeheersbare (blz. 18). Het onkenbare kan ook datgene zijn wat niet mag gekend worden, zegt Jaap Kruithof.

Een tweede keer voel ik me aangesproken, maar opnieuw niet als religieus mens. In de *natuur* is er veel dat ik niet ken, en nooit zal kennen (en ik wellicht ook niet wil kennen). Met Merleau-Ponty ben ik zelfs geneigd te stellen dat er veel dingen principieel onkenbaar zijn. Zo is de verstrengeling van onze vrijheid en van onze *natuurcondities* blijkbaar van die aard dat ook God niet in staat is hart en nieren te doorgronden. Dat Jaap Kruithof naar de sterfelijkheid verwijst, is mij geen motief om religieus te worden. Ik zie even-

min de noodzaak om religiositeit tegenover zelfvergoddelijking en hubris te plaatsen.

Het punt waarop onze "eensgezindheid" definitief stukbreekt, betreft de verwijzing naar Rudolf Otto. Kruithof wijst op het onderscheid binnen het sacrale tussen *fascinans* en *tremendum*. Het *fascinans* boeit de mens, wekt zijn bewondering en eerbied. Het subject "beseft dat het heilige meer waard is dan hijzelf, dat het daarom een grotere inzet oproept dan een narcistische motivatie en hem op een hoger niveau tilt waardoor hij zichzelf overstijgt" (blz. 19). Tegelijk beseft de mens (*tremendum*) dat hij afhankelijk en kwetsbaar is, dat hij leeft in een geheel waarin krachten werkzaam zijn die machtiger zijn dan hijzelf en onafhankelijk van hem opereren. "In zijn afschrikwekkende gedaante openbaart het *tremendum* zich als de dood, die onontkoombaar is". Met de term onaangestast wordt het zuivere, gave, wat zonder leemten en defecten is, bedoeld. Onaantastbaar is wat niet kan aangestast worden, wat hij niet kan beheersen, controleren (blz. 20). Het is ook wat niet mag aangestast worden, wat een intrinsieke waarde heeft (blz. 20). Het heilige moet worden beschermd, afgezonderd, verdedigd.

Als ik het voorgaande als een beschrijving van onze *facticiteit* kon opvatten, dan nu niet langer meer als deze *facticiteit* *fascinans* genoemd wordt - hoewel elementen vermeld worden waarmee ik kan instemmen (onze kwetsbaarheid, onze afhankelijkheid, onze geringe macht). Met Rudolf Otto mee, met een "stevige" historische traditie mee, maakt Jaap Kruithof hier een keuze - die hij *althans hier* op geen enkele manier verantwoordt. Ik meen te zien dat het een keuze is *van de realiteit weg*, of men die nu de totaliteit, of het zijn, of het heilige, of wat dan ook, noemt. Ik vermoed dat Jaap Kruithof in feite de realiteit *objectief* opvat, maar ze tegelijk - en dit ten onrechte - een *waarde* toekent, terwijl ze in feite *natuur* is,

soms een anonieme tegenspoed (om met Merleau-Ponty te spreken), soms onze bestaansconditie, en hierin dus soms positief, soms negatief, *natuur* die, ook als ze onze bestaansconditie is, tegenover ons *onverschillig* staat. *Wij mensen*, en in feite daarbuiten nog een aantal andere levende instanties, zijn in de natuur geïnteresseerd, maar de natuur zelf is een proces dat zich op objectieve, doel-loze, zin-loze wijze voltrekt. God weet waar Jaap Kruithof de fundering haalt om te spreken van het zuivere, het gave, van wat zonder leemten en zonder defect is. Te meer daar het *fascinans* onverbrekkelijk met het *tremendum* verbonden is - dat Kruithof echter weigert in zijn systeem op te nemen.(2) Nochtans is het *tremendum* een wezenlijke kant van de realiteit. Het is de macht van de natuur - onze dood is een natuurgebeuren - in haar grote onverschilligheid tegenover ons. Het is een verbeelding - in feite een *specifieke antropologische waardering* - om te stellen dat men in de realiteit de genoemde gaafheid, perfectie, enzovoort, moet zoeken te onderkennen, en dat we de natuur daarom *eerbiedig* moeten benaderen. Het is een eigen vraagstelling te begrijpen waarom de mens dergelijke "behoefte" koestert, waarom hij zoekt zijn *eindigheid* te overstijgen in de richting van de "totaliteit". Het antwoord wordt wellicht door Jaap Kruithof zelf gegeven als hij zegt dat het heilige "daarom een grotere inzet oproept dan een narcistische motivatie en hem op een hoger niveau tilt waardoor hij zichzelf overstijgt" (blz. 19). Identificatie met de totaliteit of met het heilige omdat de mens zichzelf hierdoor overstijgt ?

Kruithof meent dat die band met het geheel niet inhoudt dat er een extra-humane zin is. De meest houdbare hypothese, zegt hij (blz. 53), luidt dat het poneren van een extra-humane zin een projectie is. Die projectie moet dienen om de mens een gevoel van

veiligheid te geven. We staan in ons zonnestelsel als mensen alleen (blz. 53), zegt hij. Die laatste passages wijzen toch wel op een gewrongen verhouding tussen mens en totaliteit. In feite is de totaliteit zinloos, maar ondertussen moet de mens ze als grote waarde opvatten.

Ik kan die moeilijke verhouding maar voor mezelf begrijpelijk maken als ik zie hoe Jaap Kruithof zichzelf verplicht weet zich ter wille van zijn afwijzing van het machtskarakter van de mens in de *totaliteit* te storten, al bevat die zelfs niet eens een zin.

2. De mens als machtswezen.

We sprokkelen enkele passages die Kruithofs visie op de mens of op de moderne mens weergeven. Het valt me daarbij op dat het onduidelijk is of Kruithof *de mens* of *de moderne mens* bedoelt, en of hij daarbij alleen een aardig stuk moderne verbeelding of *ideologie* en dus *mystificatie* aan de kaak stelt. We geven vooreerst passages die op de macht van de (moderne) mens over de natuur wijzen; vervolgens voorbeelden van menselijke verhoudingen.

2.1. "De mens van het einde van de twintigste eeuw kampt met zijn overmoed. De hubris dat we later het geheel, de natuur, de anderen en onszelf volledig zullen kunnen sturen en controleren. Het geloof dat de mens de God van de toekomst is. Een gevaarlijke illusie. ... Denken dat de mens zijn naaste volledig naar zijn hand kan zetten. ... Ook de perfecte zelfbeheersing, de volmaakte menselijke controle over eigen lichaam ... is illusoir" (blz. 59). "Het antropocentrisme is gebaseerd op een subjectivistische machtsfilosofie. Wij mensen, zijn de machtigste wezens op aarde, in staat alles naar onze hand te zetten (blz. 107). "De machtigste diersoort acht zich gerechtigd alles wat haar omringt en waarvan zij afhankelijk is te instrumentaliseren. Als we ons niet

bevrijden van dit narcisme, verzaken we aan onze roeping en zal alles door ons vergaan" (blz. 219).

Als macht hier staat voor *vermogen*, *middel* om bepaalde doelstellingen (andere dan de macht zelf) te realiseren, dan meen ik te zien dat de moderne mens over heel weinig macht beschikt - wat duidelijk blijkt uit de betreurenswaardige omstandigheden waarin de huidige mensheid zich thans bevindt. Maar in feite bedoelt Jaap Kruithof (en terecht) dat macht door de moderne mens meer en meer gezien wordt als *macht om de macht*. Deze laatste moet dan eerder vermogen tot *destructie* zijn dan middel om een humane wereld te creëren. Dan valt op dat de moderne mens inderdaad over de mogelijkheden beschikt om zijn eigen *bestaansvoorwaarden* te vernietigen.

Maar Kruithof projecteert misschien in de natuur - in feite een *objectief* gebeuren - kenmerken die die van onze *leefwereld* zijn - zodat hij dan de mens in staat acht om als het ware de natuur zelf kapot te maken. Maar zo *illusoir* is de macht van de mens over de natuur dan wel weer. In feite kan niets de natuur deren. Als alle atoombommen ontploffen, is heel zeker onze menselijke leefwereld definitief kapot, maar daarom niet de natuur, en al evenmin het ecosysteem of de ecosystemen. Want zeker is dat die zich op de een of andere manier zullen herstellen, hoewel onder andere vormen, en de natuur zal ongestoord verder zijn "intrinsieke waardevolheid" ontplooiën.

Sedert de moderne tijd vat de mens zichzelf op als zuivere *natuurbeweging* - vitale beweging die mechanische beweging is, zo stelt Hobbes (waarnaar Kruithof terecht verwijst). Dergelijke beweging kan zich alleen maar *uitwerken*. Dat is haar *natuurlijke spontaneïteit*. Er is geen gerichtheid op het externe, als iets dat voor de mens zelf waardevol is, datgene waarin hij zichzelf vervult, een *wereld*, zijn *leef-*

wereld. De moderne *antropos* is wel antropocentrisch, maar op een absurde manier. Het is wat Kruithof solipsisme noemt, homo-divinisering, waarbij evenwel de mens zich tot zuivere natuur degradeert. Ik merk op dat *macht* hier in dienst staat van een *veroneindigingsdrang*, als oneindige vrijheid, oneindige ont-plooiing, oneindige bevestiging van de eigen waarde, enzovoort, opgevat wordt. Ik geloof niet dat Jaap Kruithof de analyse van de macht tot dat punt uitbreidt.

Terecht reageert Jaap Kruithof met een andere mens-conceptie waarmee ik tot op grote hoogte kan instemmen. Evenwel, opnieuw is het zo dat de uitleg die hij verstrekt mij op geen enkel ogenblik kan overtuigen dat het religieuze op het appèl is.

De narcistische mens die Kruithof viseert, is de mens die weigert zijn *eindigheid* te erkennen, die ontkent dat hij voor zijn eigen leven en levensvervulling op het *externe* aangewezen is - *in alle eindigheid*. Misschien dat Kruithof zelf zich onvoldoende van het waanbeeld van de *oneindigheid* losgemaakt heeft, en precies hierdoor zichzelf ertoe verplicht voelt *intrinsieke waarden* als oplossing - een echte sprong in het ongefundeerde - te poneren. Maar ik wil pogen hier explicieter te zijn door enkele van zijn voorbeelden te bekijken.

2.2. Jaap Kruithof reageert op het volgende :

"Voor niets respect hebben behalve voor de mens en ook dat is nog te breed want meer dan de helft van de wereldbevolking leeft in armoede en onderdrukking" (blz. 57). Slechts de eigen generatie is van tel, "wie later zal geboren worden moet zelf maar voor zijn behoeften zorgen". Kruithof illustreert terecht met het geval van de Amerikaanse ouders die voor een half miljoen een kind van een Engelse leenmoeder kochten. Naar aanleiding van voortplanting, abortus,

en zelfmoord, vraagt hij zich af of kinderen van hun ouders, van de grotere gemeenschap, van zichzelf of van die drie instanties samen zijn ? Voor Kruithof staat het vast dat het principe van 'de vrouw baas in eigen buik' eenzijdig is (blz. 60). Zelfdoding is al evenmin probleemloos. "Is het eigen bestaan het onvervreemdbaar eigendom van de persoon, heeft hij daarover een volstrekt zelfbeschikkingsrecht, tot de zelfvernietiging toe ? Hebben de naastbestaanden die door zijn verdwijnen zwaar getroffen worden geen zeggenschap ? Is het recht op zelfdoding een fundamenteel recht of een te verregaande verabsolutering van een radicaal individualisme" (blz. 61) ? En een laatste illustratie : "De minnaar, die het liefdesspel slechts bedrijft als hijzelf daartoe het initiatief neemt en op geen enkel moment de zin van zijn partner wil ondergaan, is een slechte minnaar (blz. 62). Zijn relaties louter egocentrisch of zijn we tot altruïsme in staat (blz. 208), zo vraagt Jaap Kruithof. Volgens sommigen, zegt hij, leeft de mens slechts voor zichzelf; altruïsme is een verfijnde vorm van egocentrisme; het eigenbelang is steeds het motief. Kruithof geeft het voorbeeld van zijn vrouw die voor hem met zorg een maaltijd heeft klaargemaakt (blz. 209). Heeft zij alleen maar haar eigen behoeften bevredigd ? "Zelfs als je bij het uitkiezen van het gerecht met mijn wensen rekening hield deed je het toch voor jezelf." Dat is de redenering van Hobbes. Maar we moeten doel en effect onderscheiden, zegt Kruithof (blz. 209) : als ik na de maaltijd opgeruimd van tafel ga, worden de inspanningen van mijn vrouw met een positief effect bekroond; zij is blij en vindt persoonlijke voldoening. Maar haar doel was niet een gunstig effect voor haarzelf te bereiken, maar mij te verwennen. De tegenwerpingen komen van morele solipsisten, ik-gerichten, geconditioneerd door de praktijk van het Westerse kapitalisme (blz. 210) - dat volgens Kruithof lijkt de oorsprong van

het antropocentrisme te zijn (blz. 213).

Ik meen het hier gezegde op de volgende manier te moeten duiden. In zijn *eindigheid* is de mens constitutief op de andere gericht. Natuurlijk is het banaal te erkennen dat de mens voor zijn eigen materiële bestaan van de wereld - waaronder andere mensen - afhankelijk is. Maar ik bedoel wezenlijk meer. Ik bedoel dat het vreemd zou zijn dat, als men de menselijke eindigheid ernstig neemt, niet ook de andere mensen in hun vrijheid, in hun eigen levensvervulling, mijn "verlengstukken" zouden zijn, en zich zoals de dingen zich aan het uiteinde van mijn handen en zintuigen bevinden, zich niet binnen de ruimte van mijn gehele wezen zouden bevinden. Het betekent ondermeer dat de mens zich voor zijn geluk op het geluk van andere mensen aangewezen acht. Als men dat weigert te erkennen - waarbij het motief, zo komt me voor, steeds weer ligt in de weigering om de *afhankelijkheid* en het *conflict* die hier mee aanwezig zijn, te erkennen - schraapt men willekeurig een aardig stuk alledaagse ervaring.

Wat Kruithof echter niet lijkt te willen begrijpen is dat ik *vanuit mezelf*, vanuit mijn *centrum-zijn*, vanuit mijn eigen valorisaties, in andere mensen belang stel. Als men dat erkent, is het echter gedaan met de noodzaak om de andere mensen - en hetzelfde geldt voor de dingen - *intrinsieke waarden* te noemen. Het punt is dus niet dat ik zou ontkennen dat er "iets de mens te boven gaat", het punt is dat ik bevestig dat *in mijn centrum-zijn de andere reeds mede aanwezig is*, dat ik voor mijn eigen bestaansvervulling de andere nodig heb (nood die ver boven mijn materiële behoeftenbevrediging uitgaat). Ik kan het begrip van totaliteit, en zelfs van een gemeenschap met rechten *op zich* missen (en het is maar best dat we die "entiteiten" kunnen missen). En ik zie trouwens in de erkenning van de *eindigheid* de enige mogelijkheid om een

moraal, om een economie, om een politiek en om alle-daagse menselijke omgang, te funderen : als ik niet in de andere geïnteresseerd ben, dan ook de andere niet in mij en in de anderen, en dan is alles op drijfzand gebouwd, of is een totaliteitsvisie vereist die vlug totalitair wordt.

Mijn wereld-rondom is niet een afgebakend geheel, hij strekt zich uit tot de gehele mensheid, tot de toekomstige generaties, hoewel het belangrijk is te preciseren wat dit *zich uitstrekken* kan betekenen. Hij strekt zich tot de gehele *kosmos* uit. Maar hier staat of valt alles met de *zin* die de kosmos bezit. En we herhalen dat die zin een *zin-voor-mij*, een *zin-voor-ons* is, en dat *objectief* gesproken of *op zich*, de kosmos, en het ecosysteem *zin-loos* zijn. Ik haast me er meteen bij te voegen dat dat niet uitsluit dat ik de kosmos, of de natuur, *waardeer*, maar dan niet als een *waarde op zich*. Ik waardeer de natuur heel zeker *positief* - maar als "tremendum" tegelijk ook *negatief* -, ik waardeer *de eigen aard* van vele dingen, maar omdat ik, in mijn eindigheid, deze eigenheid nodig heb, ik voel me met veel *verwant* (maar het is terecht ook zo dat ik veel verafschuw), en ik voel me er betrokken op. Ik meen toch niet dat deze spreekwijze neerkomt op de bevestiging van *intrinsieke waarden*. Ik haast me eveneens toe te voegen dat mijn *eindigheid* en dat het inzicht in de *eigen aard* van de realiteit me moeten behoeden ook maar ergens *absolute waarden* te poneren. Ik vecht tegen de verleiding om tersluiks *oneindigheid* in mijn waarderingen binnen te brengen. De werkelijkheid waarmee we te maken hebben is *eindig*; oneindigheidsverlangens zijn een vlucht in de irrealiteit. De realiteit is ons mensen meer waard dan de onwerkelijke *oneindigheid*.

Constitutief is de mens eindig, dit is afhankelijk van het externe. Dit wordt daarom zijn *doel*. De

mens verwezenlijkt zichzelf *buiten zich*, in de wereld, in dingen, in andere mensen. Dat is het antwoord op het raadsel dat in het voorbeeld de vrouw van Kruithof tegelijk het geluk van haar man wil, en hierdoor zichzelf vervult, en dus zelf gelukkig wordt.(3) Dat is meteen de oplossing van de traditioneel moeilijk te denken verhouding tussen egocentrisme en altruïsme. Mijn centrum-zijn is voorwaarde voor mijn gerichtheid op het externe. Beide veronderstellen elkaar. De andere is in mijn centrum-zijn geïnteresseerd voor hemzelf, zoals ik in de andere geïnteresseerd ben voor me zelf. Niemand hoort volstrekt onbaatzuchtig te zijn. Er moet niet gekozen worden tussen egocentrisme en altruïsme. De reden hiervoor zit in de erkenning van mijn *eindigheid*.

We hebben zo slechts het *principe* van gemeenschapsvorming aangegeven. Er zou meer te zeggen zijn over hoe de maatschappij tot goed functioneren kan komen. Het hier vermelde principe zegt niet dat altijd iedereen ieder andere aan zijn trekken laat komen. Er is in onze optiek nog conflict genoeg al is het zo dat de mensen als het ware *van nature* besef van de andere hebben. Enig besef, zo zouden we beter zeggen, zoals Hume voor zijn "altruïsme" met *some* benevolence genoeg heeft. Dit gevoel voor de andere(n) is de reële noodzakelijke voorwaarde om tot de constructie van een maatschappij te komen die ons moet beschermen tegen "onzelf" vanuit het besef dat de balans tussen de belangen van de andere, het gevoel voor de anderen, en eigen materieel belang of ook narcisme gemakkelijk verkeerd doorslaat. De "contracttheorie" die we hier voorstaan, zou vooral onszelf moeten beschermen tegen de in onze ziel aanwezige *verleiding* om de *oneindigheid te idealiseren*. Deze verabsoluterende idealisering ligt aan de basis van ongeveer alles waarvoor de mensen opkomen sedert de moderne tijd, ze is de oorsprong van onze poli-

tieke instituties - voor zover ze pogen ons "vrijheidsideaal" te realiseren -, van belangrijke kenmerken van onze wetenschap, van onze technologie, van onze economie. Deze "instellingen" worden als objectieve gegevens opgevat, en ze cultiveren zelf de *objectieve* kennis. En de vraag is of die kennis wel bijster geschikt is om van de aarde een *leefwereld* te maken, en niet veeleer het best aangepaste middel is om de mens tot de genoemde *idealen* te verleiden.

3. *Intrinsieke waarden.*

Het standpunt van Jaap Kruithof loopt uit op een uiteenzetting van de begrippen *intrinsieke waarde* en *instrumentele waarde*.

In het enggeestig homocentrisme (4), zegt Jaap Kruithof, is de mens de waardetoevallende en waardemetende instantie en de maat der dingen die alles direct mag ondergeschikt maken aan zijn onmiddellijke belangen (blz. 79). In een ecocentrische positie "is de mens *wél de meter*, want hij is de enige valorisator, maar *niet de enige maat der dingen*. Niet de mens is de hoogste en laatste waarde, maar het planetaire systeem waarvan hij deel uitmaakt. Die totaliteit is waardevol in se, niet omdat de mens haar nodig heeft en gebruikt. Heeft in die positie de mens geen waarde? Zeker wel, maar als onderdeel van het bestaande geheel, niet als geïsoleerde en op zichzelf staande eenheid" (blz. 79).

Dat is onbegrijpelijk. Ik meen te zien dat Jaap Kruithof hier zowel een objectivistisch kennisconcept als een objectivistische waardetheorie hanteert. Ze maken de kennis en de waarde los van de mens, verabsoluteren ze. Hierdoor echter worden zowel kennis als waarde on-denkbaar. Ik reageer door een tekst van Merleau-Ponty ter meditatie voor te leggen.(5)

Als men het feit van de rationaliteit of van de communicatie - en bij deze laatste denkt Merleau-Ponty ondermeer aan de moraal - op iets absoluuts, op, zo zou ik zeggen, de idee van *intrinsieke waarden*, op *un absolu de la valeur ou de la pensée* - wil steunen, dan is het ofwel zo dat dit absolute geen enkele moeilijkheid (van fundering) doet rijzen, en dat al bij al, de rationaliteit en de moraal op zichzelf gefundeerd blijven, en zo zou ik zeggen, de waardering van vanuit de mens gebeurt, en niet alleen vanuit de mens als waardemeter; ofwel is het zo dat het absolute om zo te zeggen in die rationaliteit en in die moraliteit afdaalt, en dan worden hierdoor al de menselijke verificatie- en justificatiemiddelen op hun kop gezet. "Of er al of niet een absoluut denken bestaat, het blijft zo dat ik bij elk praktisch probleem alleen maar over mijn eigen meningen (d'opinions miennes) beschik, die kunnen dwalen, hoe streng ik ze ook bediscussieer". De overeenstemming met mezelf en met de andere blijft moeilijk te bereiken, en ik mag dan al denken dat die overeenstemming in rechte altijd bereikbaar is, in feite heb ik geen andere redenen ter beschikking om dit principe te bevestigen dan de ervaring van zekere concordanties, zodat mijn geloof in het absolute, in wat er stevig aan is, ten slotte niets anders is dan mijn ervaring van een overeenstemming met mezelf en met de andere. "Als het beroep doen op een absolute niet nutteloos is, dan vernietigt het datgene zelf dat het moet funderen". Inderdaad, zegt Merleau-Ponty, als ik meen het absolute principe van alle denken en van alle evaluatie op evidente wijze te kunnen vervoegen, dan heb ik het recht mijn oordelen aan de controle van de andere te onttrekken, ze krijgen een heilig karakter, in het bijzonder in de praktijk beschik ik dan over een *plan de fuite* dat mijn handelingen transfigureert : het lijden waarvan ik de oorzaak ben, keert zich om in geluk, de list in rede, en je fais pieusement pé-

rir mes adversaires.

Tk denk er niet aan Jaap Kruithof hier van ook maar iets te beschuldigen, en trouwens, mijn bedoeling is er op te wijzen dat rede en moraal ofwel op de mens - en in feite op ieder mens in zijn bijzonderheid - steunen, ofwel louter willekeur zijn, een sprong in het Zijn, naar het voorbeeld van Heidegger.

De juiste verhouding is die waarbij ik heb begrepen, zegt Merleau-Ponty, dat waarheid en waarde voor ons alleen maar het resultaat van onze verificaties en van onze evaluaties kunnen zijn - *van onze evaluaties*, zegt hij, en dat verwijst naar de menselijke existentie als bron van waarde - en dit in contact met de wereld, in confrontatie met de anderen en in gegeven situaties van kennis en van actie, en dat zelfs, zo scherpt hij aan, deze begrippen van waarheid en waarde alle zin verliezen buiten de menselijke perspectieven om. Het metafysisch moreel bewustzijn - waarover Merleau-Ponty het hier heeft - sterft bij het contact met het absolute, omdat dit bewustzijn zelf het levend verband van mezelf met mezelf en van mezelf met de anderen is, *ervaring* die we opdoen in al de situaties van onze persoonlijke en gemeenschappelijke geschiedenis. Ze is de ervaring van de *contingentie*, zo verduidelijkt Merleau-Ponty nog, de contingentie van alles wat bestaat en van alles wat geldt - onverenigbaar met de manifeste inhoud van de religie en met een absoluut denker van de wereld.

Mijn hoofdbezwaar luidt inderdaad dat het spreken over intrinsieke waarde *ongefundeerd* blijft, graptuite vooropzetting is, een sprong in het niet-menselijke.

Pogen we nog beter te begrijpen van waaruit Jaap Kruithof zich genoopt voelt te denken dat iets *op zich*, dit is *vanuit zichzelf* waardevol is. De moei-

lijkheid is niet dat de mens *waardemeter* zou zijn. Het gaat veeleer over het statuut van de *objectieve* ingesteldheid die hier klaarblijkelijk vooropgesteld wordt. Het punt is evenmin dat objectieve kennis niet zou mogelijk zijn, of dat we de valorisaties van andere wezens, andere mensen, dieren, niet zouden kunnen *vaststellen*. We kunnen *objectief* begrijpen wat voor sommige andere wezens nuttig, mooi, moreel, kortom waardevol geacht wordt - en dat kan best in strijd zijn met onze eigen valorisaties, ja we kunnen die valorisaties bij andere wezens verfoeien. We kunnen begrijpen welke wezens valoriseren en welke ook niet. Ecosystemen valoriseren niet, hoewel we onderlinge relaties tussen elementen kunnen bepalen. Voor een steen is het vanuit de steen gezien zinloos over nuttig, mooi, moreel te spreken. Voor planten en dieren is het zinloos over moraliteit te spreken.

De cruciale vraag is daarom wat het kan betekenen dat we ons *objectief* zouden gedragen, ons op het standpunt van de totaliteit of de absoluteheid zouden plaatsen. Het punt is niet dat we ons niet zouden kunnen uitwissen, of bescheidener, het is niet zo dat we ons niet aan de totaliteit of aan vreemde instanties zouden kunnen onderschikken. De vraag is *waarom* we dat zouden doen. Het komt me voor dat Jaap Kruithof hiertoe alleen maar kan *oproepen*, dit is, dat hij geen *fundering* kan aanbrengen voor deze zelfuitwisseling of onderschikking; ofwel dat zijn motief zelf op scheve manier antropocentrisch is, zoals wanneer hij een enkele keer (het moet gezegd, we vinden maar een enkele dergelijke uitlating) van *overstijging* spreekt.

Mijn antwoord op de vraag luidt dat de *fundering* alleen in onze eigen *waardering* kan liggen. We insisteren op het feit dat dat veel minder *zelfbetrokken* of *solipsistisch* is dan Kruithof misschien denkt.

Wat waardevol is, is *iets externs*. En dat externe is waardevol voor ons vanuit zijn eigen aard. Wij hebben onze waardeapriori's mee - meegegeven met ons lichaam, verworven in onze ontwikkeling, en historisch en cultureel medebepaald - maar de dingen en de andere mensen leveren de invulling. Vanuit ons lichaam valoriseren we de dingen als voedzaam of niet voedzaam, smakelijk of niet smakelijk, maar dat bepaalt slechts het kader waarin de appels en de peren, het vlees en de aardappelen, zich in hun specificiteit aan ons opdringen. En wat zou het mooie zijn zonder dat dit als het ware op de dingen zelf verschijnt. Enzovoort.

De vraag is daarom hoe ver onze interesse reikt, wat we allemaal in onze leefwereld zullen opnemen, en op welke wijze we het daarin zullen opnemen. Maar mij is duidelijk dat wat tot onze leefwereld hoort, dat steeds is *vanuit mijn centrum-zijn*, vanuit *mij*, vanuit mijn valorisaties. Dat geldt reeds in de relaties tussen mij en de anderen. En als dat hier geldt, dan heel zeker nog duidelijker in mijn relatie tot de dingen en tot de natuur zonder meer. En inderdaad, het is vanuit mezelf dat ik anderen waardeer, al waardeer ik ze dan voor wat ze *zelf* zijn. Het is vanuit mijn nood aan vrije anderen, aan hun zelfvervulling, aan hun schoonheid, hun vitaliteit, enzovoort, dat ik de andere in mijn leven binnentrek. En de andere doet niet anders, en is trouwens eventueel in dit binnentreden in mijn leven zeer geïnteresseerd. Opnieuw is *eindigheid* hier op het appel. Ik ben *eindig*, en ten hoogste enkele wezens kunnen op zeer concrete, toegespitste wijze, en de gehele mensheid kan alleen op zeer abstracte (hoewel toch reële) manier in mijn leven binnentreden. Ik waardeer dieren en planten en dingen niet anders - vanuit mijn betrokkenheid op het leven, op vitaliteit, en verder op verscheidenheid, afwisseling, complexiteit, en omdat ik nieuwsgierig ben, enzovoort. Dat dat, zoals ook in mijn

relaties tot de "mensheid", vlug een puur theoretische, contemplatieve, vrijblijvende aangelegenheid kan worden, of ook een abstract-emotionele, narcistische schijnervaring - in de zin van bijvoorbeeld het gevoel van eenheid met de kosmos, het oceanische gevoel van Romain Rolland, van identificatie met de mensheid, enzovoort, moet veeleer bestreden dan toegejuicht worden.

Wat ik dus afwijs, is het poneren van *intrinsieke waarden*. Dat leidt tot het besef dat er heel wat *misplaatste* waardering mogelijk is. Stenen, ecosystemen, de verstrengeling van dieren en planten, enzovoort, zijn wat ze zijn, ze gaan onverstoort hun gang, ze zijn objectieve processen. We *kunnen* ze niet eens verstoren. En we moeten ze niet waarderen voor wat ze *op zich* zijn. Als we ze waarderen, is het omdat wij en voor zover wij op hen betrokken zijn, omdat wij ze nodig hebben voor onze eigen levensvervulling. Wat ik afwijs is, verder, theoretische, contemplatieve, dit is, abstracte ingesteldheid - die vlug met onze eindigheid een loopje neemt.

Ik kan bondig zijn wat de uitwerking betreft die Jaap Kruithof aan zijn begrippen van *intrinsieke waarde* en *instrumentele waarde* geeft. Ik beperk me tot drie punten.

Een middel ontleent zijn waarde aan een extern waarde/doel en mag vervangen worden door een ander gegeven, zegt Kruithof. Nu is de relatie tussen mensheid en planeet, zo gaat hij verder, geen louter instrumentele betrekking, want : 1. De planeet is niet *substitueerbaar*. Maar waarom, zo meen ik, zou ik wat mijn *unieke* bestaansvoorwaarde en bestaansvervulling is, bedreigen ? En 2. de planetaire totaliteit is de *oorzaak* van het bestaan van de mens. Als het produkt waardevol is, moet de producent dat ook zijn (blz. 82). "Wie denkt dat de planeet er voor ons is, slaat op hol.

Het is verkeerd de waarde van wat ons heeft voortgebracht te reduceren tot een louter middel voor menselijke doeleinden" (blz. 82). Maar waarom zou ik menen dat de planeet er voor mij is ? Ze is ook de bestaansvoorwaarde van andere wezens, heel zeker, maar voor zover dat objectief zo is, is dat onverschillig, voor zover niet, waardeer ik met mijn waardering van andere wezens hun bestaansvoorwaarden mee. Maar ik begrijp niet dat een *oorzaak* als dusdanig waardevol zou zijn. Tenslotte 3. de planeet is de *bestaansgrond* van de mens, zij zorgt dagelijks voor zijn instandhouding, zegt Jaap Kruithof. "Het zijn mag voor de mens ook als instrument voor zijn doen dienen, in laatste instantie is het als geheel de *voorwaarde* van het menselijke handelen en als zodanig niet te reduceren tot een louter middel". Dit derde punt - zoals trouwens andere - *exist* geen verbinding met de bevestiging van intrinsieke waarden, zo komt me voor.

Tot besluit enkele opmerkingen.

1. Verhelderend voor het standpunt van Kruithof - dat alleen in de sprong in de totaliteit de remedie ziet tegen machtswellust - is dat hij meent dat als men homocentrisme verkozen heeft, er geen rem op het egocentrisme staat. Waarom kiezen voor de mens in het algemeen, waarom niet liever voor de rasgenoten, zegt hij ? Mijn antwoord luidt dat alles hier staat of valt met de *betrokkenheid* op de andere, die de *eindige* mens niet ontvlucht, integendeel, gezien ze hem een stuk levensvervulling betekent.

2. Een andere verheldering halen we uit het hoofdstuk over axiologische problematiek. In dit hoofdstuk poogt Kruithof aan te geven welke objecten moreel *relevant* zijn : welke objecten al of niet goed of slecht genoemd kunnen worden, waardoor er een morele relatie tussen een moreel subject en een moreel

object ontstaat; en wat de *significantie* ervan is : wat het gewicht is van een moreel object (blz. 86). Als al het levende een intrinsieke waarde toegekend wordt, zegt Kruithof, zoals in het bio-centrisme, hebben ze alle gelijke significantie; als ratten, sprinkhanen, slangen, enz. morele objecten zijn, betekent dat niet noodzakelijk dat ze altijd en overal moeten beschermd worden (blz. 106). Ik herhaal dat ik helemaal niet zie waarom dat zo is. Het valt me trouwens op dat het toepassen van het concept *significantie* Kruithof eindeloze moeilijkheden zou kunnen opleveren, en dat langs dit begrip om in feite de gehele op de mens gecentreerde waarderingsproblematiek binnentreedt. Dat blijkt uit alle voorbeelden - die alle mensbetrokken zijn. Als de mens niet de "hoogste" waarde zou zijn, zou de significantie zich toch ook voor de door ratten en insecten bedreigde dieren en planten moeten gelden - wat tot eindeloze problemen moet leiden (6).

3. Kruithof bespreekt het zoeken naar bij de mens horende kenmerken die hem "superieur" moeten maken. Rationaliteit bijvoorbeeld (blz. 92), of moraliteit, of zingeving of belangenbehartiging. Maar het minste dat men kan zeggen, aldus Kruithof, is dat ook sommige dieren over bewustzijn en verstandelijk inzicht en een minimaal zelfbewustzijn beschikken; en dat niet alle mensen, zoals mentaal zwaar gehandicapten of mensen in coma die eigenschap bezitten (terwijl men toch niet zal durven beweren dat ze instrumenteel beoordeeld moeten worden). Men zal zeggen dat het is omdat redelijkheid een zeer hoog niveau van ontwikkeling aangeeft, en dat het op de meeste mensen van toepassing is. Het argument berust op het principe (blz. 95) dat zulke wezens superieur zijn aan alle andere. Er wordt hier dus geen rekening gehouden, zegt Kruithof (blz. 95), met het feit dat in eco-systemen het complexere afhankelijk is van het minder complexe en dat dit laatste

daarom een onvervangbare functie (waarde) bezit.

Ik geloof dat de vraagstelling zelf verkeerd is. Het punt is niet dat we een of andere (objectieve) kentrek bezitten, maar dat we, zijnde wie we zijn en bestaande, alles vanuit onszelf *waarderen*, en dat zelfs noodgedwongen. Hetzelfde geldt voor kenmerken als moraliteit en zingeving of belangenbehartiging (7). De verwijzing naar mentaal gehandicapten (enzovoort) verduidelijkt mijn eigen zaak : zoals we allerlei dingen en velerlei andere mensen in onze wereld opnemen, zo ook gehandicapten. Opnieuw staat of valt hier alles met onze waarderende betrokkenheid op het externe.

4. *Besluit : Vernieuwde religiositeit ?*

Liever dan te zien dat de religiositeit zich vernieuwt, zou ik hernieuwde bezinning over de mens, in het bijzonder over de moderne mens, wensen te zien. Het boek van Jaap Kruithof is hiertoe in zover een aanzet dat hij tegen het moderne machtsdenken protesteert. Er valt echter te vrezen dat dit protest in de verkeerde richting wijst. Niet de totaliteit moet gered worden maar het is de moderne mensheid die in nood verkeert. Het ontbreekt haar aan inzicht in wat ze is, wat haar motieven zijn. Slechts als de moderne mensheid haar *eindigheid* beseft (wat betekent dat de eindigheid niet direkt als de pest ontvlucht wordt) zal de mens begrijpen dat zijn instellingen, zijn economie, zijn technologie, zijn wetenschap, enzovoort, de nefaste realisaties zijn van een drang naar *oneindigheid* of naar *veroneindiging*. Pas dan zal hij inzien dat ze even zovele door de hunker naar oneindigheid aangedreven nefaste doel-middelverdraaiingen, doelloze, zin-loze machines zijn.

"Op welke *fundamenten* moet een vernieuwde religiositeit steunen ? Zij moet haar visie en attitude baseren op een nog te ontwerpen *ontologie/natuurfilosofie*

die naturalistisch en anti-reductionistisch is. Een zijnsleer waarin de natuur geen verzameling is van rijkdommen ten dienste van de mens ... Die religieuze houding moet *dynamisch en progressief* zijn, aanleunen bij een *rationalistische traditie*, steunen op wetenschappelijke inzichten" (blz. 115). Ze moet antikapitalistisch zijn (blz. 116). Is het zo zeker dat de vernieuwde religiositeit waarvan enkele programmapunten in dit laatste citaat aangegeven worden, van voldoende inzicht getuigt in de *oneindige machtsdrang* die de moderne mens cultiveert ?

*

Noten

- (1) Vervolgens schetst hij de *problemen* die met de religiositeit te maken hebben. Het is voor ons thema niet relevant in te gaan op het tweede deel van het boek dat over *godsdiens*t handelt.
- (2) In het deel *Problemen* (blz. 39) kiest Kruithof voor het *fascinans* - keuze die hij op geen enkele manier verantwoordt (hij volgt daarin, zegt hij, de traditie van het judaïsme en het christendom).
- (3) Ik ga niet mee met Kruithof om in het kapitalisme de enige boeman te zien (zie het citaat hierboven). Ik meen veeleer dat het moderne solipsisme zijn eigen oorsprong is, dit is, dat het is ontsprongen voor zover de moderne mens voor de verleiding van de oneindigheid bezweken is; maar het kapitalisme zelf is een uitvloeisel van zo'n vlucht, en trouwens niet alleen het kapitalisme, maar de bijhorende technologie en wetenschap, de levensbeschouwingen, en alledaagse praktijken, zijn dat niet minder.
- (4) Kruithof spreekt van eco-fascisme. Die positie is gevaarlijk, want nihiliserend, zegt hij (

blz. 80). Harde acties zijn nodig om ze te bestrijden.

- (5) M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Nagel, 1966, 5e uitgave), *Le métaphysique dans l'homme*, blz. 166-169.
- (6) Kruithof zelf kiest voor een middenpositie tussen radicaal-subjectivisme en radicaal-objectivisme. En dit, omdat hij wel ziet dat bij de waardetoe-kening de menselijke behoeften een belangrijke rol spelen (blz. 97) en de mens zich ook niet aan verantwoorde beslissingen kan onttrekken. Maar Kruithof wil vermijden dat de mens slechts eigenmachtig - op basis van zijn behoeften - be-paalt wat wel en wat niet intrinsieke waarde heeft. Dat is willekeur, zegt hij (blz. 97) - minstens wat de buitenmenselijke gegevens betreft. Het is de leer van het recht van de sterkste. Ik vrees evenwel dat de coherentie veeleer alleen zal gevonden kunnen worden als men de keuze *antro-pocentrisch* verantwoordt.
- (7) Bij dit laatste worden dan dieren ook in de "ge-meenschap" opgenomen.

*

* *

CHRISTELIJKE WORTELS VAN HET ANTI-HUMANISME

Johan Moyaert

De acht stellingen die hier geargumenteed zullen worden, helpen misschien een antwoord te vinden op de vraag in hoeverre het christendom werkzaam blijft in de moderne westerse beschaving, zelfs daar waar deze een en al werelds en atheïstisch geworden is. Samen met de argumenten zijn die acht stellingen te halen uit het werk van Feuerbach, ook al staan ze er niet alle letterlijk in en ook al sluiten ze niet altijd aan bij Feuerbachs eigen bedoelingen.

Feuerbachs godsdienstkritiek heeft het voordeel fenomenologisch te zijn. Ze bestaat er niet in de beeldmatige werkelijkheid van de godsdienst te vergelijken met de 'objectieve werkelijkheid' om daaruit te besluiten dat het allemaal nonsens is. Het beeld wordt erkend als een eigen soort werkelijkheid die binnen de grenzen waarin ze zich vertoont een ontegensprekelijke vanzelfsprekendheid heeft en die haar eigen werkzaamheid heeft. Wat Feuerbach wel doet is opsporen welke gevoelens en verzuchtingen aan de oorsprong liggen van de beelden van de godsdienst, welke menselijke verlangens er tot uitdrukking in komen. Het grote voordeel van dit soort kritiek is dat men ziet dat de christelijke gevoelswereld ook kan blijven bestaan als de beelden van de christelijke wereld afgebroken zijn, en dat dezelfde oorspronkelijke drijfveren zich nu op een andere manier kunnen uitwerken. Of Feuerbach er nu werkelijk in geslaagd is het 'wezen' van het christendom te vatten is daarbij zelfs van ondergeschikt belang. Van veel groter belang is het na te gaan in hoeverre de ontsporingen die Feuerbach beschrijft herkenbaar zijn en ook mensen die zich geen christenen noemen parten spelen.

Christendom en moderne wetenschap zijn niet zo antipodisch als veel vrijzinnigen graag willen geloven. De

nihilistische trekken die het christendom aanvankelijk had - de primitieve christenen waren ervan overtuigd dat er op aarde voor de mensen geen heil is weggelegd - zijn in de Renaissance volledig verdwenen. Het is zelfs niet eens zo dat het christendom zich enkel maar, zo goed en zo kwaad als het gaat, heeft aangepast aan de wetenschappelijke beschaving. In de triomfantelijke, wereldse gedaante die het christendom in de Renaissance heeft aangenomen is het zelf een noodzakelijke voorwaarde geweest van de verwetenschappelijking. De kritiek op het christendom vanuit wetenschappelijke hoek is een schijngevecht dat een dieper liggend verbond verdoezelt. Want een cultuur waarin rationaliteit met wetenschappelijkheid wordt gelijkgesteld berust zelf onvermijdelijk op een geloof dat van dezelfde aard is als het christelijke. De overtuiging dat objectieve, wetenschappelijke kennis de beste kennis is voor de praktijk, is niet rationeel te funderen, integendeel, alles wijst er veeleer op dat het niet zo is. Dat de wetenschapper objectiviteit nastreeft betekent niets minder dan dat hij al zijn betrokkenheid bij de onderzochte realiteit die er bestaat op grond van menselijke behoeften, belangen, doelstellingen, systematisch uitsluit. Experimenteren is precies de kunst om een fenomeen zo te isoleren van alle 'storende factoren' dat het wetmatige zich vertoont. Wel heeft de wetenschapsfilosofie ondertussen getoond dat ook objectieve kennis toch niet de kennis van de op zichzelf zijnde werkelijkheid is, maar dat ook zij nog steeds kennis van de realiteit vanuit een bepaald 'subjectief' perspectief is. Maar het belangrijkste en meest onrustwekkende in dit verband is dat dit bijzonder perspectief er juist in bestaat de benadering van de leefwereld vanuit menselijke behoeften en belangen *af te breken*. Dat zo'n objectieve kennis stelselmatig tot grondslag wordt verheven voor alle praktijk heeft drastische gevolgen. Het technisch karakter die de praktijk normaal heeft

(indien techniek neerkomt op de kennis van de geschikte middelen voor vooropgestelde doeleinden) gaat daarmee verloren : praktijk verwordt dan tot technologie, d.i. het zoeken naar toepassingen voor gegeven middelen. Het is deze doel-middel verdraaiing die zich in de westerse cultuur op grote schaal doorzet onder de gedaante van een voortwoekende infrastructuur die niet alleen in geen enkele redelijke verhouding meer staat tot wat ze nog bijdraagt tot de bevrediging van menselijke behoeften maar die nu zelfs de leefwereld aan het ondermijnen is. Wie objectieve kennis nastreeft wil al niet meer weten wat de dringendste noden zijn, laat staan dat hij zou uitkijken naar de meest voor de hand liggende middelen om eraan te verhelpen.

De overtuiging dat objectieve kennis de beste kennis is voor de praktijk is niet redelijk te funderen, ze berust op een geloof : het geloof dat er tussen mens en natuur in wezen geen conflict bestaat, dat n.a.w. de wetmatige processen die in de natuur kunnen vrijgesteld worden één en al in 't voordeel van de mensen werken (zoals het in de geautomatiseerde, energie-intensieve produktie ook lijkt te gebeuren). Zo'n geloof was nu juist de centrale idee van het Renaissance-christendom : tussen mens en natuur heerst in wezen harmonie want de natuur is door God geschapen en de mens is het doel van die schepping, en dus moet de mens de natuur niet vrezen noch sparen. Giovanni Pico della Mirandola heeft deze idee tot uitdrukking gebracht in zijn rede *De dignitate hominis* (1486). En blijkbaar heeft ook Feuerbach die idee van de Renaissance op het oog wanneer hij stelt : "Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur ... enkel op zichzelf betreft en *deze betrokkenheid tot haar wezen* en zichzelf bijgevolg tot het *einddoel*, tot het *middel-* en *eindpunt* van de natuur maakt ... De leer : *God is de schepper van de*

wereld, heeft haar enige grond en zin in de leer : de mens is het doel van de schepping." (*Das Wesen der Religion*, par. 43, in *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Bd. 10, p. 51-52)

In de acht stellingen die nu volgen wil ik, aan de hand van Feuerbachs beschouwingen over het christendom meer bepaald tonen : 1) dat het wezen van het 'christelijke' bestaat in de zekerheid dat er ergens iemand is die de mensen tegemoet komt in hun verlangen naar onvoorwaardelijke liefde; en 2) dat dit onredelijke, fanatieke geloof ook nog werkzaam blijft in de gesecculariseerde, hegeliaanse vorm van christendom waar Feuerbach aanvankelijk zelf achter stond maar waar hij later afstand van heeft genomen. Ook het vooruitgangsgeloof is een gevaarlijk soort narcisme.

1. *De vervreemding van de godsdienst ten opzichte van haar antropologische basis komt, logisch gezien, tot stand door een subject-predikaatverwisseling. Ze wordt weer opgeheven door de verwisseling ongedaan te maken.*

Het naïeve religieuze geloof, zo stelt Feuerbach in *Das Wesen des Christentums*, berust op de overtuiging dat het bestaan van God de eerste en beslissende waarheid is en dat goddelijke eigenschappen hun goddelijk karakter ontlene aan het loutere feit dat ze predikaten zijn van het goddelijk subject. Maar het onbepaalde subject 'God' dat ten grondslag ligt aan de predikaten kan de de mens niet in het minst interesseren. Ik ken God slechts als diegene die hij voor mij is, wat hij daarbuiten is, is zo goed als niets. En dus is het omwille van de predikaten die hem toekomen, dat hij pas God is. 'Wat een subject is, dat ligt enkel in het predikaat; het predikaat is de *waarheid* van het subject.' (*Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 55) Een eigenschap is niet goddelijk omdat God ze heeft, maar omdat ze uit zichzelf goddelijk is, omdat ze door de

mens als goddelijk wordt gezien. Om de antropologische waarheid van de godsdienst te achterhalen moet dus het predikaat als het wezenlijke gezien worden. 'Wat de godsdienst tot *predikaat* maakt, dat moeten we steeds maar tot *subject*, en wat ze tot *subject*, tot *predikaat* maken. We moeten de orakelspreuken van de godsdienst *omkeren*, als antifrases opvatten, dan hebben we het ware.' (o.c., p. 119-120) Bijvoorbeeld: 'God lijdt voor de mensen' betekent niets anders dan dat lijden voor anderen door de mens als het hoogste wordt gezien, dat zelfopofferende liefde als iets goddelijks wordt erkend. De vervreemding die de godsdienst teweeg heeft gebracht tussen de mens en zijn wezen wordt dus ongedaan gemaakt door de goddelijke predikaten niet langer te projecteren op een subject 'God' buiten de mens en ze weer te zien als het hoogste voor de mens zelf.

Opvallend is dat Feuerbach niet verklaart waarom de projectie en dus de vervreemding tot stand zijn gekomen. Hij merkt eenvoudigweg op dat het de natuurlijke gang van zaken is dat de mens eerst zijn wezen buiten zichzelf legt vooraleer hij het in zichzelf vindt. (o.c., p. 47)

2. *De incarnatie betekent niets anders dan de onbetwifelbare zekerheid van Gods liefde voor de mensen.*

Tegenover Gods almacht, alwetendheid en morele volkomenheid voelt de mens zich volstrekt nietig. Daarom zal de mens zich pas naar God keren en vrede in hem vinden indien blijkt dat God zelf met de mensen begaan is en om hen bezorgd is. 'God is liefde. Deze leerstelling is de hoogste van het christendom.' (o.c., p. 435) Dat God inderdaad liefde is bewijst zich in het feit van de incarnatie. 'De incarnatie behoort niets anders te zijn, te betekenen, te bewerkstelligen dan de *onbetwifelbare zekerheid* van Gods

liefde voor de mensen.' (o.c., p. 114) De 'genetisch-kritische' verklaring van dit geheimvolle gebeuren zou dus nu moeten geleverd worden door het ongedaan maken van de subject-predikaatverwisseling die eraan ten grondslag ligt. Wanneer men gelooft dat een eeuwig subject 'God' ergens op een moment in de geschiedenis plots als mens op aarde verschenen is, dan is de incarnatie een fantastisch, onbegrijpelijk, wonderbaar gebeuren. Maar wat op die manier als secundair fenomeen optreedt, als een toevallige eigenschap die God plots ook nog blijkt te bezitten, namelijk zijn liefde voor de mensen, is in feite het wezenlijke : de liefde voor de mens is goddelijk (en dus is de mens goddelijk). De liefde van God tot de mensen drukt uit dat in de religie de mens zichzelf als goddelijk object opvat. 'Hierin ligt de verheffende indruk die de incarnatie maakt : het hoogste, het behoefteleze wezen deemoedigt zich, vernedert zich om mijnentwille. In God komt mij dus mijn *eigen wezen* tot *aanschouwing*; ik heb voor God waarde; de *goddelijke betekenis* van mijn wezen wordt mij openbaar.' (o.c., p. 115) En : 'De *mensgeworden* God is slechts de verschijning van de *godgeworden* mens.' (o.c., p. 102) Wel is in de godsdienst de liefde tot de mensen, die uit zichzelf goddelijk is, op een subject 'God' overgedragen, zodat de mensieliefde nu verschijnt als eigenschap van een vreemd wezen waarmee de mens in relatie treedt.

3. *De diepste menselijke verzuchting die aan de oorsprong ligt van de christelijke religie is het verlangen naar onvoorwaardelijke liefde.*

Deze stelling komt in 'Das Wesen des Christentums' niet voor. Maar ze ligt er wel voor 't grijpen. Veel van wat Feuerbach beschrijft wordt pas begrijpelijk als men van deze stelling uitgaat. Feuerbachs verklaring van de incarnatie is niet helemaal overtuigend. Het zou de liefde zijn van de mens voor de mens die

daarin haar uitdrukking vindt, zij het dat ze overgedragen is op een buiten-menselijk wezen en dan verschijnt als liefde van God voor de mensen. Wat is die mensenliefde die enerzijds liefde van de mens tot zichzelf blijkt te zijn, anderzijds ook de vorm aanneemt van een universele liefde tot alle mensen ? En waarom heeft de mens er afstand van gedaan en ze geprojecteerd op God ? Blijkt niet uit het resultaat van de geslaagde projectie, namelijk het bewustzijn van de zekerheid van de liefde van God voor de mensen, dat de fundamentele drijfveer die de religieuze mens beweegt, niet de liefde is, maar wel het verlangen naar liefde, en zelfs het verlangen naar onvoorwaardelijke liefde ? Met het subject 'God', waarop de liefde geprojecteerd is, ontstaat toch voor de gelovige een nieuwe verhouding die hij als dusdanig zeer vurig wenst te bestendigen. En die verhouding is er een waarin hijzelf het object is van een oneindige liefde. De uiteindelijke verklaring van de incarnatie ziet er dus nog een ietsje anders uit dan die welke Feuerbach geeft. Het is niets minder dan het narcisme dat aan de oorsprong ligt van de christelijke verbeeldingswereld, namelijk de pretentie recht te hebben op onvoorwaardelijke liefde. De onvoorwaardelijkheid houdt in dat het voor het verkrijgen van die liefde van geen tel is wat men al dan niet in staat is te presteren. God is het buitenwereldlijke subject voor wie alle nietigheid die menselijk gezien veroordeeld wordt, zo goed als niet bestaat, en bij wie het diepste zelf van de mens, d.i. het 'zichzelf zonder verzet noch tegenspraak bevestigende gemoed', gehoor vindt. *'Elk gebed is een daadwerkelijke incarnatie van God'* (o.c., p. 109) En : 'Het gebed wortelt in het onvoorwaardelijke en het om geen enkele noodwendigheid bekommerde vertrouwen van de subjectiviteit dat haar aangelegenheden een zaak van het absolute wezen zijn, dat het almachtige oneindige wezen van de vader der mensen, een *deelnemend, gevoel-*

vol, liefhebbend wezen is, dat de gevoelens die de mens het dierbaarst en heiligst zijn, goddelijke realiteiten zijn.' (o.c., p. 224)

4. *De zekerheid door God op onvoorwaardelijke wijze bemind te worden is een onsterfelijkheidswaan.*

De 'christen' concentreert zich op zichzelf, op het 'zichzelf zonder tegenspraak noch verzet bevestigende gemoed', dat hij zelf is en dat tegelijk ook een vreemd wezen lijkt te zijn dat hem overvalt en waarvan hij een en al vervuld geraakt. In zijn gemoed ontmoet hij God, krijgt hij reeds een voorsmaak van de goddelijke zaligheid. Dit enkel op zichzelf geconcentreerde gemoed is losgerukt uit de wereld, bevrijd van de aardse beperkingen, het is een buiten- en bovennatuurlijk wezen dat enkel nog een verhouding heeft met God. Van God verwacht de christen alles, Hij is de vereniging van alle volmaaktheden die toch weer bestaat als een individueel, persoonlijk wezen. Daarom heeft de christen eigenlijk geen nood meer aan andere mensen: 'De innerlijke behoefte aan de andere ontbreekt. God neemt voor mij immers de plaats in van de mensheid, van de andere; ja, door mij af te wenden van de wereld, door mij af te zonderen, voel ik pas echt behoefte aan God, ervaar ik pas echt levendig de tegenwoordigheid van God, ervaar ik pas wat God is en wat hij voor mij behoort te zijn.' (o.c., p. 279) Voor wie zich met God verbonden voelt is de behoefte aan de ander iets bijkomstigs dat zijn wezen niet raakt.

Het geloof aan een persoonlijke God is hetzelfde als het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid. (o.c., p. 296) God is de zekerheid van 'mijn' zaligheid, 'mijn' geheim, eeuwig bestaan. Het kan niet zijn dat God niet oneindig goed is en dat hij mij van de onsterfelijkheid niet zou vrijwaren. Anders was hij God niet. En in de mate dat ik mij bevrijd van

aardse afhankelijkheden, word ik al deelachtig aan het eeuwige, hemelse leven.

Maar hoezeer ook het hemelse met allerlei superlatieven wordt benoemd, het belet niet dat juist deze verschrikkelijk leeg klinken. De realisering van het hemelse is eigenlijk enkel als iets negatiefs te begrijpen, als een zich losmaken van de wereld, als een opgeven van gehechtheden en afhankelijkheden, als een afbraak van de menselijke realiteit. 'Het geloof aan het hemelse leven is precies het geloof aan de *nietigheid* en de *waardeloosheid van dit leven*.' (o.c., p. 281)

5. *Het religieus fanatisme vloeit voort uit het geloof aan een subject 'God' dat zich onderscheidt van de liefde.*

Feuerbachs verklaring van het religieus fanatisme is als volgt. God is liefde. De liefde is het wezenlijke van God. En toch, zolang de liefde slechts als een predikaat optreedt dat toegeschreven wordt aan een subject 'God' onderscheiden beide zich. God valt niet samen met de liefde, hij is nog iets anders dan liefde. Soms komt zijn liefde als iets wezenlijks naar voren, maar soms verdwijnt ze terug en blijkt ze iets accidenteels te zijn. Achter de liefde dreigt een duister, liefdeloos wezen dat zijn liefde steeds kan terugtrekken. 'Zolang de liefde niet tot de substantie, tot het wezen zelf verheven wordt, zolang loert op de achtergrond van de liefde een subjekt dat ook *zonder liefde voor zichzelf* bestaat, een liefdeloos monster, een demonisch wezen wiens persoonlijkheid (...) zich met het bloed van ketters en ongeloovigen vermaakt - het spook van het religieus fanatisme.' (o.c., p. 107) Een subject 'God' te poneren buiten de mensen, daarin precies bestaat de essentiële handeling van het geloof. Zo wordt God tot een uitwendig object gemaakt, tot een bijzonder wezen,

dat niet meer door ieder mens in zichzelf op een universeel toegankelijke manier kan gekend worden, maar slechts langs een bijzondere openbaring waar enkel de uitverkorenen voor openstaan. Het geloof is wezenlijk gericht op welbepaalde inhouden, bijvoorbeeld het feit dat '*deze* Jezus de Christus is, de ware enige profeet, de eniggeboren zoon van God'. (o.c., p. 415) Zulke geloofsartikelen eisen erkenning op, men moet ze geloven als men de zaligheid wil verwerven. Het geloof is gebiedend, dogmatisch, het is van een scrupuleuze bepaaldheid en dus uitsluitend. Op een pijnlijk bevangen manier is de gelovige begaan met de eer van God. Zichzelf ontzegt hij alle verdienste, alle roem komt God toe. En toch bevredigt hij in de eer van God eigenlijk slechts zijn eigen eergevoel. 'De deemoed is een omgekeerde hoogmoed.' (o.c., p. 415) Zijn uitverkoren zijn door God, het geschenk van diens genade, verleent de gelovige een bovenmenselijke distinctie. Vandaar echter ligt in het wezen van het geloof de dwang besloten de ongelovige te verdoemen. 'De gelovige heeft God *voor zich*, de ongelovige *tegen zich* ... Wat echter God tegen zich heeft, is nietig, verstoten, verdoemd.' (o.c., p. 415) En bijgevolg: '*De christen mag enkel de christen liefhebben*, de andere enkel als *mogelijke christen*.' (o.c., p. 419)

6. *Het geloof is in wezen zelf niets anders dan de zekerheid die de individuele gelovige heeft dat God hem persoonlijk op onvoorwaardelijke wijze liefheeft.*

Ook deze stelling is bij Feuerbach niet letterlijk te vinden. Maar opnieuw lijkt ze zich onontkoombaar op te dringen uit zijn beschrijvingen. In verband met het wezen van het geloof blijft er bij Feuerbach iets onopgehelderd. Hij beschrijft zeer overtuigend alle consequenties die het geloof met zich meebrengt maar binnen zijn eigen perspectief op het christendom is eigenlijk niet goed te begrijpen wat de antropologis-

che grondslag is van het geloof. Immers, als het wezen van het christendom de liefde van de mensen tot zichzelf zou zijn en als de mens die liefde enkel maar uit naïviteit verkeerdelijk in een subject buiten hemzelf zou projecteren, dan rijst de vraag wat dan wel de drijfveer is die achter het geloof met zijn verschrikkelijke gevolgen werkzaam is. Alles wordt doorzichtig als men ziet dat niet de liefde het wezen van de christelijke gevoelswereld is maar wel het verlangen naar onvoorwaardelijke liefde. Indien het narcisme, namelijk de pretentie recht te hebben op liefde zonder voorbehoud, de oorspronkelijke drijfveer is, dan is het wel onvermijdelijk dat er een buitenwereldlijke, boven-menselijke ander gefantaseerd wordt die het 'diepste' zelf van de mens onvoorwaardelijk bemint (en dit diepste wezen is 'het zichzelf zonder verzet noch tegenspraak bevestigende gemoed', de sfeer waar alle menselijke prestaties van geen belang zijn). Het geloof is niets anders dan de zekerheid dat er zo'n bovennatuurlijke ander is. Als dus het narcisme aan de grondslag ligt van de christelijke verbeeldingswereld, dan is het noodzakelijk dat er een subject 'God' waarop de liefde geprojecteerd is, geponeerd wordt. En het strikt particuliere van de verhouding tot God is dan van meet af aan gegeven. In dat geval is ook het fanatisme onvermijdelijk. De gelovige is een deemoedig mens : hij wil eventueel toegeven dat al zijn prestaties niets te betekenen hebben. Maar zijn deemoed is een 'omgekeerde hoogmoed' : want hij is ervan overtuigd dat het er hoe dan ook niet toe doet wat een mens al dan niet in staat is te presteren. Zijn eergevoel haalt hij uit het besef door God uitverkoren te zijn. Maar dus zal elke ontmoeting met een concreet ander mens die niet gelovig is, zoveel zijn als een majesteitsschemnis.

7. *De secularisering die erin bestaat God te vervangen door de 'menschheid' of de 'ontwikkeling' laat*

de fanatieke, narcistische kant van het 'christendom' voortbestaan.

In *Das Wesen des Christentums* verdedigt Feuerbach een vorm van secularisering die het 'wezenlijke' van het christendom bewaart : het geloof in een transcendent subject moet afgeschaft worden en de eigenschappen die aan God werden toegeschreven moeten erkend worden als de hoogste eigenschappen van de mens zelf. Door de goddelijke predikaten niet langer te projecteren op een buiten-wereldlijk subject maar ze in zichzelf tot ontplooiing te brengen, zal de mens de vervreemding die hij zichzelf heeft aangedaan, opheffen. De levensvisie waar Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* voor opkomt (en waar hij later afstand van zal nemen), is niets anders dan wat bekend staat als het 'humanisme'.

De grote fout van het christendom zou volgens Feuerbach erin bestaan dat het zich voorstelt dat alle hoogste eigenschappen kunnen verenigd worden (en dat ze ook effectief verenigd zijn) in één enkel persoonlijk, individueel wezen. Het stelt zich m.a.w. voor dat één individu alle volkomenheden van de mensheid kan realiseren, zodat een individu in wezen eigenlijk geen nood heeft aan andere individuen. 'God is het begrip van de mensheid als een individu.' (o.c., p. 268) Maar zo'n vereniging kan eigenlijk slechts plaatsvinden door alle predikaten die aan God worden toegeschreven tot vaagheden te herleiden en ze te laten oplossen in één inhoudsloze volmaaktheid. In werkelijkheid kunnen al die hoogste eigenschappen enkel optreden als de eigenschappen van *verschillende* individuen. De 'volkomenheden' die werkelijk bestaan, liggen verspreid onder de verschillende mensen, wat precies voor gevolg heeft dat deze elkaar nodig hebben.

Tot zover is de kritiek van Feuerbach de redelijkheid zelve en valt er niets tegen in te brengen. Maar het

blijft niet zo. Het humanisme dat Feuerbach verdedigt blijkt uiteindelijk zelf ook een dubieuze zaak te zijn. De mensheid (die in alle mensen samen genomen haar bestaan heeft) treedt nu namelijk op haar beurt op als een entiteit waarin alle grenzen die voor de individuen gelden, opgeheven zijn. Ieder mens afzonderlijk heeft beperkingen, maar deze beperkingen zijn er geen voor de mensheid in haar geheel want andere mensen zullen die overstijgen. In de geschiedenis blijken de beperkingen die in een bepaalde periode gelden, er later geen meer te zijn. Het vreemde is nu dat elk individu een mysterieuze verhouding kan aangaan met de mensheid in haar geheel en daardoor toch weer zichzelf overstijgen. Het gaat daarbij om iets anders dan dat de een zich laat helpen door de andere, zoals duidelijk wordt uit uitspraken zoals deze : "De ene mens heeft de neiging te liegen, de andere echter niet : hij zou eerder zijn leven geven dan zijn woord te breken of te liegen; de derde heeft neiging tot drankzucht, de vierde tot seksuele lust, de vijfde echter heeft geen enkele van deze neigingen - zij het door de genade van de natuur of door de energie van zijn karakter. De mensen compenseren zich dus wederzijds zowel op moreel als op fysisch en intellectueel vlak, zodat ze allen samen genomen zo zijn zoals ze moeten zijn en de volkomen mens uitbeelden." (o.c., p. 273) (In de derde uitgave, van 1849, is 'compenseren' vervangen door 'vervolledigen'.) Wat een wonderbare beschouwing ! Hoe (en voor wie) kan een leugenaar gecompenseerd of vervolledigd worden door iemand die nooit liegt, hoe een drankzuchtige door een geheelonthouder, laat staan een leugenaar door een drankzuchtige of een geheelonthouder, enz...? Wat Feuerbach hier beweert lijkt absurd. En toch bestaat er een manier om al die menselijke eigenschappen in een geheel onder te brengen, maar dan enkel op het vlak van de voorstelling. Men kan ze immers allemaal eenvoudigweg ter kennis nemen, ze vergelijken, begrijp-

pen hoe ze elkaar uitsluiten, hoe ze in een historisch verloop elkaar aflossen, en ze alle opvatten als even zovele mogelijkheden van de mens. Daarvoor is wel vereist dat men niet langer naar andere mensen uitkijkt vanuit een praktische interesse (dus niet met de bedoeling iemand te vinden met de juiste bekwaamheden om ergens hulp te bieden) maar dat men de blik vrijhoudt voor een louter beschouwelijk opnemen van de veelvuldige verschijningsvormen van het menselijke. De secularisering die in *Das Wesen des Christentums* verdedigd wordt, komt er uiteindelijk op neer dat de mensen zich openstellen voor al het werkelijke (niet enkel de menselijke realiteit maar alle fenomenen in de wereld en in de natuur) zonder egoïstisch uit te kijken naar wat ze op grond van hun behoeften nodig hebben. M.a.w. de hoogste, goddelijkste eigenschap die de mens in zichzelf kan ontwikkelen, is niets anders dan de zuivere rede, d.i. de rede die zich onttrekt aan de 'heerschappij van de egoïstische wil' en niets anders dan 'theoretische aanschouwing' wil zijn. Deze rede bevrijdt de dingen van alle uitwendige storende invloeden, dus ook van alle aspecten die ze verkregen in het licht van de praktische interessen, ze brengt de fenomenen terug op hun 'grondgestalte', op hun 'idee', bv. de idee van het kristal (o.c., p. 478). Feuerbach stelt de theoretische aanschouwing zelfs gelijk met de liefde. 'Ze omvat met evenveel belangstelling het gehele universum, ze interesseert zich voor alle dingen en wezens, *zonder onderscheid, zonder uitzondering...* De rede is dus het *alomvattende, het albarmhartige wezen, de liefde van het universum tot zichzelf.*' (o.c., p. 478-479)

Maar is een dergelijke radicale openheid wel zo'n goede zaak? Ze wordt in zekere mate gerealiseerd door de moderne burger die zich als toerist, als wel-geïnformeerde, 'zonder onderscheid' openstelt voor al wat er in de wereld gebeurt, en in de hoogste mate door

de wetenschapsmens wanneer die er zich op toelegt om te achterhalen hoe de werkelijkheid vanuit haarzelf bepaald is, d.w.z. na te gaan wat er in haar op een wetmatige manier verloopt en welke die wetmatigheid is. De openheid van de (Feuerbachiaanse) humanist stelt voorop dat hij zich in zijn benadering van de wereld niet laat bepalen door interessen die voortvloeien uit eigen behoeften (of behoeften van anderen, want dat zou toch enkel maar betekenen dat de 'heerschappij van de egoïstische wil' van anderen nu zou primeren). Een distantiëring t.o.v. menselijke behoeftigheid in de benadering van de wereld betekent echter dat alle aspecten die de dingen pas verkrijgen in het licht van die menselijke behoeftigheid, verdwijnen. 'Het standpunt van de theorie is het standpunt van de harmonie met de wereld.' (o.c., p. 207) Nu lijkt ook Feuerbach ervan overtuigd te zijn dat in de loop van de geschiedenis van de mensheid niet enkel de wetenschap zich eindeloos verder zal ontwikkelen maar dat in 't algemeen *alle* beperkingen gaandeweg overwonnen zullen worden. 'De geschiedenis van de mensheid bestaat uit niets anders dan een aanhoudend overwinnen van grenzen.' (o.c., p. 267) En vermits Feuerbach zo misprijzend spreekt over de 'praktische aanschouwing' en elk nuttigheidsbejag, moet het wel zijn dat hij ervan overtuigd is dat precies de ontwikkeling van de wetenschappelijke kennis uiteindelijk ook de beste kennis is voor de praktijk, dat zij het soort kennis is dat de mensen zal toelaten alle tekorten te overwinnen. Wel blijft Feuerbach benadrukken dat de vooruitgang zich afspeelt binnen de geschiedenis van de mensheid, dat dus m.a.w. de verschillende stappen in die vooruitgang door verschillende mensen gezet worden. Maar het enthousiasme waarmee hij spreekt over 'dē mensheid' bewijst toch dat hij er zeker van is dat alle prestaties van de 'mensheid' tenslotte ook ieder individu voordeel brengen. In de plaats van God is de Ontwikkeling gekomen,

in de plaats van het hiernamaals een perspectief van eindeloze vooruitgang in het aardse bestaan van de mensheid. Op dit punt denkt de Feuerbach van *Das Wesen des Christentums* als al onze 'humanisten'. Maar, zoals reeds gezegd in de inleiding, de overtuiging dat precies objectieve kennis (d.w.z. kennis die verworven is door in het object alles te elimineren wat mede bepaald is door menselijke behoeften en praktische overwegingen) toch ook de beste kennis is voor de praktijk, is niet redelijk te funderen. Ze berust op een geloof, het geloof dat er geen fundamenteel conflict bestaat tussen de mens en de natuur, en dat integendeel vanuit de diepste grond van het *zijn* krachten werken die de mensen gunstig gezind zijn als zij ze maar niet door kortzichtig 'egoïsme' tegenwerken. 'Het standpunt van de theorie is het standpunt van de harmonie met de wereld.' De narcistische waan dat de mens a.h.w. uitverkoren is door de ontwikkeling van de werkelijkheid zelve dreigt al evenzeer in fanatisme uit te monden. Het is in *Das Wesen des Christentums* aanwezig, precies daar waar Feuerbach zich vol minachting uitlaat over de 'geest die door het praktisch egoïsme vertroebeld is'. 'De praktische aanschouwing is een smerige, door het egoïsme bezoedelde aanschouwing.' (o.c., p. 353) En inderdaad, eisen stellen in naam van het sterfelijk lichaam, zorgen om de overleving tijdelijk te verzekeren, en daarom verzet plegen tegen de gang van de natuur en van de geschiedenis, moet wel als iets bekrompen overkomen bij diegene die alles ziet in het perspectief van de ontwikkeling van de mensheid. Ditzelfde fanatieke afwijzen van de eindigheid duikt op zowel bij liberalen als bij marxisten, wanneer zij de produktie ter wille van de produktie (d.i. de 'ontwikkeling van de menselijke produktieve krachten, de ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur als doel op zichzelf' (Marx)), ten alle prijze willen doorzetten. Onvermijdelijk gaat dit ten koste van het welzijn van

de individuen, maar zij blijven geloven dat de 'menschheid' er uiteindelijk het best mee zal gediend zijn.

In het zelfbewustzijn van wie in de Ontwikkeling geloven is evenzeer de 'deemoed' te vinden die een 'omgekeerde hoogmoed' is. Al wat effectief gepresteerd wordt is nietig en zij zullen dat ook toegeven. Hoe druk ze ook doen, het resultaat van hun werk heeft niets te betekenen. Hoe meer ze geïnformeerd zijn, hoe groter hun verwarring wordt en hoe minder ze begrijpen. Hoe mobieler ze worden hoe minder ze waarnemen. Maar het doet er allemaal niet toe. Want precies de feitelijke nietigheid van alle drukte en vernieuwing is de voorwaarde opdat de ontwikkeling, die niemand kan beheersen maar waar de mens alles van te verwachten heeft, niet tot stilstand komt.

8. In zijn later werk geeft Feuerbach zelf ook een verklaring van de religieuze projectie : *het subject 'God' waarop de menselijke eigenschappen worden geprojecteerd, is oorspronkelijk niets anders dan de natuur.*

In *Das Wesen der Religion*, uit 1846, (opgenomen in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, p. 3-79) wijst Feuerbach het soort humanisme dat hij in zijn vroeger werk nog verdedigde, af. Hij doorziet het nu als iets dat zelf in de grond door en door onmenselijk is. Het uitgangspunt van zijn beschouwingen in *Das Wesen der Religion* is niets anders dan de hachelijke conditie van de mensen, d.i. het onoverkomelijk feit dat ze voor hun overleving fataal afhankelijk zijn van 'de natuur', die echter zelf onverbiddelijk haar gang gaat, zich niets van de mensen aantrekt, en hen in hun bestaan bedreigt. De natuur is hēt object dat in de religie oorspronkelijk als het goddelijk subject wordt opgevat :

'Het wezen dat zich onderscheidt van het menselijk wezen en er onafhankelijk van is - het wezen zonder

menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen, zonder menselijke individualiteit - is in waarheid niets anders dan de natuur.

Het afhankelijkheidsgevoel is de *grond* van de religie; het object van dit afhankelijkheidsgevoel of datgene waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur. De *natuur* is het *eerste, oorspronkelijke object van de religie*, zoals door de geschiedenis van alle religies en volkeren afdoende bewezen wordt.' (*Das Wesen der Religion*, par. 1-2)

De diepste drijfveer die aan de religie ten grondslag ligt, is nu juist de verzuchting dat de verhouding tussen mens en natuur niet zo'n *éénzijdige afhankelijkheidsverhouding* zou zijn, en dat integendeel de natuur zelf afhankelijk zou zijn van het bestaan van de mens, m.a.w. dat het bestaan van de mens vanuit de grond van de natuur zou verzekerd zijn. Het doel van de religie is dus de ontkenning van de *éénzijdige afhankelijkheid* :

'Het gevoel van afhankelijkheid t.o.v. de natuur is wel de *grond* van de religie, maar de *opheffing van die afhankelijkheid*, of de *vrijheid* t.o.v. de natuur, is het *doel* van de religie. Anders gezegd : de *goddelijkheid van de natuur* is wel de basis, de *grondslag* van de religie, en wel van alle religies, ook van de christelijke, maar de *goddelijkheid van de mens* is het *einddoel van de religie*.' (o.c., par. 29)

Het extreemste dat de mens zich ingebeeld heeft om ervan verzekerd te zijn dat de natuur er alleen maar is voor het heil van de mens, is het bestaan van een wezen dat achter de natuur steekt, dat de natuur geschapen heeft en de mens tot einddoel van die scheping heeft gemaakt :

'Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur ... enkel op zichzelf be-

trekt en *deze betrokkenheid tot haar wezen* en zichzelf bijgevolg tot het *einddoel*, tot het *middel-* en *eindpunt* van de natuur maakt ... De leer : *God is de schepper van de wereld*, heeft haar enige *grond* en *zin* in de leer : *de mens is het doel* van de schepping.' (o.c., par. 43)

Daarmee stelt Feuerbach nu zelf dat het verlangen naar de onvoorwaardelijke liefde, die zou impliceren dat men vrijgesteld wordt van alle verantwoordelijkheid en die de verzekering zou inhouden dat men uiteindelijk gered wordt, de fundamentele drijfveer is van de 'christen'. De scheppingsleer (die toch van het Oude Testament afkomstig is) kreeg wel pas een centrale rol in de Renaissance. Binnen het christendom betekende die verschuiving een grote omwenteling vermits nu weer een heil op aarde (en niet in een andere wereld) in het verschiet werd gesteld.

Het geloof dat de wereld voor de mens is geschapen maakte dat de mens zijn vertrouwen stelde in een 'ontwikkeling' die enkel bestond in een stelselmatige oprijving van de produktiviteit van de arbeid door de inschakeling van nieuwe technologieën, d.w.z. door de invoering op industriële schaal van de toepassingen van de objectieve kennis van de natuur. Tegen het 'humanisme' rijst tegenwoordig meer en meer protest, omdat de ravages teweeggebracht door de ontwikkeling catastrofale proporties aannemen. Maar het valt te betwijfelen of onze hedendaagse anti-humanisten wel ten volle beseffen wat het westers 'humanisme' al altijd geweest is : een niet-willen-weten van de behoeften van de mensen in het perspectief van hun eindig bestaan, het absurd geloof dat de mensen alles te verwachten hebben van een onderwerping aan de wetten van een vooruitgang die ten koste gaat van hun welzijn hier en nu. Het zogenaamd 'humanisme' was zelf al een anti-humanisme. En het lijkt erop dat diegenen

die zich nu openlijk anti-humanistisch opstellen (en die meer bepaald geloven dat de huidige ecologische miserie haar oorzaak heeft in de menselijke machtswellust, die een of andere universele harmonie zou ontredderd hebben) in de grond zèlf nóg steeds niet zijn losgekomen van de diepste motieven van de westerse cultuur.

*

* *

RECENSIE

Aviel Verbruggen : Het geluk voorbij. Een milieu-economisch essay (Uitg. Van De Wiele, i.s.m. Stichting Leefmilieu, Brugge, 1991); 84p.

Na een milieu-filosofisch essay (De Ogen van de Panda, E.Vermeersch, 1988), brengt de Stichting Leefmilieu, die van meet af aan haar bedoeling kenbaar maakte dit eerste geschrift te laten volgen door beschouwingen van andere auteurs, nu als opvolger een "milieu-economisch" essay uit, van de hand van energie-econoom Aviel Verbruggen.

Op het gevaar af, van door zijn collega's economen te worden gebrandmerkt als "niet wetenschappelijk", verlaat Verbruggen in dit - ook voor de leek vlot leesbare - werkje zijn bekende computer-ondersteunde econometrische modellen, en pleit voor een inter-disciplinaire aanpak van het behoeftevraagstuk en de verdelingsaspecten, die door de gangbare economen in het vergeethoekje worden gedruimd. Economie moet hand in hand met psychologie, antropologie, ethiek en filosofie op zulke allesomvattende problematiek gaan werken.

Mét de WCED Brundtland-Commissie, argumenteert hij trouwens ook dat "onze verhouding tot de natuur en tot de toekomst" niet kan gevrijwaard worden, zonder dat de *solidariteit* tussen de levende (mensen) gerealiseerd wordt.

Elders staat hij dan weer haaks tegenover het rapport van diezelfde Commissie (Our Common Future, 1987), waar hij van leer trekt tegen de mythe van de mogelijkheid van voortgezette economische groei. Hij doet dit op een zeer aanschouwelijke wijze, door de dubbele exponentiële groeidynameken, met name die van de kapitalistische economie (schaalvoordelen, mimetische begeerte,...), en die van de wereldbevolking, te plaat-

sen binnen de wetten van de thermodynamica (wet van behoud van energie/massa, wet van entropiestijging). De onoverkomelijke contradictie tussen onafgebroken groei enerzijds, en welbepaalde grenzen anderzijds werd al ruim twintig jaar geleden, in de ophefmakende rapporten aan de Club van Rome aangevoerd, maar wordt door de pleitbezorgers van voortgezette economische groei nog steeds niet aanvaard.

Als econoom gaat Verbruggen zelfs zo ver, dat hij de nucleaire optie afzweert ("actualiseren blijft een geloofsoptie"), en voor een alternatief voor het Bruto Nationaal Product (B.N.P.) pleit.

Tot hier niets dan lof. Globaal vind ik echter dat hij, bij het voorstellen van oplossingen, niet ver genoeg gaat. Allicht heeft dit te maken met een doelbewust gekozen strategie, zo lees ik in de inleiding: "Nuancering roept minder hartstochten op dan extreme stellingen". Gaat het echter enkel om nuancering, waar Verbruggen haast als vanzelfsprekend de stap maakt van de konstatactie van "het ontbreken van een éénduidig mensbeeld" (p. 65), over "het belang van een mensbeeld" (p. 65), naar de "onmogelijkheid tot een allesomvattend en eengemaakt wereldbeeld te komen" (p. 76) ? Waar moet dan de kracht uit geput worden voor de hoognodige "afbakening van de economie", en een "handhaving van de grenzen op het gebruik van het leefmilieu" ? (p. 72) Dit realisme betekent precies een ontwapening t.o.v. de "voortschrijdende verschrapping van alle waarden", zodat ipso facto de *economische norm* de enig overblijvende is.

In zijn voorgestelde milieubeleid, pleit Verbruggen dan ook konsekwent voor een sturen met *economische hefboomen* : op het gebruik van het milieu moet een hoge prijs staan, - de vervuiler moet betalen a rato van de intensiteit van het milieugebruik-, en op het *misbruik*, moet een zéér hoge prijs staan (boetes). Welnu, dit soort "realpolitiek" is mijns inziens *ruimschoots*

onvoldoende (misbruiken moeten verhinderd en verboden worden) en bovendien *ethisch onverantwoord* : zolang de economische slagkracht niet evenwichtig verdeeld is (tussen partikulieren onderling, tussen partikulieren en bedrijven, tussen landen,...), is dit criterium van geld, onrechtvaardig.

Om een sterk milieubeleid te voeren (zij het nu met economische sturing, of wetgevend en kontrollerend), is alleszins een *sterke Overheid* nodig. Verbruggen pleit daar dan ook voor, maar besteedt echter weinig aandacht aan de middelen om te behoeden voor het onderliggend gevaar, van afglijden naar *ecofascisme*. Hier kunnen pogingen als die van J.Agassi (Technology) en S.Reider-Frechette (Risk Analysis) welkome aanvullingen bieden, waar zij modellen voorstellen voor het verfijnen van de democratische besluitvorming, beslissingen in onzekerheden (typisch voor ecologische problemen), enz...

Alleszins zal ons geluk enkel in te halen zijn, als brede maatschappijvisies als die van Verbruggen, veld winnen onder specialisten. Of een eengemaakt en samenhangend wereld- of mensbeeld hierbij een noodzakelijke voorwaarde is, mag dan voorlopig in het midden blijven.

Willy Weyns

*Geweldloze reactie op Luc Vannestes
"Pleidooi tegen geweldloosheid"
in KRITIEK 19 (1990)/Conflict Geweld/2*

In het grootste deel van zijn epiloog van de tweede-
lige bundel over konflikt en geweld, overloopt Luc
Vanneste Cornelis Verhoevens briljante analyse van
het geweld. Hij onderschrijft grotendeels diens stel-
lingen, zoals blijkt in het slotwoord :

"Een gewelddadige manier om een konflikt op te lossen,
is een verkeerde manier. Het is irrationeel, de ge-
volgen zijn nauwelijks te voorspellen, zodat het te
gemakkelijk uit de hand kan lopen. Cornelis Verhoeven
heeft gelijk, en ik ben niet voor niets zo ver met
hem opgestapt. Maar daarmee is het geweld de wereld
nog niet uit."

Hun wegen scheiden echter, waar Verhoeven geweldloos-
heid, of "geweldloze weerbaarheid" als een haalbaar
alternatief voor geweld poneert. Vanneste poogt aan
te tonen dat Verhoeven op dit punt "in eigen netten
verstrikt" en hij meent zich te moeten neerleggen
bij de "onvermijdelijkheid van het geweld". Maar
"het geweld is niet altijd op naam te schrijven van
diegene die het doet", en daarom sluit hij zich dan
ook aan bij de advocaten van het "bevrijdend geweld"
(J.P. Sartre, F. Fanon, H. Marcuse, e.a.).

Als voorstander van de "aktieve geweldloosheid", in
al haar vormen (zie mijn bijdrage hierover in *Kritiek*
16, 1988), kan ik echter niet anders dan mij konfron-
teren, zowel met het gebruikte procédé, als met Van-
nestes zienswijze ten gronde.

Het procédé, dat erin bestaat de geweldloosheid te
verwerpen, op basis van vermeende logische denkfouten
in de analyse van één auteur, komt op mij fundamen-
teel verkeerd, ja zelfs gewelddadig over : ook al
moesten die fouten erin zitten (wat ik betwijfel, zie

verder), dan nog is de historische realiteit van het alomtegenwoordige fenomeen "aktieve geweldloosheid" té belangrijk, om zonder een doorgedreven analyse van successen en falen van het steeds uitbreidende scala van verschijningsvormen, in alle kulturen, tot zo'n zwaarwegend oordeel te kunnen komen. Zie analyses van G.Sharp, Th.Ebert, J.M.Müller, e.a.

Wat nu de argumenten "ten gronde" betreft, waarop Vanneste zijn afkeer van Verhoeven, en van het alternatief van de geweldloosheid baseert, vind ik in zijn vertoog de volgende te verwerpen stellingen of houdingen terug maar zijn ze wel zo verwerpelijk ?

(a) *Geweldloosheid is volgens Verhoeven rationeel, zij heeft een technisch karakter* : Wat is er verkeerd aan rationeler pogen te handelen, te pogen een techniek te ontwikkelen, dus doelgerichter te willen handelen, voor iemand die bij het geweld aanklaagt, dat het "niet in een redelijke en te verwoorden relatie staat tot een te realiseren doel" ? Of is het bij voorbaat nutteloos te willen leren uit de geschiedenis, technieken te willen systematiseren en verfijnen en efficiënter maken, omdat ze nooit 100% efficiënt zullen worden, omdat 100% efficiëntie niet van deze wereld is ?

(b) *Verhoeven heeft iets tegen handelen, het onvoorspelbare, het nieuwe begin. Hij huilt voor politiek.*

Of dit inderdaad waar is, interesseert mij niet. In tegenstelling tot pacifisme, erkent actieve geweldloosheid zeker de konfliktualiteit, méér nog, ze gaat aktief konflikten aan. Bepaalde aktiemodellen binnen het scala van de actieve geweldloosheid worden zelfs als "politiek jiu jitsu" bestempeld (G. Sharp). Hierin staan de aktief geweldlozen mijlenver van de stilzwijgende meerderheid (die ze uit hun kollaboratie willen halen), en de meest riskante (voor de aktie-

voerders), want de meest bedreigende (voor de tegenstanders) aktiemodellen staan soms zéér dicht bij vormen van bevrijdend geweld. Vandaar dat deze vorm van geweld zoniet op de goedkeuring, dan toch op veel begrip en sympathie vanwege de aktief geweldlozen kan rekenen.

(c) Ook volgens Verhoeven, is geweld uit machteloosheid aanvaardbaar.

Het zou een foute verabsolutering zijn, te verwachten dat aktieve geweldloosheid steeds zijn doel bereikt. Er bestaat geen wondermiddel. Maar 100% succes kan toch geen noodzakelijke voorwaarde zijn, om als "haalbaar alternatief" te kunnen gelden? Zonder een alternatief wordt trouwens mijns inziens alle kritiek op geweld (zoals gevoerd door Vanneste, in de voetsporen van Verhoeven), zinloos. We zitten dan in de uni-dimensionaliteit, alle verzet (tegen geweld) is nutteloos.

Een alternatief op geweld, kan enkel aktieve geweldloosheid heten. Daarom kan men zich slechts voor defeatisme t.o.v. het geweld behoeden, door steeds opnieuw het uitgebreide scala der technieken, die de aktieve geweldloosheid rijk is, in ogenschouw te nemen.

Creativiteit is, net als bij het gebruik van geweld trouwens, onmisbaar, om in te spelen op de specificiteit van de krachtmeting. En als er her en der (in extreme situaties, in derde wereldlanden,...) gekozen wordt voor bevrijdend geweld, dan zullen ook aktief geweldlozen de hoop koesteren dat de onontkoombare concentratie van gewelddiddelen in de handen van weinigen ditmaal zich niet achteraf tegen henzelf zal keren (zoals al te vaak gebeurt).

Tot slot wil ik, mij refererend naar de bijdrage van Rudolf Boehm in hetzelfde nummer van *Kritiek*, nog aan-

voeren hoezeer de hier verdedigde familie van aktieve geweldloosheidsmiddelen aansluit bij het door hem geïmpliceerde programma. Meer bepaald zal ik argumenteren dat de aktieve geweldloosheid een morele kode hanteert, bij het aktief aangaan van konflikten, en in gradaties denkt eerder dan verabsoluteert.

Aktieve geweldloosheid wil steeds opnieuw het onderscheid maken tussen de instituties en bijhorende rollenpatronen, die ze bekampt, en de mensen in vlees en bloed (de tegenstanders), die de rollen vervullen. Er wordt steeds naar gestreefd het wederzijdse bewustwordingsproces op gang te brengen, zowel bij de gedupeerden-aktievoerders zelve, als bij de bestendigers van de scheefgetrokken, onrechtvaardige situatie, die men poogt tot open dialoog te dwingen. In dit dynamisch proces wordt betracht in de tegenstander nooit de mens te vergeten, en hem niet fysisch of psychisch te bedreigen (anders is de dialoog in een later stadium trouwens praktisch onmogelijk). Er is dus onderliggend, een duidelijke morele kode aanwezig.

Dat aktieve geweldloosheid veel minder neigt naar verabsolutering dan geweld, möge blijken uit de *compromisbereidheid*, die de aktievoerders vaak aan de dag leggen. (Lanza del Vasto : "La beauté du Compromis"). Er wordt gezocht naar tussenoplossingen, als die een substantiële verbetering inhouden. Elke stap in de goede richting is waardevol (maar de strijd gaat voort). Ook in het verwerpen van elke vorm van zelfopoffering, in naam van "de goede zaak". Aktieve geweldloosheid zoekt steeds het optimale punt, het evenwicht tussen zelfopoffering/zelfverdrukking en geweld aangedaan aan anderen. (P. Patfoort, *Bouwen aan geweldloosheid*, Brussel, 1989)

In dit al te korte bestek, meen ik te hebben aange-toond dat :

- geen alternatief voor geweld zien, leidt tot defaitisme;
- het alternatief voor geweld de groep van actieve geweldloosheidmodellen is, die doorheen de geschiedenis en in alle kulturen steeds opduiken;
- de geschiedschrijving van de actieve geweldloosheid die nog in de kinderschoenen staat, kan getuigen van het wijd verbreide streven van mensen, naar humane wijzen om konflikten aan te gaan. Naarmate ze verder geschreven wordt, zou wel eens kunnen blijken dat het fenomeen bevrijdend geweld, door de fascinatie die daarvan uitgaat, tot nog toe eerder overroepen is geweest...

Willy Weyns

K R I T I E K

AFZONDERLIJKE UITGAVEN

- * Willy Coolsaet : *Producersen om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx.* (uitverkocht)
- * Rudolf Boehm (met medewerking van Lode Frederix en Paul Willemarck) : *Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag.* (uitverkocht)
- * Lode Frederix : *Te weinig democratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie.* 280,-BF
- * Ludo Abicht : *Brood, rozen en utopie.* 300,-BF
- * *Politiek en filosofie* (met bijdragen van Rudolf Boehm, Wolfgang Eichhorn, Sonja Lavaert, Koen Raes, Ulrich Röseberg) 100,-BF
- * Ludo Dierickx : *De groene idee, mens en natie.* 350,-BF
- * Ludo Dierickx : *De groene idee; het monetaire en de macht.* 150,-BF
- * Willy Coolsaet : *Naar een oplossing voor het verkeersprobleem.* 230,-BF



Ullrich Melle : Is de moderne techniek een menselijk project ?	p. 5
Otto Ullrich : Groene technologiekritiek en socialisme.	22
Rudolf Boehm : Mens, natuur en techniek. Tegen het anti-humanisme.	46
Willy Coolsaet : - Over de antropocentrische droombeelden van het ecocentrisme. - Antropocentrisme versus ecocentrisme. Beschouwing bij J.Kruithofs 'De mens aan de grens'.	71
Johan Moyaert : Christelijke wortels van het anti-humanisme.	98 121