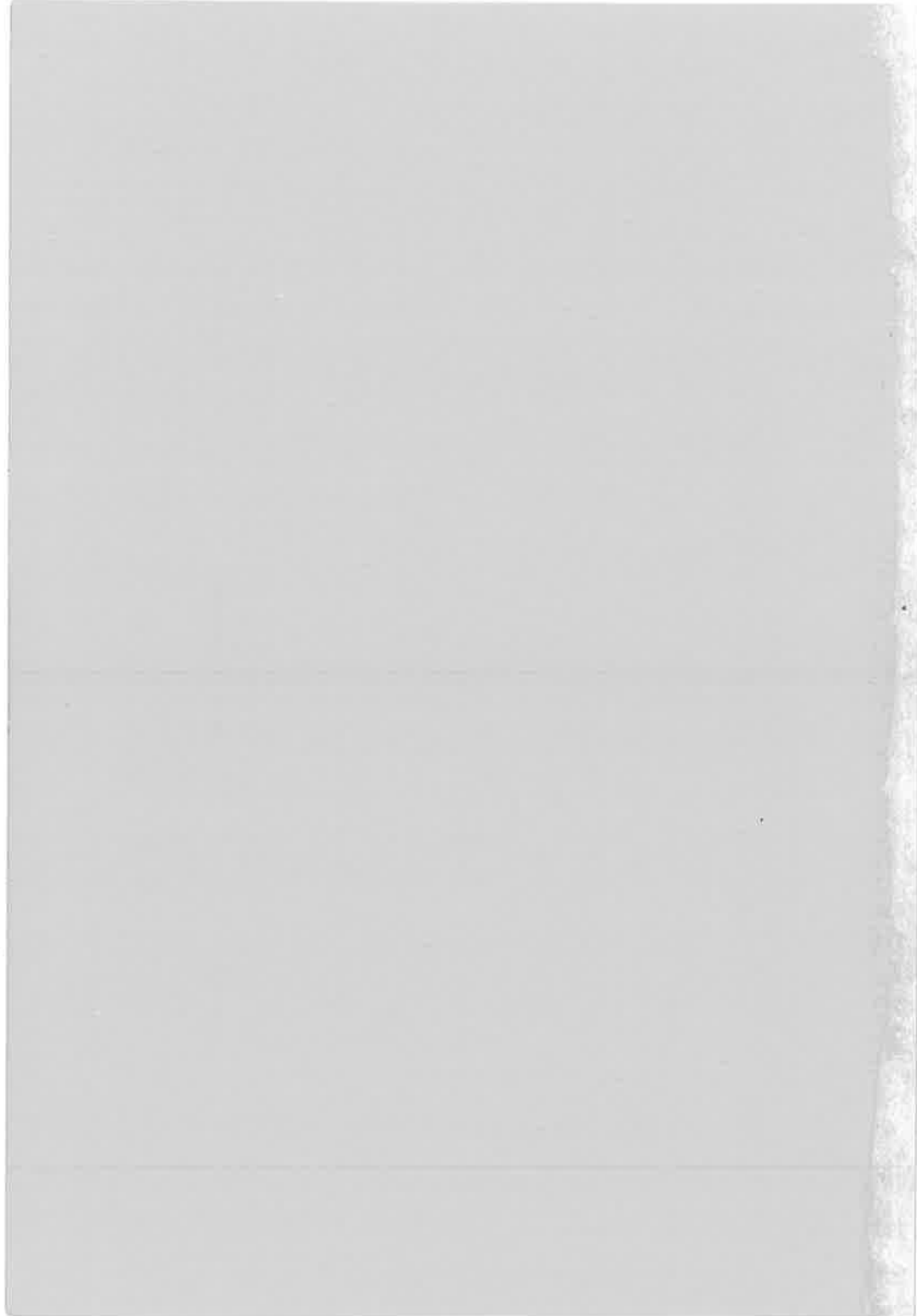


POLITIEK  
EN  
FILOSOFIE

KRITIEK 1988



I.S.S.N. 0770-5271

POLITIEK EN FILOSIE

Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek

Centrum voor Konfliktonderzoek

1988

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.

Secretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

\*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 300,-; fl. 18,-  
Jaarabonnement voor studenten : BF 200,-; fl. 12,-  
Enkelvoudig nummer : BF 150,-; fl. 9,-  
Enkelvoudig nummer studenten : BF 100,-; fl. 6,-  
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met  
vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".  
Betalingen per internationale postwissel, met  
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

Alle abonnees krijgen dit speciaal nummer (behorend tot de jaargang '88) toegestuurd.

In dit speciaal nummer van Kritiek zijn de bijdragen opgenomen die voorgedragen werden op het colloquium Politiek en Filosofie, dat doorging op 16 januari '88 te Gent. Het werd ingericht door het Seminarie voor moderne wijsbegeerte - Centrum voor conflict-onderzoek, in samenwerking met de Vereniging België - D.D.R. en het Genootschap voor fenomenologie en kritiek.

\*

Inhoud :

Rudolf Boehm : Politiek en filosofie	p. 4
Wolfgang Eichhorn : Denken over de geschiedenis en wegen naar de toekomst van de mensheid.	p. 15
Sonja Lavaert : Machiavelli's filosofische visie op het politieke handelen.	p. 23
Koen Raes : Politieke filosofie en politieke economie. Politiek in het perspectief van de gebruikswaarde en als kritiek van de ruilwaarde.	p. 33
Ulrich Röseberg : Weten - geweten - verantwoording. Filosofische posities ter verantwoording van de wetenschapper in de strijd om de vrede.	p. 68

## I.

Ik heb voor deze dag met opzet niet het thema 'Filosofie en Politiek' voorgesteld, maar het thema 'Politiek en Filosofie'. Beide thema's zijn uiteraard niet gemakkelijk van elkaar te scheiden, maar toch moet men ze van elkaar onderscheiden.

Het thema 'Filosofie en Politiek' beantwoordt aan de vraag, in hoeverre de filosofie de politiek nodig heeft, m.a.w. in hoeverre ze (ook) over politieke principevragen stelling moet nemen.

Het thema 'Politiek en Filosofie' beantwoordt aan de vraag, in hoeverre de politiek van haar kant, voor haar eigen principevragen, de filosofie nodig heeft, van de filosofie te leren heeft.

Ik heb de indruk dat de mensen zich meer en meer bewust zijn van de noodzaak van de eerst gestelde vraag. Wat de tweede vraag betreft, namelijk wat de filosofie eigenlijk kan bijdragen tot de vragen waarmede de politiek zich bezighoudt (wat slechts een andere uitdrukking is voor de vraag in hoeverre de politiek van haar kant de filosofie nodig heeft), heb ik het gevoel dat deze vraag totnogtoe weinig besproken wordt. Men verlangt bijvoorbeeld terecht van 'de filosofie' dat ze een bijdrage levert tot de vraag van de vrede, een onderwerp waarmede de mensheid op dit ogenblik ten zeerste begaan is. De uitdrukking 'de filosofie' wordt hierbij echter meestal herleid tot een verzamelnaam voor mensen die zich met filosofie bezighouden, én die zich daarnaast ook nog voor de vredesproblematiek interesseren, net als andere mensen. Eigenlijk heeft men het dan niet over de filosofie 'als dusdanig', over de rol die misschien enkel de filosofie kan en

moet vervullen m.b.t. politieke vraagstukken.

Zeker, het zou ook verantwoord zijn om over het thema 'Filosofie en Politiek' te spreken. De filosofie heeft als opdracht principevragen te stellen en te bediscussiëren; daarover lijkt iedereen het eens te zijn, hoewel men er verscheidene opvattingen op kan nahouden hoe de filosofie haar taak moet volbrengen. De vraag naar de verhouding van de filosofie tot de politiek bevat een dubbele inhoud. Enerzijds moet men zich kritisch afvragen in hoeverre een filosofie zich al dan niet gewild laat leiden door politieke vooringenomenheden én hierdoor niet aan haar taak voldoet. Dit is bijvoorbeeld het geval indien een filosofie steunt op een politiek die op haar beurt gebruik maakt van principes die ze simpelweg vooropstelt, die ze m.a.w. noch bediscussieert, noch verantwoordt. Anderzijds, en dienovereenkomstig, heeft de filosofie als taak om ook met betrekking tot politieke principevragen tot verantwoorde stellingnamen te komen. (Volgens mij zijn er twee grote principevragen waarover een filosofie zich op verantwoorde wijze moet uitspreken, namelijk de economische, die beantwoordt aan de materiële behoeften van de mensen, en de politieke, die beantwoordt aan de morele behoefte van de mensen, hun behoefte aan een zinvol leven.)

Dit leidt ons reeds naar het thema 'Politiek en Filosofie', naar de vraag hoe de politiek zich tot de filosofie verhoudt. Een goede politiek moet, indien ze haar naam waard wil zijn, gesteund zijn op principes. Indien ze echter rationeel wil zijn, dan moeten de principes waarop ze zich steunt zélf bediscussieerd en verantwoord zijn. Principes bediscussiëren en verantwoorden behoort tot de taak van de filosofie. Een rationele politiek heeft (dus) voor haar verantwoording nood aan de filosofie.

In het beroemd-beruchte 'rode boekje' met 'citaten van voorzitter Mao Tse-Tung', kan men de volgende uitspraak van deze man lezen : "Enkel door de praxis van het volk, m.a.w. door de ervaring, kunnen we beslissen of een politiek juist is of verkeerd" (blz. 6 van de eerste oplage van de Franse vertaling, Peking, 1966). Deze uitspraak lijkt me, hoe mooi ze ook moge klinken, het toonbeeld te zijn van een irrationele, avontuurlijke politiek, en wel om tweeërlei redenen. Ten eerste is de uitspraak zelf reeds de uitdrukking van een principe dat geacht wordt niet verder te moeten worden bediscussieerd of verantwoord. Ten tweede wordt hier bijna het principe gehuldigd van de principeloosheid van de politiek in het algemeen. In zijn uitspraak lijkt Mao immers te beweren dat men niet op voorhand van een politiek kan weten of ze juist is of verkeerd, zolang ze niet wordt toegepast. Dat is de irrationaliteit tot een principe verheffen. Het is de rationaliteit die op weten berust. En weten is altijd : op voorhand weten.

Men kan natuurlijk niet alles en nog wat op voorhand weten, maar rationaliteit, óók in de politiek, bestaat juist daarin dat men op voorhand weet wat men op voorhand weten kàn.

Mao's 'principe' komt neer op de afzwering van, om een groot woord te gebruiken, een wetenschappelijke politiek, een wetenschappelijke socialisme. (Indien hij het niet zo bedoeld heeft, des te erger !)

Het zou me even absurd lijken de tweede van Marx' 'stellingen over Feuerbach' te willen interpreteren volgens Mao's onbezonnen uitspraak (helaas lijken marxisten dit vaak genoeg te doen) als - omgekeerd - Marx' elfde stelling zó te verstaan, als zou het enkel de zaak 'van de filosofen' zijn (en hun zaak zonder meer) "de wereld ... te *veranderen*".

Maar een rationele politiek heeft nood aan de filosofie.



## II.

Het aangewezen zijn van de politiek op de filosofie zou in de huidige situatie bijzonder duidelijk moeten zijn (ik vermijd de geliefde maar lichtzinnige uitdrukking 'vandaag meer dan ooit tevoren'). Want de politieke toestand in de wereld doet zich in grote mate voor als een tegenover elkaar staan van twee wereldsystemen met verschillende, zelfs tegengestelde maatschappij-ordeningen. Het onderscheid en de tegenstelling tussen die twee maatschappij-ordeningen is van principiële aard. En toch heeft de mensheid er een levensgroot belang bij dat beide vreedzaam naast elkaar kunnen bestaan.

De communisten in het socialistische wereldsysteem hebben steeds opnieuw beklemtoond dat de vreedzame coëxistentie van beide wereldsystemen niet mag uitsluiten dat de 'strijd der ideologieën' ondertussen verdergaat; en ook de woordvoerders van het kapitalistische systeem zullen dat wel niet ontkennen. Ikzelf zou nog een stap verder durven gaan. Ik meen (en dit is natuurlijk zelf een filosofische mening die ik hier maar héél bondig kan verantwoorden) dat zelfs de enige mogelijkheid om een gewelddadige botsing tussen beide wereldsystemen te voorkomen erin bestaat hun tegenstelling over te brengen op het vlak van de 'strijd der ideologieën'. Want een bestaand conflict moet nu eenmaal worden uitgevochten; we hebben enkel de keuze tussen de middelen die we daarbij willen aanwenden, gewelddadige of geweldloze; net een weigering om een bestaand conflict uit te vechten, verhoogt het gevaar dat het tot een gewelddadige uitbarsting komt.

Om die reden hecht ik erg veel belang aan de gemeenschappelijke verklaring van de communistische partij van de DDR (de SED) en van de sociaaldemokratische partij van West-Duitsland (de SPD) van 27 augustus 1987. Met het oog op de principieel 'tegengestelde

basisopstellingen' die ook door deze twee partijen worden ingenomen, wordt in dit document 'de noodzaak van een cultuur van de strijd en van de dialoog' (men bedoelt wel degelijk een 'controversiële dialoog') beklemtoond. Ikzelf heb ook reeds in die zin gesproken, namelijk in mijn bijdrage tot het Gentse colloquium over 'Potsdam en de vrede' van 12 november 1985 (zie 'Ontmoetingen België-DDR'/'Rencontres Belgique-RDA', XXII, nr.1). Ook de 'basisregels voor een cultuur van de politieke strijd', die de schrijvers van bedoelde verklaring hebben gepoogd op te stellen, kan ik me volstrekt eigen maken. Er dient nochtans een eenvoudige vraag te worden gesteld, die we niet uit de weg kunnen gaan. Hoe kan men in zo'n strijd ooit tot een vergelijk komen indien de betrokken partijen uitgaan van principieel tegengestelde 'basisopstellingen', en er ook aan blijven vasthouden - tenzij de tegenstelling wordt beroofd van haar principieel karakter? (Aristoteles definieerde een 'principe' als 'het eerste van waaruit iets is, wordt of gekend wordt'.) Van welk nut kan onder die voorwaarden de mooiste cultuur van de politieke strijd nog zijn? Op die vraag kan een antwoord gegeven worden. De cultuur van een strijd over principevragen, dat zou een naam voor de filosofie kunnen zijn. Indien men een principevraag, ook een politieke principevraag, op een beschaafde manier wil uitvechten, dan moet men haar filosofisch aanpakken. Hier in het bijzonder kan de politiek van de filosofie leren. In de filosofie ging het altijd al 'enkel' om principevragen. Het hoort bij de traditie, bij de gewoonte, bij het 'wezen' van de filosofie om de strijd over principevragen op een vreedzame en geweldloze wijze aan te gaan, en om zich in zo'n strijd over principes te laten leiden door 'redelijkheid en werkelijkheidszin', zoals men dat tegenwoordig zo graag zegt in de DDR.

Waar er ook op filosofisch plan gediscussieerd of gestreden wordt (wat weliswaar niet overal het geval is waar filosofen met elkaar strijden), wordt vanzelfsprekend vooropgesteld dat er tegenstellingen bestaan op het vlak van de principiële stellingnamen; want anders zou de discussie niet filosofisch van aard zijn. En nochtans bewijst de ervaring van de filosofie, én bewijst de filosofie zelf door haar bestaan, dat zelfs in een dergelijke situatie nog vreedzaam en vriendschappelijk met elkaar kan gestreden worden.

Bovendien brengt zo'n strijd onder filosofen omtrent principe-vragen twee merkwaardige dingen aan het licht. Ten eerste wordt er, niettegenstaande het feit dat zo'n strijd steeds gevoerd wordt vanuit tegengestelde principiële stellingnamen, toch steeds een bewijs geleverd van iets gemeenschappelijks waar de tegengestelde partijen op betrokken zijn. Immers, indien de strijders niet met een gemeenschappelijke zaak begaan waren, zouden ze elkaar niet eens tegemoet treden, en zou het ook niet tot een strijd kunnen komen. Daarbij kan de politiek van de filosofie het volgende leren. Telkens men in een politieke situatie terecht komt die bepaald wordt door de aanwezigheid van principiële tegenstellingen doet men er best aan van die tegenstellingen uit te gaan om te trachten in de strijd erover het gemeenschappelijke te ontdekken. Vaak wordt het tegenovergestelde voorgesteld, namelijk om uit te gaan van het gemeenschappelijk belang en alle aanwezige tegenstellingen 'terzijde te laten'; een dergelijk vooropgesteld gemeenschappelijk belang kan dan niets anders zijn dan een holle gemeenplaats.

Ten tweede : niet iedereen is bereid of ook maar in staat om een filosofische discussie of een vreedzame strijd over principevragen aan te gaan. Dit blijkt nogal vlug in elke discussie op dit terrein, zoals ook vlug blijkt met wie redelijk te spreken valt en met wie niet. Net dit heeft een uiterst belangrijk

gevolg op het vlak van de politiek. Het houdt namelijk in dat door een werkelijke cultuur van de politieke strijd over principevragen al diegenen die zich eraan onttrekken, én zich daarmee afkeren van de zaak van de vrede, vanzelf het zwijgen wordt opgelegd; ze veroordelen zich eigenlijk zelf tot zwijgen. In de mate dat de politiek in staat is van de filosofie te leren, draagt ze ertoe bij dat eensdags enkel nog redelijke en realistische taal kan gesproken worden.

### III.

Wat de politiek met de filosofie én ook de filosofie met de politiek gemeen heeft, is het feit dat beide aangewezen zijn op de democratie. Op het eerste zicht kan dit voor de filosofie minder duidelijk lijken dan voor de politiek, en tóch heeft ook hier de politiek wellicht nog van de filosofie te leren.

De filosofie zelf levert het bewijs dat ook de zogenaamde 'laatste vragen', en dat zijn precies de principevragen, beslissingsvragen zijn die voor geen enkele andere beslissing vatbaar zijn dan een democratische. Nooit heeft een filosofie zich kunnen doorzetten, nooit is een filosofie tot werking kunnen komen op basis van een eigen autoriteit of macht. Indien een filosofie tot werking kwam, was dit enkel te danken aan het feit dat ze vragen opwierp (en dit meestal door er een antwoord op te geven), waar iedereen zich 'toch reeds' mee was gaan bezighouden. De filosofie vond in een dergelijk geval gehoor omdat men zich hartstochtelijk voor of tegen - het maakt weinig uit - de voorgestelde antwoorden uitsprak, en dit omdat men zich door de gestelde en beantwoorde vragen van de filosofie diep getroffen voelde.

De schrijvers die in onze cultuur de naam van 'grote filosofen' verworven hebben, waren eigenlijk louter mensen die de kunde en de moed bezaten om ter sprake

te brengen wat 'iedereen' reeds 'dacht'. 'Iedereen' ? Staat daar niet het woord tegenover van Marx of Engels : "De gedachten van de heersende klasse zijn in elk tijdperk de heersende gedachten, m.a.w. de klasse die de heersende m a t e r i ë l e macht van de maatschappij is, is tegelijkertijd de heersende g e e s t e l i j k e macht" ('Die deutsche Ideologie', MEW, III, 46). Inderdaad. Maar deze zin betekent toch niet dat de klasse die nu eenmaal heerst, zomaar de vrijheid heeft om zich een willekeurige ideologie of filosofie uit te zoeken waaraan zij dan de rol van heersende gedachten van het tijdperk kan toekennen. Het is veeleer zo dat in ieder tijdperk slechts die klasse tot de heersende macht, óók tot de heersende materiële macht kan uitgroeien, die de voor haar tijd beslissende vragen weet te stellen, te beantwoorden en ook praktisch op te lossen. En daarvoor is reeds dät nodig, wat men filosofie noemt. Zo'n heersende klasse is dan ook, voor haar tijd, de vertegenwoordiger van het overwegende, overheersende belang van de maatschappij als geheel.

Democratie is een 'heerschappijvorm', waarbij de beslissing over alle vragen die de maatschappij als geheel aanbelangen, wordt toevertrouwd aan de meerderheid van de leden van deze maatschappij. Ze stelt daarbij voorop dat over al die vragen werkelijk iets te beslissen valt, dat principevragen uiteindelijk beslissingsvragen zijn. Ook de filosofie heeft onder-tussen begrepen, namelijk sedert Johann Gottlieb Fichte, dat haar principevragen eveneens uiteindelijk beslissingsvragen zijn. Zo zegt Fichte in de 'Eerste inleiding tot de wetenschapsleer' (in zijn 'Poging tot een nieuwe uiteenzetting van de wetenschapsleer' van 1797) : "Is de vooropstelling (van een filosofie) juist, en werden de gevolgtrekkingen op een juiste manier afgeleid, dan moet als resultaat ... de gehele ervaring eruit komen; d e z e v e r g e l i j k i n g

wordt echter geenszins in de filosofie zelf, maar pas achteraf uitgevoerd" (WW., I, 446; mijn spatiëring). Fichte stelt in zijn lezingen over 'De grondlijnen van het huidige tijdperk' (1806) nog duidelijker - daar waar hij het heeft over de vraag naar het bewijs voor zijn bewering dat ons tijdperk het derde zou zijn in een door hem filosofisch afgeleide rij van vijf tijdperken van de mensheid: "Dit bewijs ligt buiten het terrein van de filosofie, en komt toe aan de wereld- en mensenkenner, en deze verlang ik hier niet te zijn" (WW., VII, 19).

De politiek heeft wellicht nog steeds van de filosofie te leren, dat ze onvermijdelijk ten gevolge van haar opdracht is aangewezen op het stemrecht en op de uitgebrachte stem van de heel 'gewone mensen'. Ze heeft bovendien de filosofie nodig om aan deze 'gewone mensen' de principevragen te kunnen duidelijk maken, waarover zij moet beslissen.

#### IV.

Wat voor alles vereist is om een strijd over principevragen en ook democratische beslissingen over zulke vragen zinvol te maken, is duidelijkheid, en wél daarover wélke eigenlijk de vragen zijn waarop een beslissend antwoord moet worden gegeven. Die duidelijkheid wordt in de eerste plaats gediend door de taal. Een cultuur van de politieke strijd moet voor alles die duidelijkheid bevorderen en een duidelijke taal tot stand brengen. Indien dit niet zou gebeuren, dan zouden niet enkel vermeende tegenstellingen in woorden, maar zélfs ook vermeende (doch niet werkelijk bestaande) overeenstemmingen in woorden, tot gewelddadige botsingen in daden kunnen voeren.

Ook hier kan de politiek leren van de filosofie. Want elke grote filosofie munt juist uit in zo'n duidelijk-

heid. Een grote filosofie is er een die niet enkel opkomt voor het ene of het andere, voor een goed of een slecht principe; ze is er een die in alle duidelijkheid ter sprake brengt, wāt de aanvaarding van zo'n principe insluit (zijn 'implicaties') of wat het uitsluit (zijn 'exclusies'), zodat men werkelijk kan weten waarvoor en waartegen men kiest als men voor of tegen een ter discussie staand principe opkomt. Zo is bijvoorbeeld Kant opgekomen voor een moraal van 'de goede wil' op basis van een niets ontziende verduidelijking van de tegenstelling tussen 'goed' en 'kwaad', in verschil met de tegenstelling tussen 'goed' en 'slecht'. Ikzelf kan me geen voorstander van Kants moraal noemen, maar ik weet Kant wēl te waarderen als een groot filosoof, omdat hijzelf als geen ander duidelijk heeft gemaakt op welk principe tegenstanders van de moraal waar hij voor opkomt, moeten steunen.

Ik wil hier tot slot even ingaan op de inhoud van het verschil tussen die twee tegenstellingen, om nog iets aan te kunnen tonen dat de politiek van de filosofie kan leren. De in de filosofie gangbare tegenstelling tussen 'goed' en 'kwaad', die op Plato's ideeënleer teruggaat, beoogt blijkbaar een verenging van het bereik van de vragen van de moraal op datgene wat 'op zichzelf goed is' en datgene wat 'op zichzelf slecht is' (het 'kwade' genoemd). Als men op een dergelijke manier de aandacht vernauwt tot het verschil tussen 'goed' en 'kwaad', dan komt dit neer op een onaanvaardbare minachting voor wat 'enkel' goed of slecht 'voor iets' of 'voor iemand' is. Onlangs (van 2 tot 5 november 1987) heb ik in Sofia een symposium bijgewoond met betrekking tot vragen van de vreedzame coëxistentie. Een van de deelnemers aan dit symposium, de Fin Vilho Harle, heeft er toen in zijn bijdrage op gewezen hoezeer een oplossing van die vragen bemoei-

lijkt wordt door het feit dat de moraal in onze Europese traditie zolang beheerst werd door de voorstelling, dat alles uiteindelijk terug te brengen is op een strijd tussen het 'goede' en het 'kwade', een strijd die enkel maar kan eindigen met een vernietigende overwinning van het ene op het andere. Daaruit kunnen weliswaar ook de filosofen iets leren met betrekking tot de vraag van de principes van de moraal.

\*

\*      \*



DENKEN OVER DE GESCHIEDENIS EN WEGEN NAAR DE TOEKOMST  
VAN DE MENSHEID.

Prof. Dr. Wolfgang Eichhorn

De filosofie was altijd - hoewel meestal in abstracte en speculatieve vorm - haar tijd *in Gedanken gefasst*, zoals Hegel zegde. Ze moet dat heden meer dan ooit beseffen en zich als criterium stellen in welke mate ze met haar middelen bijdraagt tot het overwinnen van de ernstige actuele problemen van de mensheid en tot het banen van wegen naar een vreedzame, humane toekomst. Fundamentele historische vragen worden gesteld. Wil de mensheid zekerheid over de toekomst, dan moeten bewust correcties aan fundamentele kentrekken van haar huidige ontwikkelingsgeschiedenis worden aangebracht. Tot welke richting en traditie ook een filosofie zich verplicht weet, haar taak bestaat erin met haar specifieke middelen mede te werken aan de heden zich opdringende historische beslissingen, aan de verkenning van mogelijke wegen en perspectieven en aan de uitwerking van humanistische de vrede verzekerende strategieën. Heden meer dan ooit moet de filosofie tegelijk een totaal wereldbeeld, een omvattend geschiedenisdenken, een ethiek en een politieke filosofie zijn. Het gaat immers in de harde realiteit om het overleven van de mensheid, en dat probleem kan geen enkele filosofie ontwijken.

De dag van vandaag komen op dramatische wijze en in een kort tijdsbestek beslissingen samen die het zijn of het niet zijn van de menselijke beschaving en cultuur en dus als het ware de huidige en de toekomstige geschiedenis van de mensheid betreffen. Als we de tijd die sedert de vorming van de soort mens verlopen is, gelijkstellen met een dag, dan vergaat het grootste deel van die dag in het feit dat bovenop de natuur-

historische evolutie van de hominieden langzamerhand een laag van sociaalhistorische ontwikkeling komt die de natuurhistorische ontwikkeling vervormt. De maatschappelijke ontwikkelingswetten worden dominant. Deze overgang vindt haar afsluiting ongeveer een half uur geleden. Tien minuten zijn sedert de neolithische revolutie verlopen. Pas twee minuten geleden stoten we op de eerste vormen van het zichzelf bewustworden van de menselijke rede, pas 10 seconden geleden schrijft Kant zijn kritieken op de rede, en minder dan 5 seconden geleden ontcijfert Marx de dieperliggende problemen van de menselijke emancipatie. Drie seconden geleden leidt de Oktoberrevolutie de grote sociale omwentelingen van onze tijd in, die sedert 1 1/2 seconden op zeer tegenstrijdige manier met de wetenschappelijk-technische revolutie vervlochten worden. In één seconde tenslotte produceert de mensheid potentiëlen die het haar mogelijk maken de in de geschiedenis opgehoopte bestaansproblemen stap voor stap op te lossen, of ook zichzelf meerdere keren te vernietigen.

Met deze maatstaf gerekend is dat wat in de volgende seconde of in de volgende seconden gebeurt, beslissend voor het feit of de ontwikkelingsgeschiedenis van de mensheid verdergaat ofwel in haar geheel, in zekere zin ook achterwaarts, uitgedoofd wordt. Over welke begrippen beschikt de filosofie om over de ontwikkelings- en beslissingsmogelijkheden van deze volgende seconde te oordelen? Welke filosofische aanzetten zijn in staat daarvoor humanistische strategieën te ontwerpen? Dat vraagt ernstige toetsing. Want werkelijk draagkrachtig kunnen hier alleen denkaanzetten zijn die afdoende historisch, dus ontwikkelingstheoretisch gefundeerd zijn aan omvattende ontwikkelingshistorische samenhangen georiënteerd, en tegelijk in staat de dynamiek van de hedendaagse gebeurtenissen te begrijpen; en bovendien moeten ze overeenstemmen met de verantwoording die op de huidige beslissingen over wegen en doelstellingen

van de mensheid weegt. Weinig adekwaat zijn hier klaar-  
blijkkelijk theorema's die er zich toe beperken louter  
stukwerk of louter middellange reikwijdte te visereren.  
Hier moet reeds naar conceptuele aanzetten gezocht wor-  
den die het gehele 24-urige gebeuren (met bijzonder oog  
voor het laatste halve uur) in zijn verderwerkende ten-  
denzen en grondstructuren omvatten en zich in die zin  
op de totaliteit richten. Als volledig buiten kwestie  
eliminieren wij concepties die de geschiedenis opvatten  
als een irrationele stroom, raadselachtig en rationeel  
niet te begrijpen of als enkel bestaande in de subjec-  
tieve ervaringswereld.

Voor een filosofie die zich aan de tradities van de  
Verlichting, van de rationaliteit en van het humanisme  
verplicht weet, kunnen alleen aanzetten in aanmerking  
komen die de mensen begrijpen als door hun activiteit  
zich zelf determinerende subjecten van hun eigen ge-  
schiedenis. Deze gedachte, die de fundamentele voor-  
opzetting voor elk denken over de geschiedenis is, moet  
gewaarborgd en uitgediept worden. Dergelijke uitdie-  
ping levert de theorie van de ontwikkeling van de pro-  
duktiekrachten in haar dialectiek met de verandering  
van de maatschappelijke verhoudingen. De geschiedenis-  
vormende en -bewegende menselijke subjectiviteit berust  
op materieel-wereldveranderende activiteit, die natuur-  
lijk door ideële en psychische activiteit bemiddeld  
is, en zonder deze ook niet mogelijk is. Daarmee  
treedt de fundamentele rol van de ontwikkelingsgeschie-  
denis van de menselijke arbeid naar voren, die zich in  
de geschiedenis van de produktiekrachten neerslaat.  
De hoofdinhoud van de ontwikkelingsgeschiedenis moet  
worden gezocht in deze contradictievolle, in trappen  
en cycli vooruitgaande, met regressieve tendenzen ver-  
vlochten, over het geheel echter cumulatieve ontwikke-  
ling van de produktiekrachten van de mensheid, van  
haar materiële, sociale en geestelijk-culturele poten-  
tiëlen. Op de eerste plaats wordt hier een doorlopen-

de ontwikkelingshistorische wetmatigheid zichtbaar, die ook de mogelijkheden en fundamentele opgaven van onze tijd - van de volgende seconde - duidelijk maakt. Deze wet kan als volgt geformuleerd worden : als de zich ontwikkelende produktiekrachten tot het welzijn van de mens moeten strekken en de ontwikkeling moeten bevorderen, en dus niet stagnatie, verval en vernietiging meebrengen, dan moeten de mensen met de ontwikkeling van hun produktiekrachten tegelijk hun sociale betrekkingen, hun instellingen en hun ideologische structuren overeenkomstig wijzigen. Deze wet beheerst feitelijk de grondkenmerken van de gehele sociaalhistorische evolutie van de mensheid en zijn werking ligt ten langen laatste ook aan de basis van de veelvuldige en gecompliceerde bestaansproblemen van de huidige tijd. Daarbij moet rekening gehouden worden met het feit dat deze historische wet zoals andere ontwikkelingswetten ook het dialectische wisselspel van noodzakelijke en toevallige processen uitdrukt. Hij bepaalt steeds een geheel veld van ontwikkelingsmogelijkheden. De kennis ervan kan de mens geen recept voor een onfeilbaar juist handelen bieden. Ze kan hem alleen tonen welke handelingsmogelijkheden en beslissingsspeelruimte hij heeft. Ze kan de ogen openen voor de toekomst in de veelvuldigheid van haar mogelijke tendenzen en principes aanbieden voor een juist handelen.

De vraag in welke richting de ontwikkeling van de produktiekrachten wordt gestuurd en aan welke sociaaleconomische doeleinden ze ondergeschikt is, of ze tot vreedzaam samenleven der volkeren en tot hun goed leidt, ofwel destructieve werkingen ten gevolge heeft, is een vraag van het overleven of van de ondergang van de mensheid geworden. Met de verder schrijdende wetenschappelijk-technische revolutie en met de economisch zich in de breedte uitwerkende inzet van moderne sleuteltechnologieën bereikt de

ontwikkeling van de produktiekrachten een trap waarop het mogelijk wordt alle actuele problemen te overwinnen : het probleem van de vreedzame samenwerking der volkeren, het probleem van de uitroeiing van de onderontwikkeling en van de sociale onzekerheid in grote delen van de wereld, het probleem van de strijd tegen de honger en tegen epidemieën, het probleem van de verzekering in de behoefte aan grondstoffen en energie, het probleem van de milieubescherming. Maar tegelijk nemen de destructieve tendenzen die heden uit de on-aangepastheid van de maatschappelijke betrekkingen en instellingen voortkomen - men denke aan de wapenproduktie en militarisering, de economische en culturele verarming van vele volkeren in de ontwikkelingslanden, de ecologische situatie, de massale werkloosheid, enzovoort - zulkdanige afmetingen aan dat ze onvermijdelijk tot het ondermijnen en het vernietigen van de mensheid zouden voeren als ze de vrije loop zouden krijgen.

Vanuit dit perspectief ziet men klaar welke de fundamentele opgaven van onze tijd zijn. Het komt erop aan de produktiekrachten van de mensheid, die in een lange geschiedenis vol ontberingen van ontelbare generaties verworven zijn, te beschermen en te gebruiken, deze in dienst van de sociale vooruitgang en van de persoonlijkheidsontwikkeling te stellen, ze met dit doel snel, alzijdig en planmatig verder te ontwikkelen, de destructieve tendenzen af te wenden en tenslotte de verbeterde produktiekrachten aan de toekomstige generaties door te geven. Dat betekent tegelijk te ijveren in volhardende inspanning voor sociale betrekkingen, instellingen en ideologische structuren, die het de mensen mogelijk moeten maken en ze ertoe moeten motiveren om in deze zin aan de verdere ontwikkeling van de mensheid en haar wezenskrachten te werken. Zo krijgen overwegingen over rede en geschiedenis en over de humanistische vorm-

geving van heden en toekomst op deze theoretische basis vaste grond.

Daaruit cristalliseren zich enkele fundamentele aspecten.

Ten eerste. De beslissende taak bestaat erin een duurzaam verzekerde vrede te waarborgen, waardoor economische, institutionele en ideologische voorwaarden worden geschapen waarin de geweldige ontwikkeling van de moderne produktiekrachten van de maatschappelijke arbeid verhinderd worden in vernietigingskrachten om te slaan, maar waarin ze tot een stabiele, ontmilitariseerde, van beperkingen vrije economische wereldorde als produktieve krachten worden ontwikkeld en gebruikt, die het welzijn der volkeren en hun vreedzame coöperatie dienen.

Ten tweede. De elementaire vereiste van een vreedzame ontwikkeling der produktiekrachten die de sociale vooruitgang bevordert en met humanistische maatstaven overeenstemt, is de beëindiging van de neokolonialistische uitbuiting van de volkeren der ontwikkelingslanden en de effectieve ondersteuning van de economische en culturele ontwikkeling van deze volkeren. Vooropstellingen daarvoor zijn : ontwapening en het gebruiken van de vrijgekomen middelen voor ontwikkelingsdoeleinden, volledige soevereiniteit van de volkeren en hun gelijkberechtigde deelname aan een rechtvaardige, van afpersingen vrije wereld-economie.

Ten derde. Een fundamentele opgave bestaat erin de door de moderne techniek en technologie steeds intensiever en universeler wordende verhouding van de mensen tot de natuur - van het ingrijpen in de ecologische kringlopen en in natuurlijke bronnen tot aan de mogelijke direkte en indirecte uitwerkingen van moderne technische systemen - vorm te geven in overeenstemming met humanistische toekomstperspectieven

van de mensheid. Daarvoor zijn ook ontwapening nodig, beveiliging van de vrede en vreedzame coöperatie der volkeren, evenals de vaste oriëntering op moderne, milieuvriendelijke, grondstoffenbesparende, hoog veredelende technologieën.

Ten vierde. Tenslotte vereisen juist moderne spits-technologieën dat een ordening van de sociale verhoudingen en instellingen tot stand komt waarin de produktiekrachten geanticipeerd en planmatig ontwikkeld worden, om sociale zekerheid en sociale rechten te waarborgen alsook om de groeiende materiële en culturele behoeften van de arbeiders beter te bevredigen en hun persoonlijkheid, hun weten, hun vorming, hun bekwaamheden te ontwikkelen. Daarin wordt de mens in het middelpunt van alle waardeoriënteringen geplaatst en het maatschappelijke leven wordt gefundeerd op het principe van de creatieve nuttige arbeid; nuttig zowel voor de maatschappij als voor de enkeling.

Ten vijfde. De toenemende dynamiek van de moderne ontwikkeling van de produktiekrachten en de daarmee verbonden wederkerige afhankelijkheid van alle staten en streken vereisen een planmatige, vertrouwensvolle samenwerking van de staten van de wereldmaatschappij, een met-elkaar-zijn om de actuele mensheidsproblemen te kunnen oplossen. Dat betreft ook de politieke en economische betrekkingen tussen staten van tegengestelde maatschappijordeningen, die volgens het principe van de vreedzame concurrentie vorm moeten krijgen. Daarbij zal dit systeem zijn superioriteit bewijzen dat de betere wegen vindt voor de internationale vreedzame coöperatie, voor de ontwikkeling van de produktiekrachten van de mens, voor het inzetten van moderne technologieën als dominantiemiddel van de mensen en als middel tot het bevorderen van de menselijke welstand en van de menselijke vrijheid, als middel tot het omzetten van de weten-

schappelijk-technische verworvenheden in sociale waarden.

*Samenvatting* : Filosofie moet zich waarmaken bij het overwinnen van de menselijke bestaansproblemen van onze tijd. De bijdrage pleit ervoor hierbij de filosofische tradities van de Verlichting en van het humanisme verder te zetten en uit te diepen. Dergelijke uitdieping levert de theorie van de ontwikkeling van de produktiekrachten in hun eenheid met de vormgeving van de sociale betrekkingen, instellingen en ideologische structuren. Deze aanzet maakt een uit de gehele mensheidsgeschiedenis oprijzende ontwikkelingswet zichtbaar, die ook aan de basis ligt van de ontwikkelingsproblemen en -mogelijkheden van de huidige tijd en van de nabije toekomst. De bijdrage licht vereisten toe voor een ontwikkeling van de produktiekrachten, die niet naar destructieve krachten leidt, maar in dienst staat van de vreedzame coöperatie van de volkeren, van de economische en culturele ontwikkeling van de volkeren van de "derde" wereld, van de vormgeving van de mens-natuur-verhouding in harmonie met humanistische mensheidsperspectieven en met het welzijn van de arbeiders en hun persoonlijke ontplooiing.

\*

\*            \*



## MACHIAVELLI'S FILOSOFISCHE VISIE OP HET POLITIEKE HANDELEN

Sonja Lavaert

1. Voor dit colloquium is de verhouding tussen politiek en filosofie als thema gekozen, waarbij de volgorde "politiek en filosofie" wel belangrijk is. Het probleem wordt immers meestal omgekeerd gesteld. Als men het heeft over de verhouding tussen denken en handelen, wil men vooral weten hoe bepaalde gedachten in praktijk kunnen worden omgezet. Hier wordt de nadruk gelegd op wat de politiek van de filosofie zou kunnen leren.

Filosofisch denken is altijd gericht geweest op algemene waarheden. Ze abstraheert van het zintuiglijk-konkrete en formuleert haar kennisinhouden onder de vorm van begrippen. Het politieke is daar in zekere zin de negatie van. La Bruyère heeft ooit gezegd: "je vrienden zo behandelen als kunnen ze ooit je vijanden worden en je vijanden als kunnen ze ooit je vrienden worden: daarover gaat het in het politieke". Het eigene van menselijke relaties is dat je op een bepaald moment iemand nodig hebt en zelf wil nodig zijn: op dat moment heb je iets gemeenschappelijks met de andere, wat op een ander moment weer kan verdwijnen. Als politiek de organisatie is van de menselijke samenleving kan ze niet anders dan uitgaan van dit tijdsgebonden verbondenheidsfenomeen. Ze kan dus maar algemeen zijn in haar concrete historische gedaante.

De filosoof waarover ik vandaag iets wil vertellen is geen filosoof gezien binnen de klassieke opvatting van filosofie. Hij is ook geen politiek filosoof in de zin dat hij de verhouding tussen het denken en het handelen zou uitdiepen. Machiavelli vertelt ons wat politiek überhaupt is, bakent het politieke domein af en fundeert daarom een politieke ethiek.

We zullen verder zien waarom hij een "politiek" filo-

soof te noemen is.

2. Het machiavellisme dat een begrip geworden is, stelt Machiavelli voor als een schrijver van een om ethische categorieën onbekommerde handleiding voor het verwerven en behouden van macht. Doordat hij machtsmiddelen beschrijft is zijn werk op te vatten als een werk over strategie, over techniek van de macht.

Als men een regering van machiavellisme beschuldigt, bedoelt men dat deze onvoorwaardelijk haar doel nastreeft en daarbij wreedheid, geweld of list gebruikt, kortom geen skrupules heeft. Het doel heiligt de middelen.

Het machiavellisme is dubbel : wat men aan Machiavelli toeschrijft gaat in twee richtingen. Enerzijds zou Machiavelli de grondslag hebben gelegd voor de politieke filosofie als wetenschap : hij zou objectieve wetmatigheden hebben vastgelegd. Anderzijds kent men hem vooral door de vijanden van het machiavellisme en dat zijn diegenen die op grond van morele beginselen verontwaardigd zijn.

Nu wordt de geschiedenis van de politieke filosofie helemaal beheerst door deze twee polen, waarbij de politieke filosofie zélf door de ene pool, d.w.z. door de aanmatiging wetenschap te zijn. De neerslag van die filosofie in de realiteit is de politiek die zich wetenschappelijk probeert te organiseren. Als komplement daarvan eveneens in de realiteit, is er het feit dat de subjecten van die politiek zich opwerpen als moreel verontwaardigden.

3. In tegenstelling tot deze machiavellistische interpretatie is er een andere lektuur mogelijk die de betekenis van Machiavelli ziet in een poging tot definiëren van een politieke "virtù" (deugd). Denkers als Rousseau, Fichte, Gramsci, Merleau-Ponty hebben daar reeds op gewezen.

Eén der argumenten voor een machiavellistische interpretatie is dat Machiavelli enkel en alleen de effectieve realiteit beschrijft, zich nooit waagt aan moralismes en ook nooit utopisch zegt "wat zou moeten zijn".

Hij stelt zich ook niet de vraag van waar macht komt, welke de oorsprong is van de politieke samenleving. Hij is verstoken van elke evolutionistische gedachte. Mensen zijn er : dit is een gegeven. Evenzo is de samenleving er, is deze politiek van aard, en zijn er bijgevolg machtsrelaties. Machiavelli stelt de macht als gegeven voorop om er de reële gevolgen van te onderzoeken, zonder de macht als gevolg van iets anders te zien waarin zij gefundeerd zou moeten worden. Het gaat over een mechanisme van de politiek waarbij de centrale gedachte is dat dit mechanisme steeds overgeleverd blijft aan een onzekerheid, namelijk door het feit dat politieke akties akties zijn die zich tot anderen richten. Er treedt een element van schijn in het spel. Een mechanisme van de schijn als 't ware.

Deze gedachte komt tot uiting in de beschrijving van de machtsmiddelen die men kan of moet aanwenden om macht te verwerven en/of te behouden en vooral in de verhouding tussen de machtsmiddelen geweld en list.

Iemand kan macht verwerven dankzij sluwheid maar zal steeds listig moeten blijven om zijn macht te behouden.

De heerser is niet wat hij schijnt; hij is als een kameleon die naargelang de noden van de tijd kan veranderen van een rechtschapen man in een vos. Met deze sluwheid is iets anders bedoeld dan oneerlijkheid. Machiavelli zegt :

'Het is dus in feite niet noodzakelijk dat een heerser alle kwaliteiten bezit, maar wel moet hij de schijn hebben die te bezitten. En ik zou zelfs durven zeggen dat, indien hij ze alle naleefde, het hem schade

zou berokkenen. Veinzend ze te bezitten, zijn ze dienstbaar; zoals de schijn ophouden trouw, menselijk, barmhartig en godsdienstig te zijn en het ook zijn, maar zo van inborst opgevoed zijnde dat je kunt veranderen in het tegenovergestelde indien het noodzakelijk zou zijn niet meer zo te zijn'.(1)

en verder :

'List moet worden gebruikt met voorzichtigheid, en ze is pas doelmatig wanneer ze meer waarheid dan fictie bevat'.(2)

De list die hij bedoelt is een vorm van opportunisme : het gaat over een handelen volgens de vereisten van de omstandigheden. En de macht die de heerser beoogt is geen objektief feit doch behoort tevens tot de orde van de verschijning. Dat met deze schijn geen oneerlijkheid is bedoeld en dat dit dus ook geen pleidooi is voor manipulatie, grove historische bedriegerij, "beetnemen", wordt duidelijk in Machiavelli's beschrijving van het fenomeen "wantrouwen".(3) Men kan de schijn niet doorprikken en op die manier opheffen aangezien het gaat over iets dat hoort bij de macht.

Wantrouwen betekent dat men een werkelijkheid zoekt achter datgene wat zich aandient, wat zelf schijn (en dus macht of onmacht) op een ander niveau veroorzaakt. Wat eerst feitelijk en vanzelfsprekend leek, wordt nu gezien als een schijn die iets anders verbergt, nl. het "eigenlijke".

Een legerkapitein heeft bijvoorbeeld in dienst van een staatshoofd een andere staat overwonnen. Het staatshoofd heeft zélf niets ondernomen doch krijgt de heerschappij over een nieuw land. De legerkapitein daarentegen heeft geen feitelijke macht doch zal wel door iedereen met glorie overladen worden. Dit maakt de heerser ongerust : de grote erkenning die men zijn kapitein - en niet hem - toedraagt, betekent een afzwakking van zijn macht. Dit wantrouwen echter ver-

raadt de angsten van het staatshoofd en het verstevigt bijgevolg de positie van de kapitein. Doordat de heerser vreest dat de legerkapitein machtiger wordt, kent hij die macht 'in gedachten' reeds toe : op die manier bevestigt de soeverein zelf zijn eigen groeiende onmacht.

Dit verhaal illustreert hoe de macht zich gedeeltelijk situeert binnen een door kennis onophefbare transcendentale schijn - gedeeltelijk, want bepaalde mechanismes zijn onmisbaar voor het uitoefenen van macht. Een ander verhaal van Machiavelli dat deze stelling kan beargumenteren is dat van de forten als materiële massieve bedreigingen : een feitelijke, materiële voorstelling van de macht wordt schadelijk voor diezelfde macht. De realiteit of echtheid van de macht bestaat immers niet in de materialiteit, maar in de welwillendheid ten opzichte van de onderdanen - zo zegt Machiavelli (4).

Terwijl dit listige, dit schijnelement blijkbaar iets is dat bij het machtsfenomeen als dusdanig hoort, is geweld op het eerste zicht een puur machtsmiddel. Het kan worden aangewend door een machthebber om zijn onderdanen in bedwang te houden.

Het kan worden gebruikt door een volk om een heerschappij omver te werpen en zelf de macht in handen te nemen.

Geweld kan een positieve functie hebben binnen een noodsituatie - éénmaal aangewend moet geweld zich echter omzetten in het profijt van de onderdanen, want zonder ander doel leidt geweld tot de ondergang van de machthebber. Dit is zo omdat geweld wel macht kan vernietigen, maar er nooit macht uit kan groeien.

Eigenlijk zijn geweld en macht tegenstellingen : waar het ene absoluut is, is het andere afwezig. Iemand die veel macht heeft, hoeft geen geweld te gebruiken en iemand die voortdurend geweld moet plegen om zijn

macht te affirmeren, heeft niet veel macht. Geweld kan worden gebruikt om een andere macht te vernietigen, meer niet. Maar soms is dat ook nodig; want een kiezen voor geweldloosheid heeft in de geschiedenis reeds wrede toestanden als gevolg gehad.

Wat het goede (niet politiek maar zuiver moreel bekeken) soms doet omslaan in geweld, en het geweld soms tot iets goeds maakt is het feit dat machtshandelingen steeds tussenkomen in een toestand van opinies. De handelingen van de macht worden gedacht in het bewustzijn van verschillende mensen, en veranderen (ze worden soms anders gedacht dan ze bedoeld waren), ze worden weerspiegeld, ze "verschijnen" en tenslotte is het die verschijning die het eigen gebied vormt en de waarheid is van de historische aktie.

4. Met de stelling macht is schijn, is dus niets geheimzinnigs, metafysisch of mystisch bedoeld. Het gaat erover dat het in-de-wereld van geen belang is hoe ik in mijn intiemste geweten ben, wel is het van belang hoe ik in de effectieve verhoudingen met de anderen en met de dingen ben. Als ik bewust ben van dit betrekkelijke moet ik eraan denken hoe ik wil verschijnen, en niet hoe ik ben. Dit laatste zou eerder uitdrukking zijn van een afwezigheid van de wil en een onbepaaldheid omtrent doeleinden. Alhoewel Machiavelli zelf geen boek heeft geschreven over al de na te streven doelstellingen verwijst hij voortdurend naar de noodzaak van een externe doelstelling van de macht, die hij ook duidelijk omschrijft als belangenbehartiging van het volk, profijt van de onderdanen, vrijheid van het volk. Wat dat dan precies is wat het volk nodig heeft zegt hij niet : hij schrijft geen ekonomie, hij heeft het enkel over het machtsperspektief. En vanuit dit autonoom standpunt toont hij aan dat de macht beter wordt behouden wanneer ze voor en door het volk is. De machtsrelatie is een asymmetrische afhankelijkheidsrelatie : ze heeft een oppor-

tunistisch karakter. Ze wordt niet meteen opgeheven doordat ze door het volk wordt weggewenst. Anderzijds echter is de machtshandhaving van de heerser afhankelijk van de mate waarin hij aan de eisen van het volk tegemoet komt. Een zelfde mechanisme is hier werkzaam zoals voordien beschreven in verband met het wantrouwen tussen heerser en kapitein.

Machiavelli stelt nu dat een optimaal funktionerende macht een macht is die deze asymmetrische verhouding tussen regeerders en geregeerden inkarneert. Dat betekent : indien een politieke gestalte gegeven wordt aan de tegengestelde belangen van machthebber en subjeekt en vervolgens van onderdanen onderling, zal de heerser zijn machtsambitie institutioneel beperken. Deze politieke gestalte is oppositie. Volgens Machiavelli is een heerschappij waarin geen oppositie bestaat noodzakelijkerwijze gebrekkig.

Formeel rekapitulerend zouden we kunnen stellen :

1. Het ligt in de aard van de machthebber onvoorwaardelijk absoluut de macht na te streven. Macht is het enige doel van de heerser.
2. De macht zélf daarentegen staat in funktie van een doel, namelijk het organiseren van de belangenbehartiging.
3. Het ligt in de aard van het volk (of onderdanen) dat het die macht aanvaardt en erkent. Tegelijk is er steeds een deel dat niet tevreden is met bepaalde regelingen, dus ligt tevens in de aard van het volk dat het steeds revolteert tegen de macht. Deze paradox van de macht wordt veruitwendigd in de oppositie. Wanneer nu één van deze drie voorwaarden niet is voldaan, heeft men te maken met korrumpete politiek, geperverteerde macht of macht van de onmacht. Dat is het geval bij de heerschappijen in de Italiaanse steden in Machiavelli's tijd : alleen de eerste voorwaarde is er voldaan. Geheel Machiavelli's oeuvre is dan ook een kritiek op de in zijn tijd gevoerde politiek. Dit is reeds

voldoende om zijn opzet te begrijpen als het definiëren van de politieke virtù. Er bestaat immers wel een macht die verkeerd is, een geperverteerde macht, die daarom nog niet meteen zichzelf opheft. De korrupte politiek van de kerk is werkzaam als macht van de onmacht : de pausen kunnen zich enkel handhaven door met hun religie (dit is het Christendom) de mensen te doen geloven dat ze zich moeten onderwerpen aan iets dat van goddelijke oorsprong is. De sterkte van de kerk is dat ze werkelijk macht heeft over de geest van de mensen : het volk gelooft erin, het gelooft dat het zich moet onderwerpen en dat het afstand moet doen van zijn direkte belangen.

Deze kritiek op het Christendom en haar politiek zou voor ons zeer belangrijk kunnen zijn. Deze parenthese weze niettemin voldoende om te wijzen op het ethisch karakter van Machiavelli's werk.

Door oppositie, en dus konflikt en strijd aan de basis te stellen van het politiek leven legt hij een reële voorwaarde van de macht vast, namelijk participatie aan een gemeenschappelijke situatie. En door het onderkennen van het schijnaspect van de macht toont hij aan dat deze gemeenschappelijke situatie niet formaliseerbaar, te verwetenschappelijken, noch verabsoluteerbaar is. Hij ontdoet de macht van haar diabolische of goddelijke trekken en brengt er de menselijke vrijheid mee in verband.

5. Machiavelli begrijpen betekent dus eigenlijk een revolutie in het denken over macht en over vrijheid, nog altijd. We zijn immers gewoon de macht te denken als overmacht : diegene die de macht heeft kan autonoom, zonder anderen nodig te hebben, iets bewerkstelligen. We zeggen over iemand dat die macht heeft als hij niemand nodig heeft en zelf wel heel erg nodig is - op die manier kleeft steeds iets despotisch aan de macht. Bij Machiavelli wordt deze macht ontluisterd; een machthebber die alleen nodig is maar voor



de rest helemaal aan zichzelf voldoet, heeft enkel negatieve macht, chantagemacht. Hij kan opheffen, doch bewerkstelligt niets.

Niemand of niets nodig hebben, dit is compleet van om't even wie of wat onafhankelijk zijn, dat bedoelen we doorgaans ook met vrijheid. Ons begrip van macht (in machiavelliaanse termen weliswaar macht van de onmacht) is een "vrije" macht in die zin dat ze onafhankelijk is. Met vrijheid willen we dus onafhankelijk zeggen. Zoals Machiavelli de vraag stelt : welke macht is dat nog die zich volledig onafhankelijk waant, zo ook stellen wij de vraag : welke vrijheid is deze vrijheid die louter onafhankelijkheid betekent ?

Er zijn twee soorten opvattingen over vrijheid. In de eerste opvatting bekijkt men de vrijheid van het individu als een alleenstaand wezen. Vrijheid staat voor souvereiniteit, onafhankelijkheid en is absoluut : ze veronderstelt de onvrijheid van anderen. Dit is de gangbare opvatting.

Vanuit een ander standpunt bekeken sluit vrijheid behoeftheid en afhankelijkheid niet uit : vrijheid bestaat pas in relatie met anderen.

Wij opteren voor deze tweede opvatting omdat ze aansluit bij de effectieve realiteit en het specifiek werkingsvermogen van de mens. Dit vermogen verwijst naar de geschiedenis. Met het optreden van de denkende mens krijgen we immers naast de natuur ook de dimensie van de geschiedenis waar vrijheid (in de tweede betekenis) een spilbegrip vormt. In die zin : het verleden werkt zonder dwang vermits het niet meer bestaat. We kunnen het verleden oproepen doch dat staat ons vrij (ook wat en hoe). We kunnen anderen overtuigen door voorbije ervaringen aan te halen. In deze optiek is vrijheid iets dat bijna niet meer geoefend wordt : we geloven in een ontwikkeling, in de vooruitgang die brengen zal wat moet. Vrijheid absoluut ge-

dacht, dus niet in haar betrekkelijkheid en afhankelijkheid, heeft een werkzame onvrijheid als gevolg.

Politiek nadenken veronderstelt een terug opnemen van de niet absolute vrijheid en deze beoefenen. Het veronderstelt tevens Machiavelli's revolutie in het denken over macht. Politiek denken is immers geen denken over het wezenlijke van de mens, doch over wat nu als belangrijk kan worden beargumenteerd. Niet het eigenlijkste eigene achter de private mens, doch wél de gemeenschappelijke situatie heeft voorrang.

Politieke filosofie zo opgevat is niet absoluut (en dus objektief) te beslechten : ze vergt een standpunt, een gewild subjektivisme.

\*

#### Noten.

- (1) Machiavelli, *Il Principe*, 18
- (2) Machiavelli, *Discorsi III*, 14
- (3) Machiavelli, *Discorsi I*, 29
- (4) Machiavelli, *Discorsi II*, 24

\*

\*     \*

## POLITIEKE FILOSOFIE EN POLITIEKE ECONOMIE.

Politiek in het perspectief van de gebruikswaarde en als kritiek van de ruilwaarde.

Koen Raes

"*Socrates* : Hoe dikwijls toch hebt ge me horen zeggen dat de hoogste kennis is : de idee van het goede. Pas wanneer dâàrop een beroep wordt gedaan worden rechtvaardige dingen -en al de rest- nuttig en voordelig. Ook nu weer weet ge zo goed als zeker, dat ik die zal bespreken en erbij zal voegen dat we haar niet voldoende kennen. Als we haar echter niet kennen, is elke andere kennis, ge weet het, volkomen waardeloos, ook al kenden we alles buiten haar op de volmaakst mogelijke wijze. Zoals trouwens elk bezit nutteloos zou zijn, als we het Goede niet bezaten. Of meent ge dat het ons iets zou baten alle dingen te bezitten, maar geen goede dingen ? Of alle dingen te begrijpen buiten dat wat goed is, en niets te begrijpen van wat schoon en goed is ?" (1)

1. *Inleiding : instrumentele kennis als strategische kennis.*

In een commentaar bij een rapport dat in opdracht van de Koning Boudewijnstichting werd opgesteld over "Het wetenschappelijk onderzoek ten dienste van de samenwerking" (1985) staat : "De wetenschappelijke kennis van de natuur en van het menselijk gedrag wordt beschikbaar gesteld onder de vorm van teksten. Die kennis kan echter ook worden 'vertaald' in een technologie, in vaardigheden, of in handelingsimperatieven. Het weten kan worden gebruikt, kan tot middel worden... *De geesteswetenschappen daarentegen produceren een vorm van begrijpen die niet, of althans niet onprobleematisch tot 'instrument' kan worden.* Ze leveren een

begrijpen af dat niet, of slechts in tweede instantie en slechts in beperkte mate, in handelen kan worden vertaald. *De eindterm is een tekst*, en het 'doel' van een tekst is *gelezen te worden*, dat wil zeggen : aandacht krijgen en op de een of andere wijze in het intellectuele en culturele leven terecht komen."(2)

Wellicht heeft de auteur die regels niet geschreven met Marx' elfde these over Feuerbach in het hoofd - "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*" - maar de gelijkenis is wel frappant. Wetenschappelijk onderzoek heeft tot doel de productie van strategisch-instrumentele kennis en het "verdachte 'zwijgen' van de 'zachte' humane richtingen" (ibidem) brengt hen alleen maar in diskrediet : zij verliezen hun legitimering omdat de kennis die zij overdragen 'onbruikbaar' is. Men had kunnen vermoeden dat de auteur zoals Marx, na zijn pleidooi voor een actiegerichte wetenschap, de doelen van de na te streven kennisproductie, bijvoorbeeld in termen van 'emancipatie' zou hebben geëxpliciteerd. Maar daar is niets van. Het produceren van 'technologie', van 'instrumenten' of 'handelingsimperatieven' blijkt een *doel op zich* dat geen verdere legitimering behoeft; zij is gericht op het realiseren van ruil- en meerwaarde, niet op de productie van gebruikswaarden. Het is dan ook een illusie te menen dat hier wordt gepleit voor *bruikbare* kennis. Waar het om gaat is een kennisvorm die naar economische imperatieven verhandelbaar is. Het rapport plaatst zich geheel in de lijn van de kritieken van V.B.O. en V.E.V. op het universitair onderwijs, dat te weinig marktgericht zou zijn. In die zin is de reductie van instrumentele -nuttige- kennis tot economische -verhandelbare- kennis meer dan problematisch; hun identiteit berust integendeel op een contradictie.

[De ontkoppeling van 'vorming' (Bildung) en 'instrumentele kennis' en de waardering van die laatste kennis-

vorm op grond van economische -strategische- imperatieven is niet alleen naïef, zij is juist daarom ook gevaarlijk want het is precies op grond van die eerste 'niet-instrumentele' kennisvorm dat we eventueel in staat (kunnen) worden gesteld de vraag naar het waarom op een niet-zelfverwijzende manier te beantwoorden. In die zin is de ontwaarding van "vormen van begrijpen die niet tot -economiseerbaar-'instrument' kunnen worden" een uitgesproken politieke daad. Kennis wordt gereduceerd tot manipulatieve beheersingsimperatieven waarbij de vraag naar het doel van die beheersing zelfs niet meer aan de orde wordt gesteld ja, 'verdacht' wordt gemaakt.]

Die kritiek van de technocratische rede is voldoende gekend en ik behandel ze hier niet nogmaals.(3) Wel wens ik in deze bijdrage nader in te gaan op de vaststelling dat ook in de humane wetenschappen, en dan met name in de politieke filosofie van de moderne tijd, de vraag naar de middelen dermate is gaan primeren, dat de vraag naar de doelen nauwelijks nog aan de orde kan worden gesteld. Ook het zogenaamde 'verstehen' heeft zich -bijvoorbeeld bij J.Habermas (1981)- in sterke mate toegelegd op het probleem van de middelen en dit probleem, als probleem ontkoppeld van substantiële vraagstellingen. De grondslagen van het politiek handelen worden als vanzelfsprekend opgevat; zij hebben te maken met het accumuleren van macht en middelen op basis van strategisch-economische imperatieven. 'Belangen' worden daarmee geïdentificeerd, daartoe gereduceerd. Politieke filosofie situeert zich al bij voorbaat in het perspectief van de ruilwaarde, waaraan het gebruikswaardenperspectief niet alleen wordt ondergeschikt, maar waartoe het ook wordt gereduceerd.

[De vanzelfsprekendheid van het object van de politieke filosofie consolideert zich aldus in abstract-formele discussies over distributieve regels en allocatie-

strategieën waarbij over de te verdelen 'goederen' zelfs nauwelijks nog wordt gerept. Dat is met name het geval voor het rechtvaardigheidsdebat dat zich in het spoor van Rawls als een discussie over de fundering van "context-loze" keuze-procedures heeft ontwikkeld, procedures die als het immanente ideaal van de *societas politica* worden begrepen.(4) Het probleem van de rechtvaardigheid wordt maximaal ontkoppeld van het probleem van het "goede leven" want, dat is het uitgangspunt, dit is geen gemeenschappelijke zaak en er is evenmin een consensus over mogelijk.

De minimale actie-rationaliteit die wordt verondersteld in Rawls' *thin theory of the good* is dat "Regardless of what an individual's rational plans are in detail, it is assumed that there are various things which he would prefer more of rather than less."(6) Die accumulatieve veronderstelling volstaat om over 'verdeelsleutels', zij wezen van (in)egalitarische, meritocratische, democratische of utilitaristische aard te kunnen onderhandelen, want daar is het toch, waar rechtvaardigheid om gaat.

Dat wil niet zeggen dat Rawls geen theorie van het goede leven ontwikkelt. Hij doet dit wel degelijk in zijn *full theory of the good*. Maar het uitgangspunt is hierbij uitdrukkelijk individualistisch; het goede leven is een kwestie van individuele (rationele) levensplannen, geen sociale kwestie. Het sociale wordt vereenzelvigd met de (deontologische) regels der rechtvaardigheid. Die regels zijn weliswaar mogelijkheidsvoorwaarde opdat individuen hun rationeel levensplan in vrijheid zouden kunnen ontplooiën, maar *juist daarom* behoren zij abstractie te maken van eender welke opvatting van het goede, want die zijn steeds particularistisch. Van enig 'common good' *buiten* het verdedigen van de regels der rechtvaardigheid kan geen sprake zijn.

De moderne politieke filosofie draait rond het probleem van de (macht over de) productie en distributie van middelen, die zonder uitzondering in economische termen en binnen Hobbesiaanse verhoudingen worden begrepen. Wat mensen bij elkaar brengt is vrees en eigenbelang en dat is ook wat mensen van elkaar (onder)scheidt. Uitgangspunt is aan de ene kant een absoluut *manipulatieve* mens die aan de andere kant een *lege huls* blijkt te zijn en slechts inhoud krijgt door de middelen die hij verwerft. Zo gaat men er in de invloedrijke Chicago School en in de School of Public Choice paradigmatisch van uit dat "In a strictly personalized sense, any person's ideal situation is one that allows him full freedom of action and inhibits the behaviour of others so as to force adherence to his own desires. That is to say, each person seeks mastery over a world of slaves." (7) Op grond hiervan wordt dan het paradigma van het 'economic imperialism' ontwikkeld dat *alle* vormen van 'rationeel' menselijk handelen in economische termen begrijpt en verdedigt. (8) ]

2. *De moderne politieke filosofie is gebaseerd op de dualiteit van rede en begeerte waaruit de scheiding tussen waarden en regels is afgeleid.*

Het is van belang de wijsgerige wortels van dit denken te schetsen. Sedert het klassiek-realistische Aristotelische mens- en wereldbeeld desintegreerde, zijn de uitgangspunten van de moderne politieke filosofie onlosmakelijk verbonden met de radicale scheiding én oppositie (a) tussen rede en begeerte, (b) tussen zijn en behoren, (c) tussen regels en waarden en (d) met de reductie van alle waarden tot begeerten. (9) Daarbinnen werd de moderne mens en diens maatschappij geplaatst. Uit die dualismen ontwikkelden zich de opposities tussen individu en maatschappij, het private en het publieke, het 'goede' en het

'terechte', het economische en het politieke.(10)

Door Hobbes, Hume of Mill wordt de mens gedacht als enerzijds een mateloos irrationele "bundel op appetites" en anderzijds een formele, lege en doelloze ratio, het intellect. Het zijn de passies die het intellect drijven. De rede is enerzijds de slaaf van de begeerten en de begeerten zijn anderzijds blind. De rede streeft uit zichzelf geen doel na en kan alleen maar vormen en instrumenten leveren voor het bevredigen van de mateloze honger van de begeerten naar meer. De rationaliteit van het intellect is een middenrationaliteit. Hoewel het wordt gedreven door de begeerten, "interesseert" het intellect zich niet in de objecten van de begeerten, alleen in de middelen om ze maximaal te bevredigen. De handelingsmotieven van mensen zijn a-rationeel en over de doelen van de mens valt in de politieke filosofie niets te melden, het zijn loutere "feiten"; "the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it."(11) Alleen met betrekking tot de middelen kan het intellect hen sturen.

Aldus stelt Hume, die als eerste de dualiteiten van het moderne denken expliciteert en problematiseert dat "reason alone can never be a motive to any action of the will;..it can never oppose passion in the direction of the will"(12) zodat "It is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger"(13). Het intellect is rationeel, de begeerten zijn irrationeel. Het intellect is universeel, de begeerten zijn particulier. De mens zit in de onophefbare tweespalt gevangen tussen diens vormelijke, universele maar lege rationaliteit en diens substantiële, particuliere maar arbitraire begeerten. De strijd tussen rede en begeerte om de 'hegemonie' over ons handelen werd de inzet van moraal en politiek, waarbij de mogelijkheid überhaupt



van een substantiële redelijkheid als Vernunft voorgoed vaarwel werd gezegd en waarbij alle waarden met preferenties werden vereenzelvigd.

Zo ontwikkelden zich enerzijds 'rede-moralen' die de moraliteit willen redden door haar volstrekt onafhankelijk van iedere -immers arbitraire- passie of natuurlijke neiging te funderen (I.Kant) en anderzijds 'begeerte-moralen' die er weliswaar eveneens van uitgaan dat de begeerten volstrekt arbitrair zijn maar in de maximering van de totale of gemiddelde bevrediging van de begeerten een doel zien dat met rationele middelen behoort te worden nagestreefd (J.Bentham). Rede-moralen werden deontologisch opgevat. Begeerte-moralen zijn daarentegen niet 'teleologisch' in de stricte zin, maar consequentialistisch; hoewel het individu de enige bron van begeerten en 'dus' van waarden is hoort het diens lustmaximalisering instrumentaal te richten in functie van de maximering van de 'totale' of 'gemiddelde' lust. Maatschappelijke doelwaarden zijn uit den boze, omdat de maatschappij wordt opgevat als een verzameling atomaire subjecten die hun begeerten/waarden in onvergelykbare levensplannen organiseren en alleen langsheen formele structuren een intersubjectiviteit realiseren.(14)

Bij ontstentenis aan 'objectieve' of 'gedeelde' waarden kan maatschappelijke orde slechts worden verzekerd door wetten die een formeel, algemeen, openbaar en afdwingbaar karakter hebben. De maatschappij heeft geen aan haar inherente orde; zij is een gewild product dat wordt bijeengehouden door een soevereine macht. Indien er dan al nood is aan publieke normen dan moeten die een formeel karakter hebben of, zoals in het utilitarisme, geheel onverschillig staan van de inhoud der begeerten. Publieke normen constitueren zich als een *rule of law*, waarin abstractie wordt gemaakt - *moet* worden gemaakt - van de radicaal gesitueerde mens, van alles wat de specificiteit van die

bepaalde mens(en) of die bepaalde context uitmaakt. Immers, zo wordt gesteld, indien dit niet het geval was dan waren moraal of recht *partijdig*, gezien er geen gedeelde wereld van substantiële waarden bestaat.

Wezenlijk is de volstreckte privatisering van alle natuurlijke neigingen en begeerten en hun irrationalisering; onverschilligheid of onafhankelijkheid tegenover hen is een *conditio sine qua non* voor redelijkheid, moraliteit en sociabiliteit. Dat geldt ook voor het utilitarisme; het is niet geïnteresseerd in de begeerten op zich, in hun kwaliteit, maar enkel in de mate waarin hun bevrediging een kwantitatieve bijdrage levert tot de maximering van de totale of gemiddelde lust. Het sociale verschijnt als een begeertetotaliteit. De link tussen individu en maatschappij is instrumenteel; hoeveel lust geeft/krijgt ieder individu in die totaliteit.

Wat individuen gemeen konden delen is (1) ofwel de abstracte, niet gespecificeerde en nimmer te bereiken 'totale lustbevrediging' als instrumenteel imperatief (2) ofwel de abstracte, perverse 'invisible hand' - rationaliteit van de markt als strategisch imperatief (3) ofwel de even abstracte en in een andere wereld geldende regel van de categorische imperatief.

In alle drie de gevallen wordt de moraliteit en de sociabiliteit, ja, de deugd in het algemeen (15) tot een kwestie van normatieve regelopvolging verengd; waar uit de doelen van de mens geen redelijkheid valt af te leiden kunnen alleen regels individuele en maatschappelijke orde herstellen. 'Regels' worden de definitie-zélve van 'rationaliteit', en 'moraliteit', zij bepalen de vrijheid van mensen; een mens is vrij zolang interferentie in zijn handelingen maar is gebaseerd op 'onpersoonlijke' regels. De morele mens van de moderniteit, die zo scherp door Nietzsches werd aangevallen is de gedisciplineerde en disciplinerende mens die zijn sociabiliteit als een kwestie van regel-

opvolging begrijpt. Rechtvaardigheid is regulariteit en het "ressentiment" tegenover wie zich niet aan de regels houdt. Moraal is disciplinerend, regulerende zelfcontrole die als 'rijpste vrucht' het "soevereine individu" produceert. (16)

Het grijpen naar een systeem van openbare regels als de fundering van orde en vrijheid is een gevolg van de subjectivistische opvatting van waarden als begeerten die op haar beurt een gevolg is van het verwerpen van een realistische kentheorie. De gedachte dat er geen natuurlijke gemeenschap van gedeelde (eind)doelen bestaat en dat het sociale leven een creatie is van de wil verklaart het belang van regels en van hun algemene afdwingbaarheid. Ook bij Habermas wordt de "gedeelde communicatieve intersubjectiviteit in de leefwereld" uiteindelijk op de formele criteria van een universalistische consensus gestoeld. Geen wonder dat een juridistisch mens- en maatschappijbeeld de moderne politieke theorie en praktijk onderschraagt.

*3. De scheiding tussen regels en waarden leidt tot de teloorgang van het politieke.*

De kloof tussen rede en begeerte consolideert zich maatschappelijk in de scheiding tussen het publieke en het private, de scheiding tussen het politieke en het economische en in de radicale "privatisering van het goede". Het publieke is de wereld van de kennis, van rede, regels en universaliteit. Het private is de wereld van de begeerten, van ordeloosheid en particulariteit. Weliswaar heeft het publieke op moreel vlak prioriteit, maar het blijft toch een wereld van de vormen (Kant) of de instrumenten (Bentham) die is ondergeschikt aan de wereld van de begeerten, die u priyaat blijft. Het doel van de publieke sfeer bestaat erin om de individuele begeerten in maatschap-

pelijk ordelijke banen te leiden door recht en openbare moraal. De private sfeer is de sfeer van het stoffelijke, van arbeid en productie, van begeerte en lust, gescheiden van, maar tegelijk nood hebbend aan het opperste, instrumentele of deontologische gezag van de openbare sfeer van politiek en recht, staat en institutionele orde. De publieke orde is een geheel eigensoortige orde.

[Moderne denkers hebben telkens opnieuw gepoogd om de tweespalt tussen het publieke en het private te herstellen zonder aan het ruilwaardeperspectief te raken door ofwel het publieke totaal te laten opgaan in het private (dat is het geval voor het economisch liberalisme) ofwel de prioriteit van het publieke *moreel* (Rousseau, Hegel) of *instrumenteel* (Mill, Rawls) te beargumenteren.]

Terwijl Rousseau nog voorstelde om, zoals Plato, de private sfeer geheel in de publieke sfeer te doen opgaan poogt Hegel, zich de onmogelijkheid van dit project realiserend, de mediërende en ethische dimensies van de publieke sfeer boven een geheel van *gegeven* private verhoudingen te legitimeren.

De wezenlijke vraag van de moderniteit is hoe men uit een veronderstelde verzameling atomaire en absoluut vrije individuele subjecten überhaupt nog een samenleving afleiden kan. In diens Rechtsfilosofie bepaalt Hegel de bürgerliche Gesellschaft heel uitdrukkelijk als een vrije marktmaatschappij waarin eenieder handelt volgens het jeder für sich en waarbij de invisible hand ervoor garant staat dat dit toch tot optimale resultaten leidt. (17) Hegel beschouwt die burgerlijke maatschappij waarin de concrete persoon zelf het object is van zijn particuliere doelen en diens individuele vrijheid en subjectiviteit realiseert als de verwezenlijking van de moderne wereld (18). De burgerlijke maatschappij is zowel de bellum omnium con-

tra omnes (19) waarin ieder zelfgenoegzaam individu geheel opgaat in het vooruithelpen van zijn eigenbelang als het medium waarin diens particulariteit met die van anderen wordt verbonden; het navolgen van particuliere doelen blijkt te verlopen volgens de universele wetten van de politieke economie, waarlangs de rede doorheen het egoïsme werkzaam is(20). Maar het resulterende systeem van gehele interdependentie wordt slechts gebruikt als een middel voor eigengerichte doelen. (21) Aldus zijn de sociale verhoudingen tussen individuen louter instrumenteel. Het 'universele' wordt opgevat als vervreemd ten opzichte van het particuliere. Het universele en het particuliere kunnen enkel worden gesynthetiseerd wanneer het eerste wordt geïnterioriseerd in het bewustzijn van de individuen. De impliciete, ja listige manifestatie van de rede waarbij ieder individu als privaat wezen iets anders realiseert dan wat hij nastreeft wordt pas geëxpliciteerd en bewustgemaakt in de staat als doelgerichte, bewuste ordening. Moraal en politiek worden een kwestie van opvoedingsprocessen, van socialisatie, van niet-spontaan willen. Zij zijn 'taxis', geen 'cosmos', gewilde geen spontane orde.(22)

Hegels staat *bleef* echter een vervreemd moment, een structuur die zelf door particularismen wordt gekenmerkt. De schöne Totalität werd niet gerealiseerd en ook alle intermediaire organen tussen staat en maatschappij - zoals politieke partijen en vakorganisaties in de hedendaagse tijd - weten hun particuliere belangen niet te overstijgen, en wel omdat zij als belangen per definitie particulier begrepen worden.

Het universele en het particuliere werden in en door de burgerlijke maatschappij dermate ontbonden dat het überhaupt problematisch is geworden zich nog een universaliteit of een algemeen belang te denken. Het blijkt onvindbaar in de burgerlijke maatschappij, een

vervreemde referentie.

Hegels dilemma is het dilemma van de moderne tijd tóut court; de rationele moderne staat moet de vrijheid als 'mateloze buitensporigheid' erkennen van ieder particulier individu en toch een societas politica, een polis in de klassieke betekenis weten te constitueren. De taak van Hegels staat om het particuliere in harmonie te brengen met de eenheid van het ethisch leven door de spanning op te heffen tussen steeds uitbreidende begeerten en rijkdom en steeds uitbreidende frustraties en armoede kon niet worden uitgevoerd. In werkelijkheid reflecteert, produceert en constitueert de politieke maatschappij evenzovele particulariteiten.

Het spoor dat de modernitéit heeft gevolgd is dan ook niet dat van Hegels gedroomde 'schöne Totalität' van een herstelde Griekse polis, maar wel dat van J.S. Mill die de rol van staat en politiek instrumenteel benaderde. De prioriteit van het publieke kan enkel worden beargumenteerd waar men de publieke orde als instrumentele orde ter bescherming van de individuele vrijheid opvat. (23) Het 'doel' van het politieke ligt in de verzekering van de vrijheid van ieder individu om diens eigen doelen na te streven. Een recente interpretatie van Mill wordt door Rawls geformuleerd. Zijn probleemstelling is het funderen van een "well ordered society" gebaseerd op de publieke moraliteit van de rechtvaardigheid, vertrekkend van een veelheid aan particuliere levensplannen die soevereine individuen voor zichzelf als een "goed" hebben bevonden. Hoe kan men die veelheid aan onvergelijkbare opvattingen van het goede samenbrengen en tot een institutionele eenheid smeden? Diens antwoord bestaat uit een scherpe onderscheiding van de private en in principe a-morele opvattingen van het goede die individuen ervoor zichzelf op nahouden en de publieke morele opvattingen van het terechte die individuen als burgers van

de maatschappij er behoren op na te houden. Teleologische waarden liggen verankerd in individuele en onvergelykbare levensplannen, deontologische regels vormen het morele framework van een maatschappelijke orde. Een maatschappij is immers zelf geen teleologisch geheel, maar kan slechts door een deontologische structuur worden gevormd. De publieke deontologie vormt de mogelijksvoorwaarde opdat individuen hun onvergelykbare opvattingen van het goede in maximale liberale vrijheid zouden kunnen nastreven. In die zin heeft 'het terechte' maatschappelijke prioriteit over 'het goede'. De publieke moraliteit van de rechtvaardigheid is de formele voorwaarde voor de 'vrije' private moraliteit van het goede; zij wil de confrontatie tussen onvergelykbare opvattingen van het goede vermijden. Ook bij Rawls vormt het streven naar substantiële -of positieve- vrijheid in de privaatsfeer het motief om de formele -of negatieve- vrijheid in de publieke sfeer voor eenieder te herkennen.(24)

4. *De primauteit van regels over waarden vertolkt een ruitwaardenperspectief.*

[Het moderne antwoord op de vraag "hoe samenleven mogelijk is" kan uiteindelijk niets anders dan een 'formeel' of 'procedurieel' antwoord krijgen. In de moderne tijd werd ethiek aldus gereduceerd tot het probleem van de *regelopvolging* als normativiteit. Regels vormden de enige houvast op basis waarvan zich een verloren gegane eenheid kon ontwikkelen. Alleen op grond van regels was het mogelijk zich een universele mensheid te (her)denken.]

Zoals A.McIntyre terecht opmerkt is het dan ook een typisch 'moderne' benadering om een moreel debat te zien als een confrontatie tussen incompatibele en onvergelykbare morele stellingen en waarderingen en om een moreel standpunt als een criterialoze keuze

tussen premissen waarvoor er geen rationele fundering bestaat op te vatten. Dat komt omdat mensen denken, spreken en handelen alsof het emotivisme als ethische theorie waar zou zijn, alsof ethische waarden enkel als *preferenties* kunnen worden begrepen.(25) Vanuit dergelijk vertrekpunt *zijn* morele debatten natuurlijk onbeëindigbaar, zijn opvattingen van het goede onvergelykbaar, zijn waarden niets anders dan preferenties, uitingen van subjectivistische goed- of afkeuring. Een rationele morele cultuur kan dan enkel worden gevormd waar zekere -proceduriële of instrumentele- spelregels worden aanvaard, ja, waar de spelregels de ultieme fundering van het 'moral point of view' constitueren. De autonomie van de onbegrensde individuele mens blijkt uit te draaien op *anomie*, tenzij hij de formele regels van de praktische rede, die volstrekt niet meer 'praktisch' kan worden genoemd, aanvaard en daarin zijn morele waardigheid herkent.

Hoewel Rawls' liberalisme de privaatsfeer als een sfeer ziet van individuele rationele levensplannen, opgebouwd vanuit eigen 'onvergelykbare' opvattingen van het goede functioneert de liberale maatschappij op een geheel andere wijze; individuen zien hun levensplannen niet door hun doelwaarden, maar wel door de middelwaarden van de markt bepaald en hun 'onvergelykbare' levensplannen worden door het marktmechanisme wel degelijk "commensurabel"; het probleem van de interindividuele incommensurabiliteit wordt maatschappelijk door de markt opgelost. Dat is de onwaarheid in het liberale pluralisme- en tolerantiebeginsel; de theoretische stelling van de incommensurabiliteit van waarden en levensplannen wordt in werkelijkheid gebruikt om er de allesoverheersende standaard van de (waren)markt mee te legitimeren; waarden zijn weliswaar onvergelykbaar, maar marktmechanismen kunnen hun allocatie "efficiënt" realiseren. De these van de incommensurabiliteit draait aldus uit op een regelrechte legitimering



van de dominantie van de ruilwaarde in het intermenselijk verkeer.

Dat vormt dan ook het uitgangspunt van het klassieke werk van Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. Een politieke democratie is geen systeem waarbij individuen hun doelwaarden door verkozen vertegenwoordigers verdedigen/bevorderen, het is een systeem waarbij individuen de beslissingsmacht verwerven "by means of a competitive struggle for the people's vote" (26). Het is de politicus die waarden op de markt brengt in functie van het 'succes' dat ze bij de kiezers hebben. Zijn doel is niet het nastreven/verwerkelijken van die waarden, maar die waarden zijn voor hem het *middel* aan de hand waarvan hij *macht* verwerft en behoudt.

"...the reason why there is such a thing as economic activity is of course that people want to eat, to clothe themselves and so on. To provide the means to satisfy those wants is the social end or meaning of production. Nevertheless we all agree that this proposition would make a most unrealistic starting point for a theory of economic activity in commercial society and that we shall do much better if we start from propositions about profits. Similarly, the social meaning or function of parliamentary activity is no doubt to turn out legislation and, in part, administrative measures. But in order to understand how democratic politics serve this social end, we must start from the competitive struggle for power and office and realize that the social function is fulfilled, as it were, incidentally- in the same sense as production is incidental to the making of profits." (27)

Het blijkt moeilijk om in de moderniteit nog het wezenlijke onderscheid te maken tussen manipulatieve en niet-manipulatieve sociale verhoudingen en tussen een dialoog en een retorische strategie dat zo centraal

stond in de klassieke ethica en ook nog bij Kant de grondslag van het ethisch handelen vormde. In een manipulatieve of economische visie én praktijk is er een noodzakelijk antagonisme tussen het goed wat ik nastreef en het goed wat anderen nastreven omdat goede(re)n als private eigendom(men) worden opgevat. Mensen zijn en handelen als *bezitsindividualisten* die hun eigenheid nu net in termen van eigendom, van (niet)hebben en (ver)delen begrijpen.(28)

Liberalen zoals Hayek hebben dan ook gelijk waar zij stellen dat in de kapitalistische maatschappij er geen substantieel algemeen belang bestaat en dat alleen de erkenning van de "rule of law" en van de "vrije markt" het samenleven constitueert. In de mate waarin het postulaat van de homo oeconomicus het mensbeeld beheerst en de strategische handelingsvorm tot de standaard van rationaliteit tout court wordt begrepen is politiek geen eigensoortige praktijk; in werkelijkheid is zij niets anders dan "economisch handelen met andere (collectiever) middelen" en bevordert zij mede de colonisering van alle menselijke handelingsvormen door strategisch-economische standaarden.(29)

Het gevaar van dergelijk strategisch 'rationaliseringsproces' werd nochtans reeds door Schumpeter onderkend : "...capitalist activity, being essentially "rational", tends to spread rational habits of mind and to destroy those loyalties and those habits of super- and subordination that are nevertheless essential for the efficient working of the institutionalized leadership... no social system can work which is based exclusively upon a network of free contracts between (legally) equal contracting parties and in which everyone is supposed to be guided by nothing except his own (short-run) utilitarian ends."(30)

Eén van de fundamentele redenen voor de hedendaagse 'krisis van de linkerzijde' ligt precies in het feit

dat ook zij in haar dominante vorm, als sociaal-democratie, mens en wereld en alternatieve sociale ordeningen in economische termen, zij het dan meer collectieve, begrijpt. Ook zij gaat uit van een strategische benadering van goederen en is aldus mede aansprakelijk voor de dominantie van het ruilwaardenperspectief, de economisering en monetarisering van ieder sociaal conflict (31). Maar in de mate waarin het postulaat van de homo oeconomicus zélf niet in vraag wordt gesteld ligt het bijna voor de hand dat het (neo)liberalisme, in tijden waarin een individualiserende strategie blijkbaar meer opbrengt dan een collectieve, een overtuigender ideologische en adequatere praktisch-politieke strategie in het 'bestrijden' van 'de crisis' vormt.

"Publieke goederen" kunnen in dergelijke benadering niet bestaan, een bonum commune is een onmogelijkheid; zij kan alleen als een som aan objecten van individuele begeerten, dan wel als een systeem van verdeel-regels begrepen worden. Het goede is radicaal geprivatiseerd én geëconomiseerd, ja, getrivialiseerd. De enige 'uitweg uit de crisis' bestaat er dan in de 'groei' te bevorderen zodat er steeds meer 'verdeeld' kan worden.

*5. Politieke filosofie moet zich radicaal in het perspectief van de gebruikswaarde situeren.*

Om een werkelijk andere visie te ontwikkelen kunnen we inspiratie putten bij Aristoteles als "filosoof van de gebruikswaarde"(32) evenals bij Marx die weliswaar geen theorie van de gebruikswaarden(n) ontwikkeld heeft (33) maar zijn kritiek van de kapitalistische productiewijze wel degelijk in dit perspectief stelde.(34)

Een alternatief situeert zich niet tussen de polen van een bandeloze expansie van de begeerten of hun

beteugeling door een vormelijke rede, maar in de mogelijkheid om zich een (samen)leven te denken waarin de dualiteit tussen begeerten en intellect wordt overstegen. Wie het dilemma "*Bentham of Kant*" verwerpt kan ofwél een bondgenoot vinden bij Nietzsche en diens Umwertung aller Werte maar hij kan ook bij Aristoteles' ethiek en politiek als levenskunst en levensproject de bouwstenen voor een alternatief (her)ontdekken. (35)

Zo worden voor Aristoteles waarden niet evident in possessieve verdeeltermen begrepen. Vriendschap is voor hem de fundamentele vorm van intermenselijke verhouding en vriendschap is, per definitie, een gedeeld goed. En dat geldt voor meer goederen dan het possessieve mensbeeld erkent en die zij stelselmatig in schaarstetermen tot ruilwaarden poogt te verengen, zoals het geval is met vertrouwen, liefde, intimiteit of solidariteit (36). Ethische deugden worden in de Aristotelische benadering intrinsiek met zekere *sociale praktijken* verbonden; zij bestaan niet, zoals regels, 'in abstracto' en zo zijn er ook geen 'abstracte' plichten. (37) Iedere praktijk beoogt een zeker doel, een zeker goed en kennis van (het telos van) die praktijk leidt tot kennis van haar 'goed'. Deugdzaam en dus rationeel handelen is handelen in overeenstemming met het doel van die praktijk(en). Hoewel Aristoteles, in zijn conflictloos wereldbeeld het probleem van de interrelaties tussen de variëteit aan menselijke praktijken niet oplost maar hun harmonische coördinatie in de polis veronderstelt, en hoewel diens essentialistisch mensbeeld volstrekt onhoudbaar is (38) levert hij toch het inzicht dat iedere benadering van de deugden en van diverse goeden onmogelijk is wanneer zij uit hun maatschappelijke en praktische context worden gelicht en dat men geen middelen kan valoriseren, onafhankelijk van de vraag hoe en waarvoor zij *dienen*, wat hun gebruikswaarde is, met andere woorden.

Eén van de minst betwiste veronderstellingen in de politieke wijsbegeerte luidt dat de morele structuur van een maatschappij moet beantwoorden aan één algemeen distributief systeem dat onafhankelijk van specifieke contexten moet gelden en afdwingbaar zijn. Die benadering leidt als vanzelfsprekend naar een vraag om een universele standaard, een allesoverheersend criterium en, in de moderne tijd tot het ruilwaardeperspectief omdat de ruilwaarde "de enige standaard is die gelijk kon maken wat ongelijk is".(39)

Nochtans is er weinig historisch of sociologisch onderzoek nodig om vast te stellen dat er geen enkele maatschappij is waarin slechts één distributief systeem bestaat, dat in geen enkel distributief mechanisme slechts één criterium wordt gehanteerd en dat verdelingen nooit op basis van slechts één distributief mechanisme hebben plaatsgevonden. Maar de vraag om dergelijk 'algemeen en reductionistisch criterium' stimuleert wél de dominantie van het ruilwaardenperspectief in legitimerende of alternatieve politieke maatschappijprojecten; vigerende opvattingen van "het politieke" zijn dan ook mede aansprakelijk voor de dominantie van de ruilwaarde. Waar algemene regels de primaire richtsnoer van het morele en politieke handelen zijn en substantiële waarden een a-politiek en privaat karakter wordt toegemeten zal men als vanzelfsprekend naar ruilwaarden grijpen om intermenselijke coördinatie te ordenen.

Is het niet juist kenmerkend voor de kapitalistische maatschappij dat zij het gebruikswaardenpluralisme vernietigt door de dominantie van economische standaarden in alle maatschappelijke sferen te realiseren en door van de beschikking over economische goederen een doorslaggevend criterium te maken in de allocatie van alle andere maatschappelijke goederen ?

M.Walzer maakt in dit verband onderscheid tussen (a)

dominante goederen en (b) monopolies over goederen. Een goed is dominant indien degenen die het bezitten en omdat ze het bezitten ook de macht hebben over (de verdeling van) een reeks andere goederen; het goed wordt aangewend buiten de context van haar intrinsieke waarde. Een goed wordt gemonopoliseerd wanneer slechts enkelen erover (kunnen) beschikken. (40) Het kapitalisme wordt zowel gekenmerkt door de dominantie van ruilwaardestandaard en kapitaal als door de monopolisering van dit dominante goed in weinig handen. Kritiek van het kapitalisme impliceert niet alleen kritiek op dit of andere monopolies maar ook kritiek op de dominantie van de ruilwaarde.

In een gebruikswaardenperspectief zijn de allocatiemechanismen pluralistisch en relatief autonoom daar verschillende sociale goederen er op basis van andere, aan hen intrinsieke, criteria worden gerealiseerd en toebedeeld, volgens verschillende procedures, door verschillende actoren en vanuit verschillende betekenissen van die sociale goederen. (41) Daartoe moet men kijken naar de sociale praktijken waarbinnen die goederen als waarden bestaan, betekenis verwerven, gebruikt worden. Er bestaat niet één algemene theorie of hiërarchie van het goede, van de gebruikswaarden; in werkelijkheid zal dergelijke theorie steeds een ruilwaardentheorie blijken te zijn.

Dat geldt met name voor Benthams' utilitarisme. In aanzet stelt deze theorie zich binnen een gebruikswaardenperspectief. Wat anders beoogt de calculus van de lust/onlustbalansen in termen van de intensiteit, de duurzaamheid, de globaliteit, de rechtstreekse en onrechtstreekse gevolgen van iedere actie? (42) Toch werd dergelijke materialistische calculus als vanzelfsprekend vervangen door de markt als waardemeter, waarbij er dan maar van uitgegaan wordt dat marktgedrag individuele lust/onlustcalculi weerspiegelt. (43)

Overigens lost het utilitarisme het probleem van de irreductibiliteit van eindwaarden maar half op. Zelfs indien men aanvaardt dat lust de finale standaard is om handelingen moreel te beoordelen, dan nog heeft men geen antwoord op de vraag hoe men morele waarden afweegt tegenover niet-morele (bijvoorbeeld esthetische of epistemologische) waarden. Geen utilitarist die zal beweren dat men ook schoonheid of waarheid moet beoordelen op basis van hun bijdrage tot de lustmaximering. Hooguit kan hij dit stellen in moreel opzicht. Dat betekent dat een waardenpluralisme hoedanook een gegevenheid is.(44)

De centrale vraag luidt dan ook hoe conflicten tussen waarden of waardenperspectieven (kunnen) worden beslecht. In de moderne maatschappij wordt dit probleem door markt en macht gemedieerd; zij alloceren de middelen op basis waarvan zich gebruikswaardenperspectieven (kunnen) ontwikkelen. Hoewel zij niet bepalen wat waar of schoon is, spelen zij wel een doorslaggevende rol als mogelijksvoorwaarde voor hun ontwikkeling. Ook de wetenschappelijke of artistieke productie wordt gestuurd door de ruilwaarde die zij eventueel kunnen realiseren. Dit brengt een waardering op grond van aan hen intrinsieke criteria in het gedrang.(45)

Het gebruikswaardenperspectief heeft, dient het benadrukt, niets met idealisme te maken. Het werd ook door Marx vooropgesteld en met de belangen van de arbeidersklasse vereenzelvigd. Hoewel ik diens identificatie van belangen van de arbeidersklasse met een wetenschappelijk en socialistisch perspectief als gebruikswaardenalternatief niet deel - juist omwille van het problematische karakter van de belangennotie in een economisch overgedetermineerde maatschappij - blijft het spoor van de marxistische kritiek fundamenteel. Politieke filosofie is, *als kritiek van de politieke economie*, een filosofie van de gebruikswaarde

en dergelijke filosofie aanvaardt een pluraliteit aan gebruikswaarden en verzet zich tegen economisch reductionisme en monopolisering.

Het gebruikswaardenperspectief is evenmin utopisch of moralistisch. Het houdt wel degelijk rekening met structurele contexten. Wanneer we structurele contexten opvatten als *handelingsdwangen* die keuzemogelijkheden beperken en produceren en als *subjectieve articulatiegronden* voor een mogelijke (politieke) praxis fungeren, dan nog "determineren" zij, in de causale betekenis, een mogelijke politieke praxis niet. De manieren waarop structurele articulatiegronden bewust worden gemaakt is het primaire domein van het politieke. Maar hun louter 'economistische' articulatie berust niet op een structureel automatisme. Het is afhankelijk van het perspectief dat ingenomen wordt en dat kan zowel van sexuele, regionale, nationale, levensbeschouwelijke als van pecuniaire aard zijn. Parfraserend : *het is geenszins evident dat de strijd om de meerwaarde gereduceerd wordt tot de strijd om de verdeling van de meerwaarde. Wel impliceert zij strijd tegen monopolisering van de meerwaarde en tegen de dominantie van het kapitaal.*

Daarom ook blijft de tegenstelling tussen een gebruikswaarde-oriëntatie en een meerwaarde-oriëntatie op de maatschappelijke productie en de technologie constitutief voor de ontwikkeling van de kapitalistische maatschappij maar dienen dynamiek en identiteit van de factor loonarbeid in die tegenstelling in vraag worden gesteld. Niet alleen wordt het socialisme al lang niet meer als een wetmatig 'resultaat' van de klassenstrijd begrepen maar wordt tevens de congruentie tussen 'belangen van de arbeidersklasse' als productiekraft en het (emancipatorisch) belang bij een socialistische maatschappij opgeblazen, wat meteen ook impliceert dat de betekenis van 'socialisme' grondig verandert.



6. *Het gebruikswaardenperspectief impliceert een radicaal pluralisme.*

Wie het gebruikswaardenperspectief Aristoteliaans opvat en aldus iedere benadering van het goede situeert binnen contextuele en persoonsgebonden praktijken kan niet anders dan tot een pluralisme besluiten; "things are called good in as many senses as they are said to exist...there cannot be a single universal common to all cases, because it would be predicated not in all the categories but in only one."(46) En dat geldt ook voor de *benaderingswijzen* van diverse goede(re)n.

Uiteindelijk is het toch dit wat Marx voor ogen stond waar hij schreef :

"Setze den *Menschen* als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst Geniessen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andre Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen - und zu der Natur - muss ein *Bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Aussprung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h. wenn dein Lieben als Lieben nicht eine Gegenliebe produziert, wenn du durch deine *Lebensäussprung als Lieben-der Mensch dich nicht zum geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück" (47).

Daarom noemt Marx het kapitalisme ook de maatschappij van de universele prostitutie omdat geen enkele menselijke activiteit er om zichzelf en op grond van intrinsieke standaarden wordt gevaloriseerd; het geld *zwingt das sich widersprechende zum Kuss*. In gelijkaardige bewoordingen en met een identieke verwijzing naar prostitutie stelt R.Nozick (!) dat de waardering

van activiteiten op grond van aan hen externe standaarden tot waardeverlies leidt; sexuele activiteit heeft een eigen waarde en moet op grond daarvan worden gewaardeerd, niet als een middel tot financieel voordeel of als gezondheidstraining.(48) Dat beiden precies hetzelfde voorbeeld hanteren is betekenisvol. De ethicus Nozick is een objectivist, maar tegelijk een situationist; de objectieve waarde van iets is afhankelijk van individuen en contexten en daarom kan men het goede niet onafhankelijk van die individuen en hun wil bepalen.(49) Ook Marx is een objectivist, terwijl zijn situationisme zich in de geschiedenis plaatst; alleen waar de vervreemding zal zijn opgeheven zijn individuen in staat het/hun goede zélf te vinden. Beiden zijn anti-étatist en verzetten zich dan ook tegen een maatschappij die is geordend volgens een vast patroon van distributieve rechtvaardigheid, of dat nu de vorm aanneemt van een bezitsegalitarisme (door Marx een 'primitief communisme van de universele afgunst' genaamd(50) ) dan wel van een utilitair inegalitarisme.(51)

[Politieke filosofie en praktijk komt het dan ook toe zich te begrijpen als een verdediging van de relatieve autonomie van diverse praktijken en tegen de dominantie van de ene praktijk over de andere want dominantie betekent niets anders dan dat goederen op grond van andere dan aan de praktijk intrinsieke criteria worden geëvalueerd en gealloceerd.(52) Anders wordt politieke filosofie een overbodigheid; zij heeft niets meer of iets anders dan 'economisch handelen' tot object.(53) Het politieke beoogt de erkenning/realisatie van 'andere dan' economische waarden of valoriseert toestanden, handelingen of objecten tenminste op grond van 'andere dan' economische criteria. Het enige rationele criterium voor de allocatie van gezondheidsvoorzieningen is de *nood* aan dergelijke voorzieningen en niet bijvoorbeeld rijkdom of professioneel belang.(54) Het enige rationele criterium voor de valorisa-

tie van schoonheid of waarheid is een schoonheids- of waarheidscriterium. Natuurlijk speelt *ook* het schaarse-aspect hier een rol. Maar de strijd tegen (reële) schaarste moet nu juist vanuit noden, behoeften en ontwikkelingskansen worden gericht en niet vanuit een economische rationaliteit die evenveel schaarste creëert als zij er opheft. De inzet is steeds de autonome waarde van een praktijk en de erkenning van de intrinsieke waardenstandaarden die eigen zijn aan die praktijk. Dat veronderstelt een *societas politica* als een dialogische, en niet als een strategische ruimte.

Het politieke vanuit het gebruikswaardenperspectief begrijpen betekent niet dat het ruilwaardenperspectief geheel moet worden afgebouwd. Dat is onmogelijk en onwenselijk. Het betekent wel dat het vanuit een pluralistisch gebruikswaardenperspectief is dat men de eventuele rol en reikwijdte van ruilwaarde-standaarden behoort te evalueren. In ieder geval kan de ruilstandaard niet als enig coördinatiemechanisme worden erkend.

Evenmin betekent het een totale verwerping van ieder regulatief of procedurieel criterium, wel een verwerping van hun absolutistische aanmatigheden en zelfverwijzende legitimeringen.(55) Waar de procedures hun eigen goederen 'produceren' (zoals in zekere procedurele kentheorieën of moraaltheorieën) heeft men niet meer met praktijken te maken, maar met rituelen, net als waar men het "goede leven" als *doel* van het politieke tot het "terechte leven" reduceert.

De ideologische kracht van de liberale politieke filosofie situeert zich in haar stelling dat alleen de markt in staat is een pluraliteit aan gebruikswaarden en dus aan individuele levensplannen te respecteren. Weliswaar geschiedt de coördinatie en de waardering van gebruikswaarden er indirect, op basis van hun

ruilwaarde, maar als resultaat heeft zij toch maar dit 'pluralisme' tot gevolg. Het is, ook voor wie het schijnpluralisme van de warenmaatschappij verwerpt, een sterk argument, mede ook door het gegeven dat met name Marx het probleem van de maatschappelijke coördinatie schromelijk verwaarloosde in het licht van een vermoede spontane 'communistische' harmoniëring van individuele levensplannen in een wereld van 'overvloed'.(56) Het gebruikswaardenperspectief heeft dan ook nood aan een realistische democratietheorie, die niet alleen oog heeft voor *gedeelde* waarden maar ook rekening houdt met de wezenlijk conflictuele verhoudingen tussen diverse (dragers van) gebruikswaardenperspectieven. Iedere veronderstelling van spontane harmonie dient hier als een irrelevant én gevaarlijk referentiepunt gebannen.

Dergelijke politieke filosofie moet nog ontwikkeld worden. Maar indien ik haar engagement goed heb begrepen dan biedt de groene beweging alvast aanzetten voor een politieke praktijk die opkomt voor de autonomie van levensvormen en zich tegen de dominantie van de ruilwaarde en de reductie van mens en natuur tot ruilwaarden verzet.

\*

#### Noten

- (1) Plato, *Glaucon* uit *Politeia* 505a-509d in *Verzameld Werk* II, 256.
- (2) B. Verschaffel, 1987, 28. Het is door een korte repliek van F. Vandamme (1987) dat ik attent werd gemaakt op dit rapport. Jammer dat Vandamme er in zijn repliek alleen maar op wijst dat zijn wetenschappelijk werk zich *wel degelijk* actiegericht opstelt, zonder de premissen van de veronderstelde 'actiegerichtheid' nader te onderzoeken.

- (3) Zie o.a. Habermas J. 1968, Illich I. 1973, Boehm R. 1977.
- (4) Zie Raes K. 1984.
- (5) Rawls J. 1971, 140 e.v.
- (6) Rawls J. 1971, 92.
- (7) Buchanan J. 1975, 92.
- (8) Zie hierover ook Buchanan J. & G.Tulloch, 1962, Buchanan J. & R.Tollison, 1972 en Mueller D.C., 1979.
- (9) Zie ook Raes K. 1986.
- (10) Zie Unger R.M. 1975.
- (11) Mill J.S. 1979, 292.
- (12) Hume D. Treatise, II, III, 155.
- (13) Hume D. Treatise, II, III, 157. Vandaar ook zijn besluit dat *"Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be derived from reason; and that because reason alone...can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason."* (ibidem, 192-193)
- (14) Ook de hedendaagse wijsbegeerte thematiseert deze problematiek. Zij ligt aan de basis van Sartre's existentiële fenomenologie (*"L'homme est une passion inutile"*) maar ook van de recente tweespalt tussen de 'modernist' Habermas, 1983 en diens rationalistisch, cognitivistisch ethiek-ontwerp en de 'post-modernistische' anti-rationalistische désirants Deleuze G. & Guattari F., 1982 en Lyotard J.F. 1981.

- (15) Zie Rawls J. 1971, 3
- (16) Zie Nietzsche F. *Werke* II, 76 e.v.
- (17) Hegel G.W.F. *Philosophie des Rechts* §157
- (18) Hegel G.W.F. *ibidem* §182
- (19) Hegel G.W.F. *ibidem* §289R
- (20) Hegel G.W.F. *ibidem* §182
- (21) Hegel G.W.F. *ibidem* §183
- (22) Zie Hayek F.A.; 1982, 35
- (23) Zie diens *On Liberty* in J.S.Mill, 1979
- (24) Zie Hampshire S. 1977 en I.Berlin, 1964
- (25) McIntyre A. 1981, 22
- (26) Schumpeter J. 1950, 269. Zie ook Barry B. 1970, Buchanan J. e.a. 1978 en Mc Cormick R. § R. Tol-  
lison, 1981
- (27) Schumpeter J. 1950, 289
- (28) Macpherson C.B. 1973
- (29) Zie Habermas J. 1981, II, 531 e.v. en Raes K.  
1986
- (30) Schumpeter J. 1950, 417-418
- (31) Zie Habermas J. 1981, II, 553
- (32) Ik ben hier schatplichtig aan H.De Ley, *Antieke  
Wijsbegeerte*, 1976 (onuitg.)
- (33) Zie Van Trier W. 1980, 145
- (34) Zie Heller A. 1978 en Miller R.W. 1981
- (35) McIntyre A. 1981, 109. Zie ook Hardie W.F.R.  
1968, Cooper J.M. 1975 en Kenny A. 1978
- (36) Zie Raes K. 1988<sub>1</sub> en 1988<sub>2</sub>

- (37) Zie Raes K. 1987. Habermas maakt hierbij onderscheid tussen een 'evaluatief' en een 'moreel' perspectief, waarbij het eerste contextualistisch en het tweede universalistisch is. Maar juist door die tweespalt is Habermas' universalisme zuiver formeel, inhoudsloos. Zie Habermas J. 1983, 187 e.v.
- (38) Zie Raes K. 1983<sub>1</sub>
- (39) Zie m.n. Marx's *Gotha*-kritiek in M.E.W. 19, 15 e.v.
- (40) Walzer M. 1983, 10
- (41) Walzer M. 1983, 6
- (42) Zie Bentham's *Principles of Morals and Legislation*, 1965, 30-31. Overigens komt men dergelijke gebruikswaardencalculus ook tegen bij Marx, waar hij de wijze beschrijft waarop 'arbeid' in de overgangsmatenschap naar het communisme zal worden gemeten. Zie Raes K. 1983<sub>2</sub>, 431 e.v.
- (43) De moderne welvaartseconomie heeft het objectivistische postulaat dat marktgedrag een uiting is van een onderliggende lust/onlust calculus reeds lang verlaten. Men gaat uit van preferenties, onafhankelijk van de vraag wat de 'objectieve grondslag' van deze preferenties eventueel is.
- (44) Dit vormt ook het uitgangspunt van G.E.Moore's *Principia Ethica*, 1982. Maar het 'afwegen' van diverse irreductibele (objectieve) waarden is voor hem uiteindelijk zaak van onze 'rationele intuïtie'.
- (45) Dit is een zeer complex probleem, waarop de intuïtionisten geen bevredigend antwoord hebben geformuleerd (Zie Rawls J. 1971, 34 e.v.) terwijl het antwoord van de utilitaristen te reductionistisch is en de 'oplossing' van Marx (de overvloed-

maatschappij) én onwaarschijnlijk én geen oplossing is. Ook ik moet het antwoord op dit vraagstuk schuldig blijven. Wel meen ik dat zij door empirisch onderzoek van behoeftenstructuren en ontwikkelingscapaciteiten van mensen kan worden opgeklaard, want tenslotte doen actoren voortdurend aan waardenhiërarchisering, aan afweging en vergelijking.

Vooreerst stelt zich de vraag naar het 'meten' van waarden op grond van aan de praktijk waarin zij gelden intrinsieke standaarden. Vervolgens de vraag naar het 'afwegen' van diverse waarden en praktijken. Wat dit laatste betreft zal er uiteraard steeds sprake zijn van 'vergelijking' en dus van 'ruil'. Maar waar het om gaat is of de ruilstandaard steeds een *monetaire* standaard is of moet zijn. Volgens de welvaartseconomische school is dat steeds het geval en behoort dat ook het geval te zijn; eender welke preferentie- of zij nu van sexistische, racistische, politieke of artistieke aard is- moet worden gewaardeerd op basis van de vraag; hoeveel ben jij bereid/zijn anderen bereid om te *betalen* voor haar bevrediging. (Zie Posner R.A. 1981) Het is dergelijk denken - en de realiteit van dit denken in onze maatschappelijke verhoudingen - dat hier aan de kaak wordt gesteld.

- (46) Aristoteles *The Nichomachean Ethics*, 70 (I, 1096a19-b6)
- (47) Marx in M.E.W. E.B. I, 567
- (48) Nozick R. 1981, 473
- (49) Zie Raes K. 1984<sub>2</sub>
- (50) Marx in M.E.W. E.B. I, 534
- (51) Zie Nozick's kritiek op het 'patroondenken' in



Nozick R. 1974, 155 e.v. Hij vergist zich alleen in zijn visie dat zijn maatschappij van vrije *entitlements* niet op een verdeel-patroon zou stoelen. Zie Raes K. 1984<sub>1</sub>, 130 e.v.

(52) Walzer M. 1983, 11

(53) Daarom noemen Buchanan en Tullock hun benaderingswijze ook uitdrukkelijk een 'economic imperialism'; niet alleen blijkt een economische rationaliteit een dominerende standaard te *zijn* maar bovendien moet deze rationaliteit ten volle tot ontwikkeling worden gebracht, waar zij nu eventueel nog (bijvoorbeeld door staatsoptreden) wordt geremd.

(54) Zie Williams B.O. 1962 en Williams B.O. 1985

(55) Zie bijv. Luhmann N. 1969

(56) Zie Raes K. 1983<sub>2</sub> en Raes K. 1984<sub>2</sub>

\*

## Bibliografie

- Aristoteles (1983) *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics* (ed. Thomson J.K. & H.Tredemnick), Harmondsworth.
- Barry B. (1970) *Sociologists, Economists and Democracy*, London.
- Berlin I. (1964) *Four Essays on Liberty*, Oxford.
- Boehm R. (1977) *Kritiek der Grondslagen van onze Tijd*, Baarn.
- Buchanan J. & G.Tullock (1962) *The Calculus of Consent*, Ann Arbor.
- Buchanan J. & R.Tollison (eds) (1972) *Theory of Public Choice*, Ann Arbor.
- Buchanan J. (1975) *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago.
- Cooper J. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*, London.
- Deleuze G. & F.Guattari (1982) *l'Anti-Oedipe*, Paris.
- De Ley H. (1976) *Kursus Antieke Wijsbegeerte*, Gent (onuitgegeven).
- Habermas J. (1968) *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt.
- Habermas J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.
- Habermas J. (1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt.
- Hampshire S. (1977) *Two Theories of Morality*, Oxford.
- Hardie W.F.R. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Hayek F.A. (1982) *Law, Legislation and Liberty*, London.

- Hume D. (1975) *A Treatise on Human Nature II, III* (1739-40) Glasgow.
- Hegel G.W.F. (1971) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt.
- Heller A. (1978) *La Théorie des Besoins chez Marx*, Paris.
- Kenny A. (1978) *The Aristotelian Ethics*, Oxford.
- Luhmann N. (1969) *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied.
- Liotard J.F. (1982) *La Condition Post-moderne*, Paris.
- Mc Cormick & R.Tollison (1981) *Politicians, Legislation and the Economy. An Inquiry into the Interest Group Theory of Government*, Boston.
- Mc Intyre A. (1981) *After Virtue*, London.
- Macpherson C.B. (1973) *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford.
- Marx K. & F.Engels (1971) *Werke*, Berlin.
- Mill J.S. (1979) *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham (1859-1861)* Glasgow.
- Miller R.W. (1981) Marx and Aristotle in, Nielsen K. & C.Patten, *Marx and Morality. Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol. VII, 323-352.
- Moore G.E. (1982) *Principia Ethica (1903)* Cambridge.
- Mueller D.C. (1979) *Public Choice*, Cambridge.
- Nietzsche F. (1985) *Werke*, München.
- Nozick R. (1974) *Anarchy. State and Utopia*, New York.
- Nozick R. (1981) *Philosophical Explanations*, Oxford.
- Plato (1963) *Verzameld Werk II*, Haarlem.
- Posner R.A. (1981) *The Economics of Justice*, Cambridge.

- Raes K. (1983<sub>1</sub>) Menselijke Natuur, Maatschappelijke Structuur en het Probleem van de Moraal. De uitgangspunten van Marx' anti-moralisme in Raes K. (ed) *en 'Troepen van het Marxisme*, Gent, 187-232
- Raes K. (1983<sub>2</sub>) Marx en het Rechtvaardigheidsprobleem, *Recht en Kritiek*, 4, 402-436.
- Raes K. (1984<sub>1</sub>) *Het Rechtvaardigheidsconcept van John Rawls*, Antwerpen.
- Raes K. (1984<sub>2</sub>) The Ethics of Anti-moralism in Marx's Theory of Communism. An Interpretation, *Philosophica*, 34, 2, 23-84.
- Raes K. (1986<sub>1</sub>) Intersubjectiviteit en Moraliteit. De Plaats van een Intersubjectief Perspectief in de Fundering van een Ethica, *De Uil van Minerva*, 2,4, 181-202.
- Raes K. (1986<sub>2</sub>) Legalisation, Communication and Strategy. A Critique of Habermas' Approach to Law, *The Journal of Law and Society*, 13,2, 183-206.
- Raes K. (1987) Ethische en Communicatieve Rationaliteit bij Habermas. Universalisme en Contextualisme in de Ethiek, *Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen*, 32,3, 213-243.
- Raes K. (1988<sub>1</sub>) Homo Incognitus. Het Recht op Privacy en de Ethiek van de Gespleten Mens in *Tegenspraak-Cahier 5 Het Recht op Privacy en de Sluiers van het Recht*, Antwerpen, 73-116.
- Raes K. (1988<sub>2</sub>) Recht, Economie en Moraal. De Markt van Smart en Pijn, *Recht en Kritiek*, 2.
- Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford.
- Schumpeter J. (1950) *Capitalism, Socialism and Democracy* (3ed) New York.
- Unger R.M. (1975) *Knowledge and Politics*, New York.
- Vandamme F. (1987) *La Philosophie est Morte. Vive la*

Philosophie ? *Omweg. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Ethiek*, 7,1, 88-92.

Van Trier W. (1980) De Sociale Indicatorenbeweging en de Blinde Vlek op de Marxistische Retina, *Philosophica*, 26,2, 145-160.

Verschaffel B. (1987) Humane Wetenschappen en Humane Kultuur, *Universiteit en Beleid*, 1, 5, 25-29.

Walzer M. (1983) *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford.

Williams B.O. (1962) The Idea of Equality in Laslett R. & W.G.Runciman *Philosophy, Politics and Society* 2nd series, Oxford, 110-131.

Williams B.O. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.

\*

\*

\*

## WETEN - GEWETEN - VERANTWOORDING

Filosofische posities ter verantwoording van de wetenschapper in de strijd om de vrede.

Ulrich Röseberg

De bijdrage die door de filosofie in de strijd om de vrede te leveren is, neemt vele vormen aan. Voor een groeiend aantal wetenschapsmensen van nagenoeg alle disciplines stelt zich onder de toenemende druk van de problemen bij de humane vormgeving van de wetenschappelijk-technische vooruitgang en bij het vermijden van inhumain gebruik van wetenschap, techniek en technologie de laatste decennia op veel verschillende wijzen de problematiek van de verantwoording. De overeenkomstige wetenschapshistorisch uit te werken theoretische en praktische ervaringen (1) bieden de filosofie een rijkdom aan materiaal voor de veralgemening en theoretische uitdieping (2). Tegen deze achtergrond moet hier op de samenhang van weten en geweten (3) en op de specificiteit van de verantwoording van de wetenschapper in de strijd voor de vrede (4) worden ingegaan.

1. *Gewetensbeslissingen op de proefbank van de geschiedenis.*

In december van het jaar 1944 ontmoetten *Niels Bohr* en *Albert Einstein* elkaar in de USA voor een gesprek; over de inhoud daarvan handelt een in de nalatenschap van Oppenheimer zich bevindend verslag van de geheime dienst<sup>1</sup>. Waarover ging het toen? De *niet* aan het Manhattan-project deelnemende Einstein had via discussies kennis gekregen van de politieke implicaties van het atoomwapenproject. Daar hij niet op de hoogte was van de veiligheidsmaatregelen die het gehele project geheim moesten houden, was hij geneigd voorstel-

len te ondersteunen om persoonlijke relaties met leidende atoomfysici in de USA, Engeland, de USSR en eventueel nog andere staten te benutten en langs deze weg met de overeenkomstige regeringen gesprekken te beginnen over de na de afloop van de oorlog dreigende gevaren van een verdergezette geheime bewapening met vertechnologiseerde middelen. Hem zweefde als enige duurzame oplossing de internationalisering van de militaire macht door een te stichten "wereldregering" voor ogen. Einstein wilde voor dit initiatief zich verzekeren van de ondersteuning van Niels Bohr die sedert zijn avontuurlijke vlucht uit het bezette Denemarken in de herfst van 1943 aan het Manhattan-project *deelnam*. Bohr had echter intussen eigen ervaringen opgedaan, met name hoe moeilijk het zelfs voor een wetenschapper van zijn formaat was om überhaupt de verantwoordelijke politici overwegingen over de historisch verreikende uitwerkingen van het project bij te brengen. Hij zelf was met zijn tactisch veruit voorzichtigere voorstellen reeds een "risico voor de veiligheid" geworden, en hij was misschien alleen dank zij de voorspraak van invloedrijke vrienden aan de dreigende gevolgen van dergelijk oordeel ontsnapt. In het belang van de zaak bleef Bohr toendertijd gewoon niets anders over dan te pogen Einstein af te brengen van de avontuurlijke poging om onder oorlogsvoorwaarden bepalingen van de hoogste geheimhouding van de USA te schenden.

Hij zelf en enkele van zijn politiek het meest geëngageerde collega's stelden zich moedig en konsekvent *binnen* de kring van de in het atoomwapenproject ingewijden verder die vragen die voor het vreedzaam samenleven van de volkeren na de beëindiging van de gruwelijkste van alle tot nu toe door de mensheid gevoerde oorlogen van fundamentele betekenis zouden moeten worden.

Niels Bohr had zeer snel ingezien dat de voor toenmalige verhoudingen gigantische wetenschappelijke, technische en technologische kosten ter ontwikkeling van een met de vernietigingskracht van alle traditionele wapens onvergelykbare bom ten langsten laatste de wereld zouden veranderen. Hij zag klaarder dan velen van zijn collega's die met de details van deze wapen-technische ontwikkeling bezig waren, dat met het Manhattan-project de deur naar een nieuw tijdperk definitief opengestoten werd. Naast de gevaren van de al dadelijk dreigende bewapeningswedloop lag in het beginnende atoomtijdperk volgens hem echter ook de kans voor het vreedzame gebruik van deze reusachtige energiebron met het vooruitzicht op een historisch ongekende stijging van de welvaart van de mensen. De noodzakelijke voorwaarde voor het uitsluitend vreedzame gebruik van de atoomenergie zag hij in de werkzame *internationale controle* van alle hiervoor in aanmerking komende bronnen. Bohr beklemtoonde in zijn geheime memoranda aan de Amerikaanse president en aan de Britse premier dat het nieuw te scheppen internationale controlesysteem automatisch met de taak van bepaalde soevereine rechten van alle nationale staten verbonden zou moeten worden, en in het bijzonder een door wederzijds vertrouwen te rechtvaardigen uitwisseling van alle relevante *informatie* zou vooronderstellen. Om de atmosfeer van het daarvoor noodzakelijke vertrouwen te scheppen, stelde hij voor, de Sovjetunie nog *voor* de beëindiging van het atoomwapenproject over de doeleinden van deze onderneming te informeren. De wereld zou tegelijk met het bericht van het bestaan van een nieuwsoortig afschrikkingswapen ervaren, *dat* en *hoe* de daarmee ontsloten energiebron in een ordening van uitsluitend vreedzame coëxistentie der volkeren betrokken zou kunnen worden.



Bohr heeft zich - voor zover bekend is - met betrekking tot de militaire inzet van het atoomwapen nergens definitief vastgelegd. - De mening van de daartoe überhaupt ondervraagde fysici was zoals bekend verdeeld. In het Franck-rapport werd het inzetten ervan op het Japanse krijgstoneel zonder voorafgaandelijke waarschuwing afgewezen (2). Er waren verschillende voorstellen over de wijze waarop de wereld van het bestaan van het nieuwe wapen ter kennis gebracht zou moeten worden.

De afloop van de gesprekken die voorafgingen aan het definitieve bevel de atoomwapens in te zetten, is welbekend. De atoompaddestoel boven Hiroshima en Nagasaki waren niet mis te verstane tekens. Van nu af aan was ondanks alle tactische wendingen van de buitenlandse politiek van de USA duidelijk dat deze staat ook in de toekomst voor het inzetten van atoomwapens niet zou terugschrikken indien de zelfbepaalde nationale veiligheidsbelangen dergelijke stap zouden "gebieden". Daarmee echter waren feitelijk voor zeer lange tijd de kansen verkeken waarop Niels Bohr in 1944 en 1945 in streng vertrouwelijke contacten met toppolitici van de USA en van Groot-Brittannië had gewezen. Ondanks dat alles gaven een aantal bezorgde atoomfysici van de USA het niet op. Ze stichtten een tijdschrift ("Bulletin of the Atomic Scientists"), dat op het titelblad een uurwerk dat 5 minuten voor twaalf aangeeft als symbool voor de naderende catastrofe meekreeg. Intussen is dit uurwerk zelf nog ongeveer 2 minuten vooruitgezet en er moet zeer, zeer veel gebeurtenissen alvorens de minutenwijzer weer achteruit geplaatst zal kunnen worden.

"*One World or None*" luidde de boodschap van een in het begin van 1946 in de USA verschenen boek, waarvan de auteurs zich op die wijze op het niveau van het beginnend atoomtijdperk poogden te plaatsen. Het door Niels Bohr geschreven voorwoord "Science and Civilization"

was een herdruk van zijn op 11 augustus 1945, vijf dagen na Hiroshima en twee dagen na Nagasaki (!), in de Londense "Times" verschenen publieke verklaring bij het eerste inzetten van de atoombom. 16 atoomfysici, de meeste van hen onder de indruk van de onmiddellijke ervaring van de ontwikkeling en produktie van dit afschrikkingswapen, de Federation of American (Atomic) Scientists en de toenmalige chef van de Amerikaanse luchtstrijdkrachten kwamen tot het besluit dat in het atoomtijdperk de *oorlog als institutie* eens en voor altijd afgeschaft zou moeten worden. Ze sloten zich eensgezind aan bij de eis voor internationale controle van de atoomindustrie van alle staten. Duidelijk wезen de auteurs op de gevaren van een atomaire bewapeningswedloop. De toendertijd als opperbevelhebber van de US-luchtstrijdkrachten afscheidnemende generaal H.H. Arnold legde echter tegelijk ook uit hoe de door hem tot op dit ogenblik onder zijn bevel staande deelstrijdkrachten van zijn land bij gebrek aan politieke oplossingen een met atoomwapens gevoerde oorlog zouden moeten voorbereiden. De geweldige, in de Tweede Wereldoorlog niet vernietigde industrie van de USA, haar enorm onderzoeks- en ontwikkelingspotentieel en de militaire ervaringen van het met de modernste techniek gevoerde oorlog moeten - volgens Arnold - benut worden om de best uitgeruste luchtstrijdkrachten van de wereld te scheppen ! Strategische luchtmachtbases; verhoging van de vliegsnelheden, vergroting van de nuttige lasten en de reikwijdte van de vliegtuigen; ontwikkeling van onbemande toestellen, raketten van middellange en grote reikwijdte en verdere ontwikkeling van de daarvoor geschikte atoomspringstoffen moeten tot de door hem genoemde factoren van de na te streven militair-strategische superioriteit worden gerekend. De *dwang tot "het nieuwe denken"* en de *moeilijkheden* om het in de categorieën van het steentijdperk opererende "*oude denken*" te overwinnen lagen dus heel dicht bij elkaar - en dat niet alleen toendertijd en niet alleen in dit

brein alleen !

Bijna op hetzelfde ogenblik als het verschijnen van "One World Or None" hield Winston Churchill in tegenwoordigheid van de president van de USA Harry S. Truman zijn beruchte Fulton-rede die de "koude oorlog" inleidde. Toppolitici van de USA en van Groot-Britannië toonden steeds minder begrip voor de gefundeerde zorgen van deze wetenschapslui, die in het besef of in het vermoeden van de wapentechnische ontwikkelingsmogelijkheden maar ook van de potenties voor vreedzaam gebruik van de nieuwe wetenschappelijk-technische top-prestaties met nadruk hadden gewezen op de volledig nieuwssoortige wereldhistorische situatie van

de gehele menselijke beschaving die zich in de wetenschappelijk-technische revolutie aftekenende. Politiek haalden het toendertijd zij die in de systeemconfrontatie met het socialisme de gewaande of voor het ogenblik effectief voorhanden wetenschappelijke, technische, en economische superioriteiten in zo duurzaam mogelijke militaire en politieke superioriteit wilden omzetten.

Ten aanzien van de dreigende gevaren van een vernieuwde militaire inzet van atoombommen - in de USA en enkele met hen verbonden staten droomden toendertijd vele zelfs publiek van een preventieve slag tegen de op atoomgebied nog inferieure Sovjetunie - werd op de derde zitting van de Raad voor de wereldvrede in maart 1980 in Stockholm het *appel tot de verbanning van alle atoomwapens* aangenomen. De initiatiefnemer van dit wakker roepen van het geweten, de Franse kernfysicus Frederic Joliot-Curie formuleerde als president van de Raad voor de wereldvrede "dat de regering, die als eerste atoomwapens tegen ergens een land gebruikt, een misdaad tegen de mensheid begaat en als oorlogsmisdadiger te behandelen is"(3). Het "*Stockholmse appel*" werd binnen enkele weken door 500 miljoen mensen van

alle continenten ondertekend.

Bohrs "Open brief aan de Verenigde Naties" van de 9e juni 1950 onderstreepte met nadruk de noodzaak van een nieuwsoortig denken en handelen in de internationale betrekkingen van alle staten en volkeren. Zijn voorstellen om middelen en wegen te zoeken, volgden elkaar op, "om dodelijke gevaren voor de beschaving gemeenschappelijk af te weren en om veilig te stellen dat de vooruitgang van de wetenschap tot duurzaam nut voor de mensheid zal worden aangewend"(4).

Niels Bohr herhaalde in een dramatisch veranderde wereldpolitieke situatie - de USSR had het atoomwapenmonopolie van de Westerse machten gebroken, de president van de USA had in een publieke verklaring de onmiddellijke ontwikkeling van de waterstofbom bevolen - de wezenlijkste, nog geldige argumentaties uit zijn tot dan toe streng geheime memoranda voor de presidenten van de USA (van 3.7.1944 en van 24.3.1945) evenals voor de minister van buitenlandse zaken van de USA (van 17.5.1948). Hij schreef : "Gedurende de laatste jaren werd de spanning tussen de naties ten gevolge van de wereldwijde politieke ontwikkeling groter. De gedachte aan een mogelijke wedloop tussen de machtige landen over het bezit van middelen om de bevolking van grote gebieden te vernietigen en zelfs delen van de aarde voor een tijd onbewoonbaar te maken, heeft wijdverspreide verwarring en ontsteltenis opgeroepen"(5).

Tegelijk wees Bohr erop dat het voor de mensheid wel nauwelijks in aanmerking kon komen om van het vreedzame gebruik van de atoomenergie af te zien. Daarvoor echter was in het belang van het behoud van de beschaving een ingrijpende verandering in de betrekkingen tussen de staten noodzakelijk en hij merkte op : "Ook in andere takken van de wetenschap heeft de nieuwe vooruitgang ons voor een gelijkaardige situatie geplaatst"(6). Daaruit leidde Bohr de noodzaak af om tot een "inge-

steldheid tegenover alle vragen die de verhouding van de naties tot elkaar betreffen" te komen "die zonder enig vooroordeel is". "Volledig besef van de verantwoordelijkheid en van de plichten, die het wereldburgerschap met zich brengt, is in onze tijd noodzakelijker als ooit tevoren ... Het hoogste doel moet een open wereld zijn, waarin elke natie zich alleen kan bevestigen door haar bijdrage tot de gemeenschappelijke menselijke cultuur en door de hulp die ze door haar ervaringen en hulpmiddelen aan de anderen kan geven"(7).

De hedendaagse wereld is ver van het ideaal van Bohr, van een "open wereld", verwijderd. Het noodzakelijke *nieuwe* denken en het handelen dat hiermee moet overeenkomen bepalen echter reeds doorlopend de buitenlandse politiek van een gehele groep van staten, met name van de socialistische staatsgemeenschap; dit nieuwe denken schiet ook bij vele politieke groeperingen in andere staten wortel. Desondanks leven we allen toch ook nog verder met het bestendige gevaar dat zelfs de inzet van maar een deel van de gevaarlijkste der wereldwijd opgestapelde wapens voldoende zou zijn om het einde van de mens als soort met zekerheid te veroorzaken en vermoedelijk de aarde ook voor de meeste andere levende wezens onbewoonbaar te maken. Een van de wereldbeschouwelijke grondproblemen van onze generatie en van de komende generaties is het dus om deze fatale zekerheid niet in de verlammende angst van een resignerende, lethargische verwachting van de atoominferno-apocalyps te laten omslaan. Tegelijk hebben we geen recht, ten aanzien van de reeds voorhanden en in afzienbare tijd nog verscherpende globale mensheidsproblemen een illusionair optimisme te verspreiden.

In deze situatie stellen meer en meer mensen hun hoop op het door de Sovjetunie op 15 januari 1986 voorgelegde drietrappenprogramma dat de wereld wil bevrijden van atoomwapens voor het einde van dit millenium, en de ontwapeningsinitiatieven die zich daarbij aansluiten.

M. Gorbatchov heeft in zijn rede naar aanleiding van de 70e verjaardag van de grote socialistische Oktober-revolutie op 2.11.1987 in Moskou verklaard : "De huidige generaties zijn - en dat niet alleen in ons land - verantwoordelijk voor het lot van de beschaving en van het leven zelf op de aarde. Van hen hangt het ten langen laatste af of het begin van het nieuwe millennium van de wereldgeschiedenis er de tragische epiloog of een inspirerend proloog voor de toekomst van zal zijn"(8). Het bewustzijn van de gehele ons allen opgelegde verantwoordelijkheid is ook aan de waarschuwingen van een steeds groter wordende schare van wetenschappers te danken, die met rationaliteit en emotionaliteit in de gewetensbeslissingen van een groot deel van de wereldbevolking weten in te grijpen.

## *2. Verantwoording van de wetenschapper als filosofisch probleem.*

De bij het begin schetsmatig getekende concrete gevallen waarbij enkele natuurwetenschappers (hier allemaal fysici) in historisch verschillende situaties hun verantwoordelijkheid opnamen, zou kunnen en moeten worden uitgebreid met vele andere gevallen, om de gehele complexiteit van het verantwoordingsprobleem van wetenschapslui in onze tijd aan te tonen. De enkele hier gegeven voorbeelden uit de recente wetenschapsgeschiedenis kunnen volstaan om het door mij vertegenwoordigde filosofiebegrip duidelijk te articuleren.

Ik ga ervan uit dat filosofie het recht heeft verbeurd om in de "stille ruimten van het tot zich zelf gekomen bewustzijn en alleen in zich zijnde denken" te verblijven, waarin "de belangen die het leven der volkeren en der individuen bewegen" zwijgen (9). Filosofie, begrepen als theoretische grondslag van een wetenschappelijke wereldbeschouwing, moet de belangen van klassen articuleren en oriënteringen voor hun praktisch handelen geven. In een zich door de wetenschappelijk-

technische vooruitgang wijzigende wereld vereist dit meer dan ooit dat ook nagedacht wordt over de ontwikkeling van wetenschap, techniek en technologie evenals over de politieke, economische, militaire en geestelijk-culturele implicaties en vooropzettingen van deze ontwikkeling en dit in het raam van één globaal proces, dat in zich tegenstrijdigheden insluit, en dat we als wetenschappelijk-technische revolutie aanduiden.

Hoe zou een filosofie waarin de mens in het middelpunt staat, ten aanzien van de huidige existentiële bedreigingen van de mensheid kunnen zwijgen? Hoe zou dergelijke filosofie aan de specifieke problemen van wetenschappers, technici en technologen die oriëntering zoeken kunnen voorbijgaan? Nochtans zouden deze met hun arbeid er zeer goed kunnen toe bijdragen de dreigende catastrofes te verhinderen, terwijl zij anderzijds echter met deelresultaten die op rationele wijze te behalen zijn, er zouden kunnen voor zorgen dat de geschiedenis van de mensheid in de irrationaliteit uitmondt waarmee de mens zich als soortwezen van de grondslag van zijn eigen bestaan onherroepelijk berooft.

Ik vertegenwoordig een filosofische traditie waarin wordt gestreefd naar groei van de filosofische kennis via veralgemening van wetenschappelijke kennis en methoden van andere disciplines evenals van andere maatschappelijke ervaringen onder inachtnaam van de geschiedenis van de eigen wetenschapsdiscipline, en door kritisch-argumentatieve confrontatie met alternatieve filosofische scholen en leerstellingen. Filosofische veralgemeningprocessen zijn steeds gerichte processen. Een veralgemening van wetenschappelijke kennis en methoden van andere wetenschappen resp. andere maatschappelijke ervaringen is een *filosofische* veralgemening als ze constructieve bijdragen vermag te geven tot een beter beantwoording van wereldbeschouwelijke vragen en als ze daarmee het arsenaal van wetenschappelijk gefundeerde handelingsoriënteringen verrijkt.

Mijn filosofiebegrip poogt de waardering voor andere wetenschappen, voor hun verworvenheden en problemen evenals voor de vertegenwoordigers van deze wetenschappen te verenigen met de waardering en waardigheid van mijn eigen, meer dan 2500 jaar oude wetenschapsdiscipline en haar vertegenwoordigers. Dat lijkt me de noodzakelijke vooropzetting te zijn opdat mijn wetenschap ook in de toekomst een gewaardeerde rol in het geheel van alle overige wetenschappen zou kunnen spelen en verder met haar specifieke middelen handelingsoriënterend zou kunnen werken. In zoverre moeten de nu volgende theoretische overwegingen omtrent de verantwoording van de wetenschapper tot discussies aansporen over hoe aan deze algemene eisen in concreto tegemoet kan worden getreden.

Onder *verantwoording* wordt de eis verstaan ten overstaan van elk subject dat tot beslissingen in staat is om de gevolgen van zijn mogelijke beslissing te overzien; om nuttige, humane gevolgen te bevorderen en schadelijke, antihumane gevolgen te verhinderen, resp. tot een concreet historisch te bepalen minimum te reduceren; en om bestendig de handelingsgevolgen van de getroffen beslissingen te ontleden en daaruit de voor de bevordering van de humaniteit noodzakelijke gevolgtrekkingen te maken (10).

Verantwoording die zo opgevat wordt, is een algemeen probleem in alle menselijke handelingssamenhangen, is dus geenszins iets specifiek wetenschappelijks. Om het probleem van de *specifieke verantwoording van wetenschappers in de vredesstrijd* te kunnen bediscussiëren, moet men eerst eens ingaan op het probleem dat zich in de bij het begin vermelde concrete situaties steeds opnieuw onrechtstreeks stelt, namelijk het probleem van *weten en geweten*.

### 3. *Weten en geweten.*

De mens is in staat de objectieve wetten van de natuur,



van de maatschappij en van zijn eigen denken te kennen. Als ethiek als wetenschap mogelijk is - ik heb geen reden om daaraan te twijfelen - dan kunnen de inzichten die op een bepaald historisch tijdstip bestaan onder de vorm van geobjectiveerde uitspraken over het zijn, en die daardoor subjectief ter beschikking staan niet volledig zonder belang zijn voor de uitspraken van de moraal over het "sollen" en hun ethische funderingen.

Daar het in het volgende niet over het gehele complex van zedelijkheid en moraliteit van menselijk handelen met inbegrip van de overeenkomstige ethische funderingspogingen gaat, is het legitiem de aspecten van ons huidige weten die relevant zijn voor de hier behandelde problematiek; te *fixeren* met de bedoeling ze daarmee voor discussie vatbaar te maken. Ingekort in de vorm van stellingen moet dat in de volgende drie punten gebeuren :

1. *De ontwikkeling van de wetenschap* is een moment van *de ontwikkeling van de menselijke cultuur* en voltrekt zich als veranderingen van type van een opeenvolging van historisch aanwijsbare wetenschapstypes, die in nauwe samenhang met de drie door Karl Marx genoemde *cultuurtrappen* van de mensheid staan (II).

2. *De wetenschappelijk-technische revolutie* die zich tegenwoordig in alle hooggeïndustrialiseerde landen ontplooit is een moment van de epochale confrontatie tussen socialisme en kapitalisme; haar concreet-historisch verloop is alleen uit de wederkerige uitdaging van de beide maatschappijssystemen begrijpelijk.

3. Een met raketten en kernwapens gevoerde *wereldoorlog* is niet meer uitvoerbaar daar hij noch overwinnaars noch overwonnenen zal kennen, maar met de noodzaak van een natuurwet naar de uitroeiing van de menselijke beschaving zal leiden. Dit inzicht moet aangevuld worden met de vaststelling dat onder de vooropzettingen van de

wetenschappelijk-technische revolutie geen der beide wereldsystemen in de *bewapeningswedloop* een superioriteit zal kunnen verwerven die op lange termijn tot stabiliteit kan leiden en dat daarom ook de bewapeningswedloop elke rationele zin ontbeert.

Terwijl de eerste stelling eerder van academisch belang is en in zekere zin de theoretische achtergrond voor de beide nakomende stellingen levert, zijn de tweede en de derde stelling van onmiddellijk praktische relevantie en leiden ze tot een ethische implicatie met belangrijke gevolgen. Onder de vooropzettingen van de wetenschappelijk-technische revolutie is met name een algemene *gezindheidsethiek* (Gesinnungsethik) die de verantwoording van ieder individu uitsluitend in zijn geweten legt, niet langer te rechtvaardigen. Een *Verantwoordingsethiek* (Verantwortungsethik) is nodig, die geheel in de zin van het hierboven bepaalde begrip van verantwoording, alleen toelaat zulke oriënteringen voor het handelen theoretisch te funderen waarvan de naleving zowel heden als ook in de toekomst humane, dus verantwoordbare gevolgen van het handelen laat verwachten.

Dergelijke ethiek constitueert *geen specifieke wetenschapsethiek* en *geen speciale ethiek voor wetenschapslui*. H.J. Sandkühler heeft onlangs een belangrijk pleidooi gehouden, dat waard is bediscussieerd te worden, "voor een humanistische moraal van het wetenschappelijk handelen en tegen de onjuiste eis van een bijzondere verantwoordingsethiek die door een wetenschapspolitiek zou verordend worden : de feitelijke problemen van verantwoording van de wetenschappers zijn niet oplosbaar als ze niet door algemeen geldende morele regels oplosbaar zijn (12). Deze regels staan niet boven de geschiedenis, ze zijn echter wel met betrekking tot hun normativiteit universeel. Voor wetenschappers geldt evenals voor alle andere leden van een maatschappij de maxime dat ieder individu slechts zoveel verantwoor-

ding kan worden toegewezen als hij ook werkelijk in staat is te dragen, dat hij binnen datgene wat hij feitelijk kan verantwoorden dan echter ook volledig en geheel verantwoordelijk is (13). Een wetenschapper kan dus bijvoorbeeld niet van te voren verantwoordelijk worden gemaakt voor een weten dat hij pas in het resultaat van zijn eigen onderzoeksproces uitwerkt. De nieuwe kennis is niet zijn persoonlijk eigendom, wel echter draagt hij de medeverantwoording voor wat er met zijn (ook stilzwijgende) instemming uit die kennis ontspringt.

Het ethische principe van de *ondeelbaarheid van individuele verantwoording* vindt ingang in het mensbeeld dat met Marx het wezen van de mens ook verder in het "geheel van de maatschappelijke verhoudingen" (14) blijft zien, dat tegelijk echter het "ik" van elke persoonlijkheid met nadruk beklemtoont. Dat wordt met het tijdschrift "Je" programmatisch tot uitdrukking gebracht (15). Het komt erop aan de belangen van de mensheid als soort tegelijk als richtlijnen voor individueel handelen te begrijpen en de gecompliceerde weg van de individuele verantwoording over alle bemiddelingsstrappen van collectieve verantwoording op de verschillende niveaus tot aan de mensheid als geheel te vinden.

In de verdere discussies over welke humanistische normen van moreel en zedelijk handelen heden universeel geldig zijn, moet onze kennis ingebracht worden van de wereld zoals die in de wetenschappelijk-technische revolutie verandert en van de mens die deze revolutie vorm geeft en erdoor gevormd wordt. De stelling moet dan ook worden bijgetreden dat "tot de moraliteit van wetenschappelijk handelen de strijd hoort voor verhoudingen waarin het recht van de mensen op waarheid, handelen en hopen niet alleen maar een *Sollen* is dat nog op zich laat wachten, maar een maatschappelijke werkelijkheid" (16). Onder de vooropzetting van de

bij het begin geschilderde nieuwe situatie op het vlak van de wereldpolitiek worden alle wetenschapslui ertoe opgeroepen om over hun specifieke verantwoording in de strijd om de vrede na te denken en in overeenstemming met de daarbij gewonnen inzichten en houdingen geëngageerd te handelen, zonder een exclusieve speciale positie op te eisen binnen de wereldwijd sterker wordende, sociaal, politiek en wereldbeschouwelijk breed uitgewaaierde, internationale vredesbeweging.

4. *Over de specificiteit van de verantwoording van wetenschappers in de vredesstrijd.*

Het absoluut onbetwistbare recht van de wetenschapper op waarheid (en daarmee tegelijk ingesloten ook het recht op dwaling) is natuurlijk niet voldoende om van de intellectueel binnen een sterk op arbeidsdeling gesteund systeem met gescheiden competenties een politiek handelende intellectueel te maken. De eerste verplichting van de wetenschapper echter luidt ongetwijfeld, ook en juist in de vredesstrijd de totaliteit van het geaccumuleerde weten in zijn vak in te brengen en daarmee een specifiek, door niets anders te vervangen bijdrage te leveren.

In 1944/45 konden de mogelijke politieke implicaties van het Manhattan-project alleen door mensen worden begrepen die de natuurkundige principes van de werking van het nieuwe wapen, de technische, technologische en economische kosten van hun produktie en de gevolgen van hun militaire aanwending kenden. Tegelijk moesten alle discussies daarover gebeuren binnen het raam van een politiek die erop gericht is de veiligheid te verzekeren. In het belang van een werkelijk vreedzame naoorlogse ordening mochten de beslissingen echter niet uitgesteld worden. - Heden staat de wereld met de waanzinnige sterrenkrijgplannen van de huidige USA-administratie voor een gelijkaardig zwaarwegende beslissing, die evenwel gelukkig onder geheel andere politieke rand-

voorwaarden zal vallen. Daarbij is alweer het zakelijke inzicht van wetenschappers gevraagd, die in staat zijn het geplande totale systeem resp. belangrijke van zijn deelcomponenten te beoordelen. Het gaat, in een situatie die ook door hoopvolle tekenen van reële ontwapeningsmogelijkheden gekenmerkt is, ten slotte nogmaals om de beslissing of de USA de door haar als zeker aangenomen wetenschappelijke en technologische voorsprong zal gebruiken om een wapensysteem te ontwikkelen en te installeren dat dit land militaire voordelen lijkt te beloven, dat echter met zekerheid tot een verdere escalatie zal voeren in de reeks voorhanden bedreiging van de grondslagen van het menselijke bestaan.

E. Honecker stelde op de XI partijdag van de SED vast : "In een atoomoorlog zouden er noch overwinnaars noch overwonnenen zijn. Even onmogelijk is het de bewapeningswedloop te winnen. Door de toename, de ontwikkeling en de invoering van steeds nieuwe kernwapensystemen groeien evenwel de gevaren voor de vrede, dus voor het bestaan van de mensheid. De situatie in de wereld zou ertoe kunnen leiden dat ze van de rede en de wil der politici niet meer afhangt" (17).

Heden gaat het zoals in 1944/45 om het verhinderen van stappen die noodzakelijkerwijs de bewapening opdrijven, daarmee de vrede onzekerder maken en de oplossing van de andere globale problemen verder vertragen. In deze situatie is alweer de vakkennis van competente wetenschappers vereist, die, om tot de bepaling van een standpunt te kunnen komen, hun competentie moeten uitbreiden.

*Uitbreiding* van competentie in de vorm van de toeëigening van wetenschappelijke kennis van andere disciplines en van de veralgemening van praktisch-politieke ervaringen van de geschiedenis en van de tegenwoordige tijd is dus een tweede wezenlijk aspect van de speci-

ficiteit van de verantwoording van wetenschappers in de vredesstrijd. Met deze uitbreiding van hun competentie vinden ze de weg van *expert* in een vakgebied naar de politiek geëngageerde *intellectueel* binnen een gemeenschap.

Binnen deze gemeenschap is de wetenschapper in staat het *sociale prestige* in te brengen dat hij dank zij zijn wetenschappelijke arbeid en de erkenning van deze arbeid door de vakgenoten evenals door zijn actueel geëngageerd politiek handelen reeds verworven heeft. De factor sociaal prestige van wetenschappelijke persoonlijkheden bewust in rekening brengen is een derde aspect waarop men acht moet slaan bij de verdere overwegingen omtrent de specificiteit van de verantwoording van wetenschappers in vredesstrijd. Het taktisch verstandig gebruik van een groot sociaal prestige kan de werkzaamheid van argumentatief voorgedragen stellingen versterken, waarbij - zoals de geschiedenis leert - daarmee objectief anders gelegen belangen natuurlijk niet te paralyseren zijn.

Bij de historische evaluatie van de prestaties van eminente persoonlijkheden gaan we op dit gebied evenals op alle andere niet uit van datgene waartoe de betreffende in zijn tijd nog niet in staat was, maar van wat hij, gemeten aan de telkens reeds voorhanden resultaten, zelf volbracht heeft en zien we op welke wijze zijn prestatie naar de toekomst wijst. Derhalve staan bijvoorbeeld in onze tegenwoordige evaluaties van de rol van Niels Bohr in de strijd om het uitsluitend vreedzame gebruik van de atoomenergie, heden niet langer zijn voorbehoud tegen het "Stockholmse appel" op de voorgrond, maar zijn ver in de toekomst wijzende overwegingen over de gemeenschappelijke veiligheid in een "open wereld", waarin de onderscheiden maatschappijssystemen met elkaar coëxisteren, coöpereren en vreedzaam concurreren. Michael Gorbatschov verklaarde op 13.11.1985 tegenover een delegatie van het congres

van de nobelprijswinnaars, dat voordien in Maastricht (Nederland) plaatsgevonden had : "Ons land weet de humanistische traditie van ware wetenschappers te waarderen, die in de problemen van de oorlog en de vrede steeds actief stelling hebben genomen, een traditie aan het begin waarvan Niels Bohr, Albert Einstein en Frederic Joliot-Curie stonden" (18).

De door Bohr kort voor het uitbreken van de Koreaoorlog in 1950 gepubliceerde "Open brief" heeft toender tijd slechts een relatief geringe openbare weerklank gevonden. In 1985 echter - naar aanleiding van de 100e verjaardag van de grote Deense geleerde - vond in Kopenhagen een internationaal symposium plaats met deelname van wetenschappers uit kapitalistische en socialistische staten (19), waarop onder andere ook het idee geboren werd om de mogelijkheden tot dergelijke dialogen wezenlijk uit te breiden. Reeds een jaar later kwam het tot het eerste Internationaal natuurwetenschappers-vredescongres in Hamburg, waar gezocht werd naar "wegen uit de bewapeningswedloop" (20). In 1988 zal een tweede internationaal natuurwetenschappers-vredescongres plaatsvinden. Ik weet uit ervaring dat in deze dialogen met natuurwetenschappers en technici ook wij filosofen gevraagd worden om onze constructieve stellingnamen in de problematiek van de verantwoording van de wetenschapper in de vredesstrijd te leveren.

## Noten.

- (1) Vgl. daarvoor en voor het volgende : U.Röseberg, *Niels Bohr, Leben und Werk eines Atomphysikers*, Berlijn, 1985, blz. 244 e.v.
- (2) Vgl. K.-F. Wessel, H.D. Urbig (Hrsg.), *Naturwissenschaftler im Friedenskampf. Eine Dokumentation*, Berlijn, 1987, blz. 25, 26.
- (3) ib. blz. 15.
- (4) N. Bohr, Open brief aan de Verenigde Staten van de 9e juni 1950, in : K.v. Meyenn, K. Stolzenburg, R.U. Sexl (uitg.), *Niels Bohr 1885-1962. Der Kopenhagener Geist in der Physik*, Braunschweig 1985, blz. 369.
- (5) ib.
- (6) ib.
- (7) ib.
- (8) *Neues Deutschland* van 3.11.1987, blz. 7.
- (9) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, Berlijn, 1971, blz. 12.
- (10) Vgl. daarvoor en voor het volgende : H. Hörz, *Wissenschaft als Prozess. Grundlagen einer dialektischen Theorie der Wissenschaftsentwicklung* (in druk).
- (11) Vgl. H. Hörz, U. Röseberg, *Wissenschaftsentwicklung als Moment welthistorischer Kulturentwicklung*, in : *DZfPh* 1987/8, blz. 712-716.
- (12) H.J. Sandkühler, *Das Recht der Menschen auf Wahrheit, Handeln und Hoffen. Zur Moralität wissenschaftlichen Handelns*, in : L. Berthold (uitg.) *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlijn, blz. 63.
- (13) Vgl. L. Sève, Rede naar aanleiding van het derde



congres van de psychologen voor de vrede, Münster, 29.11 - 12.1985.

- (14) K. Marx, Thesen über Feuerbach, in : K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlijn, 1968, blz. 6.
- (15) Vgl. M. Bertrand, A. Casanova, Y. Clot, B. Doray, F. Hurstel, Y. Schwartz, L. Sève, J.-P. Terrail, *Je. Sur l'individualité approches pratiques/ ouvertures marxistes*, Parijs, 1987.
- (16) H.J. Sandkühler, Das Recht des Menschen auf Wahrheit, Handeln und Hoffen, blz. 63.
- (17) Verslag van het centraalcomité van de Socialistische Eenheidspartij op de XIe partijdag van de SED, verslaggever : E. Honecker, Berlijn, 1986, blz. 10, 11.
- (18) Neues Deutschland van 15.11.1985.
- (19) A. Boserup, L. Christensen en O. Nathan (uitg.), *The Challenge of Nuclear Armaments. Essays dedicated to Niels Bohr and his Appeal for an Open World*, Kopenhagen, 1986.
- (20) W. Kerby, R. Rilling (uitg.) *Wege aus dem Wett-  
rüsteten Protokolle zum I. internationalen Natur-  
wissenschaftler-Friedenskongress Hamburg*, november 1986 (Schriftenreihe Wissenschaft und Frieden nr. 8, maart 1987).

\*

\* \*



