

In verhouding. Opstellen aangeboden aan R. Boehm op zijn vijfenzes-
tigste verjaardag

In verhouding

Opstellen aangeboden aan RUDOLF BOEHM op zijn
vijfenzestigste verjaardag

KRITIEK

Redactie: Willy Coolsaet
Vertalingen: Willy Coolsaet en Johan Moyaert

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent, 1993
p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat, 160, 9000 Gent

Omslagontwerp M. Deceukelier
Computergezet met \TeX
D/1993/3619/1

Woord vooraf

Rudolf Boehm is vijfenzestig geworden. Het is voor zijn vrienden een gelegenheid om hem te danken en eer te betuigen. Dat gebeurt hier door middel van een bundeling van essays, die voor een groot deel — de meeste rechtstreeks, enkele onrechtstreeks — op zijn denken ingaan. De initiatiefnemers van dit feestbundel hebben immers gemeend dat men Rudolf Boehm geen grotere blijk van dank en eerbetuiging kan geven dan door met zijn opvattingen een openhartig gesprek aan te gaan op een manier die in de lijn ligt van zijn eigen werkwijze, nl. door interpretatie, dialoog, kritiek, confrontatie. Er werd opdracht gegeven belangrijke thema's van zijn filosofie kritisch te onderzoeken en te evalueren. Het resultaat is een boek dat een waaier van belangrijke aspecten van zijn denken bespreekt. Natuurlijk is het geen compendium van de filosofie van Rudolf Boehm, men mag niet verwachten er een volledig beeld van zijn denken in te vinden. Het is de neerslag van confrontaties en dus zullen er ook wel misverstanden in voorkomen. Maar misverstanden kunnen vruchtbaar zijn.

In verhouding. Deze wat duistere titel vereist enige uitleg. Volgens Rudolf Boehm ligt de fundamentele fout van onze westerse beschaving, waartoe alle andere verkeerdheden terug te brengen zijn, op het vlak van de kennisverwerving. Rationaliteit is er verworden tot objectiviteit: kennis wordt er geïdentificeerd met theoretisch weten, d.w.z. een weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt, dat m.a.w. aan geen enkel doel buiten het weten zelf ondergeschikt gemaakt wordt. De verwerving van zo'n weten stelt voorop dat de mens zich in zijn houding tegenover de dingen volledig distantieert van behoeften, belangen, doelstellingen en dat hij dus zijn zinnelijk-lijfelijke verworteling in de leefwereld afbreekt. En nochtans wordt juist van zo'n kennis verwacht dat ze de beste kennis is voor de praktijk. In feite echter betekent het dat het technisch karakter van de praktijk (het uitkijken naar het beste middel voor een vooropgesteld doel) verloren gaat en dat de praktijk vervalt tot technologie (de ontwikkeling van middelen die toepassingen zijn van objectief-wetenschappelijke kennis). Een gigantische doel-middel-verdraaiing is het gevolg. Wat in onze beschaving in de eerste plaats teloorgegaan is, is volgens Rudolf Boehm niets anders dan de

rationaliteit zelf in haar elementaire betekenis: het besef van juiste verhoudingen ('ratio' betekent 'verhouding'), van menselijk gezien aanvaardbare verhoudingen tussen middelen en doelstellingen, tussen inspanningen en opbrengsten. Die verhoudingen zijn maar juist af te wegen in het licht van onze behoeften en van doelstellingen die eraan beantwoorden. De technologische produktiewijze vernietigt onze natuurlijke standplaats en dit juist ter vervulling van de droom van een absoluut vrij bestaan, los van alle gevoeligheden en kwetsbaarheden die de mensen in hun verhouding tot de natuur meegegeven zijn.

De overheersing van het ideaal van zuiver theoretisch weten heeft ook nefaste gevolgen op het vlak van het gemeenschapsleven. Voor hun voortbestaan zijn de mensen aangewezen op de hulp van anderen. Maar ook als moreel wezen dat op zoek is naar een zin voor zijn bestaan is de mens op andere mensen aangewezen: hij kan die zin maar vinden door anderen te helpen bij de bevrediging van hun behoeften. In een cultuur waar de overstijging van het kwetsbare, sterfelijke bestaan het ideaal wordt, worden ook de afhankelijkheidsverhoudingen t.o.v. de anderen ontlopen. De mensen doen dan geen beroep meer op elkaar en het politieke leven geraakt in verval.

Elk individueel mens moet ook een juiste verhouding tot zichzelf vinden. Zijn verschillende behoeften, belangen, doelstellingen zijn niet tegelijkertijd en in dezelfde mate bevredigbaar en vervulbaar. Daaromtrent moet dus overleg gepleegd en rationeel afgewogen worden.

"In verhouding" is dus een cryptische omschrijving van de centrale ideeën van Rudolf Boehms filosofie die hier bestendig ter discussie staan. Het is bovendien een geschikte titel voor deze feestbundel opgedragen aan Rudolf Boehm precies omdat de auteurs zich met zijn denken geconfronteerd hebben.

Willy Coolsaet
Johan Moyaert
Guy Quintelier

Deel I

Kritiek van het theoretisch weten

Als dat nog lang gaat duren, dan zou het wel eens vlug gedaan kunnen zijn

Een verhaal over Boehms kritiek op het objectivisme
Wilfried Swartelé

“Niet de tiran heeft de slaaf gemaakt, maar de slaaf de tiran”
(Miguel de Unamuno)

1 Voorwoord

Rudolf Boehm is een ongemeen onafhankelijk, eigenzinnig intellectueel die doet wat hij kan om te ontdekken waaraan zoveel menselijke, sociale en materiële ellende *in principe* (in beginsel) te wijten is. Het wezen van zijn denken bestaat in het aanduiden en bevragen van door mensen in de loop van hun geschiedenis gekozen, geformuleerde en gemotiveerde principes — naar aanleiding van herkenbare culturele wantoestanden — om via de omweg van een *intellectuele kritiek* op die principes een menselijk-redelijk alternatief naar voren te kunnen schuiven¹ De hoofdbedoeling ligt in het *zicht* krijgen op de blijkbaar verregaande onredelijkheid en zelfs onleefbaarheid van onze menselijke leefwereld. Boehm is echter allesbehalve een betweter of een ideoloog. Hoe scherp zijn kritiek ook uitvalt, zij draagt het karakter van een *vraagstelling*. Boehm beoogt de redelijkheid en het nadenken te bevorderen: hij wil *te denken geven*.

Velen menen dat het bevorderen van redelijkheid een kwestie is van moraal. Maar morele problemen *zijn* kennisvraagstukken. Zo zijn we, als in-

¹Onder “intellectuele kritiek” begrijp ik kritiek die zich uitdrukkelijk *niet* betreft op *personen*, of ten hoogste op menselijke gedragingen. Omgekeerd zou ik iemand pas redelijk noemen in zijn gedrag indien hij in staat is om dergelijke kritiek niet op de eigen persoon te betrekken (als zodanig,) maar hetzij op een algemene culturele situatie, hetzij op (eventueel wel eigen) meningen of ideeën. Iemand gedraagt zich onredelijk of ideologisch indien hij hardnekkig aan zijn ideeën vastkleeft, alsof hij slechts zelf een idee ware . . . “Ideeetjes” leest of hoort men “ergens”; om een “begrip” van zaken te krijgen moet men zijn *eigen kop* gebruiken, alsook zijn eigen zintuiglijke gevoeligheid laten meespreken.

dividu, weliswaar niet verantwoordelijk voor de gehele leefwereld zoals die verschijnt, maar *wel* voor onze eigen voorstellingen, omdat ze hun gevolgen hebben. Reeds te beslissen of men (iets) wil weten of niet, iets ter kennis wil nemen of niet, is een morele beslissing. Vanaf het ogenblik immers dat men iets *te weten* komt verwerft het gekende een invloed: het voordien onbekende werd ont-dekt (blootgelegd) en zal meebepalen wat *is*. Kennis kan zelfs een hele situatie veranderen. Maar ook wat men meer in het bijzonder onder *moreel gedrag* verstaat, het opkomen voor behoeften en belangen van anderen, is een kennisvraagstuk. Zo is het *redelijk* om zich moreel te gedragen omdat men slechts daarmee tegemoet kan komen aan de eigen (onvermijdelijk egoïstische) behoefte om zich nodig of althans niet volstrekt overbodig te weten (om, zoals dat genoemd wordt, *een zin in zijn leven* te vinden door zich enigermate onmisbaar te maken). Ten tweede echter is zo'n gedraging pas *redelijk* indien men tot zo'n gedrag ook werkelijk *bekwaam* is, wat een *weten* vooronderstelt van wat de behoeften en belangen van de ander zijn. Zoniet gaat het om een tentoonstelling van goede bedoelingen . . .

De uiteindelijke *beslissingsvraag* die Boehm opwerpt is of niet het *objectivisme* van de moderne tijden verantwoordelijk is voor de heersende wantoestanden en het heersend onbehagen; of anders gezegd: het *idealiseren van objectiviteit in kennis en menselijke gedragingen*. Nog steeds blijkt men al zijn vertrouwen te stellen in de objectieve wetenschap die alle menselijke, maatschappelijke, ja ook economische problemen zou kunnen oplossen, teminste via de *aanwending* daarvan in de moderne technologie.

Na een schets van de filosofische loopbaan van Rudolf Boehm tracht ik een *eigen verhaal* over zijn kritiek op het ideaal der objectiviteit te vertellen. Dat doe ik op een zo actueel mogelijk gerichte wijze. Een (perfect adequate of accurate) *samenvatting* mag men *niet* verwachten. Wat de lezer leest is hoe het geschreven en gesproken woord van Boehm bij mij *overkwam*. Wie zich onmiddellijker en diepgaander met Boehm wil confronteren moet zijn geschriften zélf ter hand nemen².

2 Een loopbaan als filosoof

Rudolf Boehm werd geboren te Berlijn in 1927. Hij groeide op in de woelige jaren van opkomend en ondergaand fascisme, en wist zich dus al meteen heel onmiddellijk geconfronteerd met de onredelijkheid van zovele menselijke gedragingen. Enerzijds zag hij een steeds sneller om zich heen grijpende vernietigende oorlog, anderzijds middenin die oorlogssituatie een onwrikbaar blijkend geloof in de wetenschap (onder meer via zijn vader, die hoogleraar was in de farmaceutische scheikunde). Het zoeken naar een verband tussen de zo

²Noodgedwongen laat ik de historische, ook filosofie-historische dimensie achterwege. Dat kan tenslotte ook enkel enige vakfilosofen interesseren.

geprezen westerse wetenschap en haar technologische toepassingen enerzijds, en de macht van het destructieve anderzijds zou hem blijvend bezighouden. De (schoolse) (natuur)wetenschap liet hem onbevredigd. Waarover spreekt deze wetenschap eigenlijk? Welke zijn haar vooropstellingen? *Wat is de maatschappelijke relevantie van het gehele wetenschapsbedrijf?*

In januari 1946 liet Boehm zich inschrijven aan de universiteit van Leipzig; *aanvankelijk* niet voor filosofie, maar voor wis- en natuurkunde (vakken die hij nadien als nevenvakken in de filosofie koos). Zijn leraren voor filosofie waren Litt, Gadamer en Volkmann-Schluck. Vooral een cursus van deze laatste over Kant trok hem aan. Spoedig bleek dat niet Volkmann-Schluck, maar Heidegger de eigenlijke auteur van de cursus was. Heidegger boeide omwille van zijn kijk die in de context van die tijd en die plaats erg realistisch overkwam: het “Niets” is weliswaar geen “Zijnde”, maar niettemin het *werkzaamste* dat “er” bestaat. In de taal van Boehm: als men een ding, een mens of wat dan ook *op-zichzelf* laat of aan zichzelf overlaat, dan gaat het ten onder, wordt het *vanuit zichzelf Niets*. Zo ook wanneer men zichzelf aan zichzelf overlaat, en op niets of niemand meer een beroep doet. In 1948 kreeg Volkmann-Schluck een leerstoel aangeboden in Rostock, en Boehm kreeg de gelegenheid met zijn docent mee te gaan als wetenschappelijke hulpkracht. Een jaar later vertrokken ze samen naar Keulen. Deze jaren waren jaren van betrekkelijke materiële ellende voor Boehm; door de erg lage bezoldiging voor zijn baantje was hij genoodzaakt allerlei nevenbaantjes te accepteren. Echt afstuderen als doctor in de wijsbegeerte zou Boehm pas doen in 1963, op basis van een verhandeling over de metafysica van Aristoteles, die in herwerkte vorm in 1965 als boek zou verschijnen³.

In 1952 besloot Boehm een voorlopig einde te stellen aan zijn academische loopbaan; ten dele omdat de materiële levensomstandigheden al te gortig werden, ten dele omwille van zijn toenemende belangstelling voor Husserl. Dit betekent niet dat hij zich van Heideggeriaan tot Husserliaan bekeerd zou hebben. Integendeel: precies de *confrontatie* tussen beide denkers achtte hij van belang, en acht hij nog steeds van belang:

Zowel Husserl als Heidegger knopen aan bij een filosofische *traditie*, die zij echter op twee geheel verschillende wijzen interpreteren. Beiden trachten *hun* principe te staven door een beroep te doen op denkers uit onze westerse traditie. Heidegger beweert: de moderne tijden worden beheerst door een misplaatst *subjectivisme* dat de mens of het menselijke in het centrum van alle aandacht plaatst. Dit subjectivisme, verantwoordelijk voor de wan toestanden, gaat gepaard met een vergeten van de zogenaamde zijnsvraag,

³Terloops moet hier vermeld worden dat er in Duitsland geen equivalent bestond voor ons licentiaatsniveau: men moest toegelaten worden als kandidaat-doctor op basis van aanbevelingen (en mits men een minimum aantal semesters ingeschreven was geweest voor het volgen van seminaries).

wat neerkomt op een onvoldoende eerbiedige houding van de mens met betrekking tot de natuur⁴. Husserl daarentegen beweert dat het *objectivisme* verantwoordelijk is. Zijn hoofdstelling luidt dat de mensen hun eigen rol veel te weinig in acht nemen, meer in het bijzonder de rol van hun bewustzijns-intenties bij het tot stand komen van wat als werkelijkheid verschijnt (ook, en vooral, waar het om het *verschijnen* van een *objectieve natuur* gaat). Via dit *principieel* conflict tussen Husserl en Heidegger belandde Boehm als bijna vanzelf bij een nooit aflatende belangstelling voor de oorsprong en de historische gedaanteverwisselingen van de begrippen subjectiviteit en objectiviteit. Vanuit deze thematiek is ook zijn hoofdwerk te begrijpen: de “*Kritiek der grondslagen van onze tijd*”.

In 1952 nam Boehm de kans te baat om medewerker te worden aan het toen nog vrijwel onbekende Husserl-archief te Leuven. Als uitgever van enkele werken uit de nagelaten manuscripten van Husserl werd Boehm dan ook de eerste Husserl-specialist. In het begin was zijn positie in het Leuvense echter ook al geenszins benijdenswaardig: het archief werd nauwelijks gesubsidieerd en zijn kandidatuur werd vanuit christelijke hoek gedwarsboomd. In de loop der jaren werd hij echter werkleider, en het Husserl-archief steeds befaamder. Dank zij Boehm en het archief zouden velen kennis nemen van het werk van Husserl (onder wie Merleau-Ponty, Derrida en Levinas).

Gedurende zijn Leuvense jaren, die liepen tot 1967, begon Boehm ook te publiceren. Hij vertaalde (samen met wijlen A. De Waelhens) het hoofdwerk van Heidegger in het Frans, en Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la perception* in het Duits. Het leeuwenaandeel van zijn publicaties in die jaren vormen echter zijn *Husserl-Studies*, waarin eigen stellingnamen nog niet zo pertinent aanwezig zijn. Het hoofdthema van deze artikelen blijkt bij nader inzien hetzelfde te zijn als het Aristoteles-boek: de verhouding tussen het fundamentele en het wezenlijke. Ook begon Boehm aan een intensieve studie van Marx, Engels en Lenin. Maar het zou tot het eind van de jaren zestig duren vooraleer Boehm zich in het publiek ging uitspreken over politiek-economische vraagstukken.

In 1965 verschijnt het Aristoteles-boek. Daarin weerlegt Boehm oudere, gangbare interpretaties van Aristoteles' metafysica en plaatst er zijn eigen visie tegenover, tenminste voor wat de vraag betreft naar het wezen en het fundament. Boehm toont aan dat de ontologische differentie van Heidegger reeds bij Aristoteles terug te vinden is. Deze ontologische differentie houdt in dat er een onderscheid bestaat tussen *Zijn* en *Zijnde*, waarbij *Zijn* nog

⁴De laatste jaren is deze Heideggeriaanse opstelling erg in trek. Men begint wel in te zien dat men de natuur aan het afbreken is, maar niet dat ze niet vanuit zichzelf voor ons zorgt! Als men de natuur helemáál niet zou aanraken, dan kan zij ook ons fundament niet meer zijn. Met *mensen* valt, tenminste af en toe, wel te praten, met de natuur niet. Maar de natuur valt wel te bewerken! *Het hele probleem bestaat erin hoe de natuur te bewerken zonder ze tegelijk als onze ultieme bestaansvoorwaarde uit te roeien.*

moet onderscheiden worden van het zijn *van* het *Zijnde*. Aristoteles beklemt toont dat men het wezenlijke van een wezen niet kan verklaren uit of herleiden tot zijn fundament. Zo'n reductie heet ontoereikend, en zelfs onmogelijk. Immers: als men een *wezen* (een *Zijnde*, iets dat er is) herleidt tot zijn *fundament*, dan blijft, als werkelijk-wezenlijk-Zijn *niets* over, tenzij een *louder* Zijn, dat geen *Zijnde* is, en geen wezen bezit noch heeft, een *louder vermogen* om te werken (modern gesproken: *pure* materie of energie zonder enige kwaliteit). Men kan het werkelijke, d.w.z. de werkzaamheid van een wezen niet afleiden uit datgene *waarzonder* dat wezen niet kan zijn.

Door zijn werkzaamheden in het Husserl-archief heeft Boehm Heidegger enige keren persoonlijk ontmoet. Heidegger was later geboeid door het Aristoteles-boek en de Franse vertaling ervan is er gekomen op aanbeveling van Heidegger. Boehm kreeg, na zijn doctoraat behaald te hebben, verschillende aanbiedingen, maar verkoos Gent waar Leo Apostel toen net op zoek was naar iemand die het eenzijdig positivisme in de filosofie-sectie kon doorbreken. In 1967 werd Boehm dan ook aan de RUG benoemd tot hoogleraar in de algemene en moderne wijsbegeerte. Toen in 1969 de studentenrevolte uitbrak, bleek dat Boehm zich niet enkel wijsgerig eigenzinnig opstelde, maar ook *daad-werkelijk*: hij stelde zijn bureau, zijn schrijfmachine en ander materiaal van de Staat ter beschikking van de revolterende studenten. Het brein van de hele revolte was gevestigd in het bureau van Boehm. *Ten aanzien van de studenten* echter heeft hij met betrekking tot deze contestatie nooit stelling ingenomen, omdat hij niet kon en wou spreken *in naam* van de studenten. Wat hem bekommerde was dat de studenten in de gelegenheid moesten gesteld worden om democratisch hun mening te kunnen uiten en verspreiden. Deze handelwijze werd echter door de Raad van Beheer van de RUG niet in dank afgenomen, en hij werd dan ook ter verantwoording geroepen. En hoe doet een *filosoof* dat? Door op vragen met vragen te antwoorden ... Na drie uur werd de zaak afgerond met een *officiële blaam*.

Vanaf 1969 verschijnen geregeld bijdragen over actuele, politiek-economische vraagstukken in kranten en meer algemene culturele tijdschriften. In 1974 ziet dan zijn ongetwijfeld belangrijkste werk het daglicht, de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (in Nederlandse vertaling verschenen in 1977, een vertaling die tot stand werd gebracht door Willy Coolsaet). Het grootste deel van zijn recentere publicaties kan beschouwd worden als een verdere uitwerking en uitdieping van zijn *Kritiek*. Een *thematische verruiming* treedt echter op vanaf het begin van de jaren tachtig. In Boehms hoofdwerk is *de andere* (mens) als thema vrijwel totaal afwezig. Zowel Johan Moyaert als wijlen Christiane Boehm hadden erop gewezen dat een cultuurkritiek weinig kan uithalen wanneer niet ook de verhouding van de mensen ten opzichte van elkaar ter sprake wordt gebracht. De laatste jaren vinden we dan ook interessante bijdragen van Boehm over het thema der menselijke verhoudin-

gen.

Rudolf Boehm is echter niet enkel bekend als hoogleraar en als essayist. Hij is ook bekend geworden als een *sprekend* intellectueel. In allerlei sociale/politieke bewegingen werd en wordt hij vaak uitgenodigd om zijn standpunt te vertolken. Het moet echter gezegd dat hij daarop niet zozeer is ingegaan om zijn allerpersoonlijkste meningen te verkondigen als wel als iemand die erop wijst dat men juist elk dogmatisme moet vermijden en zelf-kritisch moet blijven. Boehm verstaat als geen ander de kunst om de scherpste maatschappijkritische ingesteldheid en een redelijk doordacht non-conformisme te combineren met een gebaar van innemende vriendelijkheid en luisterbereidheid waar het standpunten van anderen betreft.

Vanaf 1979 ontstond een gespreksgroep rond Boehm. Het gaat om mensen die rond een bepaald thema intellectueel werk verrichten (voor een deel niet-filosofen) en daar met anderen van gedachten willen over wisselen. De opkomst voor die bijeenkomsten is sterk aan wisseling onderhevig en de participanten zelf wisselen nogal. Wel is het zo dat er een kleine vaste kern van leden bestaat die aan die samenkomsten een zekere structuur hebben gegeven door een vzw op te richten, een vzw die de ietwat plechtige naam toebedeeld kreeg: *Genootschap voor fenomenologie en kritiek*. Dit genootschap heeft ook het tijdschrift *Kritiek* opgestart in 1981. Ook werden er drie colloquia georganiseerd: een in 1984 over Merleau-Ponty, een in 1986 over de verwording van het gemeenschapsleven, en een in 1990 over het thema “conflict-geweld”.

Boehm kijkt met berusting aan tegen zijn pensioen. Hij zal zijn onderwijsopdracht wel missen, maar kijkt er anderzijds naar uit de projecten waar hij mee bezig is af te werken: een boek over het relevantie-vraagstuk, een tekst over politieke filosofie en een ontwerp van een fenomenologie van de leefwereld. Hoezeer hij zich nooit inlaat met datgene wat nu toevallig *in de mode* is mag blijken uit zijn hernieuwde belangstelling voor Lenin, die hij uiterst actueel noemt ... als denker. (Wat *in de mode* is, is niet steeds het relevante, en wat relevant is kan helemaal *uit de mode* zijn).

De gedachte te moeten sterven ervaart Boehm als niet bijzonder tragisch. Als men stilaan zeventig wordt, of nog ouder, dan moet dat wel *volstaan*, zegt Boehm. Er zijn ergere dingen dan de eigen dood ... (tenminste voor wie oud geworden is).

3 De menselijke werkelijkheid

3.1 De menselijke werkelijkheid is eindig

Er bestaat, zoals gezegd, een onderscheid tussen het *fundamentele* en het *wezenlijke*. Men kan dit ook andere namen geven: het fundamentele is het *waarzonder*, of de *noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde*, en het wezenlijke

is het *waardoor* of de *oorzaak*. Wat verderop nog moet blijken is dat het objectivisme zich precies schuldig maakt aan een vergissing die Aristoteles reeds doorzag: het is fataal om beide *soorten* grond(en) met elkaar te vereenzelvigen door het wezenlijke uit het fundamentele te willen afleiden. Volgens Boehm moet de verhouding als volgt worden gedacht: oorzaken veroorzaken hun eigen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, en noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden zijn fundamenteel voor hun oorzaken. Hoe moet dat begrepen worden? Ik tracht een relevant voorbeeld te geven. Als ik zeg dat *mijn* lichaam de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor *mijn* leven, dan breng ik daarmee tot uitdrukking dat mijn leven *steunt op het fundament dat het zélf voortbrengt*: mijn lichaam. Ik moet immers mijn lichaam *als fundament* in stand houden om in leven te blijven. Omgekeerd *is* mijn leven mijn lichaam niet. Mijn *leven* (wat *wezenlijk* is aan mijn wezen) is niet *herleidbaar* tot mijn *lichaam*, dat slechts de voorwaarde uitmaakt van mijn leven. Er zal zelfs een ogenblik zijn waarop dat bewezen wordt, namelijk wanneer ik pas zal gestorven zijn. Uiteraard ben ik afhankelijk van mijn lichaam voor zover ik als levend wezen ook wil leven. Vanuit zichzelf of *op zichzelf* verdwijnt mijn fundament in *niets*. Nu is mijn lichaam zowel *beperkend* als *voorwaarde voor de mogelijkheid* om (als levend wezen) werkelijk te zijn, als dat *in* die beperking mijn mogelijkheid om te leven gelegen is. (Precies dezelfde gedachtengang kan men toepassen op de verhouding: menselijke werkelijkheid tegenover de natuur als het fundament daarvan).

Deze wat moeilijke gedachtengang impliceert een visie op de menselijke werkelijkheid als zijnde *eindig*. Ons bestaan steunt op voorwaarden die weliswaar beperkend zijn (en die slechts voorwaarden zijn *in verhouding* tot ons bestaan), maar die *als* beperkende voorwaarden de mogelijkheid in zich dragen om het eindig leven als een in te vullen (zinvolle) zaak op te vatten, die tot een *goed einde* kan gebracht worden. Deze visie op de menselijke werkelijkheid steekt schril af tegenover oudere en meer populaire visies die weliswaar *vertrekken* van de eindigheid, maar *er niet aan vasthouden*. Er wordt geen poging ondernomen om de enig volstrekt zekere kennis te verloochenen of om deze te overstijgen. Zij houdt zich resoluut aan de *werkelijkheid* zoals ze *ontegensprekelijk verschijnt*, als zijnde *eindig*.

3.2 Over de conflictualiteit van de menselijke werkelijkheid

Positieve aanvaarding van de eindigheid betekent ook erkenning van de behoefte en conflictualiteit van ons menselijk bestaan. Wie niet op de vlucht slaat voor de dood, beslist op te komen voor zijn behoeften en belangen, en dit kan enkel door zich in conflicten te engageren. Wie de dood daarentegen niet *echt* onder ogen ziet, is al spoedig geneigd om de (ook *eigen*) behoefte te verloochenen en zich uit elk conflict terug te trekken door ofwel geweld (of chantage) te gebruiken ofwel door zich te laten

overweldigen.

Tussen behoeften en belangen kan men een onderscheid maken. Een *behoefte* is een nood die men *aanvoelt*, een *belang* een nood die men (goed of verkeerd) *opvat*. Het aanvoelen van een behoefte is een *oorspronkelijk gebeuren*, waarvoor geen reflectie vereist is. Zo heeft een ondervoed kind geen begrip nodig van wat een gevulde buik betekent om honger te voelen. Het is ronduit cynisch om te beweren dat mensen een nood niet zouden voelen omdat ze zich geen positieve voorstelling kunnen vormen van een bevredigde behoefte. Een belang daarentegen kan ter discussie staan, en staat ook meestal ter discussie. Dit is zo, omdat mensen zich in hun opvattingen kunnen vergissen. Behoeften en belangen kunnen met elkaar in strijd zijn: het is in mijn belang na een operatie niet te drinken alhoewel ik dan dorst voel. Het is vaak erg moeilijk om bij zichzelf het onderscheid aan te brengen tussen wat werkelijk als behoefte wordt aangevoeld en wat enkel een *vermeende* behoefte is, dit laatste te verstaan als een *louer voorgestelde* behoefte die *geen belang* inhoudt. Zo wanen veel mensen er behoefte aan te hebben om volgens de mode gekleed te gaan, terwijl het slechts om een *ideetje* (een “ideologie”) gaat.

Opkomen voor zijn behoeften en belangen houdt vooreerst al een conflict met de natuur in: de natuur moet bewerkt (bevochten) worden opdat er consumeerbare producten uit voortkomen. Gaan we dit conflict uit de weg, dan overweldigt de natuur ons. Maar er is nog een andere manier waarop we ons door de natuur kunnen laten overweldigen, namelijk door haar *natuurwetmatigheden* in een zodanige mate te ontketenen dat ze als natuur niet langer onze bestaansvoorwaarde vormt maar onze grootste bedreiging. Dit laatste is het punt waarop de kritiek op het objectivisme op de eerste plaats slaat en waar ik op terugkom.

Maar zich inzetten voor de eigen behoeften en belangen impliceert uiteraard ook conflicten aangaan *met andere mensen*. Doen we dat *niet*, dan zeggen we: “Ik trek er mij niets van aan. Het kan mij allemaal niet schelen.” Het gevolg van een dergelijke *beslissing* is dat men zich *onderwerpt*, dat men (*zich*) *laat (be)gaan*. Het is redelijk om zich geregeld terug te willen trekken, maar wie beslist *nooit ofte nooit zijn kop uit te steken* (zich iets aan te trekken), die *láát* zich volledig afhangen van wat onafhankelijk van hem plaatsgrijpt. En is dat niet zo’n beetje de houding van veel mensen: zich “laten doen” omdat ze zich *niets willen “aanrekken”*?

Wie zijn behoeften wil bevredigen en zijn belangen wil behartigen *kan* niet anders dan zich te confronteren met anderen, die ook *hun* behoeften en belangen hebben. Men kan dit de keuze noemen om een *interessant* leven te leiden, omdat men dan betrokken leeft op menselijke belangen of interesses. Mensen hebben, behalve enige voortdurend terugkerende behoeften, nogal wisselende behoeften en interesses. Deze zijn slechts op een *redelijke* manier te bevredigen door daaromtrent met elkaar van gedachten te wisselen, dus

door met elkaar te *spreken* (het is opmerkelijk dat zowel de term “rede” als de term “spreken” ontstaan zijn uit het ene woord “logos”). Het blijkt dus dat de mensen van elkaar afhankelijk zijn, en deze afhankelijkheid is *wederkerig*. Wie de *woorden*-strijd echter uit de weg gaat, wordt on-redelijk, of pleegt *geweld* (ofwel láát hij zich overdonderen). Wie geweld gebruikt of ermee dreigt (*chantage* is bepaald zeer werkzaam!) *wil* niet praten over zijn *eigen* behoeften en belangen, hij ontvlucht het aangewezen-zijn op de ander. De geweldenaar verdraagt het niet op een ander een beroep te moeten doen, wellicht omdat hij op de vlucht slaat voor *de vrijheid van die ander* om zijn oproep *al dan niet* te beantwoorden. Omdat die afhankelijkheid echter blijft bestaan tracht hij de ander uit te schakelen, de ander voor zover deze zélf zijn kop kan uitsteken. De vraag is wat men nog van iemand kan verwachten die men probeerde uit te schakelen, tenzij onderwerping of tegen-geweld?

Er zijn *twee soorten* (oorspronkelijk aangevoelde) behoeften die men *om beurten* moet weten te verdringen en te bevredigen: materiële behoeften en de behoefte om zich niet volstrekt overbodig te weten (een zin in het leven te verwerven)⁵. Men kan zijn materiële behoeften slechts bevredigen door een beroep te doen op anderen, maar daardoor komt men tegemoet aan die ander in zijn behoefte voor iemand nuttig te kunnen zijn. Omgekeerd kan men pas een zin in zijn leven vinden door op te komen voor de (materiële) behoeften en belangen van anderen. Deze *soorten* behoeften zijn *niet tegelijk* te bevredigen, vandaar dat een redelijke levenswijze erin bestaat *afwisselend* te *beslissen* voor het ene of het andere, en een on-redelijke levenswijze door *definitief* te beslissen. Een redelijk soort samen-leven zou erin (kunnen) bestaan die *afwisseling* ook *maatschappelijk* te organiseren, zodat in beginsel *iedereen* (ook kinderen, ouderen, zieken, ... op *hun* manier) in staat is afwisselend op te komen voor het ene bij zichzelf waarbij hij tegemoetkomt aan het andere bij de ander, en vice versa. Op die manier kunnen zowel individuen als gemeenschappen hun geschiedenis maken; verhalen over geweldloze-conflictuele confrontaties.

Het verhaal van onze huidige menselijke leefwereld ziet er wel anders uit. Waaraan zou dat liggen? De hoofdreden ligt waarschijnlijk in de werkzaamheid van het objectiviteitsideaal, dat ook een cruciale politieke dimensie vertoont. Maar voorlopig een andersoortige kritische opmerking. Zou het niet zo zijn dat *onze* machthebbers (ook de “economische” *heersen door geweld*? En is het ook niet zo dat de heersers slechts heersen doordat ál te velen vertrekken van het *dogma*: “Ik kan er toch niets aan doen?”

Wij leven zogenaamd in een democratie. Een democratie is een staatsvorm waarin “het volk” *heerst* (democratie betekent ook letterlijk volksheerschap-pij). Maar *heerst* het volk, of beperkt het volk zich enkel tot het aanduiden

⁵Ieder heeft het nodig dat voor hem of haar wordt *gezorgd*, net zoals hij of zij het nodig heeft te *zorgen* voor een ander.

van dienaars, die door de laksheid van het volk spoedig ontaarden in heersers *over* het volk? Welke controle bezit het volk over de uitvoering van de taken van meer algemeen maatschappelijk belang waarvoor de “dienaars” verkozen werden? Waar is de “economische” democratie? Hoe hebben die heersers over het volk hun positie weten te bemachtigen tenzij door ellebogenwerk (geweld of chantage) en door *eigen* kruiperig gedrag ten aanzien van voordien reeds heersenden? (De weg van het succes: naar boven likken en naar onderen trappen.) Waar het op aankomt is dat het grootste deel van de mensen niet beseft dat ze beheerst worden *door* hun eigen onverschillige opstelling. Waarom verloochenen de mensen hun eigen werkelijkheid?⁶.

3.3 Alle menselijke werkelijkheid is verschijning

Boehm noemt zichzelf graag “fenomenoloog”, en bedoelt daarmee dat *hoe iets overkomt* mede tot de werkelijkheid behoort. Als ik iets op een welbepaalde manier opvat, waarneem, begrijp, dan *is* dat reeds (een) werkelijkheid, nog vooraleer een vraag naar waarheid of werkelijkheid gesteld wordt. Opvattingen, ook vergissingen, ja zelfs vermeende dromen zijn *werkelijk* daar ze gevolgen hebben, invloed hebben op mijn gedragingen en a fortiori op wat als werkelijkheid verschijnt. Het bewustzijn beïnvloedt dus wat werkelijk is of waar *wordt*, om de simpele reden dat het bewustzijn *niet buiten de werkelijkheid* staat (Bewustzijn moet hier wel in de ruimte zin begrepen worden: ook pre-reflexief opvatten, niet-doordacht waarnemen behoren ertoe). Daarmee wordt niet beweerd dat de warmte die ik voel als de zon schijnt niet aan de zon mag toegeschreven worden, maar uitsluitend in mijn bewustzijn zou bestaan. Wél wordt daarmee gezegd dat het *ook* nog van mijn bewustzijns-intentie afhangt of ik die zonnearmte al dan niet laat verschijnen! Kortom: hoe iets verschijnt als werkelijk, hoe iets zich (subjectief) *voordoet* kan ikzelf mede-bepalen.

Dat is wel een geheel ander standpunt dan het standpunt dat in het objectivisme van de moderne wetenschap besloten ligt; het standpunt dat zegt dat de werkelijkheid zou samenvallen met een objectieve natuur der dingen. Daarmee is niet gezegd dat er geen objectieve werkelijkheid of geen objectieve waarheid zou bestaan! Het fenomenologische standpunt beweert dat objectiviteit precies wél bestaat, maar dat een objectieve werkelijkheid pas verschijnt (dus werkzaam of werkelijk-voor-ons is) vanuit een *welbepaalde subjectieve* bewustzijnsingesteldheid, namelijk de bewustzijnsingesteldheid die erin bestaat alle *andere* subjectieve ingesteldheden (dan de puur objectieve) *buiten werking te stellen*. Een *objectieve* werkelijkheid *verschijnt* pas *door* een bijzonder eigensoortige *subjectieve beslissing*, namelijk deze: niet

⁶Achteraf beschouwd draagt dit gehele stuk over de conflictualiteit een te moraliserende ondertoon. Het is echter moeilijk om over fenomenen zoals geweld of chantage te spreken zonder daar een moraliserende tint aan te verlenen.

meer (subjectief) mee te beslissen hoe de verschijnende werkelijkheid eruit-ziet (voor zover ze niet objectief is bepaald). Een ándere werkelijkheid dan deze die *verschijnt* kan ons nooit gegeven of getoond worden. Zo zijn de uitspraken of de hypothesen van de objectieve wetenschap nooit *onmiddellijk* voorhanden, ze moeten nog als verschijnende werkelijkheid *waar* worden *gemaakt*⁷.

4 De kritiek op het objectivisme

4.1 Over de motivering en de voorwaarde voor objectiviteit

De objectieve (natuur)wetenschap⁸ verantwoordt zichzelf door haar zekerheid, door haar voorspelbaar karakter. Immers: enkel objectief weten kan volstreekte voorspelbaarheid opleveren. Daaruit volgt reeds dat enkel het voorspelbare in aanmerking kan komen als *thema* van wetenschappelijk onderzoek. Het on-voorspelbare wordt in principe buiten beschouwing gelaten, en dat is precies het ál te menselijk-subjectieve: verlangens, behoeften, belangen, doelstellingen zijn niet interessant voor de wetenschap. Waar het menselijke wél als thema in aanmerking komt (in de mens- en maatschappijwetenschappen) komt de mens enkel ter sprake voor zover hij zich voorspelbaar-objectief kan gedragen. Daarmee is de gehele subjectieve menselijke werkelijkheid als onwezenlijk verklaard. Het objectivisme leidt er dus toe de werkelijkheid te vereenzelvigen met een wereld zonder mensen, een wereld zonder subjectieve menselijke werkelijkheid⁹.

Die eis tot zekerheid, voorspelbaarheid is echter zelf nog gebaseerd op een ander motief. Al zeer vroeg werden de mensen geconfronteerd met een *natuur*, die ons wel de *mogelijkheid* biedt om te leven en te overleven, doch niet vanuit zichzelf. Getuige daarvan zijn het opduiken van de fenomenen landbouw en veeteelt. Wij moeten dus ons fundament *als fundament* werkelijk teweegbrengen! Die on-menselijke natuur lijkt zich niet bepaald

⁷Boehm verzet zich niet tegen *elke vorm* van objectief (willen) weten, wél tegen het objectivisme, eigen aan onze moderne wetenschap, dat objectief weten als zodanig *tot principe verheft* van kennis überhaupt (in de strikte zin heeft dat tot gevolg dat louter subjectieve gevoelens niet werkelijk zouden zijn daar ze niet objectief zijn vast te stellen). Hieromtrent is reeds veel misverstand geweest. Zo kant hij zich ook niet tegen iemand die zich louter theoretisch voor iets interesseert, wél verwerpt hij de alom verspreide opvatting dat weten *gelijktstaat* aan theoretisch weten.

⁸Het is vanuit de *kritiek* onzin om te beweren dat men niet van “de” wetenschap kan spreken. Immers: vanuit het objectiviteits-*ideaal* onderscheiden de wetenschappen zich enkel in de mate waarin deze objectiviteit ook *gerealiseerd* wordt. Omdat objectiviteit het gemakkelijkst te bereiken valt waar het de (niet-menselijke) natuur betreft, staat de “natuur-wetenschap ook model voor de andere wetenschappen.

⁹De *dood* is weliswaar een zekerheid, maar (wetenschappelijk) onvoorspelbaar, dus onbelangrijk?

vriendelijk te gedragen tegenover ons (denk maar aan natuurrampen), en het valt niet mee om te proberen daarmee van gedachten te wisselen. Om beter *greep* te kunnen krijgen op die natuurmacht(en) heeft men dan ook de (moderne) wetenschap bedacht¹⁰. Het *ideetje* van de moderne wetenschap zou men misschien als volgt kunnen verwoorden. Laten we eens zien hoe die natuur zich *op-zichzelf*, dus *objectief* gedraagt, onafhankelijk ervan hoe ze zich oorspronkelijk (zintuiglijk) aan ons voordoet. Pas dán zullen we deze natuur, waarin onze bestaansvoorwaarden liggen, echt kennen en kunnen *beheersen*. Daartoe is het noodzakelijk *een weten* van die objectieve natuur na te streven *ter wille van het weten zelf*. Als men immers een *praktisch* gezichtspunt laat meespelen in de kennisbedrijvigheid, dan komt men nooit te weten hoe de dingen er *objectief* uitzien. De wetenschap is dus onvermijdelijk *theoretisch* (wil weten ter wille van het weten). Maar evident is die theoretische wetenschap van meet af aan *toch* praktisch *gemotiveerd*: men wil weten *om* te weten *ter wille* van een betere natuurbeheersing. En hier rijzen verschillende problemen:

a) De objectieve wetenschap kan nooit iets anders achterhalen dan loutere voorwaarden, mogelijkheden. Immers: enkel fundamenteën zijn *onveranderlijk* en kunnen *met zekerheid* worden gekend. Onze stokoude Aristoteles heeft echter al gezien dat men het werkelijke van een wezen niet kan herleiden tot of verklaren uit zijn voorwaarden! De objectieve natuurwetenschap kan bijgevolg niets leren over de *oorspronkelijk* gegeven werkelijkheid.

b) De objectieve wetenschap is *inherent* gekenmerkt door een *middel-doel-omkering*. Zij zoekt weten ter wille van het weten, met een praktijk als voorwendsel (in het kennisbedrijf zélf immers mogen praktische doelstellingen geen rol spelen, zo niet ware het geen theoretische wetenschap!). Zo staat het met elke middel-doel-omkering: men houdt zich bezig met een middel ter wille van dit middel, *niet* om daarmee een *vooraf bepaald doel doelmatig* te bereiken; maar men heeft wel een doel extern aan de middelen nodig als *voorwendsel* om met het middel bezig te blijven. Paradoxaal is het leidmotief van de wetenschap dan ook: het beste *weten* voor een (niet verder bepaalde) praktijk is *een weten* waarmee men in beginsel *nooit kan weten* (!) *waarvoor* . . . dit weten nuttig kan zijn. De meest perverse vorm is zonder enige twijfel de kennistheorie. Een kennistheorie wil weten wat weten is, om te weten wat weten is. Zij wil dus helemaal niet *iets* weten; hoe kan een kennistheorie dan ooit iets . . . *weten*? Gelukkig dat er slechts een handvol idioten zijn die, Joost mag weten waarvóór, zich dáárvóór interesseren¹¹.

¹⁰Hoe dit “historisch-ideologisch in zijn werk zou zijn gegaan valt buiten het bestek van mijn betoog. Het vormt een kernstuk van het betoog van Boehm in zijn “Grondslagenkritiek”.

¹¹Een kennistheoreticus lijkt op iemand die zich in een volstrekt donkere kamer heeft opgesloten om te *zien* wat *zien* zou kunnen zijn, *op-zichzelf*, in de principiële onbereidheid om ook maar *iets* te zien. Of men zou kunnen zeggen dat hij lijkt op een oog dat

c) Ten derde moet gevraagd worden naar de *voorwaarde* voor het verwerven van objectieve kennis. Die voorwaarde blijkt namelijk haar motief zélf onmogelijk te maken! *Indien* men volstrekt objectieve kennis van een objectieve natuur wil achterhalen, *dan* moet men *zijn menselijke betrokkenheid verloochenen* en zich *onderwerpen* aan wat zich *opdringt*. Als *waar* of *werkelijk* geldt *uitsluitend* datgene wat niet weg te denken valt of doorheen alle fenomenale variaties constant blijft en zich dus *onverbiddelijk* opdringt. Vandaar dat het niet anders kan dan dat alle subjectieve beïnvloedingen *buiten werking* gesteld moeten worden¹². De vraag is dan of het niet gaat om een willen beheersen van de natuur door zich eraan te onderwerpen? Inderdaad: precies dit *principe* werd vertolkt door de filosofen die de moderne wetenschap *in principe* trachtten te verantwoorden¹³. *Werkt* dit principe? Ja zeker, maar we zullen nog zien in welke *richting* die werking gaat.

4.2 Het succes van de objectieve wetenschap en haar aanwending in de technologie

Het objectieve wetenschapsbedrijf is zélf een bepaald soort *praktijk*. Het is niet voldoende om een houding van teruggetrokkenheid aan te nemen: de wetenschap moet ook nog *ingrijpen* in de werkelijkheid om haar objectieve natuur *bloot te leggen* om te kunnen aantonen dat de fundamenteën van onze menselijke leefwereld inderdaad onze fundamenteën zijn. *Objectief* zijn enkel noodzakelijke voorwaarden, en deze zijn *niet oorspronkelijk gegeven* in de zintuiglijke, subjectieve werkelijkheid. In onze *menselijke* werkelijkheid is immers om zo te spreken alles *variabel*, dus onzeker, onvoorspelbaar. Het *invariante*, *wetmatige* (als *objectief* gegeven) treedt enkel *conditioneel* op, namelijk *indien* de mens daadwerkelijk ingrijpt. Dat ingrijpen vindt plaats door het experiment (waarvan de technologie als een verruiming kan worden gezien) dat de objectieve *wetmatigheid doet verschijnen* als werkelijkheid. Deze invariante wetmatigheden worden ontdekt door de variatiemethode in het experiment: men gaat na wat invariant blijft binnen wisselende omstandigheden. Wat dan ontdekt wordt, of overblijft als werkelijkheid zijn objectieve *natuurwetten*. Binnen het objectivistisch perspectief gelden deze natuurwetmatigheden eigenlijk als de *enige* werkelijkheid! Maar de (objectieve) werkelijkheid van de natuurwetten valt in de leefwereld nergens waar te nemen. Zo geeft Boehm frekwent het voorbeeld van de wet van de vrije val, die *nergens* voorkomt, *tenzij* in een niet-leefwereldlijke luchtledige ruimte.

zich-zelf wil waarnemen, terwijl het oog alles kan zien, alleen zichzelf niet.

¹²Vanuit de *kennisintentie* kan men de onderworpenheidsingesteldheid *voorwaarde* noemen, vanuit wat als werkelijkheid verschijnt oorzaak.

¹³Het meest bekend is de uitspraak van Francis Bacon: “Natura enim non nisi parendo vincitur” (want alleen door gehoorzaamheid wordt de natuur overwonnen).

De praktijk van het wetenschapsbedrijf bestaat er dus in die natuurwetmatigheden werkzaam te *maken*, of *vrij* te maken van beïnvloedende, ook niet-menselijke omstandigheden (al zal dat met betrekking tot bijvoorbeeld de wet der inertie wel moeilijk lukken). Men kan ook nauwelijks beweren dat natuurwetten als zodanig al zouden heersen zonder het ingrijpen van de moderne wetenschap, alleen reeds door het gegeven dat de leefwereld sinds het ontstaan van die wetenschap een geheel ander uitzicht heeft verkregen. Hoe zit het verder met de praktijk van het wetenschapsbedrijf?

a) De natuurwetenschap werkt in de richting van een natuur*vernietiging*. Indien met name de natuurwetmatigheden *volkomen* in werking zouden gesteld worden, dan zou daarmee niet enkel de menselijkheid van de leefwereld verdwijnen, maar ook de natuur *als fundament* van ons bestaan. Wanneer men de natuurwetmatigheden vrijstelt en deze laat begaan (er niet wil in ingrijpen . . . waarvoor dan *wel* de ingreep nodig is *om* die wetmatigheden in gang te steken!) dan worden ze onze grootste bedreiging. Let wel dat het *hier* niet gaat om een natuur zoals die zich oorspronkelijk leefwereldlijk voordoet (een woud bijvoorbeeld, een park is daar geen voorbeeld van omdat het door de mens werd aangelegd en door hem onderhouden wordt); maar om *de natuur van de natuurwetmatigheden* die in hun zuivere vorm zelfs niet op het heerlijke Antarctica voorkomen!

Wat hier beweerd werd is ook geen wonder: de natuurwetenschap levert enkel kennis op van voorwaarden, mogelijkheden. Onafhankelijk gemaakt van de zintuiglijke werkelijkheid leiden ze enkel nog een objectief bestaan dat met die oorspronkelijke werkelijkheid geen band meer vertoont. Hoe zouden die *mogelijkheden* dan *vanuit zichzelf* voor ons *zorgen*? Veeleer tonen zij, eens vrijgemaakt, hoe mens *on-vriendelijk* de natuur *op-zichzelf* wel is. Om het met een paradox uit te drukken: hoe natuurlijker men de natuur maakt, hoe onmenselijker ze wordt.

b) De werking van de natuurwetenschap is ten nauwste verbonden met haar technologische toepassingen of toepassingen. De theoretische wetenschap kan enkel *technologisch aangewend* worden. Waarom, en wat betekent dat?

Mensen zijn genoodzaakt te handelen, en daarvoor is kennis vereist, een kennis van praktische (bruikbare of toepasbare) aard. Maar welke *kennis* kan in aanmerking komen, als binnen het ideaal der objectiviteit geen andere *kennis* gekend (of tenminste erkend) wordt dan deze die de wetenschap *zélf* verworven heeft? Er zit dus niets anders op dan de wetenschappelijke kennis *aan te wenden* voor *een* praktijk. Het ligt onmiddellijk voor de hand dat ook hier het allesbeheersend principe moet zijn: *men weet nooit . . .* ! Vanzelfsprekend is ook hier sprake van een *middel-doel-omkering*: men zoekt niet naar een geschikt middel om een vooraf gesteld doel te bereiken, maar het middel (de wetenschappelijke kennis) *zélf* bepaalt welke doeleinden in aanmerking komen. Doeleinden zijn hier te verstaan als loutere *toepas-*

*singsmogelijkheden*¹⁴. Toevallig kan een technologische verworvenheid nuttig blijken. Maar men kan zich ernstig de vraag stellen of de technologische ontwikkeling *vanuit zichzelf* de waarborg kan bieden om menselijke belangen te dienen wanneer deze in principe op voorhand *niet* in rekening werden gebracht, en vooral wanneer men de hoge kosten aan menselijke inspanningen en grotendeels ook aan natuurvernietiging *wel* in rekening wil brengen.

4.3 Het kapitalisme als objectieve economie

Daar onze gehele economie technologisch is geworden valt het moeilijk om een houdbaar onderscheid aan te brengen tussen technologie en economie¹⁵. *In principe* is de kapitalistische produktiewijze technologisch, d.w.z. gericht op het voortbrengen van middelen welke *in principe* niet afgestemd zijn op *vooraf* bepaalde doeleinden.

Vooreerst stellen we een analogie vast tussen het objectivisme van de wetenschap en het objectivisme van de economie, een verwantschap die we ook al aantreffen binnen het technologisch bedrijf (voor wie daar nog een onderscheid zou willen in aanbrengen). Ook het kapitalisme is gekenmerkt door een inherente *middel-doel-omkering*. Men produceert *om* te produceren, onvoorwaardelijk en onafhankelijk van *oorspronkelijk* aangevoelde menselijke behoeften, waarbij die subjectieve behoeften *wél* als *voorwendsel* nodig blijven om de produktie aan de gang te houden¹⁶. Men gaat er blindelings van uit dat *een* economische bedrijvigheid, *onafhankelijk* van vooraf gegeven behoeften of doelstellingen, *vanuit zichzelf* de beste waarborg biedt om aan deze tegemoet te komen. Wie niet helemaal stekeblind is doorziet dit wel: in plaats van de mensen te laten leven van de (opbrengsten van de) economie, wil men de *economie doen leven* van de menselijke, subjectieve behoeften. Niet *wat* men produceert blijkt voorrang te hebben, wel *hoe* men

¹⁴Beide soorten kennis noemt Boehm, naar een oude traditie, respectievelijk techniek (technisch weten) en technologie (technologisch weten).

¹⁵”Kapitalisme” wordt hier niet als een scheldwoord gebruikt, maar als een “begrip” voor een produktiewijze. Ik wijs daarop, omdat mensen vlugger geneigd zijn zich te baseren op de vage connotaties van een “woord” dan op de inhoudelijke betekenis van een “begrip”. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld met betrekking tot het woord “communisme” dat men onmiddellijk associeert met “dictatuur” en dergelijke leuke toestanden, zonder te begrijpen wat die term zakelijk-inhoudelijk betekent. Indien men een woord veel en bij zeer veel mensen hoort, dan is het begrip ervan meestal verdwenen.

¹⁶Het technologisch kapitalisme werd historisch voorafgegaan door een technisch soort kapitalisme waarin nog produktie-*doeleinden* werden gesteld, alhoewel deze reeds werden bepaald *vanuit* de middelen. In dit stadium, dat nog niet echt helemaal beantwoordt aan de eis van een “objectief-wetenschappelijke” economie, staat echter de produktie *van produktie-middelen* nog niet centraal. Wie daar meer wenst over te vernemen kan terecht bij een boek van mijn vriend Lode Frederix: *Te weinig democratie? Principiële beschouwingen over het ideaal van de westerse democratie*, Kritiek, Gent, 1987.

produceert.

Maar het gaat niet enkel om een analogie. Een *objectieve* economie kan zich enkel richten naar het model van de objectieve wetenschap. Hoe zou een objectief wetenschappelijk verantwoorde economie ook maar rekening *kunnen* houden met *subjectieve* werkelijkheden, als het *weten* waarop zij steunt en waarvan ze gebruik maakt niets af *wil* weten van al het menselijk-subjectieve? Vandaar dat deze economie wezenlijk technologische mogelijkheden ontplooit, los van de vraag “waarvoor”? In zo’n technologische produktiewijze bepalen de middelen zélf hun doeleinden, en, wat precies *eigen* is aan deze economische bedrijvigheid, haar belangstelling richt zich méér en méér op *de produktie van produktie-middelen*. Naarmate de technologische economie zich ontwikkelt des te minder is ze gericht op de produktie van gebruiksgoederen, m.a.w. de belangstelling richt zich steeds meer op de *produktie van een gigantisch produktie-apparaat, één enorm groot middel om de produktiviteit* als maar op te drijven, *ter wille van* de produktiviteitsstijging.

Kortom: het kapitalisme is erdoor gekenmerkt *middelen* op te stapelen, deze middelen steeds maar te verfijnen¹⁷ ... *zonder zich tegenover de werkelijkheid van de menselijke behoefte te verantwoorden*. Een objectieve (wetenschappelijk-verantwoorde) economie is *principieel onverschillig* voor de menselijke, eindige werkelijkheid.

4.4 De politiek, begrepen vanuit het objectivisme

Indien we onder politiek het opkomen begrijpen voor de behoeften en belangen van mensen, hetzij voor de eigen behoeften, hetzij voor die van anderen (wat men er meestal onder verstaat, en waardoor politiek handelen ook haar moreel-zingevend karakter verkrijgt) dan moeten we ons afvragen in welke zin er van politiek sprake kan zijn onder het heersend objectivisme. Wat tot hiertoe onder de loupe werd genomen (wetenschap-technologie-kapitalisme) behoort in zijn geheel nog slechts tot datgene wat men als fundament of middel kan beschouwen om een (samen)leven te leiden zoals men dat beoogt. *Wat* men wil bereiken als een redelijk leven of samenleven wordt immers bepaald vanuit de voorstelling van mensen; d.w.z. de doelstellingen worden door mensen bepaald en brengen teweeg waarop zij dan als middel of fundament steunen om die doelstelling waar te maken. Wie de voorgaande bladzijden begrepen heeft zal ingezien hebben dat de keuze voor objectiviteit “*coûte que coûte*” wel een heel beslissende *politieke* keuze inhoudt! Kan er eigenlijk vanuit de *politieke* beslissing *niet* aan politiek te doen, d.w.z. niet om te zien naar wat de subjectieve behoeften en belangen van mensen zijn ... nog wel aan politiek gedaan worden? Jazeker, er wordt aan

¹⁷Verfijning van een middel leert weinig over haar nut. Veeleer ziet het er naar uit dat hoe verfijnder een middel is, des te minder het voor iets bruikbaar is; met een mes kan men nog verschillende dingen aanvangen, een kernraket kan men alleen doen ontploffen.

politiek gedaan, maar dan wel in de vreemde zin dat het objectivisme de politieke beslissing inhoudt niet politiek werkzaam te zijn. Het is en blijft een *politieke* beslissing om zich over te laten aan de vrije ontplooiing van natuurwetmatigheden en de technologische toepassingen daarvan, net zoals iemand die principieel geen standpunt wil innemen nog het standpunt inneemt geen standpunt te willen innemen. Zo vooronderstelt een optimale vrije markt *ook* een politiek om die te vrijwaren.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de *politici* slippendragers worden genoemd van economische machthebbers (die, terloops, geen kapitalisten genoemd kunnen worden omdat het schurken zouden zijn, maar omdat ze het in beginsel een goede zaak vinden dat zoveel mogelijk middelen *in het wilde weg* ontplooid worden). Men moet er dan ook niet verwonderd over staan dat *ook* politici slechts *verwijzen* naar *objectieve wetmatigheden* waaraan men zich enkel kan *aanpassen*. Het is dan ook geen wonder dat er geklaagd wordt dat de politici niet opkomen voor de behoeften en belangen van *het volk*. Mensen voelen het (gelukkig) wel aan dat hun belangen slechts als *voorwendsel* dienen om *deze* politiek, een wetenschappelijk verantwoorde(!) politiek in stand te houden. De politiek van onze politici (uit het westen) bestaat in een eigensoortige *objectieve gedraging*: ze wil alles zoveel mogelijk onder controle houden, wat inhoudt dat ook zij alles objectief wil vaststellen, — en liefst via onbetwistbare “harde cijfers” waaraan men zich enkel te onderwerpen heeft —, alles zo onfeilbaar mogelijk wil berekenen en voorspellen. In feite bestaat de politiek van onze politici uit een soort *boekhoudersbedrijf*. De hoofdzorg van onze politici bestaat erin de schulden aan banken terug te betalen, zodat het er alle schijn van heeft dat het (financiële) beleid van de banken het bewind bepaalt! En of een politicus nu van deze of gene strekking is kan bitter weinig verhelpen, zolang het politieke bedrijf *zélf* doordrongen blijft van de geest van het objectivisme.

Het meest zorgwekkende lijkt me echter het totale *onbegrip* voor wat politiek in wezen is: het *doen gelden* van subjectieve behoeften en belangen, daarover in redelijk overleg met elkaar *tijdelijk*-geldende eensgezindheden vinden (het democratisch overleg tussen alle betrokkenen, en niet enkel tussen objectieve deskundigen . . .), en het zoeken naar de geschikte inzichten, technieken en praktische gedragingen om aan die (dan maatschappelijk geworden) belangen tegemoet te treden. Wat echter bijna even schrikbarend is, is het objectieve gedrag van de doorsnee-burger die alles maar *laat* begaan, en zich ook voor de eigen behoeften *onderwerpt* aan *objectieve instanties* die alles maar moeten regelen. Dat een deel van de *volksmacht* in handen wordt gegeven van volks-*vertegenwoordigers* is op-zichzelf niet het probleem; wél dat deze volks-*dienaars* elke ernstige controle op hun taken beletten en dat het volk *zélf* zich *niets van politiek aantrekt waardóór* zij zich zonder meer reeds aan de door hen aangeduide dienaars *onderwerpen* terwijl in een echte

democratie het volk de politiek moet bepalen¹⁸.

Tenslotte heerst in ons politiek bestel ook een principe dat gewoon eigen is aan het objectivisme überhaupt: de quasi-oneindige *tolerantie*. Tolerantie is vanzelfsprekend een goede zaak, maar niet wanneer tolerantie betekent een volstreekte *onverschilligheid* met betrekking tot welke mening er uitgesproken wordt, welk belang er aan de orde van de dag is. Onverschilligheid met betrekking tot menselijke behoefte is wellicht het kenmerk per excellence van het objectivisme, en dat vinden we ook in ons politiek leven terug. Een ernstige democratie is er een waar men wel tolerant is met betrekking tot de mening van een ander, maar waarin ook om *motivering* en naar de *relevantie* van die mening gevraagd wordt¹⁹. In feite komt de politieke tolerantie die wij kennen neer op “Zeg maar rustig je mening; wij, politici, zullen wel nagaan of wat je zegt politiek haalbaar is.” En *wat* is “politiek haalbaar”? Wat zich laat vertalen in de tolerantie (of onverschilligheid) van de technologie: het is allemaal *om het even*, op voorwaarde dat het maar becijferbaar en voorspelbaar, objectief-controleerbaar is (en daarmee is de menselijke “subjectieve” werkelijkheid opzijgeschoven). Bovendien: wat heeft men aan een democratie die zich *wegstopt achter objectieve deskundigheid*? Wat heeft men aan een formeel-politieke democratie als men op de arbeidsplaats toch zijn mond moet houden (of naar de mond moet praten)? En vooral: *wat kan men aanvangen met een vrije mening als men toch moet handelen conform de heersende macht*?

¹⁸Wie twijfelt aan de controle mogelijkheden moet maar eens trachten een kijkje te nemen in de echt centrale plekken van een ministerie of van een grote bank . . . Als men tegenwoordig begint te leuteren over de openbaarheid van bestuur lijkt dat op iemand die op een hoge verdieping woont en jou toeroept: “Je mag naar boven komen, maar ja mag wel de trap of de lift niet gebruiken.”

¹⁹Men moet weten te verantwoorden waarom *de zaak waarover* men spreekt van belang is. Verder moet men de vinger kunnen leggen op wat *relevant* is met betrekking tot dat thema. In een politiek debat kan de vraag naar wat de doelstelling van een maatschappij kan zijn niet ontbreken, en het is ál te esoterisch zulk debat enkel te doen plaatsgrijpen op een partijcongres. Doelstellingen zijn onmogelijk *objectief* te bepalen, tenzij men voor het objectivisme opteert (maar ook dán gaat het om een subjectieve beslissing). Wat geen zin heeft is te vragen naar een *bewijs van een mening*. Doorgaans komt zo’n (mogelijk) bewijs immers veel te laat. Zo is het bijvoorbeeld nog niet *bewezen* dat het in onze stad tot gewelduitbarstingen komt tussen migranten en “eigen volk”. Maar dat is nog geen reden om dat thema niet ter sprake te brengen. Menselijke ingrepen zijn precies het vaakst nodig daar waaromtrent nog (objectieve) *on-zekerheid* heerst. *On-zekerheden* spelen de grootste rol in het (samen)leven, en het is met onzekerheden, onvoorspelbaarheden dat we het meest af te rekenen hebben.

5 Het objectivisme en het dagelijks leven in de welvaartsstaat

Wie tot hiertoe mijn verhaal gevolgd heeft zou vlug de bedenking kunnen maken dat alles een beetje *overtrokken* is. Dat is ook zo, in die zin dat nuances mogelijk zijn maar vooral omdat wat beweerd werd *niet objectief bewezen is*. Maar *dat is maar goed ook, want het is zo al erg genoeg*. Mocht het objectivisme volstrekt objectief bewezen zijn, dan zou een kritiek daarop niet meer mogelijk zijn, erger nog: dan zouden wij ze zelfs niet meer zijn!

Er zijn ook andere tegenwerpingen mogelijk, zoals deze: in de communistische landen is men tot het inzicht gekomen dat een kapitalistische produktiewijze de beste is die wij kennen. Deze opwerping snijdt geen hout. Die communistische regimes hebben nooit bestaan. De regimes die de apologet van het kapitalisme zo noemt waren regimes die zichzelf *socialistisch* noemden, en, wat belangrijker is, waarin het kapitalistisch principe gehandhaafd bleef. Enkel lag de eigendom van de produktie-middelen niet in handen van privé-personen. Het communistisch *principe* daarentegen luidt: ieder draagt bij naar vermogen, en ieder moet krijgen naar behoeften. De moeilijkheid om dit principe ingang te doen vinden zou er wel eens precies in gelegen kunnen zijn dat men wel bereid is te doen wat in het vermogen ligt, maar niet *naar de behoeften!* Het communisme kan zich slechts doorzetten als men afstand neemt van het principe: er moet gewerkt worden *omdat* er moet gewerkt worden. Als pompeuze leuze hoort men nog steeds dat de vermogens *optimaal* moeten ontplooid worden . . . zonder dat naar doelstellingen wordt gevraagd. Zo worden bij ons de (officiële) werklozen op een chantage-achtige manier onder druk gezet om te werken *om* te werken, onafhankelijk van de vraag “waarvoor?”. Men moet niet werken *om* te werken (in de werkkampen van Nazi-Duitsland werd *ook veel*, en *hard* gewerkt . . .), men moet werk maken van dingen die *zichtbaar nodig* of tenminste *nuttig* zijn. *Nut* mag rustig heel breed geïnterpreteerd worden: de muziek van Stravinsky of J.S. Bach kan ons doen herademen of tot bezonnenheid *stemmen* bijvoorbeeld. Precies in ons kapitalistisch bestel *zien* de mensen het nut van hun werk vaak niet. *Is dat niet een vreemd resultaat voor een cultuur die zich wetenschappelijk noemt: velen die erin werken weten dikwijls niet of slechts op een zeer gebrekkige wijze waarmee ze eigenlijk bezig zijn?* In een kapitalistisch georiënteerde produktiewijze is het (menselijke) nut van een werkzaamheid veeleer van toevallige aard. Nieuwe woningen bouwen bijvoorbeeld is voor het kapitalisme meer renderend dan woningen behoorlijk onderhouden en herstellen. Welke sociale gevolgen heeft zo iets niet? Mensen zijn doorgaans heus wel bereid om te werken, omdat ze zich nuttig willen weten. Maar heel veel werk voldoet niet aan het vereiste dat het, ook voor de werkenden zélf, *zichtbaar* moet afgestemd zijn op menselijke behoef-

ten. We weten het wel allemaal: de mensen werken bijna uitsluitend voor de centen, en *trachten* het leefbaar te houden door zichzelf te bekijken als een automatisch aflopende machine, wat natuurlijk moeilijk lukt. Mensen hebben vaak zichzelf herleid tot *abstracte koopwaar*, tot *ruilwaar*.

Sommigen willen mordicus onze cultuur verdedigen met het argument dat deze *tenminste* voor ons veel welvaart heeft gebracht. Om te beginnen acht ik dat “tenminste” bijzonder misplaatst. Onze technologische economie *parasiteert* op wat we de derde wereld noemen; vooral de mensen die dáár leven draaien op voor de kosten. Zij voorzien ons van grondstoffen tegen waarachtige hongerlonen. Bovendien heeft het kapitalistische noorden er alle belang bij dat die landen dictatoriaal worden bestuurd, net zoals het er belang bij heeft dat daar zo’n enorme kloof heerst tussen arm en rijk. Onze economie is nu eenmaal aangewezen op *export* van luxe-goederen, en die zijn enkel betaalbaar *door de rijke elites* uit het arme zuiden. Het zou nogal wat loonkosten (!) meebrengen mochten *wij* daar al die mensen een redelijk loon geven. En terloops: het is een eufemisme om te spreken over uitbuiting in dit verband . . . velen worden letterlijk doodgehongerd. Dat past bepaald goed in het kraam van onze economie: wie niets vermag, moet maar sterven; wie géén “vermogens” (let op de dubbele betekenis) te ont-plooien heeft, mag rustig doodhongerden. Maar wat nu onze welvaart betreft: Ik zal niet ontkennen dat het kapitalisme behalve produktiemiddelen ten-slotte (!) ook gebruiksgoederen voortbrengt. Maar welke? Voor een deel produkten die ongetwijfeld nodig zijn, maar steeds verminderen in kwaliteit (denk aan onze voeding) of in duurzaamheid (denk aan onze kleding). Verder goederen waar wel vraag naar is, maar waarvan de vraag in het leven werd geroepen door deze produktiewijze zélf. Denk maar aan de auto: het toenemend autoverkeer zélf heeft het bezit van een wagen voor velen schier onmisbaar gemaakt. Wat deze economie echter vooral voortbrengt zijn waarnemings-, communicatie- en verplaatsingsmiddelen. Zijn er echter mooiere dingen mee te zien? Heeft men ermee geleerd beter te spreken? En *waarvoor* moet men zich steeds meer en steeds sneller verplaatsen?

De *markt* waar de *vraag* domineert is een *mythe*. Welke markt vroeg om ruimtevaart? Welke markt vroeg om al die prullen die de publiciteit ons zo handig weet *op te dringen*? Het kapitalisme is geen “vraag-economie”, maar een “aanbod-economie; of beter nog: een economie die zoekt *af te zetten* . . . En voor al die prullen hebben de mensen *op voorhand* reeds betaald onder de vorm van verbruikte arbeidskracht. En is het kapitalisme dan geen “*plan*”-economie? Maken bijvoorbeeld de multinationals geen plannen? En *wat is management anders dan een planning om de vraag te beïnvloeden*²⁰?

²⁰ *Elke* economie is onvermijdelijk een plan-economie, omdat men vanuit de *politiek* beslist wat moet geproduceerd worden, op welke wijze, enz. Ook een *vrij* economisch systeem vooronderstelt nog de politieke beslissing en politieke plannen om zo maar in

En wat is, voor een groot deel van onze mensen, het menselijke resultaat van deze welvaart? Dat resultaat zou ik willen tonen via een beschrijving die men niet zo gemakkelijk bij Boehm terugvindt, maar die uit zijn stellingname af te leiden is, en *in mindere of meerdere mate*, herkenbaar is bij veel mensen, zeker als een auto-destructieve *tendens*:

Men kan spreken over een mens die zich allang bij alles definitief neergelegd heeft. Hij *bestaat* voor zover hij als passief-receptief wezen onmisbaar is om de zo geprezen welvaart draaiende te houden. Zowel in zijn arbeidstijd als in zijn vrije tijd leidt deze mens een objectief bestaan. Hij *doet* wat *men* van hem *verwacht*. Dit wil zeggen: hij werkt zoals een massieve natuurkracht werkt, blind (onwetend), maar perfect voorspelbaar in zijn gedragingen. Hij is steeds druk in de weer, maar *zonder eigenlijke doelstelling*. Hij voert bevelen uit (sic), maar krijgt vaak geen andere taken dan hersenversnipperende, zich quasi eindeloos repeterende handelingen uit te voeren. Autonoom *nadenken* is meestal ver te zoeken, en in een zintuiglijke zin *voelt* hij zelfs nauwelijks (zo ruikt hij vaak niet eens dat het stinkt in de stad). Zijn overheersend levensgevoel is er een van machteloos onbehagen, “stress”²¹. Hij *pikt* wat men hem voorhoudt, en *slikt* wat hem verteld wordt. En hoe staat het met de vrije-tijds-beleving?

De vrije tijd wordt in beslag genomen door spelactiviteiten. Voorwaar: het *spel* is een echt onmisbare en hoogst belangrijke zaak in het leven. Maar wanneer mensen geen echt doelmatig werk kunnen verrichten of de doelmatigheid ervan niet inzien, dan *verleggen* ze hun behoefte om iets waardevols te presteren op domeinen waar doelgerichtheid niet thuis hoort. Vandaar dat veel mensen sport bedrijven of seksuele activiteiten bedrijven alsof ze pas *dán* echt aan het werk zijn. Op die manier kunnen ze van speelse activiteiten niet eens meer genieten: waar gewerkt wordt *om* te werken en gespeeld wordt om een doel te bereiken staat alles op zijn kop. Een verschijnsel zoals het seksueel disfunctioneren hoeft dan ook geen verbazing te verwekken. Echt *pervers* wordt het als men van spelen en sporten, die als een soort arbeid bedreven worden, ook nog objectieve verslaggevingen gaat maken ... De op-zichzelf teruggeworpen mens die zich in het openbare leven niet *herkent* (in die “objectieve wereld” is hij immers afwezig) tracht toch nog aan zijn knagend gevoel van oorspronkelijke overbodigheid te ontsnappen via *ijdele*

alle denkbare richtingen maar aan te modderen (opdat de economie dus *écht vrij* zou zijn ... van menselijke subjectieve behoeften).

²¹Het *aanvoelen* gaat gelukkig nooit compleet verloren. Terloops gezegd moet niemand om een *definitie* vragen van wat denken, voelen of willen zou kunnen zijn. Alleen hij die nooit een beslissing neemt kan zich afvragen wat *vrijheid* is, alleen hij die nooit nadenkt kan naar een bepaling van *denken* vragen, alleen hij die nooit iets zou voelen kan zich afvragen wat *voelen* zou kunnen zijn. Men ziet de onzin van een dergelijke vraag onmiddellijk in, want wie een dergelijke vraag stelt, is reeds aan het denken, voelt reeds de behoefte aan een antwoord en ervaart reeds de vrijheid om een beslissing te moeten nemen.

prestaties. Hij is *overmatig* bezorgd over wat hij *zou kunnen voorstellen in de ogen van anderen*. Het gaat hier om een begrijpelijke bezorgdheid, want wie nog enkel leeft als een objectieve natuurkracht kan zich als subjectief-menselijk wezen enkel vervelen, zoals hij ook slechts weet te vervelen. Zo is hij ook nauwelijks tot ontroering in staat, zoals hij ook nog nauwelijks wéét te ontroeren²².

En dan is er nog *de sociale plaag bij uitstek: de televisie*. Voor zover daar geen volslagen onzin tentoon wordt gespreid valt daar vooral veel *objectieve informatie* waar te nemen. Maar de mensen worden dermate *volgespoten* met informatie dat ze niet meer in staat zijn om het relevante van het irrelevant te onderscheiden. Alles is even (objectief) waar en tegelijk even onverschillig, of het om informatie gaat over gruwelijke oorlogen of over voeding voor “kieskeurige katten”. Vooral zij die dagelijks televisie kijken zijn om zo te spreken *overal tegelijk, maar tegelijk nergens*. Ze zijn gereduceerd tot objectieve, principieel niet ingrijpende *toeschouwers* van objectieve gebeurtenissen. En dan vertelt zo iemand mij: “Maar *jij* kan daar toch ook niets aan doen?” *Niemand kan iets doen, omdat wij als werkelijkheid enkel beschouwen wat objectief, dus onafhankelijk van onze individuele subjectiviteit plaatsgrijpt, en wat we alleen maar kunnen gadeslaan. Dat is de fatale objectivistische ingesteldheid: “Ik kan er toch niets aan doen” ... (met de werkelijkheid heb ik niets te maken). Ja maar, wie gaat iets doen, als geen enkel (subjectief) individu iets doet? Zijn we dan geen werkelijke, werkzame wezens meer? Is het enige dat we te doen hebben of kunnen doen ons aan te passen of ons te onderwerpen?*

6 Nawoord

Een zaak afronden, beëindigen betekent dat men ertoe in staat is te zeggen: we overlopen nog even het voorbije geheel en zoeken er daadwerkelijk een *punt* achter te zetten. Zo ziet ook het beëindigen van een redelijke levensloop eruit, als het beëindigen van een verhaal, een roman. Maar om tot zo'n besluit te *kunnen* komen moeten wij ook gedurende onze levensloop geleefd hebben

²²De *verveling* waarover ik het hier heb slaat op een stemming, een *gestemdheid*. Iemand kan namelijk wel steeds druk in de weer zijn, maar zich daarbij toch voortdurend vervelen (omdat een doel of zin ontbreekt). Precies bij zo iemand is de verleiding groot om *nooit* echt *tot rust* te komen. Hij zoekt afleiding, verstrooiing via allerlei afleidings-maneuvres om aan dat gevoel van innerlijke leegheid en eigen overbodigheid te ontsnappen. Ook daaruit spruit wellicht de ijdelheid voort. Wellicht niemand zal er *vierkant* voor uitkomen dat hij zich eigenlijk verveelt, omdat dit een bekentenis inhoudt van onbelangrijkheid of eigen overbodigheid; liever zoekt hij rust *in de drukte*. Het gaat hier over de mens die zichzelf aan zichzelf heeft overgelaten en op niemand meer een beroep doet en op wie omgekeerd ook niemand meer een beroep doet om daar *in vrijheid* (dus zonder dwang of chantage) op in te gaan.

met de dood voor ogen. Het leven, met zijn beperkende mogelijkheden, kan opgevat worden als iets dat *gemaakt* kan worden. Maar men kan enkel iets maken, als men het ook wil *afmaken*! Zoals elk verhaal, zelfs elke relatief gelukkige levensloop, bevat mijn kortverhaal, deze tekst, wellicht ook minder geslaagde episodes . . . Het is aan de lezer om dáár dan wat van te maken (in plaats van een bloemlezing samen te stellen van mijn minst gelukte passages). Wat dan verder *de* behoeften en belangen van *de* mensen zijn zal *ik niet* bepalen; dat moeten zij *voor zichzelf* en *onder elkaar* maar uitvechten.

Voor *geleerde* “filosofen” heb ik een aparte bedenking. De mensen zitten heus niet op perfecte theorieën te wachten . . . En of zij hun bestaanssituatie goed, draaglijk of ondraaglijk vinden zullen tenslotte ook zijzélf wel uitmaken. *Indien* mensen het werkelijk *beu* zijn, dan komen ze ook wel zonder filosofen de straat op. Zorg er veeleer voor dat ze, desgevallend, op een *redelijke manier* revolteren, en dat een eventuele opstand (die vaak dichterbij ligt dan men bevroedt) niet in een blinde volkswoede ontaardt. Want dát lijkt mij de vraag die vóór al het andere gesteld moet worden: hoe beantwoordt men geweld als men zich niet wil onderwerpen en geen tegen-geweld wil gebruiken?

Een ander probleem stelt zich met betrekking tot de hoofdstelling van Boehm zelf. Zijn kritiek op het objectivisme moge dan terecht zijn, ook hij ontkent de *legitimiteit van objectiviteit* niet *waar ze op haar plaats is*. In het dagelijkse leven is daar het voorbeeld van het zich gesteld weten voor een “fait accompli”: een geliefde heeft mij in de steek gelaten, en er is geen praten meer aan. Wat kan men dan beter *doen* dan zijn subjectieve betrokkenheid opzij schuiven en hem of haar nog louter *objectief* bekijken? *Cultuur-kritisch* echter ligt de zaak blijkbaar stukken moeilijker. Men kan méégaan met Boehms kritiek op het objectivisme, maar waaruit bestaat in cultuur-kritische zin de *legitieme kant* van objectiviteit? Ook Boehm ontkent de ook *goede* successen van bijvoorbeeld de geneeskunde niet die, behalve op vakmanschap, toch ook steunt op objectieve wetenschap? Men zou deze vraagstelling als volgt kunnen formuleren: “Moet men een zwaar gehandicapt kind de mogelijkheid ontzeggen om via hoog gespecialiseerde technologische middelen zichzelf te leren behelpen omdat dit, wegens de hoge onkosten, enkel aan toevallige enkelingen die het kunnen betalen ten goede kan komen?” Of nog anders: “Moet men het objectief wetenschappelijk onderzoek naar de gevolgen van de door haar mogelijk gemaakte technologische toepassingen stilleggen?” Kortom: *Wat is het “kind” en wat is hier “badwater”?* Ik geloof dat die vraag *moet* gesteld worden, en het is niet omdat men op zo’n beslissende vraag geen beslissend antwoord kan geven dat de vraag zélf onbelangrijk wordt. De echt ernstige, belangrijke vragen kunnen meestal niet met een “ja” of “neen” beantwoord worden.

Tenslotte stelt zich nog een ander probleem voor iemand die de redelijk-

heid wenst te bevorderen en wat Rudolf Boehm tot nog toe nauwelijks ter sprake bracht. Het gaat om wat men verschillende benamingen kan geven: de *beginselvastheid*, de neiging om zich *dogmatisch of ideologisch* op te stellen, de tendens om *eigen vooringenomenheden principieel niet te willen herzien*, de tendens tot betweterigheid. Zo lezen velen een tekst, niet echt om er iets uit te leren, maar omdat ze op zoek zijn naar een bevestiging van datgene waarvan ze op voorhand al overtuigd waren. Merken ze dat er een andere zienswijzen vertolkt wordt, dan *zien* ze de *argumenten* van de ander zelfs niet meer en repliceren slechts: “Ja maar het is toch zo dat . . .” En dan wordt de vraagstelling of de besproken zienswijze niet meer *zake-lijk* onderzocht, maar richt men alle aandacht op de auteur die dan a.h.w. psychologisch onderzocht moet worden. Men spreekt in dit verband van het “ad-hominem-argument (eigenlijk een drogreden): zienswijze of naar voren gebrachte onderwerpen worden *verklaard* vanuit psychologische eigenschappen van diegene die de zienswijze of zaak ter sprake bracht. Wellicht hangt dit samen met de vrees zich te moeten *confronteren* omdat dit wel eens de eigen betrekkelijke bestaanszekerheid in het gedrang zou kunnen brengen. Welke consequenties moet men immers niet trekken wanneer men van zienswijze verandert of wanneer men zou gaan inzien dat men zich eigenlijk beter voor andere zaken zou gaan interesseren! Kan men bijvoorbeeld zo maar zijn baan opgeven omdat men de onzin van zijn werk begint in te zien? En het wordt maatschappelijk ook niet bijzonder op prijs gesteld om met betrekking tot echt principiële aangelegenheden “van gedachten te veranderen”. Het valt niet altijd mee om consequent te zijn, vooral niet wanneer men er niet enkel op staat principes te *hebben* (die heeft tenslotte iedereen), maar deze ook redelijk wil verantwoorden.

A propos . . . als iemand denkt dat mijn betoog of een en ander daaruit voor *discussie* vatbaar is . . . Dat lag precies in de bedoeling.

De stelling van het grondverschil

Willy Coolsaet

1 Inleiding

In het voorwoord van zijn *Das Grundlegende und das Wesentliche* zegt Rudolf Boehm dat zijn denken vertrokken is vanuit een bezinning op de “metafysica van de subjectiviteit”. Vanuit Leibniz op zoek naar de oorsprong en de onderlinge relatie van de begrippen *subject* en *substantie* kwam Rudolf Boehm bij Aristoteles uit. *Hupokeimenon*, of *subjectum*, is het begrip van een *noodzakelijke mogelijksvoorwaarde*, het begrip van *datgene zonder hetwelk iets anders niet kan zijn*. Dit begrip van *voorwaarde* verwijst als vanzelf naar zijn tegenspeler, naar het begrip van iets *waardoor iets anders is*, van iets dat *voldoende grond* (of *oorzaak*) is. Rudolf Boehm zet aldus noodzakelijke (mogelijks)voorwaarde of *fundament* tegenover voldoende grond of *oorzaak* (in een begrip van *oorzaak* dat, zoals we zullen uiteenzetten, pas zo een adequate bepaling verkrijgt). Men kan zeggen dat een wezenlijk punt van het denken van Rudolf Boehm de reflectie op het statuut van het *subject* en op het statuut van de *substantie* betreft, en dat die reflectie uitloopt op een bezinning over de beide *gronden*: voldoende grond en noodzakelijke mogelijksvoorwaarde(n).

Rudolf Boehm drukt die verhouding uit in zijn *stelling van het grondverschil*. Ze luidt: oorzaken (of voldoende gronden, of voldoende redenen) veroorzaken hun eigen voorwaarden; voorwaarden (of datgene zonder hetwelk iets niet kan zijn) conditioneren (“bevoorwaarden”) hun eigen oorzaken. Het gebied van de voorwaarden is dit van *het fundamentele*, het gebied van de oorzaken is dit van *het wezenlijke*. Dat het *fundamentele* niet het *wezenlijke* is, kan men ook in de vorm van de genoemde relatie tussen voorwaarden en oorzaken uitspreken.

De stelling werd het eerst uitgesproken in 1962 in de Franse versie van “Husserl und Nietzsche”, verschenen in *Archivio di Filosofia*¹. De stelling

¹Opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, deel 1.

wordt herhaaldelijk geformuleerd o.a. in het voorwoord bij de Duitse vertaling van Merleau-Ponty's hoofdwerk, 1966, en in "Xiasma. Merleau-Ponty und Heidegger", 1970.

In mijn bijdrage tot dit huldeboek zal ik pogen de genoemde stelling van het grondverschil of van het grondonderscheid toe te lichten. Ik zie er op de eerste plaats een precisering van het begrip van de *eindigheid* in. Daar heb ik reeds in mijn voorwoord tot mijn vertaling van Rudolf Boehms *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* op gewezen. Een oorzaak immers wordt door haar voorwaarden *beperkt*, hoewel de beperkende voorwaarden de oorzaak tegelijk *mogelijk maken*. Dat is de eindigheid. Het is in het bijzonder verhelderend voor de menselijke existentie. Rudolf Boehm verwijst enkele keren terecht naar Kant die als eerste op het feit gewezen heeft dat de zintuiglijkheid — die na Kant door de fenomenologie uitgebreid werd tot de menselijke *existentie* zelf — een beperking is die niet alleen (negatief) "*restringeert*", maar die juist door te beperken en in die beperking ook *realiseert*. Naast deze "positieve" implicatie van de stelling van het grondverschil, is er ook een belangrijke *kritische* dimensie: voor zover het traditionele denken impliciet (en vaak zelfs expliciet) van de genoemde begrippen en hun verhoudingen gebruik maakt, keert zich dat tegen dat denken zelf dat er immers niet in slaagt — gezien de theoretische of objectivistische vooropzettingen — de begrippen consequent te hanteren. Het is vooral dat kritische gebruik dat in de reflecties van Rudolf Boehm opvalt. In mijn reeds vermeld voorwoord heb ik een publicatie van Rudolf Boehm over de problematiek van de grondverhoudingen aangekondigd die spijtig genoeg nog steeds op zich laat wachten. In het manuscript wordt systematisch duidelijk gemaakt (anders dan in de gepubliceerde teksten waarin in feite het probleem van de grondverhoudingen slechts eventjes aangeraakt wordt) dat de reflectie op de grondverhoudingen voor de fundering van een filosofie van de eindigheid van wezenlijk belang is. Er wordt aangetoond dat de westerse filosofie het verschil tussen *oorzaken* en *voorwaarden* slechts vermog te vermelden om het onmiddellijk weer te negeren. Inderdaad het *theoria-ideaal* wil aan een identiteitsbetrekking tussen alles en alles uiting geven, en hierdoor moet het de oorzaken tot voorwaarden "herleiden". Het is vooral in het belangrijke artikel "Hegel en de fenomenologie"² dat Rudolf Boehm duidelijk maakt dat het theoretische weten ten onrechte een oorzaak voor een voorwaarde, en omgekeerd, een voorwaarde voor een oorzaak, uitgeeft, dat het tussen beide verschil ziet en ook wel niet wil zien. De aanvaarding van het onderscheid zou immers grote moeilijkheden voor de realisatie van het ideaal van theoretisch of objectief weten aan de oppervlakte brengen.

² *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1969, opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, deel 2.

2 Oorzaken en voorwaarden

Voorwaarden zijn, zoals gezegd, datgene *zonder hetwelk* het “bevoorwaarde” (het geconditioneerde, *das Bedingte*) niet kan zijn. De voorwaarde kan eventueel — in een ander verband — wel zonder het door haar geconditioneerde bestaan. Een oorzaak is, zoals gezegd, datgene *waardoor* het erdoor veroorzaakte is. Er moet meer over de onderlinge relatie van beide gronden gezegd worden.

Iets kan met name meerdere oorzaken hebben; het heeft eveneens vele voorwaarden. Maar er is een belangrijk verschil. Iets kan meerdere oorzaken hebben, *maar niet tegelijk*. Voorwaarden daarentegen treden *naast elkaar* op; ze sluiten elkaar niet uit. Belangrijk is ook het volgende: uit een oorzaak kunnen we voorwaarden afleiden of zoeken af te leiden; maar uit gegeven voorwaarden kunnen we niet tot oorzaken besluiten, immers, voorwaarden kunnen meerdere oorzaken hebben; een oorzaak daarentegen is feitelijk bepaald.

Een voorbeeld — ontleend aan Hegel, dat ook Rudolf Boehm gebruikt — kan ons helpen. Als we weten dat het regent kunnen we hieruit afleiden dat de grond nat zal worden. De regen is de oorzaak van de vochtigheid van de grond. Als we evenwel vaststellen dat de grond nat is, leidt hieruit geen weg naar de bevestiging dat de regen daar de oorzaak van is; de grond kan immers uit meerdere oorzaken nat geworden zijn (een emmer water, de morgendauw, enz., doen het even goed).

Men kan zich het speciale geval indenken dat A oorzaak van B is en dat B oorzaak van A is, dat ze dus wederzijds voor elkaar oorzaak en voorwaarde zijn. En het is dit geval dat Hegel (ten onrechte) op het oog heeft met zijn voorbeeld van de regen. We komen op het geval terug. Het voorbeeld van Hegel is, zoals alles wat Hegel zegt, bedoeld om de *dialectiek* te doen overkomen.

3 Subjectum en substantia

Subjectum of hupokeimenon is eigenlijk het begrip van een *onvoorwaardelijke voorwaarde*. Bedoeld is dat het oog gericht is op een fundament van de dingen, dat zelf geen ander fundament behoeft. Rudolf Boehm toont in vele uiteenzettingen aan dat het “geheime” project van het westerse weten de reductie van alle realiteit tot dergelijke onvoorwaardelijke voorwaarde is. Aristoteles heeft als eerste — dat blijkt uit Rudolf Boehms interpretatie van Aristoteles’ *Metafysica* (zevende boek) — tegen die reductie geprotesteerd. Aristoteles — die *in dit opzicht* niet de man van het ideaal van het theoretisch weten is — vindt het allesbehalve evident dat in de optiek van het prioritair stellen van het begrip *hupokeimenon* de werkelijkheid de “ge-

stalte” van een eerste vormloze, inhoudsloze, oneindige materie aanneemt, gezien voor de “fenomenologisch” ingestelde Aristoteles de diversiteit van de zijnden zich opdringt. Zullen we het onbepaalde, het grenzeloze, het statuut van *werkelijkheid* toekennen, of veeleer het in grenzen ingesloten, bepaalde zijnde, of de verstrengeling van dergelijke zijnden, *werkelijk* noemen?

De idee van een *onvoorwaardelijke voorwaarde* is de idee van het *op zich*. Het is datgene dat voor zijn bestaan van al het andere *onafhankelijk* is, en dat daarom ook kan gekend worden zonder op iets anders beroep te moeten doen.

We kunnen de vraag stellen naar de relatie tussen de problematiek van de grondverhoudingen en het motief dat het zuiver theoretisch weten — streven naar godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid — beheerst. Het motief is — nogmaals — de idee van het *op zich*, dat eigen is aan een wezen dat onafhankelijk, vrij, is, dat niemand of niets nodig heeft om te bestaan of om zich te realiseren. Men kan erover twisten of de idee van het *op zich* uit de kennisproblematiek ontsprongen is, uit het poneren van *zuiver weten*, dat ter wille van de absoluut gestelde zekerheid alles herleidt tot iets dat dan wel *op zich* moet bestaan; ofwel of, omgekeerd, de idee van het weten zelf reeds ontspringt aan de wens van de mens om goddelijk-onafhankelijk en vrij te zijn. Beide malen komt men bij het *op zich* uit.

Het is dus de vraag of de oorsprong van het westerse ideaal van weten de *zelfgenoegzaamheid* is (zoals ik de idee van het streven naar godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid verwoord of duid), ofwel of, misschien omgekeerd, de idee van de zelfgenoegzaamheid tot een bepaalde conceptie van weten geleid heeft. Vermoedelijk zijn beide invalshoeken eng met elkaar verweven. In het oosterse denken treft men identieke of vergelijkbare gedachtengangen als in het westen aan; alleen is daar veel duidelijker dat het de bedoeling is de mens tot het *op zich* van een onraakbare, uiteraard *enige realiteit*, te reduceren (dit is, erin te doen opgaan of ondergaan). Rudolf Boehm zelf heeft op interessante parallellen en verschillen tussen oosterse en westerse “wijsheid” gewezen (in zijn voorwoord bij de uitgave van een werk van Matsoe³). Mijn vermoeden is dat de idee van de zelfgenoegzaamheid “ouder” is dan de idee van het zuiver theoretisch weten, en dat het westen een *specifieke* uitwerking van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid “gepresteerd” heeft. In een bepaalde oosterse “wijze” tekst wordt de relatie van de verscheidenheid tot het ene “weggedacht” aan de hand van de illustratie van de verhouding tussen een schaal en het brons waaruit ze gemaakt is. Het brons is het enig reële, in feite datgene waarzonder de schaal — als een zekere vorm — niet kan bestaan, en *daarom*, zo luidt de redenering, de enige werkelijkheid (vorm en gestalte zijn dus louter schijn). Het voorbeeld bevestigt de reductie tot een uitiem *hupokeimenon*, om met Aristoteles te spreken, waartegen

³Ma-tsu, *De gesprekken*, Bussum, 1981, blz. 9–15.

Aristoteles dan ook terecht protesteert. Het westen is blijkbaar, zoals met het optreden van Aristoteles zelf reeds duidelijk is, meer realiteitsbetrokken — waarbij realiteit ondermeer betekent: verscheidenheid, afgescheidenheid, vorm, begrenzing, onderlinge verhoudingen. En ook al is het project van het zuiver theoretisch weten de poging om alles tot een absoluut fundament — een *op zich* — te herleiden, het valt de meer op de werkelijkheid betrokken westerling blijkbaar niet zo gemakkelijk als de oosterse wijze om die reductie door te voeren. Als de oosterling met de *schijnbaarheid* van de werkelijkheid — met de fenomenale gegevenheid van de verscheidenheid — geconfronteerd wordt (in een niet-dualistische Vedantafilosofie bijvoorbeeld) schrikt hij er niet voor terug om toe te geven dat die schijn onverklaarbaar is, maar hij ziet hierin niet eens een argument om zijn hang naar het ene op te geven.

Rudolf Boehm merkt op dat de westerse filosoof zich de taak stelt de verscheidenheid uit het onderliggende *op zich af te leiden*. Dat is in feite het *dialectische* project van Hegel, en van elk theoretisch weten dat zich van zijn implicaties bewust wordt. De werkelijkheid is *op zich, hupokeimenon*, maar dat houdt in dat de verschijnende realiteit eruit *verklaard* of *afgeleid* moet worden. De realiteit bestaat dan geheel en al uit *voorwaarden*. Op dit punt, zoals op andere, is Hegel het eindpunt, de meest doordachte constructie, van de ontwikkeling van de idee van zuiver theoretisch weten. Verhelderend is dat Hegel aan Spinoza — die andere belangrijke mijlpaal in de ontwikkeling — verwijt dat hij uit de *substantie* niet de diversiteit van de zijnden heeft weten af te leiden (het gaat over “de nacht waarin alle koeien grijs zijn”). Het is ter wille van die afleiding dat Hegel de dialectiek ontwerpt. Het is, verder, geen toeval dat Heidegger er lijkt in te slagen een interpretatie van Hegel te geven (“Hegels Begriff der Erfahrung”, in *Holzwege*) die van Hegel een voorloper van een filosofie van het Zijn maakt.

We gaan hier niet verder in op de specifieke problematiek van de reductie tot het *subjectum*. We beklemtonen alleen nog eens dat het theoria-ideaal ter wille van de zekerheid van de kennis het opsporen van voorwaarden, en de reductie van alle realiteit tot voorwaarden (en om de zaak te kunnen doen overkomen, de *reconstructie* van de realiteit *uit* de opgezochte voorwaarden) centraal stelt. We menen dat de *dialectiek* hier de grootst mogelijke consequentie vertoont. Het is de reden waarom we straks de problematiek van de grondverhoudingen op de eerste plaats aan het voorbeeld van de dialectiek uiteenzetten (we kunnen ons de vraag stellen of de dialectiek wel een “voorbeeld”, of veeleer de gehele zaak zelf is). We menen dat het objectiviteitsideaal zich ofwel als dialectiek ofwel als *impliciete* of *impliciet blijvende* dialectiek uitdrukt.

4 Reductie tot een oeroorzaak; determinisme versus vrijheid

De reductie tot een *subjectum* wordt ook verwoord als de reductie tot een *oeroorzaak* — nogmaals een illustratie van de verwarring tussen een oorzaak en een voorwaarde. Het is, zoals gezegd, het project van het theoretische weten als dusdanig. We kunnen als vanzelfsprekend naar Spinoza verwijzen, die de gehele realiteit tot een *substantie* herleidt, die eigenlijk een *subjectum* is, want Spinoza zelf hanteert met een ijzeren consequentie het begrip van *substantie* in de zin van datgene *waarzonder* al het andere — al de particuliere zijnden — *niet* kunnen bestaan of gedacht worden. Maar Spinoza is geen buitenbeentje. De andere filosofische stroom, die met Hobbes begint, denkt niet anders.

Het hobbesiaanse determinisme bijvoorbeeld loopt direkt op God, de oeroorzaak, uit, of beter, vertrekt van God, in die zin dat oorzakelijkheid uitsluitend aan God toegekend wordt. Zo zegt Hobbes in *Leviathan*⁴:

“...maar omdat iedere daad van de menselijke wil het gevolg is van een bepaalde oorzaak, en deze van weer een andere oorzaak, komen al deze oorzaken in een ononderbroken ketting (waarvan God, de eerste van alle oorzaken, de eerste schakel in de hand houdt) voort uit *noodzakelijkheid*. Wanneer iemand de samenhang van al deze oorzaken zou kunnen overzien, zou de *noodzakelijkheid* van alle vrijwillige menselijke handelingen hem duidelijk voor ogen staan. En daarom ziet God, die alles ziet en alles beschikt, ook dat de *vrijheid* van de mens om te doen wat hij wil, verbonden is aan de *noodzakelijkheid* om te doen wat God wil, en niet meer of minder.”

Het is terecht dat hiertegen protest gerezen is. Het is zinloos, zo zal men zeggen, om alle oorzaken tot de ene oeroorzaak — hier God genoemd — terug te voeren. Dat ontnemt alle andere oorzaken hun eigenheid. En dat is weinig plausibel. Het protest druist in tegen het ideaal van objectief of theoretisch weten, dat niets anders is dan het project om alle werkelijkheid tot een *op zich* bestaande realiteit terug te leiden. Feuerbach is wellicht de eerste die dat protest liet horen. We gaan iets uitvoeriger op Feuerbach in omdat zo enkele implicaties van de afwijzing van de idee van de unieke oeroorzaak duidelijk worden. Het zal ons bij de idee van een zekere discontinuïteit in de werkelijkheid brengen, en het zal ons op het feit attent maken dat het determinisme met de bevestiging van de ene oeroorzaak sa-

⁴Thomas Hobbes, *Leviathan*, vertaling en aantekeningen van W.E. Krul, inleiding en bibliografie van B.A.G.M. Tromp, Boom, Meppel/Amsterdam, 1985, blz. 207-208.

mensmelt. Als men de vooropzetting opzij schuift, ontspringt openheid voor een bevestiging van de (relatieve) vrijheid of medebepaling van de mens.

Feuerbach — die niet zonder invloed op Rudolf Boehm is — veraanschouwelijkt het probleem als volgt⁵:

Dank ik aan Adam, de *eerste mens*, *mijn bestaan*, zo vraagt hij aan de christen (of aan de theoretische filosoof, zo kunnen we rustig toevoegen). Vereer ik hem als mijn vader? Waarom niet bij het scheepsel blijven staan? Ben ik niet zelf een scheepsel?

“Is niet voor mij, die zelf niet veel beteken, *voor mij* als dit bepaalde, individuele wezen, de *meest nabije*, deze eveneens bepaalde, individuele oorzaak de *laatste* oorzaak? Is deze, mijn, van mij zelf en van mijn bestaan onafscheidbare, ononderscheidbare individualiteit niet afhankelijk van de individualiteit van deze van mijn ouders? Verlies ik tenslotte niet, als ik verder achteruitga, alle sporen van mijn bestaan?” “De ononderbroken rij van de zogenaamde oorzaken of dingen, die de oude atheïsten als een eindeloze, de theïsten als een eindige, bepaalden, bestaat zoals eveneens de tijd, waarin zich zonder onderbreking en onderscheid elk ogenblik aan het andere aansluit, alleen in de gedachten, in de voorstelling van de mensen. In de realiteit wordt het vervelend eendere van deze causale reeks onderbroken, opgeheven door het onderscheid, de individualiteit van de dingen, die iets nieuws, zelfstandigs, enigs, laatsts, absoluuts is”⁶.

De dingen hebben specifieke eigenschappen. Een hond is een hond.

“Moet ik wegens deze eigenschappen naar de eerste en algemene oorzaak opkijken en de hond de rug toekeren? Alleen de algemene oorzaak is zonder onderscheid even zo goed de oorzaak van de mensvriendelijke hond als van de mensvijandige wolf”⁷.

Misschien komen we, als we weigeren alles tot een enkele enorme oer-oorzaak terug te voeren, in een *monadologisch* universum terecht, waarbij we ieder “krachtcentrum” (om met Nietzsche te spreken) zijn eigen werkingskracht, zijn eigen zijn, zijn eigen individualiteit, toekennen. Misschien noemen we de oorzaken dan best Gestalten, structuren, betekenisgehelen — zoals Merleau-Ponty doet — en misschien bestaan de meeste uit een in elkaar zijn van dergelijke structuren, waarbij de “onderliggende” dan als de

⁵L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, in: L. Feuerbach, *Werke in sechs Bände*, 4, Suhrkamp, par. 6, 1975.

⁶Ib. par. 7.

⁷Ib. par. 7.

voorwaarden van het individu functioneren. Om nogmaals met Feuerbach te spreken:

“Ontstaan betekent zich individualiseren; ontstaan en individualisering zijn onscheidbaar; niet ontstaan zijn dus de algemene, individualiteitsloze grondstoffen of grondkrachten van de natuur; niet ontstaan is de materie. Maar het geïndividualiseerde wezen is volgens kwaliteit een hoger, goddelijker wezen als het individualiteitsloze”⁸.

De realiteit bestaat blijkbaar uit eindige individuen. Ze zijn *oorzaken*. Als dusdanig zijn ze niet *op zich*, maar ze steunen op (externe en interne) *voorwaarden*. Het universum is dergelijke verstrengeling van oorzaken en voorwaarden. Het is een geheel van eindige individualiteiten. Eindig zijn, zegt Feuerbach, is individu zijn, en het individu is meer waard dan het oneindige, ongewordene, maar onbepaalde en individualiteitsloze zijn. Het individuele is meer waard dan het algemene. Feuerbach zegt nog het volgende:

“Smadelijk is in ieder geval de geboorte en smartelijk is de dood; maar wie niet wil aanvangen en niet wil eindigen, die moet afzien van de rang van een levend wezen. Eeuwigheid sluit leven, leven sluit eeuwigheid uit. Wel zet het individu een ander, het individu voortbrengende wezen voorop; maar het voortbrengende staat daarom niet boven, maar *onder* het voortgebrachte. Het voortbrengende wezen is wel de oorzaak van het bestaan en in zover het eerste wezen, maar het is ook tegelijk louter middel en stof, grondslag van het bestaan van een ander wezen en in zover een ondergeschikt wezen. Het kind verteert de moeder, verbruikt haar krachten en sappen voor zijn beste, schminkt zijn wangen met haar bloed. En het kind is de trots van de moeder, ze plaatst het *boven* zichzelf, maakt haar bestaan, haar welzijn aan het bestaan van het kind ondergeschikt . . . De diepste smaad van een wezen is de dood, maar de grond van de dood is de voortplanting. Voortplanten betekent zich weggooien, zich gemeenschappelijk maken, zich in de massa verliezen, aan andere wezens zijn uniciteit en exclusiviteit opofferen. Niets is contradictorischer, verkeerder en zinlozer dan de natuurlijke wezens door een hoogste, volmaaktste geestelijk wezen te laten ontstaan”⁹.

De moeder treft in het kind de voorwaarden tot haar zelfrealisatie aan, maar die realisatie is de realisatie van het kind zelf. Een eindig wezen heeft

⁸Ib. par. 19.

⁹Ib. par. 19.

zijn leven buiten zich, put er zich in uit, voltooit zichzelf buiten zichzelf. Het staat met de kunstenaar en in feite met alle andere menselijke aangelegenheden niet anders. De mens realiseert zichzelf buiten zich. Hij heeft talloze voorwaarden buiten zich, in het externe.

Rudolf Boehm zegt vergelijkbare dingen¹⁰. Ze zijn de moeite waard om ze aan te halen. Reeds in de natuur zijn altijd specifieke dingen “verantwoordelijk” voor specifieke andere dingen, zegt Rudolf Boehm. Er is geen determinisme zonder determinanten mogelijk.

“Met een ontegensprekelijk recht houdt het determinisme vast aan de grondpositie dat gebeurtenissen hun welbepaalde oorzaken moeten hebben. Het neemt verder met evenveel recht aan dat het optreden van deze oorzaken zelf een oorzaak moet hebben. Maar het kan niet in overeenstemming zijn met de zin van het determinisme, uit te gaan van het feit dat bv. de oorzaak y van gevolg z op haar beurt oorzaak x heeft, om dan te loochenen dat oorzaak y feitelijk oorzaak van gevolg z is en te beweren dat de ware oorzaak van het gevolg z enkel en alleen in oorzaak x te zoeken is. Het determinisme kan onmogelijk bedoelen een oorzaak telkens haar oorzakelijkheid te ontzeggen door een verwijzing naar de volgende oorzaak. Want zo zou de gehele oorzaken-reeks als aaneenschakeling van gevolgen in het eindeloze vervluchtigen, of zou ten slotte alles van één enkele en goddelijke, almachtige oeroorzaak afhangen, die alles van vooraf zou bepalen. Het determinisme zelf moet aan de oorzaken, die voor bepaalde gevolgen verantwoordelijk gesteld worden, enige autonomie en een bepaalde zelfstandige werkzaamheid verlenen, ondanks het feit dat het aangewezen is ook hun oorzakelijke antecedenten na te gaan. Zo niet zou het gewoon alles, dat ook maar enigszins is, bestrijden. Want wat is, kan onmogelijk van iedere autonome werkzaamheid uitgesloten worden zonder dat men mede ontkent dat het überhaupt is.”

Om te besluiten nogmaals naar Feuerbach terug. Voor Feuerbach kan men niet de gehele werkelijkheid tot een eerste oorzaak — God — herleiden:

“Alleen de zogenaamde tussenoorzaken zijn de alleen werkelijke en werkzame, de alleen objectieve (gegenständliche) en voelbare oorzaken”¹¹.

De realiteit is blijkbaar een geheel van oorzaken en voorwaarden, onderling in spanningsverhoudingen verstrengeld. De mens hoort in dit geheel, als

¹⁰R. Boehm, “Lastige vrijheid”, *Streven*, mei 1976, blz. 695–701.

¹¹L. Feuerbach, o.c. par. 15.

een eigen “krachtcentrum”, met specifieke kenmerken. De oorzaak is die van haar voorwaarden. De voorwaarden zijn die van hun oorzaak. De beide gronden — oorzaken en voorwaarden — verschillen. Een oorzaak is datgene *waardoor* iets is. Een voorwaarde is datgene *waarzonder* iets anders *niet* kan zijn. Een oorzaak kan natuurlijk ook een voorwaarde zijn — maar van iets anders, in een ander opzicht. Als een oorzaak van haar voorwaarde tegelijk de voorwaarde zou zijn, en als dus, wat hetzelfde is, die voorwaarde van haar oorzaak tegelijk de oorzaak zou zijn, zou men tot een enkele zaak moeten besluiten. Een oorzaak behoeft voor haar bestaan — voor haar werking als oorzaak — al haar voorwaarden. Een enkele die zou ontbreken, zou de realisatie van de uitwerking verhinderen, of zou een andere uitwerking opleveren. Maar het is duidelijk niet zo dat dezelfde beperking voor de voorwaarden “op zich” geldt. Een voorwaarde moet niet — op zich, voor zich — voorwaarde zijn. Ze kan zonder de oorzaak — waarvan ze *eventueel* de voorwaarde is — bestaan, zoals een huis niet zonder zijn fundament kan bestaan, maar het fundament wel zonder het huis kan bestaan. Dat is de directe reden van de spanning en eindigheid van de oorzaken. Ze zijn op voorwaarden aangewezen — die zich op zich echter niet om de oorzaken bekreunen.

Een verwijzing naar Merleau-Ponty kan hier nuttig zijn. Merleau-Ponty heeft in zijn eerste werken — zijn hoofdwerken — een “dialectische” verhouding beschreven die de spanning tussen oorzaken en voorwaarden weergeeft. De relatie van de Gestalt of structuur of vorm tot de “delen” is die van een oorzaak tot haar voorwaarden. De hegeliaanse dialectiek is daarentegen de “toepassing” van het speciale geval waarbij een oorzaak niet zonder haar voorwaarden kan zijn, maar waarbij tegelijk de voorwaarden niet zonder de oorzaak kunnen zijn (geen a zonder b, geen b zonder a, en dus a door b en b door a). Hegel kent dus slechts een enkele oorzaak, het absolute begrip, de absolute geest, die zich slechts “fictief” van zichzelf en in zichzelf onderscheidt. Maar in feite is alle theoretische of objectieve weten uit op deze herleiding tot de ene werkelijkheid, die van de hierboven vermelde “oeroorzaak”. Het hobbesiaanse determinisme loopt direkt op God, de oeroorzaak uit, of beter, vertrekt van God, in die zin dat alle oorzakelijkheid aan God toegekend wordt.

Als men de vooropzettingen van het zuiver theoretisch weten doorziet, ontspringt ruimte voor een realiteit van zijnden, die verscheiden en verschillend zijn, hoewel ze elkaar dragen en ondersteunen. We kunnen naast de eigen oorzakelijkheid van de zijnden, in het bijzonder de oorzakelijke werkzaamheid van de mens, erkennen. Als de “zijnden” zelf niet van eigen werkzaamheid verstoken blijven, ontspringt ruimte voor de oorzakelijkheid van de mens. Men ziet niet langer in waarom niet ook de mens — in zijn specificiteit — oorzakelijk werkzaam zou kunnen zijn, anders gezegd, waarom hij de realiteit niet via zijn doelgerichtheid, via zijn bewustzijn, zijn voorstellin-

gen, zijn verbeelding, zijn plannen gestalte zou kunnen geven. We kunnen niet meer uitsluiten dat denkbeelden, voorstellingen, verbeeldingen — ook gekke, en gevaarlijke — in de realiteit tot uitwerking komen.

En vervolgens kunnen we de realiteit denken als een geheel van zowel tijdelijk als ruimtelijk bepaalde niveaus of registers. Het menselijke steunt op de levende en levenloze natuur — althans op een segment daarvan. Ze zijn er de voorwaarden van. Ze hebben de mens niet nodig, terwijl de mens voor zijn bestaan de natuur nodig heeft. Het levende steunt op het levenloze — in genoemde funderingsverhouding. Maar ook binnen de mens — binnen de menselijke cultuur — gelden dergelijke relaties. De fenomenologie — in het bijzonder die van Merleau-ponty — heeft vele beschrijvingen van die “funderingsverhoudingen” gegeven. Rudolf Boehm verwijst in zijn werk voortdurend naar dergelijke fenomenologische beschrijvingen. Een oorzaak schept haar effect niet, ze werkt wezenlijk op iets in dat aan haar extern is. We kunnen ons geen oorzaak voorstellen die niet op iets anders inspeelt. Een oorzaak werkt zich steeds in dergelijk samentreffen met iets anders uit. Ik zelf heb in mijn Merleau-Pontyboek¹² de idee uitgewerkt van de existentie als een verhouding van oorzakelijkheid tot voorwaarden. Ik beklemtoon daarom met Merleau-Ponty mee het Gestaltkarakter van de menselijke werkelijkheid (en misschien van alle werkelijkheid): een verstrengeling van oorzakelijkheid en voorwaarden, in een constitutieve spanningsverhouding. Wat Merleau-Ponty *ambiguïteit* noemt, heeft veel met die intrinsieke en onophefbare spanning te maken. Zijn kritiek op de objectiviteit als pleitbezorger voor de idee van *déterminé* in de dubbele zin van bepaald, klaar en duidelijk en van “gedetermineerd” kan in grote mate begrepen worden vanuit zijn bevestiging van het constitutieve conflict tussen oorzaken en voorwaarden. In een Gestalt “verhindert” (maar dat heeft tegelijk de positiviteit van het mogelijk maken) de horizont dat de figuur als het ware helder en duidelijk voor ogen staat. Het is, verder, de idee van de verstrengeling van geest en materie, die meebrengt dat het wezenlijk ondenkbaar is dat men (objectief) kan bepalen in welke mate de mens vrij is (hoewel hij vrij is) of “onder condities” staat (zodat ook voor God het doorgronden van de geest van de mens onmogelijk zou zijn). We verliezen aldus onze “objectieve” greep op de dingen. De poging om een “helder” weten op te bouwen is gevaarlijk, leidt tot een gereduceerde en verschaalde werkelijkheid, en de eerste die het hierbij laat afweten is natuurlijk de mens. Hier overal is de eindigheid op het appel.

De realiteit is gestructureerd in niveaus. Er zijn onderliggende niveaus met het statuut van voorwaarde. Ze zijn het *gegeven* voor de bovenliggende, die er op steunen, zonder dewelke ze niet kunnen zijn, maar waardoor ze niet

¹²W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1984.

“causaal” (in de zin van de absurde voorwaarden- oorzaak van het determinisme) bepaald zijn. Het bovenliggende niveau (de uitdrukking niveau is in feite misleidend) is niet iets afgescheidens, maar het is de specifieke structurering die al de elementen — de onderliggende — een eigen zin bezorgt.

De niveaus zijn in het heden verstrengeld. Er is ook een temporele orde van voorwaarden en oorzaken. En de niveaugeleding heeft vermoedelijk ook een tijdsaspect in die zin dat “ooit” de onderliggende niveaus aan de bovenliggende voorafgingen. Eerst was er dus de dode natuur, vervolgens de levende, vervolgens de menselijke werkelijkheid.

De genoemde *Gestaltung* zit overal, in de mens, in zijn relatie met de andere mensen, in zijn verhouding tot de natuur, in de natuur zelf (die geen monolithisch blok is), kortom overal.

5 Expliciete en impliciete dialectiek

We hebben gezegd dat het theoretische ideaal in de dialectiek zijn hoogtepunt vindt, in die zin dat de dialectiek er de uiterste consequentie van is. Insisteren we even op de idee dat als objectiviteit of wetenschappelijkheid moet bestaan ze dan in feite *impliciete* dialectiek moet zijn. Laten we nu eerst wat dialectiek en impliciete dialectiek is, verduidelijken aan de hand van het reeds vermelde voorbeeld van de regen.

Hoe slaagt Hegel er in te beweren dat de grond alleen door de regen nat kan worden — wat flagrant tegen de alledaagse ervaring indruist. Hij kan alleen slagen als hij een reductie doorvoert. Hij moet erop letten dat de regen zelf vochtigheid is — die op de vloer neerslaat. En zo komt hij tot de uitspraak van een identiteit: vochtigheid is vochtigheid. En dat is ook zijn bedoeling. Tussen oorzaak en effect steekt — *niets*. Hegel bedoelt het voorbeeld slechts als een voorbeeld in een geheel van denkstappen waarbij — volgens hem ten onrechte — van oorzakelijkheid gedroomd wordt. Hij wil aantonen dat in feite hier zoals overal alles met alles identiek is — wat causaliteit, tenzij in de zin van de bevestiging dat de realiteit *causa sui* is, uitsluit. Tussen oorzaak en gevolg is er geen verschil. Vochtigheid is vochtigheid. Het zal niet baten er Hegel op te wijzen dat de regen toch nog iets anders is dan vochtigheid, dat de regen ons als een specifiek verschijnsel tegemoet treedt, dat hij een bepaalde soort “bewegende” vochtigheid is. Hegel zal voor de schijnbaar “vergeten” kenmerken van de regen zijn procédé herhalen. Hij zal zeggen dat er inderdaad ook van beweging sprake is. Maar hij ziet de beweging opnieuw als een apart pseudo-causaal gebeuren. Er is in de kosmos beweging — eindeloze beweging, waarbij het overgaan van beweging op beweging in feite een schijn is. Dus ook hier: beweging is beweging, oorzaak is gevolg, of beweging is identiek met zichzelf. Of juist, de beweging is een schijn, in feite beweegt niets. We weten trouwens dat er uiteindelijk voor Hegel alleen

het Absolute Begrip is. Natuurlijk dat Hegel ertoe moet komen alles met alles gelijk te schakelen. Het voorbeeld van de regen, we herhalen, is slechts een der vele stappen in dit identificatieproces. (Natuurlijk heeft Hegel deels gelijk, als hij namelijk stelt dat er geen regen zonder vochtigheid is, de vochtigheid is immers de voorwaarde van het verschijnsel regen. Maar hij doet de realiteit geweld aan door tegelijk te poneren dat er geen vochtigheid zonder regen is. Hierover straks nog).

Het theoretische ideaal van de dialectiek moet dus worden *vooropgezet*. Het is de vooropzetting van het theoretische weten als dusdanig. Rudolf Boehm toont in het vermelde artikel “Hegel en de fenomenologie” scherp aan dat de dialectische vooropzetting zich opdringt als men het theoretische ideaal wil redden. Daarom maakt Hegel ook weinig problemen met de duidelijke afwijking van de alledaagse ervaring ten overstaan van de dialectiek.

De wetenschapsfilosofie is niet zo duidelijk als Hegel of als Engels (Marx heeft zich nauwelijks over de vooropzettingen van de dialectiek uitgesproken), hoewel we ze wellicht, door wat te insisteren, gemakkelijk tot de erkenning van de alleenzalmakende dialectiek zouden kunnen dwingen. We tonen dat aan door enige commentaar te geven op het negentiende-eeuwse adagium *der Mensch ist was er iszt* (dat van Feuerbach afkomstig is en dat bij hem heel zeker niet dialectisch bedoeld was, hoewel de spreuk toch een mooie verwoording van de impliciete dialectiek is).

De uitspraak bedoelt niet alleen maar aan de banale waarheid uitdrukking te geven dat de mens voor al zijn doen en laten op voedsel aangewezen is, wat betekent — en dat is natuurlijk correct — dat de mens *niet zonder* voeding kan bestaan. De uitspraak bedoelt meer, maar zonder duidelijkheid te scheppen. Ze bedoelt *daarenboven* dat de mens is wat hij is *door* de voeding. Om de zaak plausibeler te maken kunnen we bij voeding aan *stofwisseling* denken, en dan wordt gezegd dat in feite de stofwisseling van de mens met de natuur, zijn doen en zijn bepalen, *determineert*. De stofwisseling is niet alleen zijn *voorwaarde*, datgene *waarzonder* de mens niet kan zijn, ze is ook datgene *waardoor* hij is wat hij is, ze is zijn *oorzaak*.

Dat laatste blijkt niet uit onze alledaagse ervaring. Men moet deze determinatie dus *vooropzetten*. Maar de wetenschappelijke hier geveerde kijk op de mens — die vele varianten kent, omdat men erover kan discussiëren waartoe de mens nu uiteindelijk *herleid* moet worden, tot stofwisseling, of nog verder, tot atomen, tot de eerste bouwstenen van het heelal, enzovoort — is niet zo consequent als de “dwaze” makrobiotiek, die “naïefweg” stelt dat de mens zijn voeding *is*, maar om dat te doen overkomen — we denken aan de uiteenzettingen van Kushi bijvoorbeeld — naar expliciete *dialectische* redenering grijpt. Met het gevolg dat de makrobiotiek het verschil niet meer vermag te zien — maar dat is voor die leer geen punt — tussen materie (voedsel) en geest, waardoor de voeding zelf geestelijk voedsel lijkt te gaan worden, en het geestelijke niet meer van het materiële lijkt te kunnen

verschillen. De wetenschappelijke objectiviteit is dus in feite niet zo helderziende als de makrobiotiek — wat reeds uit het aangehaalde adagium zelf kan blijken, dat slechts eenrichtingsverkeer insinueert, terwijl de zin van de uitspraak een wederkerigheid stelt en dus *deterministisch* bedoeld is.

Men kan ter wille van de helderheid van het betoog nog een toegeving aan het adres van de uitspraak doen. Het is natuurlijk juist dat de mens *onder voorwaarden* staat. Het is zelfs belangrijk in te zien dat die voorwaarden zelf ook *voorwaarden* meebrengen — die dus ook terecht bevestigd moeten worden. Het feit dat de mens zich moet voeden, voor wat hij ook maar wil zijn of doen (althans als hij in leven wil blijven), heeft eigen consequenties. Om zich te voeden moet hij nadenken; de economische en politieke instellingen moeten op het probleem afgestemd zijn, enzovoort. Maar het is moeilijk, ja onmogelijk, om filosofie, religie, recht, politiek, moraal, enz. in hun totaliteit tot het “voedingsprobleem” (of, zoals Marx doet, tot het economische probleem) te herleiden. Het is trouwens Marx zelf die in een belangrijke nota in het eerste deel van *Het Kapitaal* erop wijst dat het voor het historisch materialisme niet volstaat aan te tonen dat de bovenbouw *niet zonder* de onderbouw kan bestaan of begrepen worden (wat duidelijk is), maar dat een streng materialisme ook uit de onderbouw, uit de economie, de bovenbouw moet afleiden. Descartes, Pascal, Malebranche, Racine, Molière, enz. moeten louter als “exponenten” van de economie begrepen kunnen worden.

Het is dus duidelijk dat ik naast het wetenschappelijke determinisme evenzeer het historisch materialisme van Marx en Engels op de korrel neem. Al deze strekkingen — of ze nu impliciet of expliciet dialectisch zijn — druisen in tegen wat voor de fenomenologie uitgangspunt van kennis en waarheid is: de ons *verschijnende*, door ons *waargenomen en beleefde ervaring*. De fenomenologie heeft het niet nodig de werkelijkheid te construeren, te reconstrueren, en vooreerst de objectiviteit ervan te *poneren*. Ze vertrekt van concrete ervaring, van een praxis, die aan alle getheoretiseer voorafgaat, en, zo zal ze zeggen, waarvan de theorie zelf leeft.

6 Het belang van de problematiek der grondverhoudingen

De ontrafeling van de verhoudingen tussen voorwaarden en oorzaken is een machtig *kritisch* instrument in het kader van de aanval op het westerse theoretische ideaal. Bij Rudolf Boehm is die kritische aanpak overheersend. We tonen in een voorlaatste punt kort aan (we maken hiervoor op de eerste plaats gebruik van het ongepubliceerde manuscript van Rudolf Boehm dat we boven vermeld hebben) hoe de westerse filosofie op het onderscheid alludeert. Maar het komt me voor dat men de grondverhoudingen ook in positieve zin kan gebruiken, omdat ze ons een hulp kunnen zijn bij het begrijpen van de mens en de realiteit. Hierboven hebben we in die zin reeds enkele

wenken gegeven. We volstaan daarom in een laatste punt met nogmaals op enkele aspecten te wijzen.

6.1

We hebben reeds op *Aristoteles* gewezen die de eerste is die op de problematiek van de grondverhoudingen wijst. Maar reeds *Plato* maakt van het onderscheid gebruik (wat *Leibniz* opgemerkt heeft), als hij in de *Phaedo* (in de vertaling van *Leibniz*) zegt: “Il est vray que celui qui diroit que je ne scaurois faire tout cecy sans os et sans nerfs auroit raison, mais autre chose est ce qui est la véritable cause . . . et ce qui n’est qu’une condition sans laquelle la cause ne scauroit estre cause . . .”

Rudolf Boehm toont aan dat *Francis Bacon* met het begrip *forma* een wederkerigheid denkt tussen een oorzaak en een voorwaarde, en dat dezelfde gelijkenschakeling door *Descartes*, door *Spinoza*, bepleit wordt, als ze hun begrip *substantie* en *essentie* expliciteren. Rudolf Boehm toont verder aan hoe *Newton* en *Kant* met het probleem worstelen. Rudolf Boehm verduidelijkt, zoals gezegd, hoe het project van *Hegel* er in bestaat uitdrukkelijk op te komen voor de gelijkenschakeling van *oorzaken* en *voorwaarden* — waarmee hij het theoretisch ideaal wil redden.

Boehm wijst er minder op dat *Marx* en *Engels* — *Marx* minder duidelijk, *Engels* zeer expliciet — op dialectische wijze oorzaken en voorwaarden gelijkenschakelen. (Dat punt heb ik zelf in mijn *Producers om te produceren*¹³ uitgewerkt.) Ik heb er verder op gewezen dat iemand als *Hume* spontaan (dit is, zonder enige problematisering) een oorzaak als een voorwaarde, of als een geheel van voorwaarden, opvat. Dat gebeurt in het verlengde van de conceptie van *Bacon* — en in feite in het verlengde van het theoretische wetensideaal, dat de *zekere* kennis van de *voorwaarden* op het oog heeft. *Hume* zelf is een schakel in de overdracht van de idee naar mensen als *Mill* (inductietheorie), en naar de hedendaagse wetenschapsfilosofie.

Rudolf Boehm vermeldt en bespreekt ook de tegengeluiden — het rijzende besef van de conflictualiteit van de genoemde gronden — bij filosofen als *Merleau-Ponty*, *Heidegger*, en reeds enigszins bij *Kant*.

6.2

Ik vraag me af of het begrippenpaar voorwaarde-oorzaak niet ook in positieve zin aangewend kan worden, of we er niet mee kunnen werken om de werkelijkheid te begrijpen, wat dan in het kader van een *eindigheidsconceptie* moet gebeuren. Hierboven hebben we enkele aspecten min of meer

¹³W. Coolsaet, *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx*, afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, 1982.

aangeduid. De *conflictualiteit* van het menselijke bestaan — en wellicht van *alle* werkelijkheid — treedt dan op de voorgrond.

Het antwoord is, zoals gezegd, een filosofie van de eindigheid, of filosofie als *fenomenologie*, evenwel een fenomenologie die bij het denken van Merleau-Ponty aansluit en die in die zin een “correctie” van Husserl is. In mijn Merleau-Ponty-boek heb ik er op gewezen dat een echte fenomenologische filosofie van de eindigheid in feite nog een stap voorbij Merleau-Ponty moet zetten, maar zonder de door hem ingeslagen richting te verlaten.

Alleszins moeten we *perceptie* of *waarneming* zeggen in plaats van “denken” (theoretisch weten). De waarneming is immers de bron van de kennis, voor zover ze *oorzaken* op het spoor is, die van hun voorwaarden onafscheidelijk zijn. De oorzaken zijn het gebied van de feitelijkheid, ze kunnen niet gekend worden tenzij door waarneming, contact, ervaring. De voorwaarden kunnen door het denken afgeleid worden — als men eenmaal de oorzaak kent. Zo kan ik heel wat weten over Jan of Piet, gezien ze wat dan ook niet kunnen zijn zonder aan zekere voorwaarden te voldoen. Maar de preciese kennis van Jan en Piet veronderstelt meer, veronderstelt waarneming, ervaring, betrokkenheid van mezelf met de genoemden. De geschiedenis is bij uitstek het gebied waarbij theoretische kennis ontoereikend is. Maar historische ervaring is vermoedelijk alleen een markant geval van een betrokkenheid van de mens met de mens en met de dingen die op ervaring berust. Het begrip *facticiteit* geeft aan dezelfde relatie uitdrukking. Merleau-Ponty in het bijzonder wijst er op dat ook de natuur een *gegeven* is. Hij spreekt terecht over de natuur als over een *individu*. Er is maar een enkele natuur. De natuur bevat wel algemeenheid, maar is in feite een kolossaal individu. De kennis van de wetmatigheden steunt op dit gegeven.

Maar de belangrijkste impact van de idee van de verstrengeling van de gronden is wellicht de idee van de constitutieve conflictualiteit zelf. Het is nogmaals de eindigheid, die onze *condition humaine* is, die we wel kunnen zoeken op te heffen — door de nivellering van de gronden tot voorwaarden — maar alleen tot onze schade en schande als eindige wezens.

Medisch-filosofische bedenkingen

Mijn ontmoeting met Rudolf Boehm André Viane

Reeds lang is het filosofisch gesprek voor mij een stimulans om aandacht te besteden aan interpretatie en methode in de medische wetenschap en in de psychiatrie. Het dynamisch proces van wetenschappelijke kennisverwerving is even belangrijk als het kennisresultaat. Hierin enkel via literatuur-studie verder inzicht verkrijgen was vrijwel onmogelijk. Vakfilosofische verhandelingen en encyclopedieën van de filosofie zijn een soort geheugen van gestolde ideeën en begrippen weerbarstig tegenover vreemde indringers. Ze missen de intensiteit en de beweging van het spreken van de filosoof die zoekend zijn bevindingen verwoordt.

Een filosoof kent niet alleen filosofische paden, maar betreedt en bewandelt ze docerend zelf. Hij beweegt zich op een soms wat vreemde, eenzelvige wijze in een eigen taal filosofisch-interpreterend langs half dichtgegroeide, korte wegen in het mysterieuze bos van het zijnde, het zijn en het worden, en heeft hiermee voeling. Dit ervoer ik bij mijn ontmoeting met *Rudolf Boehm*. Toen hij mij vroeg of zijn lessen nut hadden voor het behandelen van patiënten, antwoordde ik dat ze meer inzicht verschaften, dat het aan hem te danken was dat het landschap van de natuurwetenschappen, van de medische wetenschap en de psychiatrie er anders ging uitzien en dat de filosofische literatuur toegankelijker geworden was. Misschien was de rest van mijn antwoord ook voor hem leerzaam: dat ze niet zozeer onmiddellijk praktisch nut opleverden, dat ze zelfs mijn vroegere vragen en inhiberende twijfels versterkten. Doch dit ligt meer aan de weg vooraf.

Tijdens mijn medische studie werd ik, vanuit vóór-wetenschappelijke voorstellingen kennismakend met de omvang en de aard van het menselijke lijden, meer en meer overtuigd van de noodzaak dit grondig te leren kennen. Het bleek echter dat de kennis van de zieke mens die men opdoet aan de universiteit, zich hoofdzakelijk beperkt tot het leren onderscheiden en manipuleren van quanta. De vragen naar het lijden, het zieke bestaan en het genezen op zich worden er niet gesteld, laat staan beantwoord: die worden beschouwd als belangrijke doch wetenschappelijk niet-relevante subjectieve epifenomenen. De studenten worden er doordrongen van een bijgeloof

aan natuurwetenschappelijke “objectieve”, experimenteel verifieerbare feiten. Merkwaardig daarbij is dat, eenmaal in het bezit van een diagnostisch “objectief” feitenmateriaal, de keuze van een therapie gebeurt op grond van een interpretatie die, hoewel statistisch significant geverifieerd, geval per geval toch “subjectief” blijft.

Hoe paradoxaal en onlogisch dit ook leek, ik ondervond dat het fout was andere ideeën te hebben dan wat er werd geponeerd: afwijkende gedachten waren niet bespreekbaar en werden afgedaan als filosofische speculaties die niets met medische wetenschap te maken hadden. Daartegen had een jonge student geen verhaal: hij hoorde aanvaardend te zwijgen en na te praten, wilde hij niet afgewezen worden. Niet-begrijpend bleef ik kijken en luisteren naar wat men wél demonstreerde en doceerde, en dacht na over wat ik niét zag of hoorde.

Later, na het beëindigen van mijn psychiatrische opleiding in Nederland, werden deze ervaringen en vermoedens bevestigd toen vragen en twijfels resulteerden in een proefschrift dat ik voor de Faculteit der Geneeskunde te Leiden verdedigde in 1963, over een psychopathologisch fenomeen als existentieel ontwerp¹. Informeel gaf men mij in België te verstaan dat hier een medische faculteit een dergelijk thema niet zou aanvaarden voor een doctoraatsthesis. In recent verdedigde proefschriften worden psychopathologische verschijnselen hier nog voornamelijk vanuit een natuurwetenschappelijke visie benaderd.

Vanwaar die overheersende belangstelling voor objectiviteit en techniek? Vanwaar het veronachtzamen van de vóór-wetenschappelijke leefwereld en existentie van de mens? Vragen die een arts niet uit de weg kan blijven gaan omdat ze te moeilijk lijken.

Enkele bedenkingen in fenomenologisch perspectief over de *epistêmê* in de medische wetenschap.

1 Medische wetenschap

Volgens *Rudolf Boehm* wordt in het Westen wetenschap beoefend ter wille van een theoretisch, objectief weten; de uitwerking hiervan resulteert in een omkering van doel en middel². Alles lijkt erop te wijzen dat dit eveneens in de medische wetenschap geldt. Vanaf 1917 was men in staat de tot dan toe onbehandelbare dementia paralytica (een soort hersensyfilis) succesvol te behandelen met malaria-koorts; een tiental jaren later construeerde men een elektro-encefalogram waarmede bij de epilepsie de plaats van anoma-

¹A. Viane, *Psychologie van het onheilvoorspellen (Het Cassandra-complex)*, Story Scientia, Gent, 1963, blz. 104 e.v.

²R. Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, blz. 19 en blz. 91 e.v.

liën in de hersenen precies kan aangeduid worden. Zo werden deze ziekten “geobjectiveerd” en verdwenen ze uit het domein van de psychiater om “eigendom” te worden en te blijven van de neurologen. Nog andere dergelijke uitvindingen werden verricht. In 1903 werd een electrocardiograaf ontworpen waarmee men afwijkingen in de hartspier en stoornissen in de bloeddoorstroming van de kransslagaders kan aantonen en scherp localiseren. Dit zijn voorbeelden in de medische wetenschap — met alle voor- en nadelen hiervan voor de zieke (cf. infra) — van een “objectivisme” dat ten grondslag ligt aan de crisis van de moderne wetenschap die haar oorsprong vindt in de Griekse filosofie met de “Idee”³. Van hieruit ontwikkelt zich in Europa via de Arabische cultuur een exact weten van ideëel mogelijke vormen en objecten: de wiskunde. Sinds de vrije val in een formule wordt uitgedrukt ($gt^2/2$) worden feiten en veranderingen in de natuur, onafhankelijk van het contingente, als continua mathematisch geformuleerd. Dit vindt men terug in zowat alle wetenschappen zoals fysica, chemie, economie, sociologie en zelfs psychologie. Hierbij blijft er iets raadselachtig. In de fysica bv. worden wetten en zelfs elementaire deeltjes volstrekt objectief bepaald en wiskundig geformuleerd, doch komen in de leefwereld van de mens niet voor. Zou hun bestaan dan slechts ideëel-wetenschappelijk zijn⁴?

Ook in de medische wetenschap wordt dergelijke objectiviteit nagestreefd, d.i. kennis van mathematiseerbare fysico-chemische somatische structuren en veranderingen, metabolisme en functies van stoffen en organen. Zij ontwikkelt zich zoals de andere disciplines⁵ tot een soort meetkunde, die leefwereldvreemd is. Dit wordt duidelijker wanneer men terugkeert naar de oorsprong van haar verschijnen. Iemand die hinder ondervond omdat hij niet meer kon gaan of staan, is ooit geholpen met het spalpen van zijn been dat gebroken was. Deze hinder en poging werden én voor de gehinderde én voor de helper een oorspronkelijk gegeven, dat zich opnieuw voordeed bij andere gelegenheden en bij andere tussenkomsten. Het werd evident dat mensen, die last ondergingen bij zichzelf, door medemensen verzorgd en geholpen werden. Die hinder werd dan gekwetst of ziek-zijn en het individu die dit onderging patiënt; zorg werd therapie.

Hoe worden deze evidenties nu objectief en onafhankelijk van toeval en mening, m.a.w. hoe worden ze hanteerbaar? Hinder en zorg herhalen zich: de hiërmede samen verschijnende feiten en veranderingen worden experimen-

³E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1953/2. Over de oorsprong van de “Idee”: zie eveneens de aanvullende tekst getiteld “Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur”, blz. 279 e.v.

⁴R. Boehm, “Inleiding” in E. Husserl, *Over de oorsprong van de meetkunde*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977, blz. 8–13.

⁵E. Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie”, *Husserliana*, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1953/2, blz. 365–386.

teel onderzocht, in quanta uitgedrukt en gefixeerd in abstracte formules⁶ en concepten. Die worden in tijdschriften en boeken gepubliceerd en door algemeen erkende experten (niet alleen artsen) in bredere kring en internationaal aanvaard, zoals bv. het A.I.D.S.-syndroom. Ze krijgen een soort eigen bestaan, ook wanneer niemand nog de oorspronkelijke evidenties doormaakt, bv. omdat ze niet meer voorkomen zoals pest-epidemieën. Ziek-zijn en zorg worden ideëel-wetenschappelijk resp. tot ziekte en therapie geobjectiveerd. Over het ondergaan van hinder *door* een patiënt en de zorg door een medemens *voor* een patiënt — de oorspronkelijke evidenties — wordt wetenschappelijk paradoxaal gezwegen.

2 Medische paradox

Medische wetenschap is gekenmerkt door een paradox sinds de concepten “ziekte” en “therapie” een moderne inhoud kregen. Vanaf de 17de eeuw werd “ziekte” een entiteit met oorzaak, begin, verloop, hoogtepunt/keerpunt (crisis), genezing en einde: voortaan werden de zieken niet meer volgens de scholastische methode, maar empirisch geobserveerd en behandeld, echter ditmaal zonder methode. Het resultaat werd onoverzichtelijk en verwarrend, zowel voor de arts als voor de leek: getuige hiervan de molièreske ironie. Doch stilaan zou de weg van kennisverwerving zich duidelijker aflijnen⁷. De arts moet *alles* bestuderen wat zich bij een zieke aan hem voordoet en waarmede hij kan behandelen; hij moet zich daarbij *beperken* tot datgene waarvan hij een zekere en onbetwistbare kennis kan krijgen; hij moet niet zoeken naar datgene wat anderen en hijzelf menen, vermoeden of voelen, maar slechts naar datgene wat hij zelf klaar en duidelijk kan zien en met zekerheid kan afleiden; hij heeft alleen aandacht te besteden aan datgene waarin hij *orde en maat* kan vaststellen, aan wat hij kan tellen, meten en wegen en op betrouwbare wijze experimenteel nagaan.

Medische wetenschap wordt aldus *methodisch beperkte* kennis die zich voortdurend uitbreidt. Dit impliceert volgende paradox: de *gehele* zieke mens nauwkeurig observeren, onderzoeken en behandelen, maar zich daarbij *beperken*⁸ tot het zoeken en verifiëren van ideële formules nl. ziekte en therapie. Dit heeft vreemde consequenties. De kennis van wat mathematiseerbaar is in pathologie (bv. hepatitis A,B,C,D,E) en farmacologie (bv. anti-hypertensiva) wordt steeds groter, doch de kennis van het ondergaan van pijn, angst, moeheid door de patiënt, van zijn ziek-zijn en genezing,

⁶formula: kleine vorm

⁷R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, texte critique par Giovanni Crapulli, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, blz. 1 e.v.

⁸A. Viane, “Cartesiana” in *Liaison Somatiek-Psychiatrie*, Symposium Kliniek Psychiatrie, U.Z. Gent, 1988, blz. 50–51.

krijgt geen plaats⁹. In het bijzonder voor de psychiatrische patient heeft dit merkwaardige gevolgen.

Excursus

Eind 18de eeuw bevrijdde men de warzinnigen uit de middeleeuwse kerkers van hun ketens en bracht ze onder als zieken in speciaal voor hen geconcepioneerde inrichtingen. Hun zonderling voorkomen werd toegeschreven aan *ziekten* en de tussenkomst van artsen — sinds 1802 psychiaters genoemd — werd nodig geacht. Warzinnigheid werd krankzinnigheid. Er werd gesteld dat dit een symptoom is dat kan gelocaliseerd worden en dat daarbij een orgaan ziek is. Uit pathologische en fysiologische feiten leidde men af “dass nur das Gehirn der Sitz normaler und krankhafter geistiger Thätigkeiten sein kann”¹⁰. Hieruit werd met gezag geconcludeerd (1867): “so kann es für dasselbe kein anderes Studium geben, als das ärztliche”¹¹. Academische erkenning van deze theorie ontstond bij de introductie in een universitaire kliniek van de krankzinnige als neurologische patiënt.

Deze theorie geldt ook thans nog. Krankzinnigheid wordt gereduceerd tot een neurologische ziekte. Maar die ziekte is, op grond van experimentele waarnemingen en verificaties nog (steeds) niet geformuleerd, dus wetenschappelijk onbekend; ze kan niet “weggenomen” worden, dus is de psychiatrische patiënt (momenteel) ongeneeslijk. Voor krankzinnigheid zijn geen natuurwetenschappelijke verklaringen noch (causale) behandelingen voorhanden. Deze zonderling is opnieuw geketend, ditmaal aan een theoretische ongeneeslijkheid. Hij wordt net als vóór de 18de eeuw, maar ditmaal met een vreemdsoortige “ziekte”, verwezen “*au jardin des espèces*”¹².

Men blijft zoeken naar somatische oorzaken van deze stoornissen en naar technieken voor preventie en behandeling. Die theorie kreeg daarenboven in de zestiger jaren een nieuwe impuls met de ontwikkeling van de kennis van de neurotransmitters. Het causale verband blijft echter vaag. Harde bewijzen ontbreken. De verwachtingen worden gevoed met uitlatingen zoals “I think we see psychiatry becoming more a science of the brain”¹³. “Possibilities for a direct measurement of chemical processes may arise with the advance of brain imaging techniques”¹⁴. Daartoe, zo wordt door experts

⁹Ze is een utopie; afgeleid van het Griekse *ou* = niet en *topos* = plaats; utopie = zonder plaats.

¹⁰W. Griesinger, *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, Nachdruck der Ausgabe 1867, E.J. Bonset, Amsterdam, 1964, blz. 1 en 3.

¹¹W. Griesinger, o.c., blz. 10.

¹²M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972, repr. photoméché., Gallimard, Parijs, 1984, blz. 193 e.v.

¹³Lapierre, *Psychiatric Topics*, vol. 3, nr. 3, 1991, blz. 12.

¹⁴R.H. van den Hoofdakker, “Changing Concepts in Psychiatry” in H. De Cuyper, en

benadrukt, zijn zeer grote competentie, nauwkeurigheid, tijd, inspanningen en investeringen vereist, wat voorlopig niet haalbaar zou zijn. Deze theorie is bijgevolg nog steeds niet geconfirmeerd maar evenmin weerlegbaar: door het ontbreken van de vereiste middelen blijft ze geïmmuniseerd.

Tegen dergelijke redeneringen bestaan wetenschapskritische bezwaren. Wetenschapsfilosofen uiten hierop scherpe kritiek en verdedigen de stelling dat wat (momenteel) in principe door kritiek niet kan omvergeworpen worden, het (momenteel) niet verdient ernstig genomen te worden. Popper trekt er de aandacht op dat elke falsificatie van de wetenschappelijkheid van theorieën onmogelijk blijft wanneer men de nadruk blijft leggen op de “voorlopig” niet bereikbare, daartoe vereiste uiterste bekwaamheid en middelen voor een verregaande precisie van onderzoek¹⁵. Zo blijft een theorie — althans retorisch — onweerlegbaar: “In order to escape falsification they become irrefutable”¹⁶ en zonder falsifieerbaarheid geen wetenschap. In dit verband wordt elders de snedige opmerking gemaakt dat dergelijke argumenten actueel regelmatig worden gebruikt om mislukkingen te verklaren, niet alleen in de natuur- maar ook in de medische wetenschap¹⁷.

Over die 19de-eeuwse neurogene theorie rijzen ook van bio-medische zijde principiële twijfels en niet alleen t.o.v. de gebruikte onderzoeks-strategieën en -technieken. De accumulatie van fragmentaire kennis gaat gepaard met een vermindering van inzicht in de specifieke behandelbaarheid en pathogenese van psychiatrische stoornissen. Door sommigen wordt zelfs verwacht dat men er op die manier in de toekomst nog minder zal van begrijpen. Ligt dit niet aan de soort beperking inherent aan de denkmethode? Ook tijdens het Forum over Biologische Psychiatrie in 1987 te Leuven kwamen de gevolgen van de beperktheid der traditionele bio-medische visie ter sprake. Er werd gesteld dat “any approach will remain insufficient as long as events on the experiential and behavioral level are considered to be merely consequences of somatic disorders, rather than parts of the causal chain of events”¹⁸.

3 Medische causaliteit

Een dergelijke “causal chain of events” heeft een dubbelzinnige betekenis waarbij begrippen zoals “oorzaak” en “conditie” worden verward. Dit is kenmerkend voor het medisch taalgebruik en houdt o.a. verband met haar

G. Buyse, (ed.), *Biological Psychiatry*, Leuven University Press, Leuven, 1989, blz. 56.

¹⁵K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londen, Melbourne en Henley, 1984, blz. 228.

¹⁶K. Popper, o.c., blz. 37.

¹⁷Th. Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago en Londen, blz. 275.

¹⁸R.H. van den Hoofdakker, o.c., blz. 57.

empirisch-experimentele oorsprong. Het hier gangbare concept “oorzaak” kan best worden toegelicht aan de hand van een voorbeeld. Bij een patiënt met verlamming en anesthesie van de benen en met een tumor die het rug-gemerg dwars samendrukt (dwarslaesie) wordt de tumor oorzaak genoemd van de verlamming en de anesthesie; als oorzaak van die tumor een infectie door een virus en als oorzaak van dat virus de mutatie van zijn genetisch materiaal. Wat wordt hier eigenlijk bedoeld?

Hernemen we aandachtig het voorbeeld. Het ene verschijnsel (de tumor) komt noodwendig samen voor met het ander (verlamming en anesthesie). Hoe komt het dat wij denken dat deze verschijnselen noodwendig samenhangen? Dit is ongeveer de vraag die gesteld werd in 1740¹⁹. Bij onze patiënt zijn beide contigu in tijd en plaats: oorzaak noemt men wat voorafgaat aan het andere, dat effect wordt genoemd. Wanneer dit samengaan zich herhaaldelijk voordoet, dan leert de ervaring dit zien als een bijzondere relatie die men causaal noemt. Het is de indruk (*impression*) die men bij die ervaringen opdoet, die bepalend is voor het leggen van een nood(oor)zakelijk verband tussen de twee. Dit is zuivere empirie. Zo komt een causale constructie tot stand uit gewoonte, “the mind is determined by custom”²⁰, die actueel niet zelden getuigt van een *ondoorzichtig pragmatisme*.

Een dergelijke causale constructie op basis van accumulatie van waarnemingen en herhaalde verificaties heeft — hoe strikt wetenschappelijk ook verricht — slechts de betrouwbaarheid en de zekerheid van het oordeel “alle zwanen zijn wit”: dit wordt nl. bevestigd door de n-de waarneming van een witte zwaan maar gefalsifieerd door de n+1-de waarneming, ditmaal van een zwarte zwaan. Toch blijft, inzonderheid in de fysiopathologie en in de farmacologie, de belangstelling actueel voor diverse vormen van onderzoek met als paradigma het experiment dat methodisch werd geïntroduceerd in de 19de eeuw. Merkwaardigerwijze heeft men de daarbij toen geformuleerde principiële *twijfels* aan de bruikbaarheid van het concept “oorzaak” met al zijn scholastische en andere connotaties uit het oog verloren. Wél blijft men geïntregerd door de noodwendigheid waarmede een verschijnsel samen met een ander voorkomt en door de vraag naar de noodzakelijke voorwaarden van een verschijnsel, naar de condities, “les conditions nécessaires à la manifestation de ce phénomène”²¹. Wat gebeurt er immers met het verschijnsel B als het verschijnsel A dat eraan voorafgaat wordt weggenomen? Zoals men reeds wist uit de natuurwetenschappen vindt men dit enkel via experimentele analyse, zonder dewelke men een noodzakelijke voorwaarde

¹⁹D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (orig. ed. 1739–1740), Clarendon Press, Oxford, 1981, blz. 155.

²⁰D. Hume, o.c., blz. 156.

²¹Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J.B. Baillière, Parijs, 1865, blz. 112 et passim.

van een verschijnsel niet kan kennen²². Wat wordt bedoeld met conditie en noodzakelijke voorwaarde?

Conditie is geen oorzaak: het verschil kent men reeds lang. In een van de platonische dialogen zegt Sokrates: “Ja, stel U voor, niet in staat zijn het nodige onderscheid te maken om te zien dat de werkelijke oorzaak één ding is, en datgene zonder hetwelke de oorzaak geen oorzaak kan zijn, een ander ding”²³. Het is een grote verdienste van *Rudolf Boehm* dit probleem in een moderne optiek opnieuw te hebben doordacht en gewezen te hebben op de dialectiek tussen conditie en oorzaak, die hij resp. *noodzakelijke voorwaarde* en *voldoende grond* noemt en spinozistisch omschrijft. Met noodzakelijke voorwaarde bedoelt hij datgene door de opheffing waarvan een verschijnsel noodwendig wordt opgeheven m.a.w. datgene zonder hetwelk een verschijnsel niet kan bestaan noch begrepen worden (zonder A geen B). Hij legt een verband tussen het concept “noodzakelijke voorwaarde” en het aristotelische *hypokeimenon*: dit betekent letterlijk het te gronde liggende, het onderliggende, moderner het funderende²⁴. Met voldoende grond bedoelt hij datgene door het gegeven zijn waarvan een verschijnsel noodzakelijk gegeven is (als X dan Y). Hij kwam tot het besluit dat er een dialectische verhouding bestaat tussen conditie en oorzaak; dat Y conditie is van zijn oorzaak X; dat er geen methode bestaat voor het vinden van oorzaken.

Welk is de betekenis voor het medisch weten van de gronden (conditie en oorzaak) zoals gesteld door *Boehm*?

Laten we uitgaan van het voorbeeld van iemand die gewoon gaat, staat en alles voelt aan de benen. Welke zijn hier de verhoudingen tussen (een) noodzakelijke voorwaarde (conditie) en (een) voldoende grond (oorzaak)?

1. *Noodzakelijke voorwaarde (conditie)*. Wanneer het onderste segment van het ruggemerg op enigerlei wijze (trauma, infectie, tumor, bloeding) gescheiden wordt van het bovenste, dan vallen kinetiek en sensibiliteit van de benen weg m.a.w. die mens gaat niet, staat niet en beweegt zijn benen niet (ook niet wanneer hij het probeert) en hij heeft er ook geen gevoel in. Het besluit is eenvoudig: zonder continuïteit van het ruggemerg geen kinetiek noch sensibiliteit. De integrale verbinding van het onderste segment van het ruggemerg met het bovenste is een noodzakelijke voorwaarde (conditie) van de kinetiek en de sensibiliteit.

Deze redenering is echter niet omkeerbaar. Als die mens niet gaat, niet staat, zijn benen niet beweegt en er ook geen gevoel in heeft, kan daaruit nog niet geconcludeerd worden dat het onderste segment van het bovenste gescheiden is, noch dat het ruggemerg op een of andere wijze gelaedeerd is. Dit

²²C. Bernard, o.c., blz. 123–124.

²³Plato, *Phaedo*, 99b, vertaling X. De Win, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1978, deel II, blz. 340.

²⁴R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965, blz. 70–88 e.v.

is evident zo wanneer die mens slaapt, rust, verstrooid of lui is. Deze onomkeerbaarheid werd eveneens geverifieerd bij gevallen van conversie-hysterie: de patiënt gaat niet, staat noch beweegt (ook niet wanneer hij zegt het te proberen), heeft ook geen gevoel en dit met volstrekt intact ruggemerg. Het besluit is eenvoudig: als er geen kinetiek noch sensibiliteit is t.h.v. de benen dan is er niet noodzakelijk discontinuïteit van het ruggemerg.

2. *Voldoende grond (oorzaak)*. Als de mens gaat, staat en alles voelt aan de benen, bestaat er noodwendig een integrale continuïteit van het ruggemerg (soms op asymptomatische, beginnende laesies na): ook dit is geverifieerd. Het besluit is opnieuw eenvoudig: bij een mens met kinetiek en sensibiliteit aan de benen is er continuïteit van het ruggemerg. Kinetiek en sensibiliteit van de benen zijn hiervoor een voldoende grond.

Ook deze redenering is niet omkeerbaar. Als er continuïteit is van het ruggemerg kan daaruit niet afgeleid worden dat er kinetiek en sensibiliteit is, dat die mens noodwendig gaat, staat, zijn benen beweegt of er alles aan voelt. Dit is reeds geverifieerd, bv. wanneer iemand slaapt, rust, lui of verstrooid is; dit geldt ook bij gevallen van conversie-hysterie (cf. supra).

De gegevens van dit voorbeeld kunnen als volgt samengevat worden:

a) wanneer de mens niet gaat, niet staat, zijn benen niet beweegt noch gevoel erin heeft, dan is er iets aan de hand ofwel met de voldoende grond (kinetiek en sensibiliteit) ofwel met de noodzakelijke voorwaarden hiervoor zoals de continuïteit van het ruggemerg, het hebben van benen.

b) als de mens gaat, staat, zijn benen beweegt en er gevoel in heeft, dan zijn de noodzakelijke voorwaarden, de condities (o.a. de continuïteit van het ruggemerg) aanwezig, en (tautologisch) ook kinetiek en sensibiliteit.

Uit het voorgaande is af te leiden dat bij het existentiële bewegen de somatische mogelijkhedenvoorwaarden noodwendig aanwezig zijn; dat de verhouding tussen beide asymmetrisch is; dat ze als gronden (conditie en oorzaak) van elkaar te onderscheiden zijn. *Soma en existentie handhaven elkaar in een asymmetrische dialectiek*. Als de mens niet denkt, niet spreekt, geen beroep uitoefent of niets doet, niets onthoudt dan is er iets aan de hand ofwel met de existentie ofwel met de soma. Als de mens denkt, werkt, een goed geheugen heeft, zorgt, angstig is, zich ontwerpt op de toekomst, kortom als er een existentie dáár is (*Dasein*), dan is er noodwendig een soma. Omgekeerd is dit laatste een noodzakelijke voorwaarde van een existentie, geen oorzaak. Het ruggemerg beweegt de benen niet, dat doet de mens; de hersenen denken niet, zorgen niet, zijn niet angstig, dat doet en is de mens. Zonder ruggemerg, hersenen, sommige andere organen en functies is er geen menselijke existentie (hoogstens een vegetatieve): het zijn noodzakelijke voorwaarden, condities van een existentie die hun voldoende grond, hun oorzaak is.

4 Medische visie

Medische wetenschap beperkt zich paradoxaal tot onderzoeken, meten en berekenen van continua van structuur en processen van de soma. Echter, sinds ruim honderd jaar groeit bij psychiaters de mening dat, aangezien men de somatische determinanten bij zijn patiënten niet kent, men rekening moet houden met hun drijfveren en hun wijze van bestaan en juist dié tot voorwerp van studie en behandeling maken. Het “vergeten” en het “zich vergissen” worden niet langer als gevolg van een hersendefect maar als uitdrukking van (onbewuste) wensen gezien. Op dezelfde wijze interpreteert men thans de woorden “tot ziens” waarmee een hoogleraar-psychiater een collega op een bijeenkomst begroette (*wishful thinking*). Sindsdien kon men meerdere signalen waarnemen van een veranderend denken over het menselijk bestaan. Het weten en de techniek vervreemden van de leefwereld maar een fenomenologische reductie “*zu den Sachen selbst*” houdt rekening met de intentionaliteit²⁵. Van hieruit²⁶ worden de modi waarop de psychiatrische patiënt zijn existentie als mens constitueert fenomenologisch²⁷ benaderd. Klassen van psychiatrische ziekten worden bestaanscategorieën die voor alle mensen vormgevend zijn bij hun keuze van bestemming (Schicksalsanalyse)²⁸. Via het prisma van de psychiatrie krijgt een *pathoanalyse* van het menselijk bestaan aandacht²⁹. In een synthetiserende visie op de psychiatrische nosografie en het geheel van het “normale” en het “pathologische” wordt de antinomie van het organische en het psychische getranscendeerd³⁰. De weerstand blijft echter groot tegen een visie op het menselijk bestaan waarin dezelfde breuklijnen aangetroffen worden als bij de psychiatrische patiënt. Zijn confrontatie met de vaststelling “dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Hause”³¹ krenkt de mens zeer diep in zijn narcisme: dit is niet van aard om hem die zich souverain voelt in zichzelf gunstig te stem-

²⁵E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, o.c.

²⁶L. Binswanger, “Dank an Husserl”, in *Edmund Husserl 1859–1959*, Martinus Nijhoff, De Haag, 1959, blz. 64–72.

²⁷L. Binswanger, “Über Phänomenologie” in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke A. AG. Verlag, Bern, 1947, blz. 13–49.

²⁸L. Szondi, *Lehrbuch der experimentellen Triebdiagnostik*, Verlag Hans Huber, Bern en Stuttgart, 1960.

²⁹J. Schotte, “Comme dans la vie, en psychiatrie ... Les perturbations de l’humeur comme troubles de base de l’existence”, in *Szondi avec Freud*, Editions Universitaires, De Boeck Université, Leuven, 1990, blz. 173–213.

³⁰J. Schotte, “From Redefining Depressions to Reassessing ‘Nosology’ in Present-day Psychiatry”, in H. De Cuyper en G. Buyse (ed.), *Biological Psychiatry*, Leuven University Press, Leuven, blz. 63–110.

³¹S. Freud, “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse” (1917), in *Gesammelte Werke*, XII, Imago Publishing Co., Londen, 1955, blz. 11.

men voor deze opvatting, maar eerder aanleiding om er zich hardnekkig te blijven tegen verzetten. Toch tekenen zich stilaan de grondlijnen af voor een medische wetenschap van de dialectiek van de menselijke existentie.

Niet alleen van die zijde ontwikkelen zich twijfels over de vaste coördinaten van de mens: ook in de moderne fysico-chemie komt de discussie hierover op gang. Een levend wezen wordt een open systeem dat chemisch permanent *niet* in evenwicht is maar dat, bij bestendige toevoeging van energie, een orde “kiest”; volstrekt evenwicht wordt synoniem van dood; zelfs de principes van meetbaarheid en kwantificeerbaarheid — zoals tot hiertoe gebruikelijk was — worden in vraag gesteld; de natuur is gekenmerkt door vreemde discontinuïteiten en chaos waaruit orde ontstaat; onzekerheid en waarschijnlijkheid zijn inherent aan de natuur. Dit veranderend inzicht op de wetenschap wordt duidelijk geformuleerd: “La science classique, la science mythique d’un monde simple et passif, est en train de mourir, tuée non pas par la critique philosophique, non pas par la résignation empiriste, mais par son développement même . . . Nous pensons que la science d’aujourd’hui échappe au mythe newtonien parce qu’elle a conclu *théoriquement* à l’impossibilité de réduire la nature à la simplicité cachée d’une réalité régie par des lois universelles. La science d’aujourd’hui ne peut plus se donner le droit de nier la pertinence et l’intérêt d’autres points de vue, de refuser en particulier, d’entendre ceux des sciences humaines, de la philosophie, de l’art”³².

Bovengenoemde twijfels krijgen — ogenschijnlijk onverwachts — ook mathematische steun. In de quantum-mechanica werd geformuleerd dat *onderzoeken en meten verstoren is*, iets wat ook de arts bij zijn patiënten ondervindt. Quantum-fysici kwamen tot de bevinding dat, hoe exacter men iets benadert, des te sterker de invloed is die uitgaat van de onderzoeker op het resultaat, des te onzekerder de situering in ruimte en tijd. Tussen plaats en beweging bestaat er een onzekerheidsrelatie. Wanneer men exact de beweging meet, kan men de plaats van het bewegende niet kennen; bepaalt men hiervan precies de plaats, dan ontsnapt de beweging aan de onderzoeker. In 1927 wordt mathematisch de graad van onzekerheid berekend, waarmee beweging en plaats terzelfdertijd bepaald kunnen worden³³.

Wiskunde is een *stijl* van denken eerder dan een apart gebied van weten³⁴: inzichten op die wijze geformuleerd komen ook langs andere weg aan het licht. In 1939 wordt een internist-neuroloog getroffen door de analogie tussen die onzekerheidsrelatie en het door hem beschreven biologisch principe van het wederkerig verborgen blijven voor elkaar van waarnemen en bewegen: “Jeder Akt ist Wahrnehmen und Bewegen . . . Sie stehen im Verhältnis

³²I. Prigogine, I Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, Parijs, 1979, blz. 63–64.

³³W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Ullstein Materialien, Frankfurt a. M. 1981, blz. 133.

³⁴E.J. Dijksterhuis, “De intrede der wiskunde in de natuurwetenschap”, in: *Clio’s stiefkind*, Bert Bakker, Amsterdam, blz. 131.

gegenseitiger Verborgenheit”. Eenvoudiger uitgedrukt, men bevindt zich of in het percipiëren of in het bewegen, er is geen tussenin. Bij het waarnemen kan men zijn conditionerende beweging niet waarnemen, en bij het bewegen kan men zijn conditionerende perceptie niet voltrekken³⁵.

Deze onzekerheden en verborgenheden vindt men terug in de relatie arts-patiënt. De mens is én soma met structuren en processen, én existentiële beweging in zorg en angst, in-de-wereld-zijn met de anderen en zich-ontwerpen-op. De arts kan bij zijn patiënt niet terzelfdertijd kennis nemen én van diens lichaam (plaats) met structuur en processen én van diens existentiële beweging: wanneer hij het ene ziet wordt hij blind voor het andere. Dit heeft voor gevolg dat, wanneer iemand hem komt raadplegen, quanta en parameters de arts toelaten een ziekte (*disease*) in ruimte en tijd te situeren, doch niet het ondergaan (*pathein*) van een ziek-zijn (*illness*) te vatten. Het ziek-zijn is niet in coördinaten onder te brengen: de arts kan zich daarvan slechts bewust worden langs een andere weg nl. wanneer hij dit mede-ondergaat (*sympathein*), dus a.h.w. “meebeweegt” met de patiënt en dit kan hij niet terzelfdertijd bij het tellen, meten en wegen. *Het diagnosticeren van een ziekte geeft aan de arts niet ipso facto inzicht in het ziek-zijn van zijn patiënt.*

Welk standpunt ook beperkt het zicht: zich wenden naar het ene is zich afwenden van het andere. Mathematische objectiviteit is, net als alle andere, een persoonlijk standpunt en geen afwezigheid ervan: ze wordt net als alle standpunten *a priori* gekozen, want elke mens, arts of patiënt “bedarf eines solchen Gesichtspunktes notwendig, um etwas auch zu sehen”. De afwezigheid ervan zou immers voor gevolg hebben, niet dat het zicht onbelemmerd en onbeperkt wordt “sondern dass ohne dergleichen Einschränkung im Gegenteil die Sicht erblindete und alles sehen aufhören würde”³⁶.

Miskennis van deze beperktheid kan vreemde gevolgen hebben voor de leefwereld. De aanvaardingsnormen voor de Olympische Spelen zijn hiervan een voorbeeld. De inrichters hebben nl. in 1967 besloten de sekse van de deelnemers aan vrouwen-competities met de *Barr*-body test te verifiëren (cf. supra: het voorbeeld van de zwanen). Wetenschappelijk-objectief is immers gebleken dat de kernen van de lichaamscellen van de vrouw (XX-chromosomen) chromatine-positief zijn omdat zij lichaamjes van *Barr* bevatten daar waar de celkernen bij de man (XY-chromosomen) chromatine-negatief zijn. Nu is uit de medische literatuur bekend dat het kán voorkomen dat bij iemand die alle primaire en secundaire geslachtskenmerken van een vrouw vertoont, bij gebruik van anticonceptiva of om nog andere onbekende

³⁵V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis* (1e uitg., 1940), Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 4de uitg., 1968, blz. 21, blz. 192, voetnoot 13, blz. 201.

³⁶R. Boehm, “Vorrede des Übersetzers” in M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, W. De Gruyter & Co, Berlijn, 1966, blz. V–VI.

redenen de *Barr*-body test toch negatief uitvalt. Is zo iemand dan vrouw of niet?

Het antwoord hierop zorgt merkwaardigerwijze sedert jaren voor verwarring en vernedering in het olympisch milieu. Recent werd hiertegen door spits-technologen op dit gebied protest aangetekend: zij argumenteren tegen een uitspraak over het geslacht op basis van die test³⁷. Immers zoals de zaken er thans voorstaan, besluit het Internationaal Olympisch Comité (O.I.K.) dat zonder positieve test die persoon niet voldoet aan de voorwaarden om toegelaten te worden aan de atletiekwedstrijden voor vrouwen. Vanuit het gezichtspunt dat de genen de sekse bepalen³⁸ blijft het I.O.K. blind voor het existentieel vrouw-zijn. Daarenboven stoort dit precisie-onderzoek naar het geslacht — vertrouwd gegeven uit de leefwereld — de participatie aan dé ontmoeting bij uitstek zoals de Olympische Spelen. Hoe exacter de *fysico-chemische localisatie* (in de genen) van de sekse, des te groter de graad van onzekerheid over de relatie van de testuitslagen met het *existentiële* geslacht: wetenschap omtrent deze relatie nadert aldus asymptotisch tot nul.

Zo begeeft een arts, bij zijn ontmoeting met een medemens, zich noodwendig in een circulariteit³⁹ van interpreterend ervaren. Met hun beider visie varieert datgene wat gevonden wordt en gebeurt. Na zeer nauwkeurig onderzoek kunnen bij eenzelfde persoon diverse diagnoses gesteld worden die, zoals de therapie, verschillen van arts tot arts. Niet zelden wordt deze wegens een gewenste visie door een patiënt gekozen. Dit komt over als “wilde empirie” zoals een bevriend filosoof suggereerde. Het is begrijpelijk dat deze indruk ontstaat: er is een grote diversiteit van standpunten die telkens gepaard gaan met een circulariteit van interpretatie. Via deze hermeneutische cirkel, die *geen* circulus vitiosus is, komt niet alleen een waaier van kennis, maar tevens de eindigheid van de mens aan het licht.

5 Medisch doel en middel

Dit alles geeft te denken over het beperken in de medische wetenschap tot het nagaan van somatische quanta en het negeren van een stelselmatige studie en onderzoek van het andere. Scherpzinnig is de opmerking van een socioloog: “One of the most highly developed skills in contemporary Western civilization is dissection: the split-up of problems into their smallest possible components. We are good at it. So good, we often forget to put the pieces

³⁷Malcolm Ferguson-Smith M.A. et al., “Olympic row over sex testing”, *Nature*, vol. 355, 2 januari, 1992, blz. 10.

³⁸Bown William, “Sex-test confusion could create havoc at Olympics”, *New Scientist*, 8 januari, 1992, blz. 14.

³⁹ook hermeneutische cirkel genoemd; de benaming is afgeleid van het Griekse *hermêneutikos* = tot het interpreteren behorend.

back together again. This skill is perhaps most finely honed in science". Problemen, zo vervolgt hij, breken we niet alleen af tot hapklare (bite-sized) stukken en fragmenten, isoleren deze met handige trucs, maar laten al de rest onveranderd. "In this way we can ignore the complex interactions between our problems and the rest of the universe"⁴⁰.

Westers is ook de medische wetenschap: pragmatisch-destructieve analyse haalt het hier op synthetiserende visie. Dit heeft zijn weerslag op het medisch doel. Oorspronkelijk is dit een begeleiden en bijstaan van een patiënt die hinder ondergaat, waarbij soma en existentie elkaar wederkerig niet (meer) handhaven, en die poogt zijn leefwereld te (re)constitueren. Echter, de middelen hiertoe, medische wetenschap en techniek, ontwikkelen zich op een vreemde wijze volgens een logos die *niet* medisch is, maar klassiek-natuurwetenschappelijk⁴¹.

Ziekten zijn geen entiteiten meer met een empirisch karakter. Ze worden gereduceerd tot objectieve parameters en er constitueert zich een menigvuldigheid van ideële objecten en formules (cf. supra), waarvan men "oorzaken" tracht te kennen en weg te nemen. Er ontstaat een plethora van meet- en computer-toestellen naast een ingewikkeld netwerk van klinieken en poliklinieken met medische, administratieve, controlerende instanties, verzekerings- en andere organismen. Deze middelen worden ingezet voor diagnose en *cure*, met het pathische en de *care* als parafenomenen. De zieke is geen patiënt (*patients* = lijdend, ondergaand) meer, maar cliënt (*clients* = ondergeschikte, vazal) geworden. Wie hierbij het accent tracht te verleggen naar het existentiële, krijgt — inzonderheid voor psychiatrische patiënten — weinig gelegenheid om dit waar te maken en zijn stem te laten doorwegen zowel op niveau van het beleid als van de uitvoering.

Deze structuren zijn zwaar en log geworden en hun bijdrage tot het helen is twijfelachtig. Ze schijnen, zoals vele andere in de Westerse samenleving⁴², als functie te hebben te blijven voortbestaan. Met de patiënt als voorwendsel lijkt de verhouding van doel en middel zich ook hier om te keren.

6 Besluit

De medische wetenschap ontwikkelt zich *meristisch*⁴³ tot een soort meetkunde. Ze beperkt zich paradoxaal tot het meetbare, d.i. de soma; ziekte en therapie worden raadselachtige ideële objecten. Die beperking blijkt on-

⁴⁰A. Toffler, "Science and Change" in I. Prigogine, I. Stengers, *Order out of Chaos*, Bantam Books, Toronto, 1984, blz. XI.

⁴¹Bijgevolg heterologisch (*heteros* = anders, verschillend) is; in tegenstelling met autologisch (*autos* = eigen, zelf) d.w.z. met eigen logos.

⁴²R. Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, o.c., blz. 91 e.v.

⁴³meristisch: segmentaal; van het Griekse *meris* = deel.

houdbaar zoals duidelijk wordt via de psychiatrie. Het concept van causaliteit blijft dubbelzinnig: een voldoende grond wordt verward met een noodzakelijke voorwaarde. Langzamerhand ontstaat een fenomenologisch en existentieel geïnspireerde stijl van medisch denken. Existentie en soma handhaven elkaar dialectisch; bij de hinder die een zieke ondergaat, poogt hij zijn leefwereld met bijstand van een medemens te (re)constitueren. Deze pogingen zijn veelal onberekenbaar, ordeloos en chaotisch. Stilaan wordt hier duidelijk, zoals in de moderne fysica, dat waar, wanneer en hoe hieruit orde ontstaat, principieel onzeker blijft en ideëel-meetskundig niet te objectiveren is.

Wetenschap en techniek *van* de mens die zich beperken tot wat men kan tellen, meten en wegen en het andere negeren, maken dit andere onbespreekbaar. Ze heffen zich op als wetenschap en techniek *voor* de mens, maar breiden zich op vreemde wijze uit. De verhouding van doel en middel keert zich om. Waarschuwend klinkt in 1965 de uitspraak van een filosoof tot de psychiaters: “Je mehr sich heute der Effekt und die Nutzbarkeit der Wissenschaft ausweiten, um so mehr schwindet das Vermögen und die Bereitschaft zur Besinnung auf das, was in der Wissenschaft geschieht, insofern sie ihren Anspruch durchsetzt, *die* Wahrheit über das wahrhaft Wirkliche anzubieten und zu verwalten”⁴⁴.

De kritiek van *Rudolf Boehm* op de grondslagen van het weten van onze tijd, zet aan tot bezinning en discussie over wetenschap van wat werkelijk gebeurt bij het ziek-zijn en genezen. In de psychiatrie komt de kernvraag duidelijk aan het licht. Er is nood aan een nieuwe alliantie van het medisch weten met de menselijke existentie.

⁴⁴M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von M. Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, blz. 123.

De onredelijkheid van de wetenschap.

Rudolf Boehms kritiek op het ideaal van zuiver theoretisch weten

Johan Moyaert

Wat Rudolf Boehm beweert over Husserls en Heideggers denken geldt ook voor zijn denken: het wil een tegenbeweging in gang zetten tegen het principe waarop onze (wetenschappelijke) beschaving gefundeerd is. Het gaat uit van de onderkenning van een noodtoestand van de tegenwoordige mensheid, tracht de oorzaak te vinden van waaruit die noodtoestand te verklaren valt en bedenkt daartegen een ommekeer¹. Ook in het geval van Boehms filosofie zou het dus misplaatst zijn die op te vatten als een systeem van al of niet boeiende beschouwingen over de crisis van onze tijd en ze een plaats te geven tussen andere filosofieën, waaruit dan volgens persoonlijke smaak de ene of de andere gekozen wordt als de meest aantrekkelijke zonder dat nog ingegaan wordt op wat de strijdvraag is. Neen, zijn filosofie is, net zoals die van Husserl of Heidegger en nog enkele anderen, een kritiek op de grondslagen van onze tijd, en we kunnen er niet buiten ons in te laten met de vraag wie de noodtoestand van de nu levende mensen het treffendst beschreven heeft, wie heeft ingezien wat de oorzaak ervan is en wie de juiste tegenbeweging bedacht heeft.

Op het einde van de 17de eeuw en in het begin van de 18de eeuw worden, door Pascal, Berkeley, Leibniz, Vico al de eerste kritische overwegingen geuit m.b.t. het nieuw soort rationaliteit, nl. het objectief-wetenschappelijke, dat zich toen definitief leek te zullen doorzetten. Later, sinds het begin van de 19de eeuw is daarbij de kritiek op de kapitalistische economie gekomen, voor het eerst in geschriften van Fichte en Sismondi, en nog later, in het begin van onze eeuw, heeft Max Weber als eerste het inzicht opgedaan dat de moderne wetenschap, de moderne technologie, het moderne kapitalisme (en de moderne bureaucratie) één enkel samenhangend systeem vormen dat berust op één en dezelfde rationaliteit (volgens Weber *Zweckrationalität*).

¹Zie: Boehm, R., *Fenomenologie en sensibiliteit*, Gent, Kritiek, 1992, p. 26 e.v.

Over deze laatste vraag, of wetenschap, technologie en kapitalisme één systeem vormen en of dus elk van de drie de andere twee vooropstelt, is in onze eeuw nog veel gespeculeerd geworden. Twee posities staan tegenover elkaar. Aan de ene kant zijn er diegenen die alle hoop op de wetenschap blijven stellen. Zij zien helemaal geen verband tussen de huidige groeiende wereldproblemen en de wetenschap en geloven integendeel dat die wereldproblemen zich enkel blijven voordoen omdat ze niet op een wetenschappelijke manier aangepakt worden. De nodige kennis om ze op te lossen, zo denken ze, zal uit de verdere ontwikkeling van de wetenschap voortvloeien of is zelfs reeds voorhanden maar wordt niet gebruikt of misbruikt wegens achterlijkheid of corruptie of egoïsme bij de machthebbers. Tussen kapitalisme en technologie en wetenschap zien ze geen verbanden die op een systeem-karakter zouden wijzen, ten hoogste verwijten ze het kapitalisme er schuld aan te hebben dat de wetenschap voor de verkeerde doeleinden gebruikt wordt. Tegen die “positivistische” overtuiging staat de overtuiging (van Heidegger, Adorno en Horkheimer, Marcuse) dat aan wetenschap, technologie en kapitalisme een zelfde type van rationaliteit ten grondslag ligt en dat ze van daaruit a.h.w. alle drie tegelijk ontstaan. Maar in dit soort kritiek zijn lang onduidelijkheden en inconsequenties blijven bestaan. Zo heeft Marcuse het over een “technologische rationaliteit” of een “rationaliteit van de overheersing” die door steeds doelmatiger beheersing van de natuur geleid heeft tot een doelmatige beheersing van de mens over de mens via de beheersing van de natuur, d.i. tot een instrumentalisering van de mens (en hiermee bedoelt hij het kapitalisme). Die technologische rationaliteit is niets anders dan Webers “doelrationaliteit”. Anderzijds echter verwacht Marcuse dan toch weer precies van die doelgerichte rationaliteit dat ze, door de arbeid af te schaffen, de basis zal leggen voor een overstijging van de technologische werkelijkheid en voor alle vormen van menselijke vrijheid. En er is ook nog deze verwarring: Marcuse spreekt wel altijd van doelrationaliteit (alsof de wetenschap de kennis zou leveren om op de efficiëntste manier vooropgestelde doeleinden te realiseren), maar uit vele van zijn formuleringen (evenals uit analoge formuleringen van Habermas) blijkt dat de technologie eigenlijk enkel middel-rationeel is (enkel efficiënt op het vlak van toepassingen die door de technologische middelen zelf opgedrongen worden).

Ondertussen lijkt in de academische filosofische kringen de polemiek tussen positivisten, die de oorzaak van alle euvels zien in het misbruiken of het niet gebruiken van wetenschap, en meer radicale critici die zoals Marcuse in de wetenschap zelf reeds een gevaarlijk machtsstreven aan het werk zien, al een hele tijd uitgeblust. Andere thema's en twistpunten lijken op de voorgrond gekomen te zijn. En toch zijn het in feite steeds weer dezelfde onopgeloste strijdvragen die op een verschoven manier terugkeren. Tegenwoordig heerst er aan de ene kant een zeer verregerende scepsis omtrent alle aanspraken op objectiviteit van om 't even welke wetenschappelijke theorie. Zo'n scepsis

is eigenlijk een beetje komisch, want wie kan ontkennen dat de wetenschap erin geslaagd is binnenin de materie processen te ontketenen die een verschrikkelijk gevaar betekenen voor onze leefwereld. Op de een of andere manier lijkt er toch zoiets als een geslaagde objectivering tot stand gekomen te zijn! Sceptische filosofen zoals Feyerabend lijken gewoon niet in staat te begrijpen hoe zoiets als een fenomenale objectiviteit, d.w.z. een objectiviteit die zich ten minste als verschijning ondubbelzinnig opdringt, mogelijk is en wat ze in waarheid te betekenen heeft. En dus vragen ze zich ook niet af of ze geen gevaar inhoudt. Het gevolg van de verbreiding van de sceptische geest is dan ook dat de wetenschap meer dan ooit met rust gelaten wordt.

Naast het scepticisme heeft er zich nog een andere tendens doorgezet, een die men het ecologisme zou kunnen noemen. Die is dan weer gekenmerkt doordat ze een groot vertrouwen in de wetenschap stelt. Ecologen keren zich tegen het menselijk egoïsme dat ze overal ontwaren en dat de oorzaak zou zijn van de ecologische miserie. Van de wetenschap verwachten ze de kennis van de wetmatigheden van de eco-systemen, wat moet toelaten een hyper-technologie op te bouwen die een “duurzame ontwikkeling” tot stand zal brengen. Maar eigenlijk was precies dit toch reeds het standpunt van de stichters van de moderne wetenschap! Alle vermoedens die ooit al geuit werden m.b.t. de mogelijkheid van een gevaar dat met het objectief-wetenschappelijk perspectief als dusdanig verbonden zou zijn, worden door de ecologen opnieuw genegeerd.

Sinds het begin al van de opkomst van de moderne wetenschap is er onbehagen gerezen omtrent het type cultuur dat zich samen met de verwetenschappelijking van de leefwereld doorzette. Maar zoals uit het bovengaande blijkt, is het tot op de dag van vandaag niet echt duidelijk geworden wat het dan eigenlijk juist is dat de ontredningen veroorzaakt die het oprukken van de westerse beschaving met zich lijkt mee te brengen, en meer bepaald in hoeverre de wetenschappelijke rationaliteit, die de grondslag is van die beschaving, ervoor verantwoordelijk kan gesteld worden.

Rudolf Boehms filosofische kritiek van de grondslagen van onze beschaving heeft, zo lijkt me, wel het een en ander opgehelderd maar is tot nog toe veel te weinig bekend geraakt. Nauwkeuriger dan Husserl of Heidegger het hebben gedaan heeft hij, door een onderzoek dat deels filologisch-historisch van aard is en deels logisch-filosofisch, nagegaan wat nu precies de eerste beginselen zijn waarop de wetenschappelijke rationaliteit berust en van waaruit de wetenschappelijke methode af te leiden is. Zijn onderzoek is deels filologisch-historisch: hij gaat die beginselen opzoeken daar waar ze ondubbelzinnig uitgesproken werden, nl. in de overgeleverde teksten waarin de principiële keuzen van onze beschaving gefundeerd worden. Een voorbeeld: de moeilijkheden die rijzen als men absoluut zeker weten nastreeft (“zeker” in de zin dat men weet dat er een perfecte overeenstemming bereikt is tussen de voorstelling en de voorgestelde zaak) en al de voorwaarden die

moeten vervuld worden opdat zo'n weten kan gerealiseerd worden, worden allemaal uitgespeld in Descartes' Meditaties. Ook als een wetenschapper van onze tijd radicaal zou doorvragen (hetgeen hij in werkelijkheid nooit doet) naar de laatste vooropstellingen van zijn wetenschappelijke bezigheid dan zou hij onvermijdelijk terechtkomen bij de vraagstellingen van de Meditaties. De grote teksten uit de overlevering blijven belangrijk, niet omdat een genie daarin, te midden van de hem omringende duisternis, een fantastisch originele idee heeft uitgesproken die dan een onweerstaanbare invloed heeft uitgeoefend, maar omdat de auteur ervan het duidelijkst principiële vragen verwoordt die in zijn tijd al bij velen op een meer verwarde manier leefden en die sindsdien nog steeds als de belangrijke vragen erkend worden. Dat Aristoteles, Plato, Descartes, Locke, Spinoza, en nog enkele anderen als de "grotten" overgebleven zijn, is dus niet toevallig. Het betekent niet dat alles waar is wat ze zeggen, wel dat hun vraagstellingen als de relevante werden gezien. In hun teksten zoekt Rudolf Boehm naar de principes van onze beschaving. Zijn onderzoek krijgt natuurlijk meteen ook een logisch-filosofisch karakter omdat hij de funderingen opnieuw mee voltrekt en ze aan kritiek onderwerpt in het licht van wat de cultuur die zich op die principes baseert, nl. de onze, gepresteerd heeft.

Het belangrijkste dat Rudolf Boehm op die manier gevonden heeft, zo lijkt me, is dat een beschaving die voor de oplossing van al haar problemen alle hoop stelt op objectief-wetenschappelijke kennis en haar toepassingen, zich aan een gevaarlijke onredelijkheid prijsgeeft die in alle domeinen van de leefwereld ontredderingen voor gevolg moet hebben. De kritiek op de wetenschap hoeft niet noodzakelijk te gebeuren vanuit irrationele gronden. Neen, in de kern zelf van de wetenschappelijke cultuur zit een verschrikkelijke irrationaliteit. Hierna wil ik dit, steunend op Boehms werk, argumenteren. Eerst wil ik Boehms kritiek op het objectieve weten situeren tegenover die van Husserl, dan tonen hoe Boehms kritiek een ander licht werpt op de verhouding tussen geloof en wetenschap en tenslotte zijn aanduidingen voor een begrip van een andere rationaliteit kort weergeven.

1 De fenomenologische kritiek op het objectivisme

Kort voor de tweede wereldoorlog heeft ook Husserl getracht te achterhalen wat toch de uiteindelijke oorzaak zou zijn van de verschrikkelijke crisis waaraan de Europese beschaving dreigde ten onder te gaan. Zijn bevindingen staan verwoord in "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", zijn laatste groot werk².

²In het jaar 1935 hield Husserl in Wenen en Praag voordrachten waarin de kerngedachten van de "Krisis" reeds uiteengezet werden. Deel I en deel II publiceerde hij zelf nog het jaar daarop in het te Belgrado uitgegeven tijdschrift "Philosophia". Deel III, dat

Voor Husserl is de kern van de crisis een crisis van de wetenschappen³. De strengheid van de exacte wetenschappen en de evidentie van hun successen staan weliswaar buiten alle twijfel. Maar wat zo verontrustend is, is het feit dat die successen samenvallen met een situatie van alomtegenwoordige radeloosheid omtrent die vragen waarvoor de mensen zich juist het meest interesseren. Met vragen zoals die naar de zin of de zinloosheid van het menselijk bestaan, die de meest brandende zijn in “onze onzalige tijden van de noodlottigste omwentelingen”, weet de wetenschap geen raad. Ze sluit ze zelfs principieel uit. Alleen het objectief vaststelbare kan voor haar als waarheid in aanmerking komen. Ondertussen wordt het hele domein van de “geestelijke wereld”, van de levenshoudingen, idealen, normen, aan de volstrekte irrationaliteit prijsgegeven. Wat eens redelijk leek, verschijnt later als onzin en wordt afgelost door iets dat al even weinig gefundeerd is en even vluchtig. De geschiedenis is slechts een onophoudelijke aaneenschakeling van bevliegingen en bittere ontgoochelingen. Nochtans is het project van de moderne wetenschap in de Renaissance opgekomen als de heropname van de centrale idee van de antieke filosofie. Die had niet onze gereduceerde vorm van wetenschappelijkheid op het oog maar wel een universele kennis van de wereld en van de mens die op grond van zuiver theoretische inzichten ook waarden, normen, doeleinden volstrekt redelijk zou funderen⁴. Het positivistische begrip van wetenschap is een “restbegrip”.

De verklaring van de ontsporing vindt Husserl in het feit dat de opbouw van de nieuwe wetenschap sinds Galilei gebeurd is naar het voorbeeld van de meetkunde⁵. De objecten van de meetkunde zijn niet zomaar op een toevalige, fragmentarische, onsamenvangende manier toegankelijk maar kunnen door middel van één enkele rationele methode in een systematische voortgang allemaal volledig gekend worden zoals ze op zichzelf zijn. Op het einde van de Renaissance is de opvatting ontstaan dat ook de werkelijkheid van alle zijnden zo’n rationeel oneindig geheel vormt dat door een rationele wetenschap systematisch kan beheerst worden. Zo’n mathesis universalis is in een zekere zin ook effectief gerealiseerd geworden. In par. 9 van de *Krisis*, over “Galileis Mathematisierung der Natur”, poogt Husserl te beschrijven hoe een geslaagde mathematisering van de natuur logisch gezien tot stand komt. Binnen de praktische kunst van het meten werd ontdekt hoe bepaalde fundamentele gestalten, die vastgelegd worden op “starre” lichamen, als maatstaven kunnen gekozen worden om daarmee de afmetingen van an-

niet volledig afgewerkt geraakte, is voor het eerst pas in 1954 verschenen in deel VI van de “Husserliana”, waarin de volledige *Krisis*-verhandeling samen met aanverwante teksten opgenomen is.

³Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag, Nijhoff, par. 1–2.

⁴Ibid., par. 3.

⁵Ibid., par. 8–9.

dere lichamen op eenduidige manier te bepalen. En in het domein van de empirische gestalten tekent zich het perspectief af van een steeds verder gaande perfectionering in de richting van ideale limietgestalten die in absolute identiteit te bepalen zijn (rechten die nog rechter zijn, vlakken die nog vlakker zijn). Ook de kwaliteiten die niet rechtstreeks meetbaar zijn, zoals kleuren, tonen, warmte, en die m.a.w. niet kenbaar zijn als benaderingen van ideale gestalten, zijn ten slotte toch mathematiseerbaar. Want ze treden op in gradualiteiten die telkens gecorreleerd zijn met gestalten die wel meetbaar zijn: warmte staat in correlatie met de lengte van een kwikkolom. De fundamentele gedachte die het project van de mathematisering ondersteunt is dat er overal en tot in het diepste van de materie causale verbanden bestaan tussen gradueel variabele kwaliteiten die, zij het onrechtstreeks, in stijgende nauwkeurigheid te meten zijn. Daardoor zou dan ook in de wereld alles met alles samenhangen.

De kritiek die Husserl uitspreekt tegen de mathematische natuurwetenschap gaat twee verschillende richtingen uit. De tweede weegt echter zeer sterk door. Aan de ene kant lijkt Husserl er soms op te wijzen dat door de mathematisering een bedrieglijke substitutie plaatsvindt met het gevolg dat er een vervreemding optreedt t.o.v. de aanschouwelijke, voorwetenschappelijke leefwereld en dus ook t.o.v. de menselijke bekommernissen en doeleinden die toch steeds op die leefwereld betrokken zijn. Het grote gevaar van de objectivering en de mathematisering is dat de mogelijkheid geschapen wordt om binnen een bepaald domein van de werkelijkheid verbanden te kennen, te voorspellen, veranderingen te produceren, zonder dat men zich afvraagt of er iets zinvol aan beantwoordt op het vlak van de leefwereld en zelfs of er niet nefaste zinsverschuivingen optreden. (Denk bv. aan de substituties die optreden in de mathematische economie: BNP voor rijkdom.) In feite echter is dit gevaar iets wat zich bovendien altijd realiseert, vermits het toch juist als streefdoel wordt gesteld door een wetenschap die zich wil losmaken van de “subjectieve” betrokkenheid op de leefwereld en zich wil funderen in de objectiviteit van ideële objecten. Het duidelijkst heeft Husserl dat getoond in de verhandeling uit 1936 die bekend staat onder de titel “Vom Ursprung der Geometrie” (en waarvan een Nederlandse vertaling bestaat die ingeleid en geannoteerd werd door Rudolf Boehm). De bedoeling van het streven naar objectieve kennis lijkt immers toch van meet af aan deze te zijn: “ons los te maken van elke noodzakelijkheid om nog actief in te gaan op de oorspronkelijke evidenties waarin zich ons de werkelijke wereld opdringt en waaraan ook de objecten van onze wetenschap tenminste hun oorsprong danken. Zou dat het streefdoel zijn dat zich achter het objectiviteitsideaal verbergt, namelijk ons te kunnen beperken tot een ‘activiteit in de passiviteit’?”⁶

⁶Uit de inleiding van Rudolf Boehm in: Husserl, *Over de oorsprong van de meetkunde*,

Maar Husserls kritiek op het objectivisme van de moderne wetenschap gaat uiteindelijk een heel andere richting uit. Husserls beschouwingen tonen weliswaar dat de kern van de crisis erin bestaat dat de band tussen wetenschap en leefwereld verbroken is met het gevolg dat de wetenschap haar betekenis voor het leven verloren heeft en dat alledaagse problemen aan het domein van de wetenschap ontsnappen en dus aan de irrationaliteit overgelaten worden. Maar vreemd genoeg concludeert Husserl daaruit niet dat we ons nu maar eens voor de leefwereld moeten gaan interesseren. Die stap zet hij niet. Hij meent echter de crisis te kunnen overwinnen door het verband van de wetenschap met de leefwereld te funderen, door m.a.w. op te helderen hoe vertrekend vanuit voorwetenschappelijke gegevens de ideële objecten van de wetenschap geconstitueerd worden. De idee die hierachter zit is paradoxaal: dat de wetenschap geen inzicht verkrijgt in de leefwereld zou daaraan te wijten zijn dat ze zelf op de bodem van de leefwereld blijft staan en haar eigen verworteld zijn in de leefwereld niet begrijpt. Die verworteling moet nu eerst zelf opgehelderd worden. En dat is inderdaad ook het overheersend thema geworden van de hedendaagse filosofie: onder de vorm van de studie van de taal, of het onbewuste, of de machtsverhoudingen, of toevallige historische elementen en maatschappelijke verbanden, is men op zoek gegaan naar wat er allemaal meespeelt in het tot stand komen van objectieve wetenschap. De hedendaagse wetenschapsfilosofie en aanverwante disciplines realiseren eigenlijk het onderzoeksprogramma van de late Husserl. Maar wat hebben al die inspanningen opgeleverd? Allerlei nieuwe disciplines, en nieuwe ideële objecten, nog meer objectiveringen, eindeloze reflecties, maar nog steeds geen inzicht in de problemen die zich stellen binnen de menselijke leefwereld.

Rudolf Boehm kent Husserls Krisis-verhandeling door en door, hij heeft nog geholpen bij de totstandkoming van het reeds vermelde Husserliana-deel waarin ze voor het eerst in haar geheel gepubliceerd werd, en in bepaalde opzichten heeft ze hem ook tot voorbeeld gediend voor zijn eigen kritiek op de grondslagen van onze cultuur. Maar hij is in zijn kritiek veel verder gegaan dan Husserl. Hij heeft namelijk ondermeer getoond dat het objectivisme dat zich manifesteert in de moderne natuurwetenschap, niet zomaar een ontsporing is van het ideaal van zuiver theoretisch weten, maar dat het er direct uit voortvloeit en dat dat ideaal van meet af aan de vervreemding t.o.v. de leefwereld en uiteindelijk zelfs de afbraak van de leefwereld met zich meebrengt. Het ideaal van zuiver theoretisch weten, dat Husserl weer wilde opnemen, is voor het eerst in alle duidelijkheid verwoord door Plato en Aristoteles. Volgens dat ideaal is het enige ware weten een weten dat alleen ter wille van zichzelf nagestreefd wordt en aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt gemaakt wordt. Maar niet enkel dat. “De eigenlijke idee

Baarn, Het Wereldvenster, 1977, p. 28. De term ‘activiteit in de passiviteit’ is van Husserl.

van Plato en Aristoteles is namelijk dat juist de behoeften van de menselijke praxis het best gediend worden of zijn door een weten dat verworven is bij volledig afzien van elke praktische doelstelling en doelbepaling, veeleer met het uitsluitende oogmerk op het verwerven van weten ter wille van het weten”⁷. Het is deze idee die op het einde van de Renaissance weer werd opgenomen, en Descartes zag daarin hét beginsel dat de nieuwe wetenschap, zoals door Galilei effectief in gang gezet, fundeerde. In zijn toelichting bij de eerste regel van zijn “Regulae ad directionem ingenii” (ca. 1628) formuleert hij gewoonweg opnieuw de Platoons-Aristotelische idee : “Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg om de waarheid te zoeken dan het streven, niet enkel naar dat algemeen doel, maar naar één of andere bijzondere doelstelling. Ik heb het zelfs niet enkel over immorele en verfoeilijke doelstellingen, zoals de ijdele roem of het gemeen winstbejag. Ik heb het evenzeer over doelstellingen die op zich eerlijk en lofwaardig zijn, bv. wanneer we bij ons onderzoek streven naar wetenschappen die nuttig zijn voor het gemak van het leven of bijdragen tot het genoegen bij het aanschouwen van de waarheid. Welzeker zijn dat legitieme vruchten die we mogen verwachten van de bevordering van de wetenschap; maar terwijl we bezig zijn met onze navorsingen mogen we er niet naar uitkijken, anders lopen we het gevaar vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis, omdat ze op de eerste kijk niet nuttig of belangrijk schijnen te zijn”⁸.

Het ideaal van de objectiviteit dat de moderne wetenschap huldigt, is niets anders dan het ascetisch ideaal van het theoretisch weten. En de eerste grondregel die moet gevolgd worden om de objectivering van de leefwereld werkelijk door te voeren, volgt ook rigoureus uit het ideaal van zuiver theoretisch weten. Het gaat om een richtlijn die ook leidinggevend is bij het opzetten van experimenten en die tot doel heeft om in de ontmoeting met de onderzochte werkelijkheid niet enkel allerlei vooropstellingen maar ook de lichamelijke, zintuiglijke betrokkenheid van de waarnemer op die werkelijkheid af te breken. David Hume heeft het erover in zijn “Treatise of Human Nature” in een passage waar hij tot uitdrukking brengt wat het fundamentele principe is van de “moderne filosofie”, d.i. de natuurfilosofie zoals opgevat door Galilei, Boyle, Locke, Newton: “Het fundamentele principe van die filosofie is de mening betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude; waarvan zij beweert dat zij niets anders zijn dan indrukken in de geest, afkomstig van de werking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkenis met de kwaliteiten van de objecten. Na onderzoek vind ik slechts één van de redenen die voor deze mening naar voren wordt gebracht, bevredigend, te weten deze die wordt afgeleid uit de variaties van

⁷Boehm, Rudolf, *Aan het einde van een tijdperk*, Het Wereldvenster/EPO, p. 50.

⁸Geciteerd door Boehm in zijn artikel “Natuur en cultuur”, *Kritiek* 17, p. 15.

die indrukken, zelfs wanneer het uiterlijke object, naar alle schijn, hetzelfde blijft”⁹. De verschillende indrukken van eenzelfde aspect van een of ander object, die verschillende waarnemers of zelfs eenzelfde waarnemer hebben, kan geen basis zijn voor een objectief weten. Bij het opzetten van experimenten moet de onderzoeker er dus voor zorgen dat alleen die aspecten van het object in rekening gebracht worden die niet aan dergelijke variatie onderhevig zijn. Niet warmte of koude zoals de waarnemer ze voelt, telt, maar de hoogte van een kwikstofkolom. De kunst van het experimenteren bestaat er juist in situaties te produceren waarin kwaliteiten die op verschillende manieren waargenomen worden, gewoonweg niet meer optreden. Het experiment is dus een machinatie met als doel de waarneming en haar correlaat, het waargenomene, af te breken.

De fenomenologie is in essentie een kritiek op het objectivisme. Haar belangrijkste inzicht, vindt Rudolf Boehm, is het volgende : “De verschijningswijzen van alles en nog wat — van hemel en aarde, planten, dieren, mensen en menselijke maaksels — behoren, ofschoon ze mee bepaald zijn door het feitelijk subject (in het geval van de kennis: een bewustzijnsobject), waarvoor de dingen tot verschijning komen, mee tot de ‘zaken zelf’, tot hun werkelijkheid”¹⁰. Binnen ons gezichtsveld vertonen de dingen zich aan ons in profielen die wisselen naargelang het gezichtspunt dat we zelf innemen. Het heeft echter geen zin die profielen bijgevolg op te vatten als loutere voorstellingen binnen ons bewustzijn die ons van de werkelijkheid afhouden (en nochtans is dat een fundamentele vooropstelling van de wetenschap en ook van bijna alle hedendaagse wetenschapsfilosofie!) Het heeft geen zin omdat die profielen zich aan ons toch niet voordoen als bewustzijnstoestanden maar als de manier waarop de dingen zelf zich tonen. Daarvandaan hebben we ons begrip van een werkelijkheid buiten ons en die toch aanwezig is, een werkelijkheid die raadselachtig is, zo je wil, maar die niet meer weg te redeneren is. Dat een ding in de ruimte maar van één kant zichtbaar is en in een bepaald perspectief en dat de andere kanten verborgen blijven, dat is nu eenmaal de manier waarop zo’n ding bij ons overkomt, aan ons verschijnt. Als men de profielen aftrekt van de realiteit, dan blijft er bijna niets meer over (en dat is alweer precies hetgeen de wetenschap wil doen). Dit belangrijke inzicht van de fenomenologie houdt meteen in dat wat er in onze leefwereld werkelijkheid wordt, mede door onszelf bepaald is en dat we er dus verantwoordelijk voor zijn. Reeds in onze manier van zien bepalen we mee wat is, want we bepalen mee wat er in de leefwereld tot verschijning komt, wat er in het midden en wat er op de achtergrond komt en wat verborgen blijft. En ons handelen zal een en al door die attentie gericht zijn.

Dat alles geldt evengoed voor een objectieve kijk op de werkelijkheid. De

⁹Geciteerd door Boehm in *Ideologie en ervaring*, Gent, Kritiek, 1984, p. 191.

¹⁰*Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 83.

overheersing van het objectiviteitsprincipe in onze beschaving heeft onze wereld drastisch veranderd in een heel bepaalde richting, in de richting nl. van een ontmanteling van de leefwereld: alle aspecten van de dingen die slechts bestaan doordat ze verschijnen voor gevoelige wezens die erin geïnteresseerd zijn, worden veronachtzaamd en overgelaten aan de verloedering en de wegwijning en in de leefwereld dringt nu de objectieve werkelijkheid binnen van natuurprocessen die de vrije loop krijgen en van de zich mateloos uitbreidende technologische infrastructuur die erdoor gevoed wordt.

De opvatting dat de wetenschap zelf niets te verwijten valt omdat alles ten slotte afhangt van hoe haar resultaten gebruikt worden, gaat niet op. Want als rationaliteit geïdentificeerd wordt met objectiviteit en als objectiviteit erin bestaat dat menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen die daaraan beantwoorden, principieel uitgeschakeld worden, dan is het toch normaal dat in een cultuur die het objectiviteitsprincipe huldigt, nergens een redelijk inzicht bestaat omtrent doeleinden en doelmatig handelen. De onredelijkheid en ondoelmatigheid op het vlak van de toepassing van wetenschappelijke resultaten is toch een uitwerking te meer van het principe dat ook aan de wetenschap ten grondslag ligt¹¹.

In zo'n cultuur vervalt techniek tot technologie. In plaats van te zoeken naar geschikte middelen om bepaalde doeleinden te bereiken (hetgeen het technisch perspectief is), kijkt men enkel uit naar mogelijke toepassingen van de wetenschappelijke resultaten (het technologisch perspectief). De ontwikkeling van de technologie wordt doel op zich. Wat doel is wordt nu bepaald door wat haalbaar is met de toepassing van wetenschap¹². Ook het kapitalisme berust niet op een systematisch misbruik van de wetenschap maar beantwoordt perfect aan dezelfde rationaliteit¹³. Want kapitalisme is een economisch systeem dat er niet op gericht is de behoeften van de mensen te bevredigen maar waarin het te doen is om, door uitbuiting van arbeidskracht, kapitaal te vergaren, d.w.z. meerwaarde te scheppen. Die wordt steeds opnieuw geïnvesteerd om de produktiekrachten verder te ontwikkelen en zo de produktiviteit op te drijven. Opdrijving van de produktiviteit betekent dat nieuwe technologieën in gebruik genomen worden die nog meer menselijke arbeid overdragen op natuurprocessen. De kennis van die processen komt van de natuurwetenschap. En omgekeerd kan de wetenschap haar toepassingen, d.w.z. de nieuwe technologieën, toch maar verwerkelijken in een economie die het kapitaal accumuleert dat daarvoor vereist is. Objectieve wetenschap en technologische produktiewijze en kapitalisme vormen één systeem.

¹¹ *Aan het einde van een tijdperk*, p. 45 e.v.

¹² *Ibid.*, p. 106.

¹³ *Ibid.*, p. 47 e.v.

2 Wetenschap en geloof

Ook nu nog wordt in bepaalde kringen de wetenschap als de regelrechte bestrijder gezien van alle vormen van godsdienst. Zij zou de verlichting brengen die alle religieuze illusies oplost. Op grond van het voorgaande kan men echter vermoeden dat de verhouding tussen wetenschap en geloof heel anders is. Want de overtuiging dat een theoretisch weten, d.i. een weten dat enkel ter wille van zichzelf nagestreefd wordt en dat aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt gemaakt wordt, toch het beste weten zal blijken te zijn voor de praktijk (zoals het uitgedrukt wordt in Descartes' commentaar bij zijn eerste "regel"), berust toch zelf op een onredelijk geloof: het geloof nl. dat de mens op aarde een geluk te verwachten heeft dat in geen enkele redelijke verhouding staat tot zijn inspanningen, indien hij er maar van afziet zijn eigen doelstellingen na te streven en zich leert te schikken naar de loop van de natuur. Precies dit geloof kwam zeer openlijk tot uitdrukking in het Renaissance-christendom, dat heraanknoopte bij de Joodse scheppingsleer: "indien de natuur een goddelijke schepping was en indien de mens van meet af aan het doel van die schepping was (een idee die voor het eerst heropgenomen werd door Pico della Mirandola), dán kon inderdaad een zelfverloochening van de mens ten voordele van een loutere beschouwing van de (wetten van de) natuur in feite enkel het eigenbelang van de mens dienen"¹⁴.

Ook bij Francis Bacon is het pleidooi voor een wederoprichting van de wetenschappen op een nieuwe, solide basis (dezelfde als die welke Descartes op het oog had), uitdrukkelijk gefundeerd in een vertrouwen in de natuur als het werk van God. Op het einde van zijn inleiding tot zijn "Restauratio Magna" (die onvoltooid is gebleven en waarvan het "Novum Organon" het tweede deel moest vormen) roept hij de mensen nog eens op tot het uitbouwen van een wetenschap die een en al objectief is: "Want de mens is slechts de dienaar en de interpreter van de natuur: wat hij doet en wat hij weet is enkel wat hij van de orde van de natuur in feite of in gedachte geobserveerd heeft; daarbuiten weet hij niets en kan hij niets doen. Want de ketting van oorzaken kan door geen enkele kracht losgemaakt of verbroken worden, noch kan de natuur beheerst worden tenzij door eraan te gehoorzamen. En het komt erop aan het oog gevestigd te houden op de feiten van de natuur en zo beelden te ontvangen van hoe ze eenvoudigweg zijn. Want God verhoede dat we een droom van onze eigen inbeelding zouden uitgeven voor een patroon van de wereld." En hij eindigt met de volgende bede tot God: "Toen Gij ertoe kwaamt te kijken naar de werken die uw handen hadden gemaakt, zaagt gij dat alles zeer goed was en rustte gij van uw arbeid. Maar toen de

¹⁴Boehm, Rudolf, "Het conflict tussen mens en natuur — religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch", *Kritiek*, 18, p. 46.

mens ertoe kwam te kijken naar het werk dat zijn handen hadden gemaakt, zag hij dat alles ijdelheid en kwelling des geestes was, en hij kon er niet van rusten. Indien wij derhalve in uw werken arbeiden, in het zweet van ons aanschijn, dan zult gij ons doen delen in uw visie en uw sabbat. Nederig bidden we dat deze geest in ons standvastig moge zijn en dat gij u zoudt verwaardigen, door onze handen en door de handen van anderen aan wie ge dezelfde geest zult geven, de menselijke familie met nieuwe weldaden te begiftigen.”

Het geloof dat de natuur vanuit haar diepste zijn er een en al toe voorbestemd is in het voordeel van de mensen te werken, belet geenszins dat men zich zeer sceptisch uitlaat over de reeds bereikte resultaten van het wetenschappelijk onderzoek en hun toepassingen. (Het begint al met Newton die op het einde van zijn “*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*” toegeeft dat hij de feitelijke toestand van ons zonnestelsel, met al die planeten en hun manen die zich ongeveer in eenzelfde vlak en in dezelfde richting voortbewegen, niet kan verklaren.) Sceptis omtrent de waarde van het reeds bereikte voedt juist het geloof dat er ons nog veel te wachten staat en is de aanzet voor nieuwe nog verder gaande objectiveringen.

Het niet-willen-weten van wat mensen aan den lijve ondervinden en het vertrouwen in de Ontwikkeling, wat ze menselijk gezien ondertussen moge kosten, bepalen ook heden ten dage nog de geest van de tijd. De objectiveringen zijn tot op zekere hoogte daadwerkelijk geslaagd en op grote schaal doorgevoerd. Maar de technologische vooruitgang heeft “voor het wezenlijke ertoe geleid dat zich tussen de behoeften van de mensen en hun min of meer onveranderd toereikende of ontoereikende bevrediging (althans in de ‘ontwikkelde landen’) een in principe totaal doelloos technologisch apparaat heeft geschoven dat voortwoekert als een kankergezwell, zinloos menselijke arbeids- en levenskracht en natuurlijke hulpbronnen verterend”¹⁵. Velen willen dat desnoods wel zien, maar toch geven ze het geloof niet op dat uiteindelijk alles toch wel in orde zal komen als we verder gaan op de ingeslagen weg en we ons nieuwe offers getroosten. Ook ecologen blijven dromen van een hyper-technologie die definitief de harmonie tussen mens en natuur tot stand zal brengen.

3 Rationaliteit

Zuiver theoretisch weten is weten dat enkel ter wille van zichzelf nagestreefd wordt en dat aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt gemaakt wordt. Daarom noemt Aristoteles het ook het enig waarachtig vrij weten. In werkelijkheid zijn de mensen er echter voortdurend toe verleid wel doeleinden buiten het weten na te streven omdat zij wegens hun behoeftig, sterfelijk

¹⁵ *Aan het einde van een tijdperk*, p. 108.

bestaan in vele opzichten geknecht zijn. De vrijheid van de louter theoretische activiteit lijkt dus voor de mens niet weggelegd. Maar precies daarom gelooft Aristoteles dat in de mate dat de mens zo'n vrij weten verwerft, zijn bevrijding zich voltrekt¹⁶.

Het nastreven van zo'n zuiver theoretisch weten veronderstelt de distantiëring t.o.v. de behoeften en dus ook de eliminatie binnen de leefwereld van alle aspecten van de dingen die pas vanuit het gezichtspunt van behoeftige wezens verschijnen. De theoretische ingesteldheid maakt bijgevolg ook onmogelijk te zien wat het meest geschikte, meest nabije middel is om een vooropgesteld doel te bereiken. Alleen het objectieve blijft over, in zijn op-zichzelf-zijn, tegenover een kennissubject dat er een adequate voorstelling van heeft. Dat de waarheid gezocht wordt in de overeenstemming tussen voorstelling en zaak volgt uit het ideaal van zuiver theoretisch weten. Maar nog eens blijkt daaruit de onredelijkheid van zo'n weten. Want voor praktische kennis binnen de leefwereld komt het er in de eerste plaats niet op aan perfect adequate voorstellingen op te doen van een of ander object. Wat daar in de eerste plaats telt is de vraag of een bewering relevant is of irrelevant m.b.t. een of andere zaak en of die zaak zelf van belang is of niet. Iemand die de ene objectieve waarheid na de andere opzegt, kan toch een bedrieger zijn omdat hij zwijgt over wat in de gegeven situatie juist ter sprake zou moeten komen. En iemand die met gegevens afkomt die niet exact zijn, kan het toch juist voorhebben omdat hij blijkt te begrijpen waar het precies om draait. In de praktijk heerst al een ander waarheidsbegrip: waarheid als juistheid van het thema. Boehm noemt het topische waarheid. Ook objectieve kennis heeft een welbepaald thema, nl. de objectieve natuur. Maar altijd stelt zich eerst de vraag of dat thema wel zo interessant is, gezien de wereld waarin we leven er een is waarin de verschijningswijzen van de dingen ons veel meer aangaan dan hun louter objectieve zijn.

Of iets interessant is of niet hangt uiteindelijk af van onze behoeften. Een behoefte is geen realiteit die tegenover ons staat, aan de overzijde van ons bewustzijn, maar iets dat we zelf zijn. Ze wordt niet ontdekt door objectief onderzoek, ze kan enkel toegeëigend worden. Een behoefte is ook niet iets puur negatiefs maar integendeel een uiting van onze eigen substantie die bedreigd, gekwetst, ondermijnd wordt. Ze is weliswaar een beperking maar die beperking (onze gevoeligheid) is er de voorwaarde van dat we bestaan als een zelfstandig, levendig wezen dat niet opgaat in de oneindigheid van het objectieve zijn. In onze behoeften zijn onze belangen gefundeerd en op deze basis zijn ze bediscussieerbaar. Dat iemand dorst heeft kan zelf niet ter discussie staan, wel of het nodig is voor het lessen van die dorst om te beschikken over een glas, een kraan, een waterleiding, een waterput en een pomp of een waterzuiveringsinstallatie, enz ... En of de behoefte

¹⁶Boehm, Rudolf, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, par. 6.

moet bevredigd worden, daarover valt ook te praten (omdat er nog andere behoeften zijn bij dezelfde mens en bij anderen met wie zijn leven verbonden is).

De bewering dat er een eindeloze veelheid aan behoeften zou bestaan, gaat gewoon niet op. Als mensen zich uitspreken over hun behoeften dan blijkt het tenslotte toch altijd te gaan over een van deze twee: aan de ene kant de behoefte om te overleven, om zich te beveiligen tegen de bedreigingen van hun bestaan (die zich voordoen als ondraaglijke spanningen), dus de zogezegd “materiële” behoeften; aan de andere kant de behoefte aan een “waardig” bestaan, aan een “zinnvol” leven, d.w.z. de behoefte om zich niet overbodig en nutteloos te voelen maar om iets tot stand te brengen dat voldoening geeft omdat het erkenning verdient. Het is helemaal niet nodig deze tweede behoefte als een hogere te beschouwen die ons boven het materiële bestaan zou verheffen¹⁷. Een zinvol bestaan vinden mensen toch juist in de hulp die ze aan anderen bieden bij de bevrediging van hun materiële behoeften.

Maar op dit vlak valt er niets te bewijzen en dat is ook niet nodig. Het is een kwestie van toeëigening en van samenspraak. Behoeften en belangen zijn nooit een louter individuele aangelegenheid. Voor je overleving heb je anderen nodig. En een zinvol bestaan is maar mogelijk als anderen een beroep doen op jou. Die kwesties zijn maar oplosbaar binnen een gemeenschap die een politiek leven kent. Maar hier krijgen we, volgens Rudolf Boehm, opnieuw te maken met het centrale probleem van onze beschaving: de wetenschappelijke beschaving is in wezen anti-politiek. Ze berust op de onderwerping aan de wetten van de economie, aan de objectieve kennis van de experts, aan de ontwikkeling van de technologie, aan de automatische regelingen van de instituties. En door dat objectivisme is ieder gedemotiveerd geraakt. Mensen beginnen er niet meer aan zich af te vragen wat ze nu eigenlijk zelf willen, ze durven er niet voor op te komen, en ze bezitten de politieke kunst niet (meer) om op een overtuigende wijze beroep te doen op anderen.

En nochtans is de objectieve wereld waaraan de mensen zich onderwerpen en waartegenover ze zich onmachtig voelen, een systeem dat ze zelf hebben opgebouwd.

¹⁷ *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 123.

Naar een niet aliënerende wetenschap en technologie?

Etienne Vermeersch

0.1. Het is ongetwijfeld een steeds terugkerend thema in het denken van Rudolf Boehm, dat het probleem van onze beschaving in een belangrijke mate bepaald wordt door het centraal stellen van de technologische produktiewijze en het theoretisch weten.

In hetgeen volgt wil ik, zonder het werk van Boehm in detail te bespreken, enkele bedenkingen naar voor brengen die mijn algemene positie tegenover deze thesis nader moeten belichten. Dat gebeurt niet in een polemische geest, maar eerder onder de vorm van vragen.

Misschien zijn de antwoorden heel evident; misschien heb ik de teksten niet nauwkeurig genoeg gelezen; misschien zelfs zijn we het, zonder dat te beseffen, grotendeels eens. Dat kan uit een later te voeren gesprek duidelijker worden.

0.2. De technologische produktiewijze is volgens Boehm gekenmerkt door het feit dat ze de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de produktie zelf als doel heeft, zonder de behoeften van de mensen in aanmerking te nemen.

Het ideaal van het theoretisch weten bestaat erin dat de westerse mens een vorm van kennis nastreeft omwille van de kennis zelf, die de natuur wil leren kennen zoals die op zichzelf bestaat, los van haar betekenis voor de mens en waarbij die mens dus bij de uitbreiding van zijn kennis abstractie maakt van zijn eigen behoeften en doelstellingen.

Het lijkt reeds a priori voor de hand te liggen dat, wanneer zowel het produktieproces als het proces van kennisverwerving worden voortgestuwd door een drijfveer die niets te maken heeft met menselijke noden, het gevaar niet ver weg is dat die ontwikkeling ooit met die menselijke noden in conflict komt. Volgens Boehm is dit moment van vervreemding nu reeds duidelijk aanwezig.

0.3. Ik wil in verband met deze thesissen drie vragen stellen.

(a) Kan men een duidelijke caesuur vaststellen tussen een stadium in de cul-

tuurontwikkeling waarin produktie en kennisverwerving helemaal niet deze aliënatiekenmerken hadden, en een volgend stadium waarin dat wel het geval was? Is het niet eerder zo dat het loskomen van de gerichtheid op onmiddellijke behoeftenbevrediging een intrinsiek aspect is van het hominisatieproces?

(b) Kan men niet een nieuw type van ‘onzichtbare’ hand postuleren die ervoor zou zorgen dat ook en vooral een ‘behoeftevrije’ ontwikkeling van wetenschap en technologie, uiteindelijk resulteert in een optimale behoeftenbevrediging?

(c) Kan iemand die de gevaren van deze wijze van produceren en kennis verwerven onderkent, maar die tevens specifieke procedures ontwerpt om ontsporingen te verhinderen, niet beter geïnspireerd zijn, dan iemand die — zonder enig overzicht van de mogelijke gevolgen — de huidige wetenschap en technologie van hun fundament zelf wil ontdoen?

1.1. Er bestaat bij mensen, maar ook bij hogere dieren, een type van activiteit dat doel op zichzelf lijkt te zijn en niet gericht is op bevrediging van behoeften (buiten die activiteit zelf), nl. het spel. Men neemt algemeen aan dat één van de functies van het spel, vooral bij jonge dieren (katten, honden) erin ligt dat ze op deze wijze hun milieu exploreren en hun sensorimotorische coördinatie inoefenen; kortom het gaat om een verwerven van kennis en een beheersen van processen, die later bij de ‘ernstige’ *struggle for life* nuttig zullen zijn.

Het is karakteristiek voor zo’n spel dat de aangeleerde vaardigheden een algemeen karakter hebben: ze zijn niet op een specifieke vorm van (latere) behoeftenbevrediging gericht: ze leiden tot een soort totaalkennis van de omgeving en een totaalbeheersing van de lichamelijke vermogens.

1.2. Het lijkt plausibel dat met de ontwikkeling van de hominiden en het langer worden van de jeugdperiode, deze tendens tot exploratie en zelfcontrole meer en meer aan belang heeft gewonnen. Zodra werktuigen werden ingevoerd zal een perfectionering van de technieken van vervaardiging en gebruik stilaan een taak voor het leven geworden zijn. M.a.w. mensen zullen het verwerven van kennis en het perfectioneren van vaardigheden dat — als spel — een bron van plezier was (activiteit omwille van zichzelf), ook op termijn zijn gaan ervaren als nuttig voor de behoeftenbevrediging.

Het ontstaan van de arbeidsverdeling had tot gevolg dat mensen de hele dag door een activiteit uitoefenden die niet voor hun directe behoeftenbevrediging nuttig was, maar waarvan ze hoopten en ook effectief konden vaststellen, dat via ruil uiteindelijk toch in hun noden kon worden voorzien. De introductie van geld als universeel ruilmiddel verschafte hun in een materiële vorm een symbool en tevens een garantie van deze uitgestelde behoeftenbevrediging. Toch bleef men ook de vreugde van de activiteit om

de activiteit verder uit in allerlei vormen van versiering van de geproduceerde voorwerpen. Ook de genieting van het spreken omwille van het spreken en het scheppen van cognitieve inhoud (verhalen, gedichten) zonder ander nut dan zichzelf, toonden aan dat deze behoefte van de mens om zijn vaardigheden op alle denkbare niveaus te “bespelen”, verder aanwezig bleef.

1.3. Toen de bewijzvoerende wiskunde bij de Grieken ontstond, werd aan dit vormenspel een nieuwe dimensie toegevoegd. Zodra het principe van het bewijzen van stellingen en het construeren van vormen ontdekt was, bleek dat in het procédé zelf een interne stuwkracht tot ontplooiing verborgen zat: wie een regelmatige vijfhoek geconstrueerd heeft, staat onvermijdelijk voor de opgave een regelmatige zeshoek te construeren, en zo verder.

Hoewel deze eerste wiskunde ‘kennis omwille van de kennis’ was, bleek al heel vlug dat die ook kon worden gebruikt om gegevens over de natuur of over menselijke activiteiten te verhelderen, bv. in de astronomie, die de sterrenbewegingen inzichtelijk maakte en in de statica, die het gebruik van balansen, hefboomen en katrollen kon uitleggen en voorspellen.

Het spelelement (het genot van het laten functioneren van vaardigheden) bleef ongetwijfeld een belangrijke rol spelen, maar tevens groeide het vermoeden dat deze ontwikkeling van theoretisch weten vroeg of laat ook voor de behoeftenbevrediging van de mens nuttig zou blijken.

2.1. Van de 16de eeuw af, en vooral na de ontwikkeling van de experimentele methode, werd deze hoop een rotsvaste zekerheid. Men beseftte bv. dat de toepassing van enkele resultaten van de wiskunde en de astronomie in de navigatietechnieken de hele wereld voor de westerse zeevaart had geopend. De overtuiging dat het theoretisch weten toelaat enorme stappen vooruit te zetten met het oog op het praktisch nut, heeft vooral sinds de 19de eeuw een bevestiging gevonden in ontelbare positieve vondsten op het gebied van de geneeskunde, de landbouw, de toepassingen van elektriciteit en elektronica enz. Wie een substantiële vooruitgang wil realiseren, bv. in de strijd tegen genetisch bepaalde ziekten, kanker enz., zal daar alleen toe in staat zijn als hij beseft *dat de theorie de beste praktijk is*.

2.2. Ook al hadden Watson en Crick bij hun ontdekking van de DNA-structuur essentieel een theoretische belangstelling en ook al waren zij misschien helemaal niet geïnteresseerd in het bevredigen van menselijke behoeften, toch was hun bijdrage tot die behoeftenbevrediging immens. Er zijn voorbeelden genoeg om aan te tonen dat de vraag of een onderzoeker menselijke noden wil beantwoorden, eigenlijk irrelevant is voor de vraag of zijn werk daadwerkelijk al dan niet een bijdrage vormt voor het welzijn van de mens.

2.3. Iets vergelijkbaars kan ook worden gezegd voor de technologische produktiewijze. Bij de ontwikkeling van de stoommachines sinds de 18de eeuw en later bij de verspreiding van de elektriciteit, was de vraag waarvoor de hierdoor geproduceerde energie zou worden gebruikt, eigenlijk onbelangrijk; zodra de middelen aanwezig zijn, is de kans heel groot dat ze in ruime mate zullen worden benut in dienst van de behoeftenbevrediging.

In de 19de eeuw zijn veel kapitalisten rijk geworden met de productie van staal — niet direct bruikbaar voor de consument — maar evenveel zijn er rijk geworden in de textielnijverheid, die wel aan menselijke noden beantwoordde.

De werkelijkheid zit nu eenmaal zo in elkaar dat het overvloedig aanwezig zijn van energie, grondstoffen en produktiemiddelen — karakteristiek gevolg van de technologische produktiewijze — een waaier van mogelijke toepassingen opent, die zonder dit potentieel slechts door een uitzonderlijk toeval zouden worden ontdekt.

Het is dus niet overdreven te zeggen dat het theoretisch weten en de technologische produktiewijze en vooral hun synergie, een soort onzichtbare hand in werking zet, die ervoor zorgt dat, hoewel hun dynamiek niet gestuurd wordt door aandacht voor menselijke noden, deze uiteindelijk toch op de meest efficiënte manier worden bevredigd.

2.4. Bij deze optimistische noot moeten twee opmerkingen worden gemaakt.

(a) Daar waar autonome ontwikkelingen ongetwijfeld een positieve *spin off* hebben voor een productie in dienst van de mens, geldt dit fenomeen ook in de richting van de uitbreiding van de *destructiemiddelen*.

(b) Ook al zou eeuwenlang de interactie van theorie en technologie een al bij al positieve bijdrage hebben geleverd voor de menselijke vooruitgang, toch is er geen garantie dat dit altijd zo moet blijven: de kans dat een zichzelf reproducerend totaalsysteem uiteindelijk negatief voor de mens zou uitvallen, kan niet worden uitgesloten.

3.1. Het denken van Boehm lijkt mij daarom als positieve waarde te hebben dat het duidelijk aantoonde dat noch de ontwikkeling van het theoretisch weten, noch die van de moderne produktiewijze als intrinsieke eigenschap hebben dat ze vanzelf het welzijn van de mensheid zouden dienen: in die zin is het Aufklärungsoptimisme niet vol te houden. Ook wijst hij er terecht op dat dit gebrek aan positieve gerichtheid heel sterk samenhangt met het feit dat niet de mens doel is van deze ontwikkelingen: ze hebben alleen zichzelf als doel.

3.2. De oplossing dat men daarom uit wetenschap en uit technologie dat autonomie-aspect zou moeten weren, lijkt mij echter niet houdbaar. Ten eerste heb ik boven gesuggereerd dat vergelijkbare zichzelf sturende pro-

cessen reeds bij de hogere dieren voorkomen en zelfs een essentieel element vormen van de menswording als zodanig. Het is dus helemaal niet duidelijk welke vorm van theoretisch weten, of van functionele autonomie men zou moeten uitschakelen: de kiem van de technologische produktiewijze ligt reeds in de arbeidsverdeling.

Ten tweede, zelfs als men zou weten waar het onheil precies begonnen is, hebben we geen garantie dat een afstappen van ons theoretisch weten en van onze produktiewijze, rekening houdend met de actuele wereldbevolking, behoeftenstructuur en consumptiewijze, nu mogelijk zou zijn zonder katastrofale toestanden te veroorzaken.

Mijn suggestie bestaat er daarom in dat de ontwikkeling van wetenschap, technologie en kapitalisme meer en meer met een arsenaal van kritische instrumentaria zou worden gevolgd — inclusief fundamentele kritieken zoals die van Boehm — zodat ontsporingen door een vorm van negatieve feedback zouden kunnen worden vermeden of weer hersteld.

Precipeprosapia: voor een filosofie als kritiek op de filosofie

Marcel Martens

1

Zelfkritiek als continuatie en terugkeer van hetzelfde met dezelfde middelen: in de media kritiek op de media, in het kunstwerk kritiek op het kunstwerk. In de filosofie kritiek op de filosofie?

Alleen de vraag of er een voorfilosofische vraag mogelijk is, is een mogelijke voorfilosofische vraag. De voorfilosofische vraag is dus een vraag die zich zelf opheft (en verdwijnt onder “le sépulchre de désaveu”). Filosofie is nl. als kritiek principieel, “grundsätzlich”¹, d.w.z. kritiek op de principes, op de grondbeginselen, op de grondverhoudingen, volgens R. Boehm zelfs speciaal op de fundamenten, nl. op de grondslagen (van onze tijd). De enig mogelijke voorkritische vraag is die, of de verhouding van de grondverhoudingen t.o.v. wat (het thema dat) ze begronden, eerst te begronden is (de voorkritische vraag, in een voorkritische taal, is of deze begronding een mogelijke voorkritische vraag is, of niet) in het vraagstuk van de grondverhoudingen “an sich”, of niet.

De plaats van de filosofie als kritiek bepaalt R. Boehm als de kritiek zelf². Alleen de kritiek zelf kan aantonen in hoeverre het thema van de kritiek behoefte heeft aan kritiek, in een formule: kritiek is (ook) zelfkritiek. De kritiek is zijn eigen vader en erfgenaam van de logos. Hoe grondiger de kritiek, hoe sterker de begronding (was) van het thema van de kritiek. De begronding (passivum) van het thema van de kritiek is de schaduw van de begronding (activum) van de kritiek. Dan is de kritiek het spiegelbeeld van het thema van de kritiek.

¹R. Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, M. Nijhoff, Den Haag, 1974, blz. 6.

²R. Boehm, o.c., blz. 3.

Als de kritiek principieel is (het principiële karakter wordt aan het thema van de kritiek toegekend door de kritiek zelf), is de kritiek meteen ook kritiek van het principiële. De kritiek van principes levert althans geen nieuw principe op.

Kritische bezwaren tegen een principe rijzen vooral n.a.v. de vraag naar zijn toepasselijkheid, “niet toepasselijk (te) zijn voor het geval”³.

2

“Ontwikkeling”⁴ moet onder het thema van de kritiek begrepen worden als de projectie van de mogelijkheden die uit het principe zelf af te leiden zijn, als een eeuwige (correcter: continue) terugkeer van hetzelfde. Als projectie is de terugkeer echter voorwerp van geloof. Omdat de kritiek zelf dat geloof niet kan delen, ook al “is jan en alleman het over de doelstellingen eens”⁵ is de ontwikkeling geen thema meer van principiële kritiek.

De uitspraak van F. Kafka, “In de vooruitgang geloven, betekent niet, geloven dat er al een vooruitgang plaatsgevonden heeft. Dat zou geen geloof meer zijn”, onttrekt eveneens de “vooruitgang” aan de principiële kritiek.

De verspreiding van de Westerse cultuur is niet alleen afhankelijk van de ontwikkeling van de verkeers- en communicatiestromen, bijv. door een ontwikkelingsproject. De Westerse cultuur is zijn eigen vader: hij *is* de verspreiding van deze verkeers- en communicatiestromen.

De eindigheid van de wereld kan het geloof in de vooruitgang niet beperken. Het geloof in de objectiviteit kan niet ontkracht worden door de bepaling van de grenzen van het waarnemings- of transcendentaal apparaat. De fictie is niet door feiten te weerleggen, maar door ongelooft.

De echte tragedie is die van het geloof in de feiten⁶.

De fictie van de vooruitgang, de eeuwige terugkeer van het nieuwe — “de produktie omwille van de produktie zelf”, de fetisj van de groei van de nationale produkties, van de werkgelegenheid, van de (arbeids-)produktiviteit, de fetisj van het kapitaal — stelt het principe van de rechtvaardige ruil voorop, de eeuwige terugkeer van het gelijke, in laatste instantie de identiteit van de (arbeids-)tijd.

³E.A. Poe, *The Purloined Letter*, in: *The Works of E.A. Poe*, Arcadia House, New York, 1950, blz. 123.

⁴R. Boehm, o.c., blz. 7. Eigen vertaling.

⁵Ibid.

⁶Vrij naar M. McCarthy, *The Writing on the Wall*, Penguin, Harmondsworth, 1973, blz. 10, over Macbeth.

De tijd treedt niet op als tijdelijkheid van het menselijke bestaan, losgekoppeld van de gebeurtenissen, feiten (het Duits zegt “Tatsachen”) erin — nl. “in” de tijd — maar op momenten en plaatsen van tijdigheid, toepasselijkheid van de “daad”, van de gegrepen of de gemiste kans.

3

De fictie van de vooruitgang verdoezelt het inzicht in de werkelijke factoren die de prijzen bepalen: de arbeid wordt a.h.w. homogeen, de (arbeids-)tijd a.h.w. continu en de consumptie a.h.w. tot kringloop van de reproductie van het behoeftige leven (zover de arbeidsgelegenheid strekt).

De ontdekking van deze menselijke behoeften en hun mogelijke bevredigingen stellen de verlichte sociale wetenschappen zich tot doel.

Het ecologisme baseert zich op het milieu zoals eerder het socialisme op de arbeid. Daardoor heeft het de drang naar het goede leven verdrongen ten voordele van de overleving van de menselijke soort. De mens wordt terug in de natuur geplaatst, zonder de natuur te vermenselijken.

Van de natuur worden menselijker beelden getoond in de klassieke Chinese muziek. “Boom en struik die (met een aura) beleend worden, zijn niet door de mens gemaakt. Er moet dus iets (vergeten) menselijks aan de dingen zijn, dat *niet* door de arbeid gesticht wordt”⁷.

Naar een niet-existentiële filosofie van de eindigheid: de extreme ervaringen laten voor wat ze zijn. De mens wordt niet bepaald door de principes van zijn dood (zijn sterfelijkheid), van zijn tijd (zijn tijdelijkheid) en van zijn behoeften (zijn behoeftigheid). Het extreme laat misschien sporen na, maar geen principes.

De conventionele kosmische hiërarchie, met god of de materie als hoogste en de mens als een van de laagste wezens, is niet eenvoudig op haar kop te stellen. Als er een hiërarchie is in de natuur, dan zijn de behoeftigste, in de zin van L. Feuerbach de meest afhankelijke, existierende wezens niet de mensen, maar hun arme, getemde huisdieren.

De behoeften van een levend wezen blijken uit zijn kwetsbaarheden. Naarmate die toenemen, verliest het echter zijn identiteit: zijn kundigheden zijn ze gevolgd als een schaduw. De mens is de dekatlon onder de dieren, zoals de filosoof onder de Atheners.

De verkeers- en communicatiestromen nemen bepaalde kundigheden van

⁷W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Ffm, 1978, blz. 849.

de mens over: zijn bewegingen, zijn waarnemingen, zijn denken, zijn bewuste herinneringen. Het heeft geen belang, of de mens daardoor zijn handen vrijkrijgt voor andere, misschien hogere kundigheden: de mens kent niets overbodigs⁸. Het punt is hier: doordat we een spiegelbeeld van onszelf zien in onze apparaten, wordt hen een feedback gegeven in de bepaling van onze eigen kundigheden. Het narcisme, dat we onze eigen kundigheden herkennen in de functies van ons spiegelbeeld, eindigt ermee, dat we de functies van onze apparaten erkennen in onszelf.

4

Het conflict van mens en natuur is niet te bepalen als zijn behoefteigheid “an sich”, maar: de behoeften van de mensen zijn in conflict met de beelden die zij zich vormen van hun bevrediging.

De behoeften tot uitdrukking brengen is een mimesis die voor de arbeid ligt en achter de logicistische taal.

De opvatting van de muziek als tijdskunst is een obstakel om de muzikale vorm te componeren en te begrijpen. In de Westerse klassieke muziek is de ontwikkeling uitgaande van de melodische cel slechts een surrogaat voor de muzikale vorm.

De “doelmatigheid” van het verhaal en de melodie⁹ creëert de schijn (het voorspelen) van continuïteit, beweging, dynamisme, stroom, als artistieke verzoening die zich aan het conflict tussen beeld en behoefte onttrekt, alleen: de beelden van de bevrediging zijn niet te vervangen door de fictie van de bevrediging in het beeld. (Slechts die beelden zouden deze vervanging overleven waarvan geloofd wordt dat ze willekeurig toepasselijk zijn: de fetisj van de voldongen vorm, in de mode en in de kunst.)

De fetisj van de vorm is niet alleen een willekeurige (dit is conventionele) vervanging — waartoe “het denken (sic) de kundigheid bezit, (nl.) om iets wat eens waargenomen is door reproductie in de voorstelling voor de geest te halen”¹⁰, maar precies een vervanging door het willekeurige. De semiotische versie van de menselijke taal, zang, muziek, theater, dans en beeld demonstreert deze willekeur (dit is conventie).

⁸Vrij naar B. Strauss, *Paare, Passanten*, dtv, München, 1984, blz. 194–195.

⁹A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, in: A. Schopenhauer Zürcher Ausgabe, Diogenes, Zürich, 1977, bd. IV, blz. 534–535.

¹⁰S. Freud, “Die Verneinung”, in: *S. Freud Studienausgabe*, Ffm, 1975, bd. III, blz. 375.

5

De Sovjetrussische psycholoog Alexander Luria wilde in het begin van de jaren dertig onderzoeken of de revolutionaire hervormingen ook de denkwijze van de bewoners van het verafgelegen Oesbekistan veranderd hadden. Hij legde hen daarom eenvoudige syllogismen voor van het type: “In het Noorden zijn alle beren wit. Nowaja Zemlja ligt in het Noorden. Welke kleur hebben de beren van Nowaja Zemlja?” De antwoorden van de analfabeten kwamen steeds op hetzelfde neer: “Ik zou het niet weten” of “U moet dat vragen aan iemand die daar geweest is en de beren gezien heeft”.

De antropologen zijn het er ondertussen tamelijk over eens dat de loges van de zgn. natuurvolkeren de directere ervaringshorizon niet gemakkelijk overstijgt. Sylvia Scribner¹¹ vatte dit zo samen: “Zij hebben de neiging, die de Westerse waarnemer eerst irriteert, om het syllogisme niet als zodanig op te vatten en op te lossen, maar in zijn oplossing alle mogelijk ervaringsweten uit hun leven te laten binnenkomen. Dat leidt ertoe, dat ze met hun eigen premissen weliswaar heel logisch omgaan, maar daarbij de premissen van het syllogisme negeren of verdraaien en zo tot valse antwoorden komen.” Evenwel na twee, drie jaar onderwijs — zelfs het primitiefste, dat vooral uit van-buiten-leren bestaat — zijn de natuurvolkeren ertoe in staat, het syllogisme als abstract probleem op te lossen, zonder de eigen ervaring erin te betrekken.

Conclusies m.b.t. de Westerse superioriteit zijn in de antropologische literatuur nog ruimschoots aanwezig. Het syllogisme wordt dan vooral verward met de menselijke kundigheid, (d.m.v. de taal) zowel het afwezige of zelfs het fictieve tegenwoordig te stellen als ook het aanwezige op afstand te plaatsen en te objectiveren.

De principiële kritiek komt in vorm en formulering overeen met het syllogisme: de conclusies volgen noodzakelijk uit de premissen, maar deze noodzaak wordt bekocht met de fictie van de premissen. In deze radicale vorm “ontgoocht kritiek”¹² inderdaad. Misschien kan toch de (zelf)kritiek nog teruggebracht worden van zijn principe op een ervaring waarin de kritiek zelf zich kan waarmaken. Tradities (i.t.t. conventies) noemen wij de verzamelingen van deze mogelijke ervaringen: de verleidingen van de menselijke taal (F. Nietzsche, E. Husserl), zang, muziek, theater, dans en beeld stellen zich als deze tradities voor. Formulering en vormgeving is in conflict treden met zo’n traditie. Wij kunnen dus spreken van zo’n ervaring als van een conflict,

¹¹S. Scribner, “Modes of thinking and ways of speaking — culture and logic reconsidered”, in: P.N. Johnson-Laird/P.C. Wason, *Thinking — Readings in Cognitive Science*, Cambridge U.P., Cambridge, 1977, blz. 483–500.

¹²R. Boehm, o.c., Vorwort.

een breuk waarin de filosofie zich kan nestelen; als overspanning van deze breuk krijgt het thema van de kritiek door het aplomb van de kritiek zelf, zijn *correcte* gewicht.

Boehm en Spinoza. Heroïsch interpretisme?

Jean-Marie De Dijn

Het was onze bedoeling om als blijk van hulde aan onze leraar Rudolf Boehm een boek klaar te hebben over de relevantieproblematiek bij Boehm en twee andere belangrijke fenomenologen, te weten Aron Gurwitsch en Alfred Schütz. “Hélas, voyez comme en peu d’espace”, dichtte Ronsard voor zijn geliefde en voor ons (geen verwarring mogelijk); het zal voor een andere keer zijn (wanneer Boehm 70, 75 of 100 wordt?).

In voorliggend artikeltje is het niet onze bedoeling om wat puntjes op de i te zagen, maar om schelms te zijn, om wat te prikken als een mug (volgens Socrates het symbool van de criticus). En van ganser harte hopen we dat ons bejubeld slachtoffer tegelijk een fijne en een dikke huid moge hebben.

We hebben de indruk dat Boehm in zijn benadering van Spinoza een zodanig sterk vergrootglas gebruikt en er op zo’n scherpe manier zijn blikken door laat priemen, dat de gevizeerde fragmenten niet slechts belicht worden, maar dan ook onmiddellijk in brand vliegen en met hen de rest in as doen opgaan.

Gadamer, vertelde Boehm ons eens, zou hem ooit eens gezegd hebben dat diens interpretatie van Spinoza in “Kritiek der grondslagen van onze tijd” (verder afgekort als KGT) waar is, maar niet juist. Dat klopt, het klopt namelijk niet. Toch zou het te eenvoudig zijn om, ondanks Boehms soms verbluffende analyses in de desbetreffende paragraaf in KGT, af te knappen op de al met al te beladen toon van Boehms benadering — die laat vermoeden dat er met de tekst een en ander aan de hand is. Wat immers te denken van omschrijvingen van het denken van Spinoza als “angstwekkende consequentie” (KGT, p. 207) of “zo’n geest van heroïsch nihilisme” (ib., p. 217)?

Het is hier helemaal niet de bedoeling om de essays van Boehm over Spinoza stuk voor stuk toe te lichten. We denken dan aan de reeds vermelde paragraaf nummer 26 uit KGT, “Spinoza poogt vertwijfeld de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten te redden: oorsprong van de

voorstelling van heerschappij door onderwerping”, en aan “Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität, erschienen in het *Zeitschrift für Philosophische Forschung* ¹.

Wat wel onze bedoeling is, kunnen we toelichten na volgend citaat: “Zo met de rationalist Spinoza, waarvan de gehele filosofie in de *Ethica* — dit zou een onafhankelijk onderzoek eisen — staat of valt met deze primaire empirische zekerheid, alleedaagse existentieel gegeven: de sterfelijkheid van de mens” (“Methodenkritiek”, cursus U.G., 1972–1973, p. 19). Het valt er bijna tussen, in een cursustekst dan nog, maar toch is het in zijn eerlijkheid veelbetekenend: “... dit zou een onafhankelijk onderzoek eisen ...”. We weten dat een dergelijk onderzoek niet gebeurd is. Toch verdient het enige aanmoediging, omdat zo waarschijnlijk enige misverstanden kunnen rechtgezet worden. Zo vermoeden we dat Boehm dan tot een rijker beeld van Spinoza’s filosofie zou komen, t.t.z. dat hij zou bemerken dat er onvermoede, belangrijke parallellen tussen beide filosofen kunnen gelegd worden. Eventueel zou Boehm zich, in aansluiting met de vorige opmerking, ook de vraag kunnen stellen wat het nut is van dergelijke ultrascherpe interpretaties; komt men met zo een filosofische kwetsbaarheid vooruit? In elk geval, hoe kleiner het mikpunt, hoe grover de pijlen².

Boehms passer en lineaal trekken zich met de coördinaten van de objectiviteitsidee door de ruimte van de filosofiegeschiedenis. Boehm heeft een duidelijke filosofische logica; ontstaan, ontwikkeling en consequenties nagaan van het ideaal der objectiviteit, waarbij hij betreurt dat doorheen de variaties op dit ideaal het kind nooit met het badwater werd weggeworpen — Boehm zelf wil een ander kind. Vanzelfsprekend moest Boehm eens passeren aan het adres van Spinoza, die als eminente vertegenwoordiger van het 17de eeuwse rationalisme een sleutelpositie bekleedt binnen het objectivistisch avontuur.

Boehm treedt Spinoza’s denken binnen — door te interpreteren. Een eerlijke interpretatie onderdrukt de irrelevante elementen, maar schuift de

¹Een derde, en laatste, Spinozastudie van Boehms hand is: “Dieses war die Ethic und zwar Niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertiget” in *Studia Philosophica Gandensia*. Het is een merkwaardige studie daar er in beweerd wordt dat de *Korte Verhandeling* oorspronkelijk in het Nederlands geschreven werd, zoals het ons trouwens overgeleverd werd, dit i.t.t. de opvattingen dat de tekst een vertaling zou zijn van een Latijnse oertekst.

²Men zou ons kunnen vragen “Waarom Spinoza?”. En inderdaad, waarom geen Locke, of Spinoza’s voorganger Descartes — eveneens centrale figuren in de geschiedenis der Westerse wijsbegeerte zoals Boehm haar beschrijft in KGT (maar verder ook in aparte artikels waar hij nog andere filosofen vanuit steeds dezelfde boeiende invalshoek benadert, zoals Hegel bijvoorbeeld in “Hegel en de fenomenologie” in *Tijdschrift voor filosofie*, 31, 1969, pp. 471–489). We denken dat daar de analyses sterk staan, dat de interpretaties juist zijn. Wat dus nog meer een vreemd licht moet werpen op de volgens ons ambivalente positie van Baruch de Spinoza.

relevante naar voren m.b.t. een vooraf gemotiveerd thema (een onderwerp dat omwille van bepaalde gevoeligheden een probleem geworden is dat naar oplossingen snakt). Het komt er dus op aan de irrelevante feiten te weren en de relevante te weerhouden opdat een bepaalde interpretatie vanuit het desbetreffende standpunt succesvol kan genoemd worden. Relevantie van een feit tegenover een thema duidt dan op de specifieke relatie van een feit tot een onderwerp; het wordt noodzakelijk ten berde gebracht door over dit onderwerp te spreken, en omgekeerd kan men het überhaupt maar over een onderwerp hebben door een minimum aan zo'n feitenkennis. Geformaliseerd uitgedrukt wordt dit: thema's zijn voldoende redenen, feiten daarentegen noodzakelijke voorwaarden. Met Boehm lichten we dit toe: "Dass A zureichender Grund von B ist, bedeutet nichts anderes als dass B notwendige Möglichkeitsbedingung von A ist; dass B notwendige Möglichkeitsbedingung von A ist, bedeutet nichts anderes, als dass A zureichender Grund von B ist. Nennen wir einen im strengsten Sinne des Ausdrucks zureichenden Grund kurz eine Ursache und eine notwendige Möglichkeitsbedingung kurz eine Bedingung, dann müssen wir sagen: Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen" ("Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität", p. 166).

Hier ligt een probleem van afbakening: op hoeveel feiten moet een interpretatie steunen? Of, anders gezegd, hoe put men het thematisch veld, het domein van de aan een thema relevante elementen, uit? Dat is begrijpelijkerwijze niet formaliseerbaar, men moet inhoudelijk tewerk gaan. Een eenvoudige regel moet men hierbij in het oog houden: de door het thema aangeprezen feiten moet men trachten tegen te spreken door andere feiten die op die manier natuurlijk relevant worden tegenover dat thema, maar in de eerste plaats twijfel oproepen m.b.t. de legitimiteit van dit thema (misschien is het gekozen perspectief te eenzijdig). Een en ander betekent niet dat de oorspronkelijke vraagstelling haar belang verliest — de gevoeligheden blijven — maar ze moet toch wel genuanceerd worden. We denken dat dit het geval is bij Rudolf Boehm in zijn kritische houding t.a.v. Spinoza en daarmee "dus" tegenover het volgens hem door het objectiviteitsideaal gedomineerd Westers denken.

Op basis van een analyse, die het moet gezegd grotendeels indrukwekkend is, van een aantal teksten uit de *Ethica* en amper twee zinnen uit de rest van het *Verzameld Werk* van de Spaans-Portugees-Nederlandse wijsgeer komt Boehm tot de volgende opzienbarende conclusie: "Zoals de beloofde godgelijkheid alleen gelijkmaking met het 'zijn' van een absoluut subject dat bijna niets is blijkt te zijn, zoals de beloofde vrijheid zelf in alle dingen die niet in onze macht staan, louter als onverschillige onderwerping aan al het bestaande en gebeurende, zo is de beloofde vrijheid van de dood louter de onsterfelijkheid van het levensloze, ja louter de onvergankelijkheid van datgene wat nooit is geweest" (KGT, p. 217). We willen zeker toegeven dat

op basis van de geselecteerde teksten deze conclusie min of meer mogelijk is.

Nu weet men ook hoe sterk samenhangend Spinoza's filosofisch systeem is opgebouwd. En toch moet men eenstemmig zijn met Boehm wanneer hij schrijft: "En alleszins heerst ondanks zo'n ondubbelzinnigheid, ook bij Spinoza zelf wat duisternis" (ib., p. 208). In dit geval gaat het over het door Spinoza gehanteerde Godsbegrip dat zijn duidelijkste uitdrukking pas krijgt in het tweede deel van de *Ethica*, daar waar het eerste deel toch "Over God" heet, dit "... in de context van een opheldering van het pas aan het begin van het tweede deel gedefinieerde begrip van het "wezen", de *essentia*; dit echter, nadat ... van een — ongedefinieerd — begrip van het "wezen" reeds voortdurend gebruik wordt gemaakt" (ib.). Vandaar dus dat Boehm Spinoza's werk kan afhandelen als een grote barokfaçade" (zie ook supra). Hoewel wat Boehm beweert logisch gezien klopt, lijkt een en ander toch een beetje retorisch in die zin dat Boehm Spinoza's "angstwekkende consequentie" benadrukt, en er gebruik van maakt, maar anderzijds op het moment van een inconsequentie geen angst heeft om alles af te doen als een façade — en het daarbij te laten.

We denken nochtans dat er aanleidingen genoeg zijn voor Boehm om niet te snel tevreden te zijn met het vinden van antwoorden op zijn vragen aan Spinoza. Wat slechts de idee van de dood betreft, willen we even aanhalen: "De vrije mens denkt aan niets minder dan aan de dood; zijn wijsheid bestaat niet in bepeinzing van de dood, maar van het leven" (*Ethica*, deel 4, stelling 67). Dat is al heel iets anders dan wat Boehm van Spinoza maakt, nl. dat "... het zich afkeren van de sterfelijke eindigheid..." (KGT, p. 212) voor Spinoza een ideaal zou zijn. Boehm steunt zich op de opmerking bij stelling 38 van deel 5 uit de *Ethica*³; hij zou dit ook kunnen doen op de aanverwante stelling 23 van hetzelfde deel: "De menselijke Geest kan niet tegelijk met het lichaam geheel en al teniet gaan, maar er blijft iets over dat eeuwig is". Dat lijkt ons wel een verband te hebben met wat Boehm stelt, maar is wat magertjes als basis voor een interpretatie van het ideaal van de oneindigheid; er schijnt ons hier eerder een idee dan wel een ideaal uitgesproken te worden.

Veel gewichtiger is het probleem van de aanpassing. De titel van de desbetreffende Spinozaparagraaf vermeldt het reeds: "heerschappij door onderwerping". Wederom valt het niet te ontkennen dat er aanleidingen zijn voor het poneren van een dergelijke stelling. De these van heerschappij door onderwerping valt in het werk van Spinoza echter op verschillende plaatsen én op verschillende nivo's tegen te spreken, door Spinoza uitdrukkelijk zelf nota

³Men vindt dit terug in KGT op p. 216. De opmerking bij stelling 38 van deel 5 luidt: "... dat de menselijke Geest zodanig kan worden, dat wat van hem ... tegelijk met het lichaam verdwijnt, van niet de minste betekenis is vergeleken bij wat er van hem overblijft".

bene. Zelf spreekt hij zich herhaaldelijk uit over deze problematiek, en wel op zo een manier dat we menen dat Boehm, i.p.v. in Spinoza een historische tegenstander te ontwaren, eventueel hem zou kunnen beschouwen als iemand die door dezelfde onderwerpen geboeid was en er zich op een aanverwante manier over bevroeg.

Geven we een citaat waarop Boehm inderdaad zou kunnen steunen: “Zij die ik bedoel achten het ware geluk alleen in de deugd en den vrede des gemoeds gelegen, terwijl het hun streven is zich zelf aan de natuur, niet de natuur aan zich te onderwerpen, wetende dat God de natuur bestuurt naar den eisch van hare algemeene wetten, en niet naar dien van de bijzondere wetten van de menselijke natuur, in dien zin dat God niet enkel het menschelijk geslacht maar de gehele natuur in aanmerking neemt” (Tractatus Theologicus-Politicus ofte TTP, hoofdstuk 6, p. 165)⁴. Het thema, “het streven om zichzelf aan de natuur te onderwerpen”, komt in Boehms werk veelvuldig terug, waarbij hij overigens veelal terugvalt op een nog oudere bron dan Spinoza, met name Francis Bacon: “De natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen”. (“Het conflict tussen mens en natuur”, *Kritiek*, nr. 18, p. 47; zie ook nog KGT, p. 239 e.v.). Nochtans vinden we een aantal fragmenten die de aanpassingsgedachte bij Spinoza in een enigszins ander daglicht stellen, hoewel er toch een zekere flou philosophique blijft heersen. Bijvoorbeeld eentje uit het Vertoog over de verbetering van het verstand, waarbij we de nadruk willen leggen op de laatste zin: “Ten einde nu uit al deze soorten van kennis het beste te kunnen kiezen is het nodig in het kort te overzien wat wordt vereist om dit doel te bereiken. Het is: 1) dat wij onze aard, die wij wensen te vervolmaken, nauwkeurig kennen en tevens zoveel van de aard der dingen als nodig is, om 2) op grond van die kennis het onderscheid, de overeenkomst en tegenstrijdigheid van de dingen te leren onderkennen, 3) zodat wij een juist inzicht krijgen in hoeverre wij ze kunnen beïnvloeden of niet, 4) en het resultaat met aard en vermogen van de mens kunnen vergelijken” (Korte Geschriften, p. 452). En ook nog één uit de Ethica: “Hieruit volgt dat de mens noodzakelijk aan lijdingen onderworpen is, de algemene orde van de Natuur volgt en gehoorzaamt en, voorzover de aard van de dingen dit eist, zich daarbij aanpast” (deel 4, stelling 4, toegift). Dat aanpassing niet zomaar kan of hoeft plaats te vinden, dat de mens

⁴De gedachte dat de natuur door God niet bestuurd wordt naar de “bijzondere wetten der menselijke natuur” vindt men ook bij Boehm. Onder natuur begrijpt hij “... wat er is buiten de mens en onafhankelijk van de mens ...” (“Natuur en cultuur”, *Kritiek*, nr. 17, p. 8). Vandaar vervolgt Boehm dat de mensen “... volstrekt aangewezen zijn op die natuur voor al hun levensmiddelen ...” en “Anderzijds reikt de natuur niet vanuit zichzelf en zonder meer de mensen aan wat die voor hun overleven nodig hebben ...”. Vergelijk even met postulaat 4 van deel 2 uit de Ethica: “Het menselijk lichaam heeft, om te blijven bestaan, tal van andere voorwerpen nodig, waardoor het als het ware voortdurend wordt herboren”.

absoluut geen aanpassingsmachine ter overheersing van de natuur is d.m.v. loutere onderwerping aan haar objectieve wetten, blijkt anderzijds overduidelijk uit volgende woorden, die zo voor Boehm lijken neergeschreven en die overigens alle verwijten van sociaal-Darwinistische consequenties die men eventueel uit Spinoza's leer zou kunnen halen de kop moeten indrukken, nl. daar waar Spinoza het heeft over de natuur van God, "... welke natuur de menschen zich niet door hunne levenswijze eigen kunnen maken en ook niet tot voorbeeld kunnen nemen voor de ware wijze van leven ... (TTP, hoofdstuk 13, p. 297). Lees maar, er staat toch wat er staat.

Het hoeft dan ook weinig verbazing te wekken wanneer Boehm het in eerder negatieve zin heeft over de bekende vrijheidsformule van Spinoza. Boehm drukt zich als volgt uit over degene die het weten met de hoogst mogelijke autoriteit bezit, t.t.z. het weten van de objectieve waarheid, en die als dusdanig deelneemt aan deze autoriteit: "Hij spreekt niet als mens of als persoon, maar wel in naam van wat op zichzelf vaststaat en bepaald is en wat overal en voor iedereen (universaliter) bij voorbaat geldig is. Hij staat dus niet als enkeling tegenover een meerderheid, die dat zou kunnen bestrijden, maar spreekt in naam van de universele waarheid, waaraan hij zoals iedereen onderworpen is. Vandaar die opvatting van vrijheid: zich te kunnen schikken naar wat noodzakelijk is" (*Aan het einde van een tijdperk* ofte AET, p. 10). Het moet herhaald worden dat Boehm deze aanpassingsidee, en de ermee verbonden idee van de vrijheid, niet goed inschat; het logisch bindteken "vandaar", in de laatste zin van het citaat, is niet correct.

Nochtans zijn we ervan overtuigd dat juist in een goede interpretatie van Spinoza's vrijheidsbegrip er een mogelijkheid bestaat om de convergentie te zien tussen beide indringende filosofen. Laten we Boehm kort aan het woord over een van zijn stokpaardjes, de reclame: "De publiciteit werkt als een thematiek, die eens in het midden gebracht, nog maar moeilijk weg te werken is" (*Topica*, p. 24). Dezelfde problematiek van wat Alfred Schütz opgedrongen thematisering noemt, vindt men terug, zij het ruimer gesteld, in het moedige *Tractatus*: "Ik weet wel, dat er vele en haast ongelooflijke middelen zijn om het oordeel der menschen voor iets in te nemen, zoo zelfs dat, al staat het niet dadelijk onder de bevelen van een ander, het toch zeer afhangt van hetgeen een ander zegt, dat het in zoover kan gezegd worden te zijner beschikking te staan; maar welke kunstgrepen men ook in dit opzicht heeft kunnen verrichten, nooit nog heeft men het zoover kunnen brengen, dat de menschen niet te eeniger tijd tot de ervaring kwamen, dat ieder denkbeelden in overvloed heeft, en dat er evenveel verschil is van hoofden als van smaken" (TTP, hoofdstuk 20, p. 408). Deze citaten lijken ons zeer representatief. We denken inderdaad dat Spinoza's vrijheidsbegrip even centraal staat in zijn filosofie van het leven, als dit het geval is voor het concept van de motivatie in Boehms filosofie van de verantwoording — minder voor de hand liggend lijkt het inzicht in het onderling verband der concepten.

Nu staat Spinoza helemaal geen ordinair vrijheidsideaal voor. Er is geen sprake dat de vrijheid kan gevonden worden als een aanpassing aan de geldende objectieve wetten, ook al zijn deze van menselijke aard. Het voorbeeld dat Boehm in dit verband aanhaalt, doet minstens onze wenkbrauwen fronsen: “Men kent echter die knechten die heerszuchtiger optreden en spreken dan hun heerschappij zelf, in hun zich met de heer identificerende bewustzijn om helemaal geen andere wil te bezitten dan die van hun heer zelf” (KGT, p. 215). Weinig begrijpelijk is dit wanneer men het volgende Spinozafragment bekijkt, dit zowel vanuit Spinoza’s tekst zelf als wanneer men het leest vanuit Boehms bekommerdheden: “Gene immers doet willens of onwillens dingen, waarvan hij ten enen male niets begrijpt, deze daarentegen gehoorzaamt niemand dan zichzelf en doet slechts dat, waarvan hij weet dat het in het leven van het grootste belang is en wat hij daarom ook het meest begeert” (Ethica, deel 4, stelling 66, opmerking)⁵. Vergelijk dit zelf eens met een belangrijke passage van onze jubilaris: “Voltrokken wordt de vrijheid door de mens voor zover hij de inhoud van zijn bewustzijn niét gewoon laat bepalen door allerlei invloeden die zich aan hem opdringen, maar een gemotiveerde keuze doet onder de inhouden die zich aanbieden, waarbij hij natuurlijk ook die motieven niet passief moet ondergaan maar in overweging moet nemen en tegen elkaar afwegen” (“Over bewustwording, waarheid en vrijheid”, *Kritiek*, nr. 8, p. 76).

Tenslotte het beruchte ideaal van het theoretische weten zelf, waarvan Spinoza volgens Boehm één der grootste apologeten is: “Zo weinig als Descartes alleszins, ja minder nog, is Spinoza bereid om het ideaal van theoretisch weten en de ermee verbonden hoop van de mensheid prijs te geven. Juist dit maakt zijn getuigenis des te belangrijker” (KGT, p. 207). Nog veel belangrijker wordt Spinoza, ironischerwijze, wanneer hijzelf bij dit wit/zwart enige kleur aanbrengt: “Want het is onverstandig, hetgeen door zoveel getuigenissen der profeten is bevestigd, hetgeen daarenboven een bron van grote vertroosting is voor hen die in verstand niet bijzonder uitmunten, hetgeen aan het gemeenebest tot geen gering voordeel strekt en zonder enig gevaar of nadeel door ons kan worden geloofd, niet te willen aannemen, en dat wel alleen omdat het niet wiskunstig kan bewezen worden. Alsof wij ten einde ons leven in te richten niets zouden aannemen als waar, dan hetgeen volstrekt niet in twijfel kan worden getrokken; en alsof de meeste onzer handelingen

⁵Eén van de kunstgrepen waarover Spinoza het nù zou kunnen hebben, is de reclame, het middel om de mensen aan te zetten tot (meer) consumeren. Bij Spinoza’s vrije mens is er echter geen sprake van consumentisme. Bij hem zou een laatkapitalistische economie snel kapseizen: “Wie daarentegen het juiste gebruik van het geld kennen en de mate van hun bezit alleen regelen naar hun behoefte, leven tevreden met weinig” (Ethica, deel 4, hoofdstuk 29). De vrije mens laat zich niet determineren door de wetten van het vrije marktaanbod en wordt geen narcistische verbruiker. Ten andere, hoe zit het nu weer met het verband of verbond tussen kapitalisme en objectief weten?

niet zeer ongewis waren en van het toeval afhankelijk” (TTP, hoofdstuk 15, p. 321). In feite breekt Spinoza een lans voor een ander soort kennis dan enkel maar het zekere, objectieve, theoretische, wetenschappelijke weten, zij het dat hij hier poverweg verwijst naar een bestaand conglomeraat van ideeën en natuurlijk niet zelf een alternatief soort weten ontwikkelt dat, dixit Boehm, i.t.t. het gecontesteerde soort weten niet “beperkt, verkeerd en misleidend” is (“De betekenis vsn een fenomenologische kritiek op de wetenschap”, *Kritiek*, nr. 6, pp. 24–6; zie ook ATT, pp. 105–106). Hiervoor heeft Boehm inderdaad beslissende aanzetten gegeven, hoewel het ons voorstaat (maar dat is nog een ander verhaal) dat er bijvoorbeeld in de delen 4 en 5 van de *Ethica* vele interessante passages te vinden zijn in het perspectief van de relevantieproblematiek⁶.

Trouwens ook in dit geval kunnen we het weer niet nalaten volgende citaten als belangrijke dictaten weer te geven, waarbij we nogmaals als kritische filosofieconsumenten aan vergelijkend intellectueel productonderzoek doen. Het bij Boehm aangehaalde luidt: “Want men meent dat men zich bij het nemen van rationele praktische beslissingen moet baseren op volstrekt zekere resultaten van wetenschappelijk onderzoek. Men meent bijgevolg dat men zelfs redelijkerwijs verplicht is om voorspellingen als de aangehaalde met de nodige scepsis te bejegenen. Maar deze houding berust op een logische vergissing. Een waarschuwing is voldoende gefundeerd wanneer ze naar onzekerheden kan verwijzen, en deze onzekerheden zijn voldoende om te eisen met een waarschuwing rekening te houden” (AET, p. 64)⁷. Spinoza schrijft het zo: “In het gewone leven moeten we afgaan op wat het waarschijnlijkst is, in onze wijsgerige bespiegelingen evenwel dienen wij de waarheid als richtsnoer te nemen” (Briefwisseling, brief 56, p. 332)⁸. Wanneer men nu afziet

⁶Bij de andere auteurs die zich met het fenomeen van de relevantie hebben bezig gehouden, treft men nauwelijks sporen van Spinoza aan. In zijn briefwisseling met Schütz maakt Gurwitsch een tweetal kleine verwijzingen naar Spinoza (Briefwisseling, p. 152 en 310). De enige keer dat we Spinoza bij Schütz zelf tegenkomen, gebeurt dit op verrassende wijze. De bekende uitdrukking uit de brief aan Jarig Jelles (brief 50), “Omnis definitio est negatio”, krijgt een min of meer fenomenologisch getint kleedje:

”If I, with respect to an element S of the world taken for granted, assert: “S is p”, I do so because for my purpose at hand at this particular moment I am interested only in the p-being of S and am disregarding as not relevant to such purpose the fact that S is also q and r. The famous principle discovered by Spinoza “Omnis determinatio est negatio” points, of course on another level, in the same direction”. (“Choosing among projects of action”, *Collected Papers* 1, p. 76). Niet in het minst door de relativisering doet deze korte verwijzing de vraag naar haar betekenis rijzen.

⁷Boehm geeft een voorbeeld: “Men doet in de auto de veiligheidsgordel niet om omdat men zeker is dat men een ongeluk krijgt, maar omdat het niet uitgesloten is dat men bij een verkeersongeval betrokken raakt. Natuurlijk mag en moet men zijn risico’s ‘calculeren’”.

⁸En ook Spinoza licht zijn idee toe: “Een mens zou van honger en dorst omkomen, als hij niet wilde eten en drinken voordat hem het afdoende bewijs geleverd was dat de

van geleerde nuancering, of dit liever nog maar voor even uitstelt, kan men dan niet instemmen met een parallelle tussen de noties waarschijnlijkheid en onzekerheid? Misschien zou de fenomenologie op grond van deze “evidenties”, en i.p.v. Spinoza kritisch te kielhalen of hem eenvoudigerwijze terzijde te laten, eens iets constructiefs met hem kunnen aanrichten?⁹.

Vooraleer dit artikeltje te schrijven, hadden we reeds een gewaarschuwd man moeten zijn (die steeds met twee is; vandaar dus onze pluralis majestatis?): “Niettemin zullen sommige van mijn lezers de vraag willen opperen of ik dan Kants ware mening wel adequaat heb weergegeven, of ik hem “juist” heb “geïnterpreteerd”? Daarop moet ik antwoorden: Kants eigen “ware mening” interesseert me weinig . . . Wat me wél interesseert zijn die gezegden en geschriften en wat ze betekenen (zelfs onafhankelijk ervan of die betekenis al dan niet overeenkomt met Kants bedoelingen)” (“Schaamteloze moraal”, *Kritiek*, nr. 11, p. 38). Boehm waardeert in de allereerste plaats de “duidelijkheid” van de auteur in kwestie — zij het in dat geval Kant en in onderhavig Spinoza. De grootheid van de auteur ligt dan “. . . niet in zijn eigen “persoonlijke” stellingname (in ons geval, t.o.v. het probleem van de moraal), maar in het feit dat hij in alle duidelijkheid al de implicaties van zo’n stellingname uitspelt, en die duidelijkheid voltooit door even duidelijk aan te duiden waar die stellingname tegenover staat, wat ze uitsluit” (ib., p. 39).

Welnu, in het geval van het theoretisch wetensideaal en aanverwanten, hebben we hier kort willen aantonen dat er grond is voor de bewering dat Spinoza “de implicaties van zijn stellingname uitgespeld heeft en aangeduid heeft waartegenover zijn stellingname staat”. Bedenken we dit wanneer we nog even doorgaan met Boehm over Boehm: “Door de duidelijkheid van zijn taal stelt ons een grote denker voor duidelijke beslissingsvragen. Dáárom is het interessant (o.m. in verband met ons onderwerp) bij Kant aan te sluiten, van zijn uitspraken gebruik te maken, om al die beslissingsvragen aan bod te brengen. Wat mij uiteindelijk interesseert is níét Kant, maar juist een soort “moraal” die me alom lijkt te heersen en die ik (. . .) schandalig vind”

spijs en drank hem van nut zouden zijn. Maar bij een theoretische beschouwing is dit niet op zijn plaats. Integendeel, wij moeten oppassen dat wij niets als waar aannemen, wat alleen maar waarschijnlijk is; want als we één onwaarheid hebben toegelaten, dan volgen er talloze”.

⁹Ruimer gezegd, zou een deel van het door Rudolf Boehm geïnspireerde werk er niet in kunnen bestaan om i.p.v. verleden, en heden, slechts kritisch te evalueren (vanuit steunpunten als Husserl, Merleau-Ponty, . . .) en van daaruit nieuwe inzichten te ontwikkelen, vanuit dezelfde gevoeligheden a.h.w. pragmatischerwijze de filosofiegeschiedenis (en niet alleen deze) te benaderen om er met een magneet uit te halen wat niet breken kan? Het zou toch grotesk zijn om zoveel kennisschatten niet als instrumenten te gebruiken omdat auteurs in kwestie nog andere dingen gezegd hebben die eigenlijk een beetje zo zijn, of een teveel aan zus hebben, enzovoort.

(ib.).

Wat zijn nu in dit geval de te parafraseren beslissingsvragen? We lezen: “En eigenlijk kan ik slechts hún de dubbele vraag voorleggen: herken je in wat ik beschrijf een alom heersende moraal die je wellicht ook zelf nog aankleeft? en ben je het al dan niet eens met mij om die moraal schandelijk te vinden?” (ib., p. 40). Wij zijn i.t.t. tot wat Boehm verder in de tekst als mogelijkheid oppert, deze beslissingsvragen, in het geval van Boehm tegenover Spinoza wat betreft het ideaal van het theoretisch weten, niet uit de weg gegaan, om uit te wijken naar de door Boehm vermaledijde vraag of er wel een “juist” beeld opgehangen is. Wij herkennen ons in Boehms eigen wijze van filosoferen als diagnose van de wantoestanden in onze leefwereld. Vandaar dat we niet altijd evenveel entoesiasme kunnen tonen voor studies, hoe degelijk en integer ze ook mogen zijn, die voornamelijk aan monumentenzorg doen. We geloven in Boehms filosofisch project¹⁰. En toch is er volgens ons sprake van een “onjuist” beeld van de hard nadenkende persoon Spinoza, omdat we méér uitgespelde implicaties van Spinoza’s stellingname tegenover het ideaal van het theoretisch weten en de idee van de vrijheid hebben gevonden, en dan nog wel niet in de hoek waar Boehm er gevonden heeft, maar, als bij een spiegeling door de diagonaallijn, in de tegenoverliggende van dezelfde kamer van boekstenen muren, een hoek van waaruit Boehm de kamer binnenkijkt.

Hoe beslist blijven nu Boehms beslissingsvragen?

Bibliografie

- R. Boehm, “Dieses war die Ethic und zwar Niederländisch, wie sie Spinosa anfangs verfertigt”, *Studia Philosophica Gandensia*, 1967, 5, pp. 175–200.
- R. Boehm, “Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 22, 1968, Heft 2, pp. 165–86.

¹⁰Niet iedereen staat te springen van entoesiasme omwille van Boehms eigenzinnige benadering van de “filosofiegeschiedenis”. Om maar eens een Spinozaspecialist te vernemen, Herman De Dijn, die het heeft over “Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität” als “een zeer originele interpretatie”, en niettemin opmerkt: “Het doorvoeren van een dergelijke interpretatie, waarvan in het artikel van R. Boehm vooral de hoofdlijnen worden aangegeven, vergt ons inziens echter een zo grondige omwerking van Spinoza’s fundamentele metafysische inzichten, dat men zich afvraagt of men uiteindelijk nog met Spinoza te doen heeft” (“Kroniek van de Spinoza-literatuur 1960–1970”, *Tijdschrift voor filosofie*, 1972, p. 135). Arne Naess heeft ten andere ooit eens beweerd dat we toch nooit ten volle de 17de eeuwse filosofen zullen kunnen begrijpen.

- R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1972-1973.
- R. Boehm, *Methodenkritiek*, Cursus U.G., 1977.
- R. Boehm, “De betekenis van een fenomenologische kritiek op de wetenschap”, *Kritiek*, nr. 6, 1983, pp. 3-27.
- R. Boehm, “Over bewustwording, waarheid en vrijheid”, *Kritiek*, nr. 8, 1984, pp. 67-79.
- R. Boehm, *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*, Het Wereldvenster, Weesp, 1984.
- R. Boehm, *Topica*, Cursus U.G., 1985-1986.
- R. Boehm, “Schaamteloze moraal”, *Kritiek*, nr. 11, 1986, pp. 28-54.
- R. Boehm, “Natuur en cultuur”, *Kritiek*, nr. 17, 1989, pp. 8-22.
- R. Boehm, “Het conflict tussen mens en natuur”, *Kritiek*, nr. 18, 1989, pp. 34-53.
- H. De Dijn, “Kroniek van de Spinoza-literatuur 1960-1970”, *Tijdschrift voor filosofie*, nr. 1, 34, 1972, pp. 134-5.
- A. Schütz, *Collected Papers* 1, *Phaenomenologica* 11, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971.
- A. Schütz & A. Gurwitsch, *Briefwissel 1939-1959*, Fink Verlag, München, 1985.
- Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus. Godgeleerd-Staatkundig Ver-
toog*, Van Looy, Amsterdam, 1894.
- Spinoza, *Briefwisseling*, Wereldbiblioteek, Amsterdam, 1977.
- Spinoza, *Ethica*, Wereldbiblioteek, Amsterdam, 1979.
- Spinoza, *Korte Geschriften*, Wereldbiblioteek, Amsterdam, 1982.

Deel II

Discussie over materiële en morele
behoefte

Over Freud wil ik het hebben

L. Vanneste

1 De professor

Het was bijna vanzelfsprekend: Rudolf wordt 65, er moet een vriendenboek komen. Vermits ik tot één van zijn oudere studenten behoor, was het even vanzelfsprekend dat ik een bijdrage zou leveren. Nu ik ze moet schrijven ervaar ik een weerstand: een klassiek vriendenboek voor een prof die zich zo weinig professoraal gedragen heeft! Eerst moet ik daardoor. Daarna zal ik wel zien wat mijn bijdrage zal opleveren.

Het is bijna twintig jaar geleden en examentijd. In de gang wacht een hele rij studenten. Boehm heeft altijd heel veel vertraging. Iedereen blijft heel lang bij hem binnen, toch voorziet hij maar een kwartier per student. Plots komt hij buiten met een wenende studente. Ongehoord, iemand die weent bij Boehm! Hij is er kennelijk zelf heel erg verveeld mee. Wat onhandig wijst hij haar naar het cafetaria: bekijk de passage in de syllabus en keer binnen een half uurtje terug. Hij gaat terug binnen met de volgende examinandus. Aan het meisje met de waterlanders had hij helemaal niets bijzonders gevraagd. Hij heeft ten andere maar één vraag en iedereen kent ze uiteraard op voorhand: "Waarover wilt ge praten?". Hij trekt dan nadenkend aan zijn sigaret en slaagt erin die korte vraag een Duitse klank te geven. Waarover wilt ge praten? Wat staat er u niet aan in mijn cursus? Hebt ge een ander idee? Rudolf Boehm neemt zijn studenten ernstig. Hij vertikt het vraagjes te stellen waarmee ze kunnen pronken hoe flink ze van buiten geblokt hebben. Hij zou wellicht niet weten hoe je zo'n belachelijk fiche-systeem hanteert, dat van een examen een soort kwis maakt. Voor Boehm is een student volwassen en gelijkwaardig. Hij wordt niet ondervraagd, hij wordt uitgenodigd een gesprek aan te gaan. En Boehm is er ook echt van overtuigd dat een jong mens iets te zeggen heeft, iets kan bijbrengen. Heel veel studenten hebben daar problemen mee. Natuurlijk beginnen maar weinigen te snotteren. De meeste maken er echter een spelletje van. Ze gaan gewoon niet in op de vraag tot dialoog. Ze hebben op voorhand een verhaal-

tje samengesteld en verwerven met een minimum aan inspanningen een pak punten. Want hij smijt er uiteraard mee. Diegenen die echt op zijn uitnodiging ingaan vormen een kleine minderheid. Ze hebben heel veel gewerkt aan zijn cursus. Omvangrijk is die niet, maar alles heeft veel consequenties. Boehm maakt geen samenvatting van wat anderen geschreven hebben. Hij is geen interpreterende en bewarende filosoof. Hij kent wel zijn klassiekers. Als één van de enige in Gent heeft hij een reputatie over de grenzen heen. Zijn Aristoteles-boek is in vertaling zelfs bij Gallimard verschenen. Maar hij is geen schriftgeleerde. Ook met de grote filosofen gaat hij een dialoog aan. Hij probeert op die manier verder te komen. En wie origineel is gaat op paden die niet altijd zo plat zijn. Soms zakt hij wel eens weg in de modder. Soms is er zelfs helemaal geen weg meer. Wie in zijn voetsporen probeert te lopen moet zijn kuiten spannen. Maar precies omdat hij ernstig genomen wordt, krijgt hij zelfvertrouwen, wordt hij ertoe aangespoord om zelf ook op eigen kracht omhoog te gaan. Het is dan onvermijdelijk dat er onderweg een heel pak de brui aan geven en de platgetreden paden terugzoeken. Er zijn er ook die gewoon afvallen en zich kniezerig van de filosofie en zeker van Boehm afkeren. Hij oefent nu eenmaal geen dwang uit. Het is opvallend hoe veel van zijn studenten wel beginnen aan een doctoraatscriptie, maar die nooit afmaken. Hij geeft dan ook geen enkele begeleiding. Hij is wel steeds bereid tot een gedachtenwisseling, maar de rest moet ge zelf doen. Als ge het niet doet, is dat gewoon uw zaak. “Lastige vrijheid” is niet alleen de titel van één van zijn artikels, maar vooral een diepgewortelde overtuiging.

Rudolf Boehm is een rare vogel. Dat trekt onvermijdelijk andere rare vogels aan. Voor een aantal jonge mensen wordt hij dan gemakkelijk een soort idool. Het is één enkele keer gebeurd dat de grens van het normale overschreden werd: iemand die zijn (rook)gedrag en zijn (slechte) grammatica imiteerde, die hem werkelijk naspeelde. Maar er bestaat onmiskenbaar een neiging om zich in een soort secte rond Boehm af te sluiten. De aanhang is al bij al beperkt en in de loop van de jaren niet zo veel uitgebreid. En toch kan niemand er omheen dat Boehm een aantal cruciale problemen reeds twintig jaar geleden besepte. Hij hoefde bijvoorbeeld niet te wachten op de gunstige tijdgeest om de omvang van het milieuprobleem te beseffen. Hij bouwde eerder mee aan die tijdgeest, op een moment dat collega's hem misprijzend negeerden en zich ondertussen onledig hielden met de “ware” filosofische problemen. Waarom hij dan zo moeilijk weet door te dringen bij het grotere publiek? Rudolf Boehm definieert zelf filosofie als kritiek, waarbij deze niet alleen constateert wat verkeerd loopt, maar vooral de oorzaken blootlegt van datgene wat verkeerd loopt. In een colloquium in 1972 was zijn antwoord op de vraag naar de sociale functie van de wijsbegeerte eenvoudig: een kritisch onderzoek van de alternatieven. In de tekst, die het jaar daarop gepubliceerd werd, schreef hij: “De kritiek moet het draaipunt opzoeken waartoe men moet terugkeren om iets te veranderen, ten einde te

kunnen zeggen: wanneer u een grondige wijziging wilt, moet u dát in de grond veranderen: dát is het waarvan we los moeten komen. En dat heet: een alternatief aantonen, alhoewel op die manier slechts zeer algemeen, namelijk slechts negatief bepaald door de vaststelling: hoe dan ook, zeker zó niet” (*Aan het einde van een tijdperk*, blz. 36). Ik kan die woorden volledig onderschrijven. Alleen blijkt het aanduiden van een alternatief telkens weer niet voldoende voor een daadwerkelijke verandering. Het volstaat niet gelijk te hebben, men moet ook gelijk halen. Dat is een eenvoudige politieke evidentie, waarvoor Boehm echter ongedwongen de schouders ophaalt. Hij heeft naar mijn gevoel namelijk niet de minste politieke feeling. Had hij niet de vrijheid van een academicus, hij zou misschien in de grootste materiële en psychische ellende verzeild zijn. Hij is een weinig professorale professor geweest, maar toch een professor. Gelukkig maar.

Een liber amicorum voor Boehm kan dus. Alleen kan het geen huldeboek zijn. Het moet onvermijdelijk een kritische dialoog zijn. Ik voel me terug student en er is nog altijd maar één vraag. Wel, Rudolf, ik wil met u praten over Freud. Ge schrijft graag over Freud, maar ik denk dat ge mis zijt. Ik zal hierna hoofdzakelijk verwijzen naar een werk dat nog niet af is. Het bestaat enkel als manuscript. Dat is een beetje een vervelende situatie, maar het zal wel lukken. De meeste ideeën zijn wel her en der al gepubliceerd in afzonderlijke artikels. Het manuscript telt 104 bladzijden. Het is in juli 1987 afgewerkt, maar vormt het vierde deel van een omvangrijker studie. Het heeft een beetje een mysterieuze titel: *Grundlegung einer Lösung der Frage der Topik*.

2 Behoeften en belangen

Laat me beginnen met het onderscheid dat Boehm maakt tussen behoeften en belangen. Het is voor hem al vrij lang fundamenteel, een uitgangspunt. Ik ken het sinds 1981 uit *De nieuwe* (26/11/1981), het toenmalige weekblad dat voor hem zo vaak een laboratoriumfunctie heeft gehad. Het ging weliswaar om een discussie met redactieleden van het VMT. Sindsdien heeft dat onderscheid hem in elk geval niet meer los gelaten. Men kan het artikel terugvinden in zijn verzamelbundel *Aan het einde van een tijdperk*. In de loop van de jaren is hij er echter verschillende keren op teruggekomen.

Boehm heeft het onderscheid tussen behoeften en belangen gevonden bij Feuerbach, maar hij steunt uitdrukkelijk ook op Kant en Freud. Feuerbach en Kant interesseren me hier niet, maar dat het onderscheid freudiaans zou zijn betwist ik.

Wat is een behoefte? Als ik Boehm mag geloven is een behoefte een door ons ervaren of gevoelde afhankelijkheid. En afhankelijkheid staat voor: waarzonder niet te leven valt. Werkelijk ervaren behoeften zijn onbestrijd-

baar, onloochenbaar. Belangen daartegenover zijn voorgestelde afhankelijkheden. Ze zijn niet onbestrijdbaar, maar integendeel voor argumentering vatbaar.

Nog voor we bij Freud aankloppen valt al op dat er in die omschrijving iets hapert. Een behoefte wordt per definitie onloochenbaar genoemd. Maar daar wordt dan aan toegevoegd: dikwijls stellen we ons als behoefte voor, wat in werkelijkheid alleen maar een belang is. Wat betekent dat anders dan dat er toch discussie, strijd, loochening mogelijk is? Er is met andere woorden helemaal geen definitie! Een behoefte heet een aangevoelde afhankelijkheid te zijn, maar sommige aangevoelde afhankelijkheden zijn dan toch geen behoeften. Zo iets gaat niet.

Wat is dat ten andere voor een onderscheid: ervaren en voorstellen? Voor Freud kon een behoefte alleen maar via een voorstelling in het onbewuste vertegenwoordigd worden. Men leze daarover het derde hoofdstuk van het belangrijke essai over Freud van Paul Ricœur, *De l'interprétation* (Seuil, 1965). Het komt erop neer dat het psychische alleen maar in termen van voorstellingen te benaderen is. Het meest fundamentele postulaat van de psychoanalyse is volgens Ricœur precies “dat de behoefte zelf het lichaam in de geest voorstelt, uitdrukt” (blz. 140). Een ervaring die niet uitgedrukt is in een voorstelling — weze deze onbewust — is geen ervaring op een psychisch vlak. Ze is dan voor de psychoanalyse onbereikbaar, eerder te situeren op een louter fysisch, biologisch of chemisch niveau. Misschien zegt men daar trouwens al te veel mee en valt er gewoon niets over te zeggen.

Bekijk het volgende voorbeeld dat Boehm van een valse behoefte geeft, die dan eigenlijk een belang is: de behoefte aan een glas water. Men kan helemaal niet de behoefte ervaren aan een glas water. Er kan alleen behoefte aan water zijn. Het glas is een belang. Trouwens, om de behoefte aan water te bevredigen zijn er nog heel wat meer belangen van doen: het begint met de waterleiding, maar eigenlijk mag hier onze ganse (technische) leefwereld aan toegevoegd worden. Maar klopt die gedachtengang wel? Waarom heeft Boehm het over een behoefte aan water? Is binnen zijn terminologie water al niet een belang? Ik kan er in elk geval over discussiëren of het in de gegeven omstandigheden niet beter zou zijn bier of wijn te drinken. De Europeaan die de tropen aandoet weet wat dit betekent. Maar zelfs al beperkt men de echte behoefte tot een behoefte aan drinken, wat heeft men daarmee gezegd? Kan iemand iets anders hebben dan een behoefte aan iets bepaalds om te drinken? Kan een behoefte wel abstract zijn en moet er niet onvermijdelijk een voorstelling zijn die de behoefte concretiseert tot een behoefte aan iets min of meer bepaalds? Zowel Sartre als Merleau-Ponty zouden op die vraag in elk geval positief geantwoord hebben. Waar ze het hebben over de seksuele behoefte (*désir*), is deze voor hen duidelijk intentioneel, naar buiten, principieel op concrete objecten gericht. Dat betekent voor Sartre bijvoorbeeld dat de mens helemaal geen seksueel wezen is omdat hij een bepaald

geslacht zou hebben. Hoe zou dan kinderlijke seksualiteit mogelijk zijn, zonder dat de sexuele organen fysiologisch volgroeid zijn? Ook eunuchen en ouderen kennen ten andere nog sexuele behoeften. Het geslacht is slechts een instrument voor een sexueel wezen (*L'Être et le Néant*, Gallimard, 1971, blz. 452 — eerste uitgave 1943). Een gelijkaardige opvatting vindt men in het vijfde hoofdstuk van het deel over het lichaam van *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945). Boehm is één der beste kenners van dit hoofdwerk van Merleau-Ponty. En toch verwijst hij er niet naar, wanneer hij de behoefte analyseert. Maar wanneer hij een behoefte een ervaren of gevoelde afhankelijkheid noemt, reikt hij — gewild of niet — naar het louter lichamelijke, datgene wat zich als het ware opdringt vanuit de (neurofysiologische) diepten van het lichaam. Maar dat gaat niet. Een menselijke behoefte is niet op te sluiten. Zij maakt deel uit van de wereld: “Zelfs met de seksualiteit, die nochtans lange tijd doorgegaan is voor het type van de lichamelijke functie, hebben wij niet te maken met een perifeer automatisme, maar met een intentie die de algemene beweging van de existentie volgt (...)” (Merleau-Ponty, uitgave Tel, blz. 183).

Het is niet de bedoeling deze discussie veel verder te voeren. Ik kan me niet voorstellen dat Boehm Sartre en Merleau-Ponty ongelijk zou geven. Tevens is het onderscheid dat hij tussen behoeften en belangen maakt heel onduidelijk. Voor Boehm kan er inzake de behoefte gediscussieerd worden over de vraag of ze moet bevredigd worden of als het niet beter is de bevrediging uit te stellen. Dat lijkt echter niet een fundamenteel andere discussie dan deze over de belangen. Het gaat in beide gevallen om opportuniteiten. In elk geval wordt het onderscheid door Freud niet gemaakt. Boehm duidt het ten andere nergens in zijn werk aan. Hij verwijst wel eens naar “Triebe und Tribschicksale”. Maar daar vindt men alleen een verwantschap met het begrip behoefte. Over belangen heeft hij het niet. Laat mij echter toch maar naar dat werkje gaan kijken. De discussie zal blijken verder te gaan dan een terminologisch niveau. Als ik naar Freud verwijs gebruik ik de chronologische Imago-uitgave (Fischer, 1976). Voor kritische achtergrondinformatie is het derde deel van de *Studienausgabe* aan te raden (Fischer, 1975). De band heeft als titel: *Psychologie des Unbewussten*.

3 Materiële en morele behoeften

Er is weinig houvast in het gepubliceerde werk van Boehm om verder in te gaan op zijn interpretatie van Freuds opvatting over driften. Toch moet ik dat hier doen en me dan maar behelpen met zijn manuscript. Belangrijke aanwijzingen zijn te vinden in zijn artikel “Schaamteloze moraal” (*Kritiek* 11, 1986). Het komt erop neer dat hij wel bij Freud probeert aan te sluiten, maar daar niet in slaagt. Dat hoeft op zich nog niet zo'n probleem

te zijn, ware het niet dat Boehm naar mijn oordeel helemaal niet zonder kleerscheuren uit zijn worsteling met Freud komt.

Wat Boehm een behoefte noemt komt min of meer overeen met wat Freud een drift noemde. In “Triebe und Tribschicksale” geeft deze inderdaad het woord behoefte als synoniem voor driftprikkel. De overeenkomst zit vooral in het onbedwingbare karakter dat Freud de drift toeschrijft. Dat een drift optreedt als een constante kracht is bij Boehms behoeftebegrip ook denkbaar. De behoefte kan in zijn opvatting wel uitgesteld worden, maar ze blijft als zodanig bestaan tot de bevrediging. Over de afkomst uit een prikkelbron in het innerlijke van het organisme — de derde eigenschap die Freud de drift toekent — spreekt Boehm zich niet expliciet uit. Toch schrikt hij niet terug voor een benadering van het lustprincipe in termen van spanning, wat moeilijk anders dan naar een fysische oorsprong kan verwijzen.

Volgt Boehm Freud nog verder? Een drift beantwoordt in Freuds visie aan het constantieprincipe. Dat beheerst het zenuwstelsel: op een prikkel wordt gereageerd met een afweer. Het is een eenvoudig reflexmodel. In een primitief stadium wil het systeem alle spanning kwijt, in een later is een zo laag mogelijke spanning al voldoende. Freud benadrukt in elk geval in “Triebe und Tribschicksale” heel duidelijk dat dit constantieprincipe te situeren is op een neurologisch niveau. De tegenhanger van het principe op psychologisch niveau is het lust/onlustprincipe. Onlust is een vertolking in het psychische van een verhoging van spanning, lust van een verlaging van spanning. De drift is op die manier werkelijk een grensbegrip tussen het fysische en het psychische. Het is een onweerstaanbare drang vanuit een interne lichamelijke spanning (bron) om die juist weer op te heffen (doel). Dat kan via een object dat niet echt gefixeerd hoeft te zijn, wat betekent dat eenzelfde resultaat via verschillende objecten kan bereikt worden. Freud zegt het zelf niet, maar in deze eerder losse relatie tussen de drift en zijn object zit het verschil met het instinct. Onderschrijft Boehm deze opvatting? In mijn begripen is het in elk geval het uitgangspunt van Freud geweest. Ik noem dat graag zijn oorspronkelijk model. Ik heb elders aangetoond dat hij dat model nooit meer losgelaten heeft, hoewel hij het verschillende malen ernstig door elkaar schudt (*Rust, Acco, 1988*). Hij is blijven denken binnen diezelfde principes. En juist omdat hij in zijn eigen model is blijven vastzitten heeft hij in zijn latere werk steeds opnieuw en steeds nieuwe moeilijkheden gecreëerd.

Waar hij het in “Triebe und Tribschicksale” (1915) heeft over de driften, voert hij in “Jenseits des Lustprinzips” (1920) twee driften in: de doodsdriften en de levensdriften (die hij dan weer ent op een oudere dualiteit, waar ik het verder nog zal over hebben). Alleen de doodsdriften heten daar onderworpen te zijn aan het constantieprincipe/lustprincipe. De levensdriften worden onderworpen genoemd aan een tendens naar een herstel van een vroegere eenheid. Maar dit tweede principe wordt niet in verband gebracht met het constantieprincipe/lustprincipe. Nog enkele jaren later, in “Das Ich

und das Es" (1923), blijft Freud erbij dat de doodsdriften onderworpen zijn aan het constantieprincipe/lustprincipe, maar het principe dat de levensdriften beheerst is plots veranderd. Het heeft wel nog altijd geen naam, maar in plaats van een tendens naar het herstel van een vroegere éénheid, heet het nu een tendens naar spanning, rustverstoring. Het model wordt dan een laatste keer omwenteld in "Das ökonomische Problem des Masochismus" (1924). Negen jaar na "Triebe und Tribschicksale" worden de doodsdriften in verband gebracht met het constantieprincipe en de levensdriften met het lustprincipe. Het verschil in niveau tussen beide principes wordt met andere woorden losgelaten. Constantieprincipe heet nog altijd een tendens naar een spanningloze toestand, het lustprincipe wordt echter niet omschreven.

Uiteraard is er niets op tegen dat de opvattingen van Freud zouden geëvolueerd zijn. Het problematische is echter dat hij zich daar geen of nauwelijks rekenschap van gegeven heeft. En wat erger is, het uiteindelijke resultaat roept evenveel vragen op als de aanvangspositie. Freud is gewoon geen stap vooruit geraakt. Welnu, Boehm geeft zich duidelijk geen rekenschap, noch van wat precies het uitgangspunt van Freud was, noch van de verschillende omwentelingen waarmee dat uitgangspunt af te rekenen had. Hij ziet ze niet, hij wijst alleen op een aantal moeilijkheden in "Jenseits des Lustprinzips", maar hij beschouwt het latere werk alleen als een verderbouwen op het vroegere. Ik beweer echter dat Freud bouwt op een zwakke fundering, waardoor het bouwwerk onvermijdelijk heel los moet staan. Boehm ziet daarentegen dat gebouw helemaal niet wegzakken. Hij probeert zelfs nog iets toe te voegen aan de constructie van Freud. En hij gebruikt daarvoor een methode, waar ook Freud al niet voor terugschrok. Hij weerhoudt Freuds definitie van de driften (of in zijn termen: behoeften), maar hij voert daarna twee soorten driften in, waarbij alleen de eerste beantwoordt aan die definitie.

Voor Boehm zijn er materiële behoeften en morele behoeften. De eerste komen overeen met wat Freud de ik-driften noemde. Boehm somt op: eten, drinken, warmte, koelte, rust en slaap, frisse lucht, beweging. Ze zijn op het louter overleven gericht en worden ervaren via een lichamelijke spanning. Twee soorten belangen staan in hun dienst: technische en politieke. Politiek krijgt dan wel een heel aparte omschrijving: het aanspraak maken op anderen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften. Ik wil niet te ver gaan in mijn afwijzing van die omschrijving, maar moet toch van meet af aan opmerken dat ze me eigenaardig overkomt: een kleine die de moederborst om melk vraagt doet aan politiek? Is iedere tussenmenselijke vraag om hulp politiek? Als ik een gehandicapte help om te eten? Het heeft misschien wel iets met politiek te maken, maar in mijn aanvoelen kan politiek toch niet samenvallen met gemeenschapsleven zonder meer. Dat is een taalvermenging die weinig oplevert. Maar goed, opdat het aanspraak maken op anderen enig succes zou hebben, moet er volgens Boehm een bereidheid bij die anderen bestaan om daarop in te gaan. En die bereidheid

op zich voor de bevrediging van de materiële belangen van anderen in aanspraak te laten nemen, noemt hij een behoefte. Hij noemt ze de morele behoefte of het liefdesverlangen, het verlangen om voor een ander interessant te zijn. Alleen wordt die tweede soort behoefte heel anders omschreven dan de materiële behoefte. De morele behoefte kent geen bevrediging, maar een genoegdoening. Ze wordt ook niet ervaren in een spanning, maar integendeel in een ontspanning. Boehm definieert met andere woorden een behoefte, onderscheidt daarna twee soorten behoeften, maar voert meteen een andere definitie van een behoefte in.

4 Sexuele behoeften

Wat heeft dat nog met Freud te maken? De bereidheid om zich voor de bevrediging van anderen in aanspraak te laten nemen, is natuurlijk niet zo makkelijk in te passen in een model waarin het constantieprincipe/lustprincipe centraal staan. Vandaar juist dat Boehm gedwongen is zijn oorspronkelijke definitie met een tweede aan te vullen. Maar Boehm heeft nog andere problemen met Freud. Want in Freuds geest kan er geen sprake zijn van een liefdesverlangen bij een pasgeborene. Wat Freud drift noemt, is voor hem duidelijk aangeboren. Ik heb al aangeduid dat dit niet impliceert dat een drift even vast zou liggen als een instinct. Een drift heeft wel degelijk zijn eigen geschiedenis — wordt onderdrukt, afgeleid, “vermengd” en noem maar op — maar die drift is er toch van bij het begin. Welnu, een liefdesverlangen kan in Freuds visie niet bij de pasgeborene, om de eenvoudige reden dat die baby helemaal geen onderscheid maakt tussen zichzelf en de buitenwereld. Zelfs de moeder wordt niet als een ander ervaren. Als de baby voor de bevrediging van zijn behoeften aanspraak lijkt te maken op de moeder, dan kan dat alleen in die termen uitgedrukt worden als een observatie van een volwassene. De baby maakt helemaal geen aanspraak, zijn behoeften worden gewoon bevredigd. En precies in een reactie op een uitstellen van een onmiddellijke bevrediging ontstaat het onderscheid met de wereld en met de anderen. Slechts geleidelijk verkrijgt de moeder en daarna al het andere wat Boehm politiek belang noemt. Ondertussen kan er moeilijk sprake zijn van een behoefte om zichzelf in aanspraak te laten nemen voor de bevrediging van de behoeften van anderen. Terloops weze er hier trouwens op gewezen dat het zogenaamde liefdesverlangen — waarvan het bestaan in het latere leven helemaal niet hoeft ontkend te worden — ook weer kan verdwijnen. Men moet maar de beschrijving lezen die de Brit Colin Turnbull gemaakt heeft van de *Iks*. In het noorden van Oeganda observeerde hij een volksstam die in de dofste ellende terecht gekomen was nadat de regering hun vroegere nomadenbestaan onmogelijk gemaakt had. Hun voornaamste of zelfs enige waarde werd het eten. Kinderen en ouderen

werd dat eten uit de mond gestolen. Van enig liefdesverlangen was gewoon geen enkel spoor meer over (*Les Iks, survivre par la cruauté*, Plon, 1987 — Engelse editie: *The mountain people*, 1972).

Maar voor wie inzicht wil krijgen in de verhouding tussen Boehm en Freud, stelt zich nog een prangender vraag. Waar zou Boehm namelijk de sexualiteit plaatsen: is dat een materiële of een morele behoefte?

Eigenlijk zwijgt Boehm daar nogal zedig over. Wel noemt hij Eros het verlangen geprikkeld en in spanning gebracht te worden. Het driftmatige liefdesverlangen is het verlangen begeerd te worden. Op die manier lijkt de sexualiteit eerder bij de morele behoeften te situeren. En inderdaad kan men zich voorstellen dat sexualiteit met een dergelijk aspect verbonden is. Maar toch kan ook moeilijk ontkend worden dat een ander aspect het begeren zou zijn. En wie zou dan tegenspreken dat dit sexuele begeren op te vatten is als een behoefte in de Boehmiaanse betekenis van ervaren of aangevoelde afhankelijkheid? Over het object van de sexuele behoefte kan inderdaad gediscussieerd worden. Net zoals het niet vast hoeft te liggen dat ik een glas water wil, hoeft het niet bepaald te zijn dat ik sexualiteit wil met die of die persoon of zelfs met een persoon. Maar zoals het vastligt dat ik wil drinken, zo valt er niet over te discussiëren dat ik sex wil. In de sexualiteit zit er met andere woorden kennelijk een bereidheid zich voor de sexuele bevrediging van anderen te laten gebruiken. Sexualiteit is dan in de Boehmiaanse terminologie een morele behoefte. Maar die sexualiteit is evenzeer te rangschikken onder de materiële behoeften. En als zodanig is het politieke belang ermee te verbinden, dat de ander voor de bevrediging van de eigen sexualiteit wil gebruiken.

Betekent dit dat Boehm eigenlijk twee sexuele behoeften zou moeten onderscheiden? Of heeft sexualiteit gewoon twee aspecten, zijn er twee tendensen aan te onderscheiden? Dat kan natuurlijk alleen maar betekenen dat er iets misloopt met het behoeftenbegrip van Boehm. En dan is nog niet de vraag gesteld wat hij met de agressie aanvangt, een “drift” die bij Freud toch enorm veel implicaties heeft.

En toch moet het geheel op één of andere manier in Freuds opvattingen passen! Zo herinnert Boehm aan de oorspronkelijke dualiteit honger-liefde, de voorloper van de ik- en de sexuele driften. Terecht wijst hij erop dat voor Freud alle driften conservatief zijn: de ene willen het behoud van het individu, de andere van de soort. En Boehm schrijft dat conservatief karakter meteen toe aan zijn liefdesverlangen: de behoefte om voor een ander noodzakelijk te zijn, al is die ander de soort. Maar dan ziet hij niet hoe Freud gevoefeld heeft om zijn sexuele drift alleen maar conservatief te noemen, hoe hij vanuit “Zur Einführung des Narzismus” plots het lustkarakter van de sexualiteit ging bagatelliseren. Die lust en dat behoud gingen namelijk niet zo goed samen. In “Das Ich und das Es” zal hij trouwens expliciet de levensdrift van zijn conservatief karakter ontslaan.

5 Een mank uitgangspunt

Ik ben teruggegaan naar het uitgangspunt van Rudolf Boehm dat een onderscheid maakt tussen behoeften en belangen. Reeds in zijn definitie of omschrijving zit een onduidelijkheid. Het onderscheid tussen ervaren en voorstellen kan daarenboven in de visie van Freud zeker niet. Toch wenst Boehm zich heel expliciet bij Freud aan te sluiten. Hij neemt min of meer zijn definitie of omschrijving van de driften over. Wat Freud dan driften noemde, heet bij Boehm behoeften. Bij Freud is geen term te vinden die met het Boehmiaanse belang zou overeenkomen. Toch lijkt Boehm niet afkerig te zijn van Freuds uitgangspunt die het neurologisch/psychologisch apparaat beschrijft in termen van constantieprincipe/lustprincipe. Nochtans confronteert hij zich slechts heel oppervlakkig met die uitgangspunt. Dat betekent eigenlijk dat hij niet beseft dat Freud er zelf reeds zwaar mee geworsteld heeft, zonder dat hij uiteindelijk uit het slop is geraakt. Op zijn minst had dit reeds voor Freud zelf een aanduiding moeten zijn om het uitgangspunt in vraag te stellen. Maar zeker wie er verder wil op bouwen, moet toch eerst onderzoeken of de grondvesten wel stevig genoeg zijn. In elk geval maakt Boehm er een potje van door wel te vertrekken van Freuds driftbegrip en dan onmiddellijk daarna een tweede begrip in te voeren. Dat tweede begrip, het liefdesverlangen, valt zeker moeilijk bij Freud in te passen. Als men tenslotte vraagt waar Boehm de seksualiteit plaatst, komt men er niet uit. De seksualiteit zou zowel een materiële als een morele behoefte kunnen zijn.

Er klopt dus één en ander niet met Boehms uitgangspunt. Hij wil dat stoelen op inzichten van Freud, maar die kloppen zelf al niet. Daar zit immers de fout: Freud had een model voor ogen dat voor hem duidelijk aansloot bij de neurologie. Het was een ideaal sinds zijn eerste stappen in de psychologie om een wetenschappelijke psychologie uit te bouwen en dat was voor de vroegere neuroloog een natuurwetenschappelijke psychologie. Boehm geeft zich kennelijk te weinig rekenschap van die ambitie. Anders zou zijn wantrouwen tegenover het constantieprincipe/lustprincipe groter zijn. Het constantieprincipe is ontleend aan Gustav Fechner. Die kan op zijn naam schrijven de eerste geweest te zijn die een waarneming gemeten heeft. Jawel, een waarneming uitdrukken in cijfers. Men kan bij Jan Hendrik van den Berg lezen hoe Fechner op die manier meehielp om de mens als geesteswezen, zijn bewustzijn, te ontkennen (*Koude rillingen over de rug van Charles Darwin*, Callenbach, 1984 — hoofdstuk VIII). Het is verwonderlijk dat een fenomenoloog als Rudolf Boehm juist dat uitgangspunt niet kritischer aanpakt. Ik herinner even aan zijn opvatting over filosofie als het opzoeken van het draaipunt, het punt waar alles verkeerd begint te lopen. Als men merkt hoe Freud halstarrig probeert zijn neurologische psychologie veilig te stellen, maar daar telkens weer niet in slaagt, dan kan er toch alleen

maar sprake zijn van een draaipunt. Maar wanneer men merkt dat in de omgekeerde richting wordt gedraaid, moet gewoon even teruggedraaid worden. En dat kan in elk geval alleen maar betekenen dat radikaal gebroken wordt met alle verwijzingen naar de neurologie.

In mijn hoger genoemd boek heb ik dit zelf geprobeerd en wel eigenaardig genoeg, vertrekkende van een passage uit een artikel van Boehm. Juist in die passage geeft hij een interpretatie van Freuds Eros en Thanatos die mijlenver van het neurologische verwijderd is. Het is de moeite waard om hier dezelfde woorden uit het artikel uit 1977 weer te geven: “Op het existentiële vlak treedt de levensdrift, de Eros, bij de mens op als zijn tendens om zich in de wereld buiten hemzelf met min of meer bewustzijn te engageren; en de doodsdrift, Thanatos, als de tendens om zich tegen de buitenwereld (“tegen het leven”) af te schermen, zich ervan onafhankelijk te maken en zich in de mate van het mogelijke binnen zichzelf terug te trekken (een doel dat uiteindelijk slechts door de eigen dood kan bereikt worden). Maar juist het engagement (...) maakt ons afhankelijker, meer raakbaar en kwetsbaar. En onze behoeften aan rust en bescherming kunnen we slechts vervullen naarmate we afstand doen van elke samenwerking met de mensen” (“Conflict, geweld en foltering” in: *Aan het einde van een tijdperk*, blz. 87–88). Op het ogenblik dat besloten is Freuds werk omzeggens te zuiveren, te ontdoen van de neurologie, kan die existentiële interpretatie heel makkelijk in dat werk worden ingepast. Men leze daarvoor het tweede hoofdstuk van mijn boek. Boehm houdt zich echter niet bij zijn existentiële interpretatie en geraakt daardoor in uitzichtloze moeilijkheden.

6 Een wankel gebouw

Ik heb het nu gehad over de fundering die Boehm heeft gegoten. Waar dit in zijn gepubliceerde werk heel weinig uitgewerkt te vinden is, heeft hij de constructie die hij daarop gebouwd heeft toch iets meer uitgesponnen in het al genoemde artikel “Schaamteloze moraal”. Ook in “Freud en de ethica” (*Kritiek* 20, 1990) heeft hij het daarover. Schematisch komt het neer op wat volgt.

Aan de ene kant hebben we de materiële behoeften en dito belangen (techniek en politiek). Uiteindelijk komen die neer op een drift tot overleven, het in ieder geval en tegen elke prijs willen overleven. Ieder levensgevaar, ieder risico wordt ontvlucht. De materiële behoeften vinden hun bevrediging in een lustvolle ontspanning.

Aan de andere kant hebben we de morele behoeften en dito belangen. Uiteindelijk komen die neer op een behoefte aan een zinvol leven. Het is de zorg om de zin van het leven, die desnoods in doodsverachting bereid is het eigen leven op het spel te zetten. De morele behoefte levert lust wanneer het

individu door de ander in aanmerking genomen wordt voor de bevrediging van zijn materiële behoeften. Niet ontspanning wordt gezocht, maar een gespannen, spannend, interessant leven.

De bevrediging van materiële en morele behoeften mag in geen geval tegelijk worden nagestreefd. De één moet wachten op de ander. Het komt erop aan te weten wanneer men aan de één en wanneer men aan de ander moet toegeven. Aan beide tegelijk willen toegeven leidt alleen tot een mislukte verdringing van één van beide.

Het zoeken van een zin van het leven is het zoeken van een gespannen, spannend, interessant leven. Hiertoe is men bereid desnoods zijn leven op het spel te zetten. Dit doet me een beetje denken aan een Amerikaans televisiefeuilleton! Laat me het concreter maken met een voorbeeld. Iemand doet aan alpinisme. Ik neem aan dat hij zijn sport spannend noemt. En alhoewel men kan veronderstellen dat hij een maximum zal doen om risico's te vermijden, helemaal zonder gevaar zal het wel niet zijn. Integendeel, juist dat gevaarlijke, dat avontuurlijke heet het dan, zal een motief zijn om aan alpinisme te doen. Wat heeft dat nu te maken met het door anderen voor de bevrediging van zijn behoeften in aanspraak genomen te worden? Doet hij niet eerder aan alpinisme om er eens uit te zijn? En is dat niet wat men ontspanning noemt?

En wat dan met de snookerspeler? Hij loopt wel heel weinig risico door één van die kleurige ballen of door een keu geveld te worden. Kan men zich echter niet voorstellen dat een snookerspeler zijn spel heel wat zinvoller ervaart dan het bandwerk dat hij in de fabriek verricht? Of snooker dan de zin van zijn leven uitmaakt? Als ik zie hoeveel energie in dergelijk tijdverdrijf gestoken wordt, durf ik niet zonder meer negatief te antwoorden. Maar misschien is het overdreven zover te gaan, alleen moet men dan toch toegeven dat snookeren kan helpen om een zin te verlenen.

En er zijn nog andere vervelende voorbeelden. Het is niet omdat we tegenwoordig onze gading in een grootwarenhuis vinden, dat dit altijd zo geweest zou zijn. Nog altijd zijn trouwens voor vele miljoenen mensen de materiële behoeften een niet gering probleem. Wie met moeizaam gescharrel aan zijn kom rijst komt, zal wel raar opkijken als een filosoof hem onderhoudt over zijn drift om tegen iedere prijs te willen overleven. In elk geval zal hij ontkennen dat hij ieder levensgevaar uit de weg gaat. Het bijeenhalen van wat hij voor zijn materiële behoeften nodig heeft kan integendeel heel veel risico's inhouden. Of dacht je dat een jager die geen kanon maar enkel een speer heeft, het zo ontspannend vindt wanneer hij oog in oog staat met een wild beest?

Nog andere woorden: het zoeken van ontspanning kan heel wel betekenen het najagen van een spannend leven. En het nastreven van een zinvol leven hoeft niet noodzakelijk alleen in verband gebracht te worden met een spannend leven. Het voor de bevrediging van de behoeften van anderen in

aanspraak genomen worden, hoeft ten andere helemaal niet noodzakelijkerwijze zo zinvol te zijn. Een ober die tijdens de zomermaanden aan de kust lastige toeristen moet bedienen, kan daar zeker over meepraten.

7 De zedenles van de leerling

Zo, Rudolf, dat had ik u te zeggen over uw Freudinterpretatie. Ge zit op een dood spoor, ge moet zo vlug mogelijk terug. Anders dreigt ge helemaal in het moeras te verdwijnen. En ge kunt zonder meer terug. Ik beweer namelijk zeker niet dat ge van Freud niets zou begrepen hebben. Ik herinner me maar al te goed hoe leerrijk uw “lectuurcursus” was van “Das Unbehagen in der Kultur” (ik denk in 1976–77). En het tegendeel toont ge bijvoorbeeld in uw zeer mooie lezing van het Oidipoesverhaal in “In philosophos. Sophokles en Oidipoes” (*Kritiek* 13, 1987). Ik kan alleen maar waarschuwen: hoed u ervoor u te laten meesleuren door Freuds verloren ambities. Vooruitgang is alleen mogelijk door het mislukken van zijn project te aanvaarden. En dat soort vooruitgang in het begrijpen streeft gij toch ook na. Maar dan moet men toch ook aansluiting willen vinden bij diegenen die zelf al verder getrokken zijn. Ik weet dat gij niet hoog oploopt met Foucault en Girard, om maar twee belangrijke tenoren uit het hedendaagse Franse denken te noemen. Ik constateer dat gij het vertikt om een belangrijk nederlandstalig filosoof als Hans Achterhuis (ja, daar ben ik weer) ernstig te nemen. Maar toch zijn dat naar mijn overtuiging filosofen die het terrein al wat verder afgezocht hebben. Daarmee is niet gezegd dat het weggetje dat ze gekapt hebben helemaal te vertrouwen is. Neen, ook zij gaan op paden die niet altijd zo plat zijn. Soms zakken zij ook wel weg in de modder en soms is er helemaal geen weg meer . . .

Ik weet dat ik nu profiteer van het feit dat ik niet echt in een examensituatie zit. Ik zou dan al langer onderbroken zijn en al discussiërend zouden we misschien al op heel andere punten uitgekomen zijn. Zeker zou ik mij zo’n belerende toon niet veroorloofd hebben. Maar ik mag dan al een student van u zijn, ik denk dat ik het aan uw eigen opvattingen over studenten verplicht ben u ook al eens de les te lezen. Vijfenzestig is per slot van rekening helemaal nog niet oud!

Overleven ter wille van het overleven?

Boehms paradoxale filosofie van de behoeften in de “*Grundlegung einer Lösung der Frage der Topik*” Lode Frederix

1 Inleiding

Rudolf Boehms filosofie is een radicale kritiek op de westerse geschiedenis als de geschiedenis van een kennis-ideaal: van het ideaal van objectieve kennis. Het ideaal van objectiviteit, het objectivisme, wordt nagestreefd in de positieve wetenschappen. Zij streven naar een maximale objectiviteit, omdat ze de objectieve kennis als het hoogste doel beschouwen. Voor zover ze geïnteresseerd zijn in de menselijke problemen worden deze door de wetenschap tegemoet getreden met een kennis die er oorspronkelijk niets mee te maken *wil* hebben, die er zo veel mogelijk afstand van *wil* nemen en in die zin objectief is. De wetenschap is uiteindelijk enkel geïnteresseerd in waarheid, *de* waarheid. De westerse geschiedenis is de geschiedenis van het waarheidsstreven. De westerling heeft nooit voor iets anders belangstelling getoond dan voor de, van meet af aan als *goddelijk* beschouwde, *absolute, universele waarheid*, die hij opvat als een *adaequisitio rei et intellectus* of als de kennis van de werkelijkheid zoals ze op zichzelf, los van alle menselijke subjectiviteit, is. — Ze is van meet af aan *mensvreemd*¹.

Boehms kritiek betreft de westerse *waarheidsobsessie* en de daarmee verbonden uitsluiting van het menselijke perspectief op het leven, van een niet

¹De wetenschappelijke *toepassingen* zijn *aanpassingen* van de praktijk aan de theorie. De theorie heeft steeds een volstrekt onnatuurlijke natuur en mens als uitgangspunt. De werkelijkheid waarover de wetenschap het heeft, heeft geen uitstaans met de menselijke werkelijkheid. De successen van de wetenschap zijn dan ook niets anders dan succesvolle aanpassingen van de menselijke leefwereld aan de theorie, nooit omgekeerd! En ze zijn maar succesvol voor de gewone sterveling voor zover hij bij voorbaat het onnatuurlijke standpunt van de wetenschap deelt (wat hij nog nauwelijks anders kan, aangezien bijna onze hele leefwereld verwetenschappelijkt is). In het menselijke perspectief verbleken de successen tot reële, maar zeer werkzame en krachtige perspectief-vervalsingen, illusies. De wetenschap verschijnt dan als vlucht en nederlaag, als onmachtige en rampzalige poging de totale werkelijkheid te vatten en te beheersen.

slechts geveinsde wetenschappelijke, maar een radicale, alles-oriënterende interesse voor het menselijke. Dat, omgekeerd, het menselijke perspectief elke vorm van objectiviteit principieel uitsluit, heeft Boehm nooit gezegd of gemeend. Het sluit enkel het *objectivisme* uit (van de wetenschappen en het kapitalisme): het tot doel op zichzelf en ideaal maken van de objectieve kennis. Naast de objectiviteit van de wetenschap is er een domein van *leefwereldlijke objectiviteit*. Deze mag formeel een zekere verwantschap vertonen met de objectiviteit van de wetenschap — haar *relatieve* zekerheid of onomstotelijkheid — maar *thematisch (topisch)* is ze totaal verschillend, omdat ze niet geïnteresseerd is in de zekerheid als *het* doel.

2 Perspectieven

Onder de titel *Grundlegung einer Lösung der Frage der Topik* heeft Boehm in 1987 een tekst geschreven van een honderdtal bladzijden (bedoeld als vierde deel van een boek) die gewijd is aan een basisaspect van de leefwereldlijke objectiviteit. Hij is jammer genoeg tot op heden onvoltooid en ongepubliceerd gebleven. Jammer inderdaad, want geen tekst is zozeer te beschouwen als een synthese van Boehms denken over het alternatief als deze. Alle grote *topoi* komen ter sprake en wel in hun onderlinge samenhang. Bovendien vindt men er méér argumenten voor de afzonderlijke ideeën dan in welke andere tekst ook. Maar misschien nog het belangrijkste want filosofisch meest relevante aspect van deze tekst is ons inziens een *dubbelzinnigheid* met betrekking tot het uitgangspunt van het alternatief. Ze is voor zover wij weten in latere teksten niet enkel niet opgelost, maar zelfs niet uitdrukkelijk ter sprake gekomen. Integendeel, de basisideeën die in het manuscript worden besproken, komen steeds terug, min of meer ongewijzigd en met bijna identieke formuleringen. Het is daarom van het grootste belang duidelijkheid te verkrijgen over de betekenis die aan de vooropstellingen wordt gegeven. De *dubbelzinnigheid* houdt verband met het bestaan van twee zeer verschillende wegen of perspectieven die de *topica* kan inslaan of innemen, en dan vooral met het feit dat Boehm zich te weinig realiseert dat de eerste vooropstelling (zie par. 1) precies moet bestaan in de aanduiding en thematisering van de weg of het perspectief zelf — wat hij niet gedaan heeft. Boehm kiest, de gehele strekking van de tekst volgend, voor de ene — de subjectieve of psychologische —, wij verkiezen als vertrekpunt de andere weg — de objectieve, de van meet af aan *uitdrukkelijk* extroverte en maatschappij-georiënteerde, waarin de mens op een andere wijze wordt benaderd dan op de weg die Boehm volgt. Boehm lijkt de keuze van de weg of het perspectief te identificeren met wat hij zijn vooropstellingen noemt (de “Voraussetzungen” in par. 1, die de basisbestanddelen zijn van de behoeften en belang-definitie, zie verder), en dat is ons inziens niet correct. De keuze

is zelf reeds bepaald, en wat belangrijker is, maar adequaat thematiseerbaar op grond van een duidelijke keuze voor en inzicht in het oorspronkelijke perspectief. Kortom, de dubbelzinnigheid ligt erin dat Boehm zijn perspectief of de weg zelf niet van bij het begin thematiseert en daarom niet in staat is de betekenis van zijn vooropstellingen consequent vast te houden.

3 De materiële of overlevingsbehoeften

Het uitgangspunt van Boehms alternatief voor de mensvreemde, objectivistische, technologisch-kapitalistische samenleving, is een samenleving die het ernstig meent met de menselijke *behoefte*. Het eerste principe is tweeledig: het feit zelf dat mensen behoeftige wezens zijn (wat de gehele westerse cultuur begrepen heeft), en de voor hem onontkoombare conclusie dat de behoeftigheid *daarom van meet af aan* het enige uitgangspunt is voor alle politiek, moraal en economie. Enkel dan kan gezegd worden dat ze ernstig wordt genomen. De behoeftigheid wordt bij Boehm niet tot alibi voor een of ander soort weten — ook niet voor een filosofisch weten —, maar is het enige waar het in alle weten en doen op aankomt, met name op haar bevrediging. (Het zonder meer revolutionaire van deze op zichzelf vanzelfsprekende idee, kan maar worden begrepen op grond van een dieper inzicht in onze cultuur van godsdienst en wetenschap als perspectieven op de wereld waarin *fundamenteel* en *wezenlijk* (dat is respectievelijk als noodzakelijke voorwaarde en als voldoende grond) geen plaats is voor de behoeftigheid. In beide perspectieven verschijnt ze als een last, als iets dat moet worden *overwonnen*, soms paradoxaal genoeg ter wille van haar bevrediging.)

Uit de realiteit van de *materiële* of *overlevingsbehoeften*, zoals Boehm de categorie van de *fysieke* behoeften noemt, uit de noodzaak deze te bevredigen, volgt de realiteit van het *belang*. Er is vooreerst een *technisch* belang: om de behoeften te bevredigen heeft men kennis en instrumenten nodig. Het is in het belang van de behoeftige hierover te beschikken wil hij zijn behoeften bevredigen. Zonder de technische middelen is er van behoeftenbevrediging geen sprake. Maar niet enkel dingen, materiaal en materieel, heeft de behoeftige nodig, ook mensen, zij die de technische middelen (kennis en instrumenten) bezitten. Zo ontstaat er uit de behoeftigheid een tweede belang: het *politieke* belang. Dat bestaat erin dat de behoeftige op andere mensen, op één andere mens² beroep kan doen (“in Anspruch nehmen”), omdat hij hem nodig heeft ter bevrediging van de eigen behoeften. Dat veronderstelt op zijn beurt opnieuw drie belangen: ten eerste, dat de behoeftige zich kan uitdrukken, dat hij *die Kunst des Ausdrucks* bezit om zich verstaanbaar te maken, ten tweede, dat de andere hem begrijpt, dat hij *die*

²We spreken in het volgende steeds over de andere in het enkelvoud, maar we bedoelen telkens zowel enkel- als meervoud.

Kunst des Verstehens bezit, en ten derde, dat de andere, waarop wordt beroep gedaan, bovendien bereid is op zich een beroep te laten doen. (Boehm beschouwt het tweede belang als een belang afgeleid uit het derde.) Het belang deze bereidheid op te brengen (niet de bereidheid zelf) noemt Boehm het *morele* belang. Daarmee hebben we een eerste aspect van de behoefte, zoals Boehm ze ons in de *Grundlegung* voorstelt, in zijn elementen gereconstrueerd.

4 De morele behoefte

Vervolgens stelt zich de vraag hoe het met de bereidheid zit op zich een beroep te laten doen. Vermits ze voor de behoeftige hulpvrager van belang is, ware het wenselijk dat aan de bereidheid van de andere op zich een beroep te laten doen, iets beantwoordt als een eigen behoefte, want dan is de kans op een reële bereidheid groter, dan wanneer ze op een louter willekeurige impuls, dus onvermijdelijk op toeval berust.

Boehm onderzoekt dat probleem. Hij gaat ervan uit dat er zoiets bestaat als een *moralisches Verhalten*. Dat leert hem “die Erfahrung tatsächlich erfolgreichen politischen Handelns”. “Das moralisches Verhalten anderer, so wordt gezegd, ist die Grundlage jeder möglichen erfolgreichen Politik, die ohne Gewalt und Betrug auskommt und sich auch nicht beschränken muss auf vertragsrechtlichen Übereinkünfte.” Boehm meent dat er een werkelijk moreel gedrag bestaat en dat de politiek niet enkel succes heeft op grond van geweld en bedrog of dat ze niet herleidbaar is tot overeenkomsten van verdragsrechtelijke aard. Bovendien is hij ervan overtuigd dat het morele gedrag zelfs niet zo’n zeldzaamheid is als men geneigd is te denken. (Het argument voor de laatste stelling laten we buiten beschouwing.) Hoe is het fenomeen van het morele gedrag echter te verklaren? Daarvoor doet Boehm beroep op een tweede soort behoefte: de *behoefte aan een zinvol leven*. Men laat op zich een beroep doen, men is bereid te helpen, omdat men daarmee de andere van zich afhankelijk maakt, dat wil zeggen, dat men weet dat men nuttig is voor de andere (namelijk voor de bevrediging van zijn materiële behoeften). Boehm drukt het nog scherper uit: de andere helpend beseft men dat de andere *mij nodig heeft om te leven*, dat de andere *zonder mij niet kan leven*, dat is dat men *bemind wordt!* De hulp houdt in *dat de andere mij bemint*, in de zin dat hij op mij een beroep doet, omdat hij mij nodig heeft, want niet zonder mij kan. De behoefte aan een zinvol leven is voor Boehm de behoefte aan een bemind worden door de andere, *een behoefte aan de andere* zonder meer. De mens bezit een liefdesverlangen, een verlangen voor een andere nodig en onontbeerlijk te zijn (en zich aldus *nuttig* of *zinvol* te voelen). Het *daadwerkelijk* bemind worden (als een daadwerkelijke ontvankelijkheid voor hulp, met alles wat

dat inhoudt) is de zingevende factor in het menselijke bestaan.

Zo is de cirkel rond: de *materiële behoeften* genereren een *politiek belang* (het op een andere beroep kunnen doen) en hieraan beantwoordt een *morele behoefte* (vanwege de andere, de wil om te helpen, want bemind te worden, zich nuttig te voelen, zinvol te zijn). Politiek en moraal zijn de twee polen waartussen de materiële behoeftenbevrediging zich afspeelt.

Rond deze basisgedachten geeft Boehm een hele reeks scherpzinnige en vernieuwende argumenten en verduidelijkende en aanvullende beschouwingen. Daarover zullen we het niet hebben³. Er dringt zich een cruciale vraag op die eerst al onze aandacht moet krijgen: wat is *überhaupt* een behoefte? Zolang we dat niet weten schieten we met het hierboven geschetste systeem weinig op. Hoe zouden we het moeten toepassen indien we niet weten of een materiële nood of behoefte van een andere die op ons wenst beroep te doen, werkelijk een behoefte is? Moeten we het weten?

Boehm is van mening dat we dat moeten weten. Materiële behoeften kunnen niet ernstig worden genomen wanneer alles voor een materiële behoefte mag doorgaan. En ze moeten eindelijk eens ernstig worden genomen. Daarom moeten we weten wat behoeften eigenlijk zijn.

5 Wat zijn behoeften? Een eerste dubbelzinnigheid

In alle teksten die het thema van de behoefte (en het belang) tot onderwerp hebben, treffen we eenzelfde korte definitie aan: een behoefte is een door de mens “empfundene oder gefühlte Abhängigkeit”, een *gewaargeworden of gevoelde afhankelijkheid*. (Een belang is een “gesetzte, vorgestellte Abhängigkeit”, een vooropgestelde of voorgestelde afhankelijkheid.) Een behoefte bezit twee componenten: een *ervaring* (gewaarwording of aanvoeling) en een *feit* dat wordt ervaren, met name de afhankelijkheid. Onder afhankelijkheid verstaat Boehm iets waarzonder de mens niet *kan* leven (het materiële) of niet *wil* leven (een levenszin), zodat een behoefte iets (letterlijk) fundamenteels is. Behoeften moeten ernstig genomen worden, omdat ze betrekking hebben op onze levensvoorwaarden. Dat lijkt allemaal duidelijk. Toch zal blijken dat Boehms behoefte-filosofie dubbelzinnig is en wel in twee opzichten: zowel wat betreft het behoefte-begrip in het algemeen, als wat betreft zijn visie op de relatie tussen de twee soorten behoeften, de materiële en de morele. We beginnen met een schets van de eerste dubbelzinnigheid.

³Onze tekst is op te vatten als een kritiek op een bepaald aspect van de *Grundlegung*, maar wat Boehm eigenlijk heeft gezegd (par. 17) komt volledig overeen met wat wij denken. De kritiek is dan ook allerminst een afwijzing van Boehms filosofische bespiegelingen, maar een poging om ze op een andere wijze te ondersteunen. De wijze of weg waarvoor wij kiezen is ons inziens efficiënter en zelfs de enig mogelijke, zoals we zullen proberen duidelijk te maken.

Uit hetgeen Boehm zegt over de behoefte in het algemeen rijzen er vragen. De definitie van behoefte zegt uitdrukkelijk dat een behoefte moet worden *ervaren* (par. 1). Daaruit volgt dat een behoefte die niet wordt ervaren geen behoefte is, maar enkel afhankelijkheid. Maar zo ziet Boehm het niet. Uit veel van wat hij zegt, blijkt dat hij de definitie niet vasthoudt en zweeft tussen het begrip van de behoefte als de *ervaring* of *gewaarwording* van een afhankelijkheid en de *afhankelijkheid zelf*. We lichten deze opmerking toe.

Reeds onmiddellijk na de definitie (in par. 1) volgt een uitspraak die in het licht van de definitie moeilijk kan worden aanvaard: “Ich habe Hunger, d.h. ich *empfinde* das Bedürfnis etwas zu essen. . .” (onze cursivering). Ik word de behoefte gewaar?! Hoe kan dat wanneer de behoefte zelf reeds een gewaarwording is? Is honger hebben een gewaarwording van een gewaarwording van een afhankelijkheid (tekort)? Van twee zaken één: ofwel is een behoefte een gewaarwording en dan wordt ze niet op haar beurt gewaarworden, maar dan *heeft* men ze, ofwel is ze enkel de afhankelijkheid zelf, en wordt ze niet per definitie gewaarworden, en dan *kan* ze worden gewaarworden. In het laatste geval is de nog sterkere uitdrukking die Boehm verder gebruikt: “wirklich empfundene Bedürfnisse” (par. 1) verklaar- en aanvaardbaar. Is een behoefte niet *per se* iets dat wordt gewaarworden, dan kan ze eventueel wel werkelijk gewaarworden worden. Van de werkelijk ervaren behoeften zegt Boehm dat ze het voordeel hebben (ten opzichte van de belangen) dat ze “unbestreitbar, unleugbar” zijn. Uit de verklaring van deze bewering blijkt dat de onloochenbaarheid van de behoefte in het geval dat ze werkelijk wordt ervaren, uitsluitend ligt in het feit van de aard van een werkelijke ervaring, niet in haar object of voorwerp, met name in de behoefte. Boehm zegt immers algemeen: “Ich kann allerdings, was andere empfinden, ihnen nur sozusagen nachfühlen, ich selbst fühle den Schmerz, den ein anderer empfindet, nicht, wenn ich auch bisweilen gut sehen kan, dass er Schmerzen hat, dass er Hunger hat, dass er todmüde ist. *Doch kann man andere über das, was man wirklich empfindet, täuschen*” (par. 1, onze cursivering). Voor mezelf is een werkelijke gewaarwording inderdaad onloochenbaar, voor mij bestaat mijn pijn onmiddellijk, ik leef in de pijn, maar voor de andere is dat niet zo: ik kan hem een gewaarwording voorliegen, veinzen. Ik kan doen alsof ik een gewaarwording (van pijn, bijvoorbeeld, maar ook van vreugde, . . .) heb. Eén van de mogelijke (echte) gewaarwordingen is die van een *behoefte*, die dan meteen (voor mezelf) onloochenbaar wordt. De behoefte wordt in deze beschouwing *losgemaakt* van een gewaarwording.

Dat wordt nog duidelijker in de volgende variatie: “Auch können wir alle uns selbst täuschen über das, was wir wirklich als Bedürfnis empfinden; oft genug stellen wir uns selbst als empfundene Bedürfnisse vor, was in Wirklichkeit nur eingebildete, nur gedachte, zu Recht oder zu Unrecht gesetzte Abhängigkeiten, Interessen sind” (par. 1). Daar waar een werkelijke erva-

ring *per se* onloochenbaar is, is niet elke ervaring werkelijk. Iets kan de indruk wekken een ervaring te zijn, terwijl we de inhoud ervan enkel maar verbeelden en niet voelen. Hieruit volgt dat de ervaring op zichzelf geen betrouwbare maatstaf is voor de realiteit van een behoefte (zowel voor de mijne, en zeker voor die van de andere). De breuk tussen gewaarwording en behoefte wordt daarmee verstevigd, en het wordt begrijpelijk waarom er sprake is van werkelijk ervaren behoeften. Met betrekking tot de behoeften impliceert dat de mogelijkheid en de realiteit van *valse* behoeften.

Het werkelijk ervaren worden van een behoefte lijkt in alles wat Boehm zegt na haar definitie, niets meer dan een gelukkige schikking van de natuur te zijn, geen voor de *realiteit* van de behoefte onontbeerlijk aspect ervan (wel voor haar *bevrediging*). De behoefte (de afhankelijkheid als noodzakelijke levensvoorwaarde) bestaat *voor* de ervaring ervan. De titel van de eerste paragraaf “empfundene Bedürfnisse und vorgestellte Interessen” wordt daarmee aanvaardbaar, maar de definitie van behoefte des te problematischer.

Hoever de dubbelzinnigheid gaat, blijkt nog uit de volgende passages. De laatste alinea van de eerste paragraaf luidt: “Um es zu wiederholen: Menschen sind imstande, ihre Abhängigkeiten zu empfinden und ihre Interessen zu begreifen; sie sind aber auch imstande, nicht nur, ihre wahren Interessen zu verkennen, sondern sogar, ihre wirklichen Bedürfnisse nicht zu empfinden”. Wat de eerste zin betreft zegt Boehm correct dat mensen in staat zijn hun *afhankelijkheden* — niet hun behoeften — te ervaren. Dat sluit aan bij de definitie van de behoefte als een gewaargeworden afhankelijkheid. De zin zegt niets anders dan dat mensen behoeften hebben. Maar onmiddellijk daarop volgt een uitspraak die niet correct is, want *belangen* begrijpt men niet, het zijn, volgens de definitie van het belang, specifieke *afhankelijkheden* die men begrijpt of zich voorstelt. Deze die men zich voorstelt, die men begrijpt (desnoods, die men enkel kan begrijpen of zich voorstellen) heten belangen. Het is niet een *belang* dat men begrijpt, zoals hier wordt beweerd, maar een bepaald soort afhankelijkheid die enkel voor een begrijpen, een intellectueel voorstellen toegankelijk is. De laatste zin van de paragraaf gaat echter diametraal in tegen de definities: werkelijke belangen kunnen “verkennt” worden, werkelijke behoeften kunnen desnoods niet worden gewaargeworden! Hoe kan dat indien ze per definitie, resp. een voorstelling en gewaarwording veronderstellen?! En wat heet bovendien werkelijk belang en werkelijke behoefte? Tot nog toe was er enkel sprake van een werkelijk *ervaren* behoefte die als zodanig onbestrijdbaar, onloochenbaar is? Nu plots gaat het om de behoefte zelf (eigenlijk afhankelijkheid) die als zodanig werkelijk is (idem voor het belang). De werkelijke behoeften worden niet langer erkend aan hun werkelijke gewaarwording, maar — aan hun *voorstelling* als werkelijk, aan de *objectieve waarheid* van de voorgestelde afhankelijkheid.

Tot slot nog twee korte citaten uit par. 2 van de *Grundlegung* om Boehms zweven tussen de twee perspectieven op de behoefte te illustreren. Op de eer-

ste pagina van de paragraaf zegt hij: “Sie [die Menschen] *haben* Bedürfnisse, die mit ihrem leiblichen Dasein verbunden sind und die sie befriedigen *müssen*, um auch nur zu überleben” (“haben”, onze cursivering), maar reeds op de volgende bladzijde zegt hij: “*Empfunden* werden diese Bedürfnisse in einem sinnlich-leiblichen Gefühl der Spannung und Gereiztheit” (onze cursivering). Het hoeft geen betoog dat het niet de behoeften (van Boehms definitie) zijn die worden gewaargeworden, maar de afhankelijkheden, zoals in het eerste citaat correct gezegd wordt.

6 De twee perspectieven op de behoefte

Er kan ons inziens moeilijk een ander besluit getrokken worden uit het voorgaande dan dat de definitie, enerzijds, en het gebruik, de toelichting, anderzijds, van het behoefte-begrip (en van dat van het belang) met elkaar in strijd zijn: de definitie is veeleer *subject*-georiënteerd, want de klemtoon wordt gelegd op de *gewaarwording* (voor het belang: de intellectuele voorstelling, het begrijpen), terwijl het gebruik van de definitie veeleer *object*-georiënteerd is.

Men kan van oordeel zijn dat het niet op definities aankomt, maar op het gebruik, op de al dan niet correcte consequenties, en bijgevolg verwachten dat de tekst eerder objectief (extrovert, maatschappelijk) dan subjectief (introvert, psychologisch of zelfs psycho-analytisch) georiënteerd is. Niets is minder waar. De gehele *Grundlegung* is subjectief-psychologisch. Alles wordt beschouwd vanuit de menselijke *beleving* van de eigen afhankelijkheden. Veruit de meeste problemen worden psychologisch-subjectief, vanuit zichzelf benaderd. Zelfs het ontstaan (het “zustande kommen”) van de klassemaatschappij (par. 14) ontsnapt niet aan een *psycho-analytische* verklaring. Freud spreekt in de *Grundlegung* inderdaad een aardig woordje mee. De hele tekst is psychologisch georiënteerd. In tegenstelling tot wat uit de verklaringen of consequenties uit de definities van de behoefte en het belang zou kunnen worden afgeleid, zijn het de definities die de rest van de *Grundlegung* oriënteren. En dat heeft tot het vreemde gevolg dat over belangen, na hun algemene karakterisering, zo goed als niets meer wordt gezegd en alle klemtoon ligt op de verhouding tussen de verschillende behoeften met de daaraan verbonden — psychologische — problemen. Wat er *objectief-maatschappelijk*, niet subjectief-psychologisch, te doen valt, komen we nergens te weten. Over politiek-economische *structuren* en concrete *doelstellingen* komen we niets te weten. En bijgevolg — en dit is nog het belangrijkste — komen we evenmin iets te weten over de *omvang* en de *aard* van de behoeften. Het blijft een open vraag wat op materieel vlak naast de overlevingsbehoeften (zie verder) werkelijke behoeften zijn, wat in aanmerking moet worden genomen voor een economisch handelen, en wat slechts schijn-behoeften zijn. Zolang dat niet beslist is, zolang geen bruikbare cri-

teria worden gegeven om hierover iets te zeggen, is elk alternatief zinledig en onbruikbaar. (Het is duidelijk dat de werkelijke gewaarwording niets zegt, vermits Boehm zelf meent dat ze voor vergissing vatbaar is: “Auch können wir alle uns selbst täuschen über das, was wir wirklich als Bedürfnis empfinden [...]” (zie boven).) Wat ons in de *Grundlegung* een belangrijk tekort lijkt, is de bijna volkomen afwezigheid van een eveneens vruchtbaar *objectief-maatschappelijk perspectief* (afgezien dan van de impliciete aanwezigheid van een objectief perspectief in de toelichtingen van de definities), waarin over behoeften en belangen meer wezenlijks kan worden gezegd dan (enkel) vanuit het *subjectief-psychologische*.

Men kan enkele algemene beginselen opstellen die beslissen over de aanvaardbare en onaanvaardbare, of beter, over de *relevante* en *niet relevante* behoeften, iets wat al onmiddellijk het niet te versmaden *praktische* voordeel heeft het niet te moeten hebben over de akelige *ware* of *werkelijke* behoeften en belangen. (We herinneren eraan dat Boehm zich als topicus verzet tegen het primaat van de waarheid, maar paradoxaal genoeg spreekt over ware of werkelijke behoeften als uitgangspunt voor een alternatief!) Want hoe bepalen we deze laatste? Door een werkelijke gewaarwording, omdat ze dan onloochenbaar zijn? Daarmee zitten we in een vicieuze cirkel, want de onloochenbaarheid is zelf het criterium dat beslist of iets al dan niet werkelijk gewaargeworden wordt. Over welk ander criterium beschikken we immers? Het loutere inwendige gevoelen? Maar belanden we dan niet in het zuiverste *subjectivisme* waarin alles behoefte kan zijn, en dat is duidelijk niet de tendens van Boehms opvattingen.

Lost Boehm het probleem van de ware behoeften niet op door van *overlevingsbehoeften* te spreken? Zijn voor hem de materiële behoeften niet deze die moeten worden bevredigd om te overleven en heeft de overleving geen objectieve criteria? Inderdaad, maar hoe weinig evident de overleving vandaag de dag ook is, en hoezeer er dus moet naar gestreefd worden te overleven, toch gaat hij met het herleiden van de materiële behoeften tot loutere overlevingsbehoeften dan weer te ver, tenminste, indien er voor de rest niets over wordt gezegd, indien namelijk het objectief-maatschappelijke perspectief ter wille hiervan niet wordt ingenomen. Want dan stelt zich onvermijdelijk de vraag: indien de materiële behoeften enkel maar overlevingsbehoeften zijn, wat schiet er dan aan materiële behoeften over? We weten toch allemaal best hoe weinig een mens nodig heeft om (materieel) te *overleven*? De arbeiders in de negentiende eeuw, die onderworpen waren aan de ijzeren loonwet, die bepaalde dat ze niet meer moesten (mochten) verdienen dan nodig om te overleven (en te arbeiden), hebben het veelal overleefd?! We moeten ongetwijfeld streven naar gezond voedsel en een gezond leefmilieu voor iedereen, maar als dat alles is wat onder materiële behoeften moet worden begrepen, wat doen we dan met de talloze andere materiële behoeften die onloochenbaar bestaan, want werkelijk gewaargeworden worden? Allemaal

afwijzen omdat ze niet nodig zijn om te overleven? Waarom heeft Boehm niet consequent vastgehouden aan de overlevingsbehoeften om vandaaruit het probleem van de behoeften en belangen meer inhoudelijk te bespreken en wel vanuit het objectief-maatschappelijke perspectief? Dat is perfect mogelijk en meer dan wenselijk.

7 De morele behoefte en een tweede dubbelzinnigheid

Niet enkel de leer van het wezen van de behoefte in het algemeen vertoont een dubbelzinnigheid, veel belangrijker nog is dat ook de verhouding tussen de *twee soorten* van behoeften die Boehm vaststelt, dubbelzinnig is. De dubbelzinnigheid betreft de vraag of de beide behoeften — de materiële en de morele (de behoefte aan liefde of zin) (zie boven) — (relatief) zelfstandig naast elkaar bestaan of niet, en meer bepaald, de vraag naar de *autonomie* en het *belang* van de morele behoefte en de moraal in het algemeen. De *Grundlegung* is niet zo duidelijk wat betreft de verhouding tussen politiek en moraal. Ook hier zweeft de tekst tussen twee perspectieven of standpunten. (Dat neemt echter niet weg dat de bedoeling van Boehms ideeën wel duidelijk is.)

De *Grundlegung* vertrekt (par. 6) van de vaststelling dat de morele behoefte aan een zinvol bestaan, een bestaan met liefde vanwege een andere, een autonomie bezit, een *geheel eigen behoefte* is ten opzichte van de materiële behoeften, en als zodanig, zo concluderen wij logischerwijze, niet *herleidbaar* is tot een *functie* ervan. Ze staat erboven of, zo men wil, ernaast. “Die Menschen sind sterblich, sie haben (materielle) Bedürfnisse, die sie befriedigen müssen, bloss um zu überleben. Doch zuvor noch sind die Menschen gebürtig, ungefragt und eigentlich ohne Not und Notwendigkeit, ja zufällig von ihren Eltern ins Leben gerufen. Vieles haben sie nötig, um zu überleben; eine Frage ist es, ob es nötig ist, dass sie selber leben, ob das irgendeine Notwendigkeit, einen Sinn, wenigstens irgendeinen Nutzen hat, dass sie leben und sich mühen, zu überleben. In ihrer Naivität (Nativität, Gebürtigkeit) fragen sich die Menschen, ob ihr Leben zu irgendetwas notwendig oder wenigstens zu irgend etwas nütze ist. Offenbar sind die Menschen für diese Frage äusserst *empfindlich*, sie empfinden die Not einer Antwort auf diese Frage mit tiefem Gefühl am eigenen Leibe als Bedürfnis, ein andersartiges Bedürfnis noch als alle materiellen Bedürfnisse, empfunden als die Notwendigkeit, sie zu befriedigen, um bloss zu überleben” (par. 6). Belangrijker voor ons dan de fenomenale andersheid van de morele of zin-behoefte ten opzichte van de materiële is het feit dat Boehm minstens impliciet van mening is dat de laatste behoeften bevredigd kunnen worden zonder de bevrediging van de eerste. Dat leidt er weliswaar toe dat de mens die enkel zijn materiële behoeften bevredigt niet gelukkig is, want enkel

overleeft, dat hij permanent het onbehaaglijke gevoel heeft onbevredigd te zijn (wat zich uitdrukt in gevoelens van angst, verveling, eenzaamheid enzovoort). Maar belangrijk is dat uit het citaat volgt dat de mens blijkbaar in staat is enkel te overleven. De morele behoefte lijkt geen noodzakelijke voorwaarde te zijn voor het *overleven*, hoogstens een bijkomende en verrijkende dimensie ervan, één die het “blosses” overleven tot een “sinnvolles”, “interessantes”, “erfülltes”, “spannendes” leven maakt (par. 7). Meer nog, de morele behoefte aan een zinvol leven kan regelrecht ingaan tegen de behoefte om te overleven. Dat zegt Boehm niet enkel in par. 6 verwijzend naar de leuze van de Franse Revolutie, die in zijn geheel luidt “liberté, égalité, fraternité — *ou la mort!*”, maar ook in de virtuoze par. 7, getiteld: “Mögliche Einstimmung mit Freuds Trieblehre”. Hierin, en nog meer in de eveneens aan Freud gewijde par. 14 (“Die Übertragung und das Gemeinwesen”) blijkt hoezeer de beide behoeften (resp. “Triebe”) niet enkel naast, maar zelfs tegenover elkaar kunnen staan — ook al is de prijs voor hun autonomie soms zeer hoog: een neurose (voor de bourgeois, die niet in staat is “mit all seinem Verlangen nach einem sinnvollen Leben über das blosses Überleben hinaus das tiefe Empfinden seiner materiellen Bedürftigkeit zu verdrängen”) of een psychose (voor de proletariër, die “besessen [ist] von einem übermässigen Empfinden seines [niet te verdringen] Verlangens nach einem sinnvollen Leben, so dass gerade sein tagtäglicher Kampf um die Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse dazu verurteilt, diese Befriedigung auf einige Dauer nie sicherstellen zu können” (par. 14)). Boehm zegt twee zaken: enerzijds, dat de materiële en de morele behoeften *realiter* een autonomie bezitten, maar dat ze, anderzijds, *idealiter* op de een of andere wijze moeten worden verbonden. Dat laatste kan echter niet betekenen dat de ene de bovenhand op de andere zou krijgen, want dat zou juist afbreuk doen aan hun onbetwistbare (relatieve) onafhankelijkheid en resulteren in de twee geschetste psychische ziekten. Hun bevrediging moet worden *afgewisseld* in een *Rhythmus des Lebens*, aldus Boehm (zie par. 13–17). Maar deze afwisseling bevestigt opnieuw de (relatieve) autonomie en in ieder geval het feit dat de morele behoefte niet totaal kan worden ondergeschikt gemaakt aan de materiële.

In de laatste (schetsmatige) paragraaf (par. 17) — er is volgens de inhoudstafel nog een achttiende paragraaf voorzien — wordt vooral dat laatste (en daarmee Boehms leer van *der Rhythmus des Lebens* zelf) in zoverre ontkend, dat in alle ondubbelzinnigheid gezegd wordt dat zonder meer *alles* (van techniek tot kunst en filosofie, en inclusief de morele behoefte) aan de materiële behoeften is ondergeschikt als louter middel voor hun bevrediging. “Denn allerdings ist zwar das unmittelbare oder letzte Ziel des moralischen Verhaltens, dem eigenen Verlangen nach einem sinnvollen Leben genugsutun, und dem scheint im moralischen Verhalten das Eintreten für die materiellen Bedürfnisse anderer nur zu dienen. Aber erstens gehört dieses denn

doch unausweichlich dazu und fällt es auf, dass für die Befriedigung beider Bedürfnisse die technische Fähigkeit unentbehrlich ist, deren Zweck immer nur die Ermöglichung der Befriedigung materieller Bedürfnisse ist. Zweitens aber gehört es gerade zu einem vernünftigen moralischen Verhalten, das eigene Verlangen nach einem sinnvollen Leben, wiewohl es das Grundmotiv dieses Verhaltens ist, *in* diesem Verhalten völlig zurückzusetzen eben gegenüber dem Verstehen und der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der anderen. Das moralische Verhalten ist eines der Dinge, deren Ziel und Zweck nur dadurch zu erreichen sind, dass sie selber vergessen werden (so wie man — zu unrecht — gemeint hat, dass der praktische Zweck und Nutzen aller Erkenntnis am besten dadurch erreicht wird, dass man sich bei der Bemühung um Erkenntnis gerade durchaus nicht um irgendeinen praktischen Zweck und Nutzen bekümmert, vielmehr die Erkenntnis rein theoretisch, nur um ihrer selbst willen zu fördern sucht)”. En over het hogere in het algemeen (de hogere cultuur) zegt Boehm tot slot van de paragraaf: “Auch alle angeblich höhere Kultur kann und soll letzten Endes nur dem einfachen überleben, d.h. der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Menschen *dienen*. Aber sie ist von fundamentaler Bedeutung eben dafür, durchaus kein Luxus, sondern bis in ihre (angeblich) höchsten Formen, etwa Kunst und Philosophie, notwendig um des Überlebens willen”. Zonder meer *alles* (en zeker dat wat de mensen doorgaans als de zinvolste activiteiten beschouwen: wetenschap, kunst en filosofie) wordt in dienst gesteld van wat dan nog kan overblijven als enig levensdoel van de mens: te overleven! Maar was de zin-behoefte niet net geïntroduceerd op grond van de gedachte dat de mens méér wil dan louter overleven?! Is voor Boehm de ultieme zin van het bestaan dan toch maar de vrijblijvendheid van het overleven ter wille van het overleven? Of is er aan het loutere overleven — als enige behoefte — niets vrijblijvends en is het daarom het zinvolste levensdoel *überhaupt*?

8 De twee perspectieven op de morele behoefte

De dubbelzinnigheid (de morele behoefte als (relatief) autonoom ten opzichte van en totaal ondergeschikt aan de materiële behoeften) is eveneens veroorzaakt door een perspectieven-verschuiving. Zij is op haar beurt in niets anders gegrond dan in een gebrek aan duidelijkheid over het feit dat de behoefte-problematiek (zoals elke problematiek) slechts in perspectieven (*vooroordelen*) kan worden gegeven, en verder, over de aard van de mogelijke en feitelijk ingenomen perspectieven. Vooral in par. 6 wordt de morele behoefte (het liefdesverlangen of verlangen naar een zin) beschreven als een behoefte aan een zich interessant, nuttig *voelen* voor een andere. Dat is een *subjectief-psychologisch* en zeer *formeel* perspectief op de behoefte van de mens, een perspectief dat de klemtoon legt op de *beleving* en opvat-

ting of invulling van de eigen relatie tot de andere, beschouwd vanuit het individu met de morele behoefte. Zin wordt gedefinieerd als de individuele ervaring of de beleving van de afhankelijkheid van (het nodig zijn voor) de andere. (En nog algemener en subjectiever en niet altijd in overeenstemming te brengen met de algemene definitie, noemt Boehm een zinvol leven, een “interessantes”, “erfülltes”, “spannendes” leven.) Maar reeds in deze paragraaf wordt een ander perspectief op de morele behoefte geopend: Boehm stelt zich de vraag wanneer een mens voor een andere nuttig *is*, en niet zomaar wanneer hij zich nuttig *voelt*. Deze vraag kan slechts worden gesteld vanuit een *objectief-maatschappelijk perspectief*. Dat perspectief wordt aangegeven in de volgende zin: “Das Liebesverlangen ist — zumindest wenn es sich selber recht versteht — die oben gesuchte Bereitschaft, ja das Verlangen, einem solchen politischen Interesse eines anderen an einem selbst entgegenzukommen und zu entsprechen”, wel te verstaan een belangstelling in functie van de bevrediging van de eigen materiële behoeften. “Zu mindest wenn es sich selber recht versteht”, zegt Boehm, en bedoelt daarmee, “wenn es sein eigenes *Interesse* recht versteht”. De morele behoefte (aan de zingevende liefde van een andere) genereert onmiddellijk een bepaald belang: het daadwerkelijk opkomen voor de materiële behoeften van die andere, het reëel in de andere geïnteresseerd zijn (dat is een sociaal-maatschappelijk en objectief perspectief) met alles wat dat vooronderstelt aan intellectuele en fysieke capaciteiten (aan secundaire of afgeleide belangen). En zoals Boehm met betrekking tot het belang opmerkt, zijn de belangen niet gegeven in een gewaarwording, zoals de behoeften, maar in een intellectuele voorstelling, als een objectief gegeven⁴

⁴Een vraag is of het morele belang enkel gelegen kan zijn in de materiële behoeften aan een andere. Dat volgt in principe niet uit het objectief-maatschappelijke perspectief in het algemeen, maar uit een bijzonder perspectief dat van meet af aan in dit perspectief gelegd wordt, met name het radicaal *materialistische*. Dat zullen we voortaan identificeren met het objectief-maatschappelijke, omdat het het enig werkelijk relevante subperspectief is: het betreft het *doel* van het objectief-maatschappelijke perspectief.

Boehms materialisme, zoals uitgedrukt in het hierboven gegeven citaat uit par. 17, is strikt genomen geen gevolg van het objectief-maatschappelijke perspectief. Er is een niet-materialistisch en toch objectief-maatschappelijk perspectief denkbaar. Men kan de mens als een geestelijk wezen benaderen en daarbij zijn materiële dimensie bewust op de tweede plaats zetten. Het materialistische perspectief wordt er door Boehm terecht (bewust?) ingelegd.

Deze opmerking zal Boehm echter bestrijden door op de naïeve onloochenbaarheid van de materiële behoeften te wijzen. In *Le sensible et l'insensible* uit 1988 staat deze belangrijke en fundamentele gedachte: “En vérité (sic), ‘la vie naturelle au monde’ (comme Husserl l’appelle), si elle est naïve, l’est de plein droit; cette vie est bien-née, et par sa nativité même (son être-venu au monde) elle a acquis l’expérience du fait qu’une connaissance objective ne relève, elle aussi, que d’un intérêt particulier qui en détermine le thème” (R. Boehm, *Fenomenologie en sensibilité. Tien opstellen 1982/1991*, afzonder-

Had Boehm zich consequent gehouden aan het subjectieve perspectief van het zich weten, het gevoel hebben dat de andere van zichzelf afhankelijk is, dan was *zijn* materialistische invulling van de afhankelijkheidsrelatie onmogelijk. Dan zou de bekommernis voor de afhankelijkheid van de andere ten opzichte van zichzelf er enkel toe leiden dat hij die naar een zin verlangt (niet een reflecterende filosoof en buitenstaander) aan de andere zou vragen waarin hij hem kan helpen? Zijn vraag aan de andere, en het begrijpen en kunnen realiseren van zijn antwoord — *ongeacht de aard van het antwoord* —, zijn de eigenlijke belangen waartoe het subjectief-psychologische perspectief op de zin onvermijdelijk leiden. Deze belangen zijn puur *formeel*, leeg, want niet *a priori* inhoudelijk te bepalen. Dat moet worden overgelaten aan de concrete zin-relaties, want de zin van de helpende houdt onder meer in dat hij de andere helpt op dat domein, dat *voor de andere, de hulpzoekende*, zin heeft — en dat is volgens Boehm nu net niet de loutere materialiteit van het bestaan⁵!

lijke uitgave van *Kritiek*, Gent, 1992, blz. 109). Boehm pleit als het ware voor een bewuste naïviteit in de benadering van de mens, met name voor zijn voor de gewone, naïeve mens onloochenbaar gegeven materiële behoefte, tegen de wetenschappelijk-objectieve benadering, dus tegen deze die van de mens een geestelijk (theoretisch) wezen maakt en zijn materiële behoeften systematisch loochent. Het argument voor de naïviteit vinden we niet overtuigend: tegenover de formele gelijkheid tussen de keuze voor de wetenschappelijke, ontmenselijkte wereld en deze voor de leefwereld, namelijk het feit zelf dat ze door belangen geïnspireerde keuzen zijn, staat toch het diepgeworteld en gemotiveerd zijn van de eerste keuze. Men kan de keuze voor de wetenschappelijke benadering van mens en natuur niet weerleggen door *enkel* maar te wijzen op een foutief zelfbegrip van de wetenschappelijke objectiviteit: de objectiviteit die eigenlijk een vorm van subjectiviteit is. Het bestaan van de wetenschap en de verregaande verloedering van mens en natuur door de wetenschap zijn massieve feiten. Daarvoor moet niet meer gekozen worden. Het naïeve perspectief van de leefwereld (de terugkeer naar de behoeften) moet zichzelf dan ook zo goed en zo kwaad mogelijk trachten te motiveren tegen een bestaande vastgeroeste situatie in, anders kan ze geen weerwerk bieden aan de naïviteit van de wetenschap. Anderzijds vermoeden we dat deze motivering nauwe grenzen kent, net omdat ze een *primair perspectief* betreft (met de klemtoon zowel op primair als op perspectief). (Helaas is een kritiek op de wetenschap zoals Boehm die geeft zelf maar aanvaardbaar en een sterk argument voor de terugkeer naar de leefwereld, *nadat* men het leefwereldlijk perspectief heeft ingenomen: ze is er geen argument voor, want de ellende is voor velen aanvaardbaar doordat de wetenschap ook positieve resultaten oplevert, zowel praktische (bij voorbeeld de geneeskunde) als theoretische (de *heilige waarheid*, die volgens velen een doel op zich en een noodzakelijke voorwaarde is voor de democratie). Pas nadat men het radicaal andere perspectief heeft ingenomen, krijgt Boehms kritiek een bijzonder zwaar gewicht.)

⁵De strategie van de zin-zoeker is: zijn diensten aan te bieden aan diegene, die de capaciteiten nodig heeft waarover hij toevallig beschikt. De meeste mensen zouden niet weten welke andere strategie kan worden gevolgd: dat men het eigen leven kan heroriënteren in functie van bestaande concrete materiële noden — natuurlijk uitgaande van bepaalde capaciteiten waarover men beschikt — is voor velen een ondenkbaarheid en heeft zelfs iets verwerpelijks. Dat komt immers neer op een soort ascese, die de eigen vrijheid beperkt in

Boehm geeft zelf het antwoord op de vraag naar de behoeften die in aanmerking komen voor een zingevende relatie tussen mensen: de materiële. Met dat antwoord toont hij dat hij het oorspronkelijke, subjectief-psychologische perspectief verlaat en openbaart hij zijn eigen objectief-materialistische perspectief op het zin-probleem. (Dat het materialistische perspectief een objectief perspectief is, hoeft geen betoog.) Het toont ons duidelijker dan tevoren dat de behoefte niet zomaar de gewaarwording van een afhankelijkheid is, zoals de definitie zegt, maar de objectieve afhankelijkheid zelf, meer nog, de objectiefst mogelijke afhankelijkheid binnen een objectief-maatschappelijk perspectief.

Maar is Boehms antwoord het antwoord van de doorsnee westerling? Zijn voor hem de materiële behoeften (de overlevingsbehoeften) de behoeften die bron van zingeving zijn? Dat valt te betwijfelen, want die zijn (bij ons) in zekere mate bevredigd. Neen, hij zal veeleer zijn zin zoeken in het *vertier*, de *kunst*, de *cultuur*, de *wetenschap*, en natuurlijk bovenal in de *godsdienst*. Hebben we dat niet gedurende duizenden jaren gedaan? Op zoek naar de waarheid, de *vergeestelijking* van het lichaam en de natuur, en eventueel het individuele geluk (dat ter wille van de heilige vrijheid niet verder wordt omschreven). Voelen we ons niet pas zinvol indien we ons kunnen inschakelen in *deze* projecten, die zelden iets te maken hebben met onze materiële behoeften? Is het *geluk* en de *levenszin* niet meestal in deze *spiritualistische* zin gedefinieerd? Kortom en opnieuw: Boehms overgang van de formele en subjectief-psychologische zin-benadering, naar de inhoudelijke interpretatie van de zin (de materiële behoeften als de basis ervan), verraadt de niet meer evidente en paradoxale overgang naar het objectief-maatschappelijke en tegelijk *leefwereldlijke* perspectief. En deze overgang wordt reeds voltrokken in par. 6 van de *Grundlegung*. Maar de materialistische onverbiddelijkheid van zijn zin-interpretatie en van de totale ondergeschiktheid van alles aan de bevrediging van de materiële of overlevingsbehoeften (ook van de *moraal*), wordt hier nog niet in alle duidelijkheid uitgesproken. Dan zou de paradox immers te opvallend zijn geweest. Voor Boehms eigenlijke radicaal materialistische zin-idee moeten we wachten tot de allerlaatste, slechts geschetste paragraaf, zoals is gebleken uit de enkele zinnen die we hieruit citeerden.

9 Naar een oplossing van de dubbelzinnigheden: het topisch materialisme

Een oplossing van de beide dubbelzinnigheden (paradoxen) kan enkel bestaan in: ten eerste, de bewustwording van de determinerende perspectieven, ten tweede, de motivering van hun keuzen, en ten derde, het consequent

plaats van verruimt.

vasthouden eraan. De bewustwording van de perspectiviteit hopen we in het voorgaande reeds voor een deel gerealiseerd te hebben. We willen ze nog versterken door te laten zien wat het betekent zich consequent vast te houden aan een ingenomen perspectief. Dan zullen we in staat zijn om een concrete oplossing te bieden voor de genoemde problemen.

Het fundamentele perspectief dat ons inziens moet worden ingenomen, en dat Boehm in veel van wat hij zegt inneemt, in weerwil van de gehele subjectieve tendens van de *Grundlegung*, is niet het subjectief-psychologische, wel het objectief-maatschappelijke, het *extroverte* en *sociale* perspectief op de wereld. Hierin wordt de mens uitsluitend beschouwd als een onlosmakelijk met de materie verbonden wezen, gesitueerd in een netwerk van verhoudingen tot de natuur en tot andere mensen. Of en hoe de mens deze gesitueerdheid in zijn wereld ervaart is niet het eerste probleem van dat perspectief. We *weten* immers dat dat zo is, en dat is als uitgangspunt voldoende. (Wel is de ervaring één van de twee ultieme toetsstenen van het succes van het objectief-maatschappelijke perspectief, zie het besluit.) In dat perspectief verschijnt verder de *gesitueerdheid* als een *afhankelijkheid*. De mens is niet enkel *verbonden* met de materie, hij is er vooral aan *gebonden*. De situatie wordt beschouwd als datgene waarvan men als mens afhankelijk is, als dat waarzonder men niet *kan* leven. De mens is door zijn *behoeften* (afhankelijkheden) een gesitueerd wezen. (De menselijke situatie wordt ook bepaald door factoren waarvan hij niet afhankelijk is, waaraan hij geen behoefte heeft, maar die er gewoon zijn.) De situationaliteit of gebondenheid maakt de mens tot een van nature *onvrij* wezen. De mens is immers afhankelijk van de natuur als bron van zijn fysieke instandhouding, letterlijk als *voedingsbodem*. Maar de mens is ook van anderen afhankelijk die hem helpen in de tegemoetkoming aan zijn materiële afhankelijkheden (waaronder de sexuele).

In het perspectief waarvan we hier de omtrek schetsen en waarin de menselijke afhankelijkheid van de materie positief als *constitutief* moment van het menselijke *überhaupt* wordt geëvalueerd en daarom wordt beschouwd als — minstens — de eerste bekommernis van alle activiteit, is er geen plaats voor een dubbelzinnige, nu eens subjectieve dan weer objectieve behoefte-definitie. Het betreft het *topisch materialistische* perspectief. Het houdt onder meer in dat het onderscheid en de verhouding tussen de behoeften en de belangen geheel anders wordt gedacht: niet de *behoefte* als de afhankelijkheid zelf, en nog minder de behoefte als de *gewaarwording* ervan is in het topisch materialistische objectief-maatschappelijke perspectief het onherleidbaar primaire, maar het *belang* als de noodzaak aan de reële afhankelijkheden tegemoet te komen (de zogenaamde behoeften te bevredigen). In dat perspectief zijn alle reële afhankelijkheden meteen *belangen* in de echte zin van het woord. Alle onderscheiden hebben betrekking op de aard van het belang. *De topica heeft als eerste thema niet de behoefte (ook niet begre-*

pen als de afhankelijkheid zelf), maar het belang (om aan de afhankelijkheid tegemoet te komen). Niet de waarheid, het naakte feit van de afhankelijkheid is het primaire vanuit een topisch gezichtspunt, maar de *relevantie* of *betekenis* ervan: haar belang, de noodzaak er zich in positieve zin ernstig rekenschap van te geven⁶.

10 Het topisch materialisme

Wat betekent het topisch materialistische perspectief voor de paradoxale verhouding tussen de morele en de materiële behoeften? Vooraleer daarop te antwoorden moeten we een nieuwe paradox formuleren, een paradox *in* deze eerste paradox, of, zo men wil, de eigenlijke kern van de eerste paradox.

Tot nu toe hebben we gezegd dat de paradox erin bestaat tegelijk de (relatieve) zelfstandigheid en de totale ondergeschiktheid van de morele behoefte ten opzichte van de materiële te bevestigen. En onder de zelfstandigheid moet worden verstaan dat de morele behoefte, indien niet méér, dan toch minstens evenveel bestaansrecht heeft als de materiële (en niet ter wille hiervan). Ze moet evenzeer worden bevredigd als de materiële, omdat ze hiertoe niet te herleiden valt. Ze lijkt (in par. 6) daarom een behoefte te zijn die minstens voor een deel moet worden bevredigd *nadat* de materiële zijn bevredigd of in ieder geval los van de materiële behoeften: de bevrediging van de materiële behoeften is eerder een voorwaarde voor, dan een gevolg van een moreel en zinvol leven.

De paradox ontstaat doordat in alle hevigheid de totale ondergeschiktheid van een *in se* zelfstandige behoefte aan een andere wordt geponeerd. Het argument is, zoals we gezien hebben, het *redelijke* inzicht in het morele belang dat voortvloeit uit de morele behoefte: “Das Liebesverlangen [de morele behoefte] ist — zumindest wenn es sich selber recht versteht — die oben gesuchte Bereitschaft, ja das Verlangen, einem solchen politischen Interesse eines anderen [in functie van de eigen materiële behoeften op een andere beroep te doen] an einem selbst entgegenzukommen und zu entspre-

⁶Dit is in overeenstemming te brengen met Boehms idee dat de behoefte het primaire is, want voor hem betekent het primair gegeven-zijn van de behoefte de naïeve gegevenheid van de *noodzaak* tegemoet te komen aan de reële afhankelijkheid (de behoefte te bevredigen). En dat betekent dat ook Boehm eerder in belangen dan in behoeften is geïnteresseerd. Het *topisch materialisme* is niet het resultaat van een *metafysika van de waarheid*, dat noodzakelijk een spiritualistisch, maar nog steeds objectief-maatschappelijk perspectief genereert, maar van een *metafysika van de relevantie*. De metafysika van de relevantie erkent geen naakte feiten, maar feiten die dienen beantwoord te worden in een efficiënt handelen. Ze is praktisch. Ze weet goed dat vanuit een metafysika van de waarheid het naakte feit, namelijk een op zichzelf bestaan van de afhankelijkheid, onloochenbaar is (en *de facto* nooit geloofend werd) en de basis kan zijn van een theoretische antropologie, maar zij geeft er een *praktische* betekenis aan. Ze maakt er een *belang* van.

chen” (par. 6). Maar is dat niet het *onredelijkste* antwoord van allemaal?! En is dan Boehms definitieve conclusie in par. 17 dat de morele behoefte (en alles zonder meer) volkomen ondergeschikt moet worden gemaakt aan de materiële behoeften niet helemaal uit den boze en de paradox daardoor even onvermijdelijk als onoplosbaar? Wat is er zo onredelijk aan het antwoord?

Kan het iemand ontgaan dat de vraag naar de zin van *ons* bestaan eigenlijk de vraag is naar de zin van *het* bestaan, het *overleven überhaupt?* Ligt het niet in de lijn van de zin-vraag naar een *ultieme* zin te vragen, een zin die zelf niet meer in vraag kan worden gesteld, omdat ze *absoluut* zinvol is⁷. Of we dat geleerd hebben van de godsdienst of niet, doet er niets toe (waarom is er nog steeds godsdienst?!), zoveel is duidelijk: we kunnen ons bestaan onmogelijk zinvol vinden wanneer we, enerzijds, het overleven (de bevrediging van de materiële behoeften) op zichzelf zinloos vinden, en, anderzijds, niets anders doen dan ertoe bij te dragen dat een andere louter overleeft. De ons bij wijze van beloning betoonde liefde of het gevoel van ontbeerlijk te zijn verbergt ons, radicale en kritische filosofen, geenszins dat we enkel maar het overleven bevorderen, *dat wezelf nog steeds niets anders doen dan te overleven*, maar dan niet individueel, wel collectief. Overleven met of zonder liefde, het blijft voor de zin-zoeker net hetzelfde overleven. De pijn van het overleven kan door verkregen liefde misschien wat verlicht worden, maar de pijn blijft.

Indien we vragen naar de zin van ons bestaan, dan moeten we verder vragen en vragen naar de zin van het bestaan van hem die we helpen bij de bevrediging van zijn materiële behoeften. Men kan niet tevreden zijn met een antwoord dat minstens voor de helft, en wel voor de wezenlijke helft, bestaat uit de aanleiding zelf van de vraag: het overleven. Met een éénmalig antwoord op de zin-vraag — waarom te overleven? — staan we nauwelijks een stap verder, alle nuttigheid ten spijt. Waarom zouden we *überhaupt nuttig* zijn? Wat heeft het zin nuttig te zijn, indien het enkel maar dient om een andere te laten overleven, die in het beste geval enkel maar nuttig kan zijn om ...? *Blijft het loutere overleven — de aanleiding van de zin-vraag — dan niet de beslissende factor in het antwoord op de zin-vraag?* Wat is de *zin* van het bemind-worden?

Getuigt niet enkel de laatste vraag van een belangstelling voor de zin-vraag? *Van een redelijke interesse in de eigen nuttigheid?* Want maakt de

⁷Men kan dat een verkeerde zin-benadering vinden, maar heeft ook Boehm in de *Grundlegung* iets anders willen doen dan zich te baseren op wat de mensen werkelijk als het probleem van de levenszin beschouwen? Dat is uitdrukkelijk het geval (zie par. 6). Vandaar dat het beroep doen op de *redelijkheid* in de bevrediging van de zinbehoefte een vreemde sprong is die enkel te verklaren is uit Boehms overgang van een beschrijvend perspectief op de *werkelijke* zin-behoefte (het subjectief-psychologische perspectief) naar een kritisch-reflekerend (objectief-maatschappelijk) perspectief op de *moreel aanvaardbare* zin-behoefte.

eerste vraag, die zich tevreden stelt met een primaire vorm van nuttigheid, het zich niet wat al te gemakkelijk, gesteld al dat mensen met haar antwoord genoeg nemen?

Hoe ontkomt men aan de zin-paradox? Door een topisch materialistisch standpunt in te nemen. Dat gaat van volgende drie gedachten uit: ten eerste, dat de *morele* behoefte om bemind te worden niet mag worden vereenzelvigd met de behoefte aan een zinvol leven⁸, ten tweede, dat de behoefte om bemind te worden zeer reëel is en veel weg heeft van een primaire behoefte, zoals de materiële primair zijn, maar, ten derde, dat *de behoefte aan een zin van of in het leven géén primaire behoefte* is en niet te vergelijken is met de materiële behoeften. Kortom, het topisch materialisme gaat uit van het onderscheid tussen de morele behoefte (van het liefdesverlangen) en de zin-behoefte (de behoefte aan een zinvol leven). Het grote voordeel in het licht van de zin-paradox is dat we het over de zin van het leven *überhaupt* niet moeten hebben, en dat we het verlangen naar liefde toch nog ernstig kunnen nemen, en wel als middel om tot een bevrediging te komen van de materiële behoeften, zoals Boehm dat ziet.

Daarmee is de paradox opgelost, want het is niet langer de zin-behoefte die, enerzijds, méér zou zijn dan een behoefte aan de bevrediging van de materiële behoeften, en, anderzijds, er toch volkomen ondergeschikt aan wordt als middel. In principe kan de zin-behoefte nog steeds méér zijn dan de behoefte aan de bevrediging van de materiële behoeften, terwijl de morele behoefte hiervoor een noodzakelijke voorwaarde is.

We lichten het topisch materialistische standpunt over de zin-behoefte toe. De zin-behoefte is uitsluitend het *gevolg* van, enerzijds, een fysiek *lijden* (in de eerste plaats veroorzaakt door een gebrek aan de bevrediging van de materiële behoeften met alle onwaarschijnlijke ellende die dat met zich mee kan brengen), en van, anderzijds, een eeuwenoude pervertering door de godsdienst (en wetenschap) die gepoogd heeft de mensen ervan te overtuigen dat de ultieme zin van het leven het absoluut *pijnloze* is⁹. Daardoor krijgt de

⁸De levenszin zoeken in het onontbeerlijk zijn, het bemind worden is om moeilijkheden vragen. Menselijke relaties die gebouwd zijn op de gedachte dat de zin van het eigen bestaan in de andere gelegen is, lopen binnen bepaalde, maar veel voorkomende (fysieke en psychische armoede-)situaties het grote risico tot pathologische *chantage*-verhoudingen te verworden. En wat heeft het voor zin in emotionele verhoudingen, die net daarom zo emotioneel zijn omdat ze worden in verband gebracht met een *zin* (als een *onontbeerlijk* willen zijn), op te roepen tot redelijkheid? Het is onredelijk van mensen te verwachten dat ze zich redelijk gedragen in een individuele verhouding indien, deze door hen wordt beschouwd als het enig of eigenlijk zingevende in hun bestaan. Redelijkheid veronderstelt een mogelijkheid tot een minimale afstandelijkheid. En deze mogelijkheid is, we zouden haast zeggen per definitie, (zo goed als) niet gegeven in een relatie die gebouwd is op de idee dat de ene het leven van de andere zinvol maakt.

⁹De godsdienst is niet ontstaan uit de zin-vraag, maar omgekeerd. De godsdienst heeft oorspronkelijk een veel pragmatischere functie: het zich op een zodanige wijze in

mens vanzelf de idee dat het zich verzetten tegen het lijden al bij al zinloos is, want niet de moeite waard in vergelijking met de toestand van het absoluut pijnloze, het aards paradijs, de absolute dood en dies meer. En daardoor neemt het concrete lijden uiteraard enkel maar toe, zoals ook de verzuchting naar de zin-vervulling in de pijnloze toestand toeneemt. Dat de circulariteit in deze verhoudingen niet opvalt en dramatische proporties heeft kunnen aannemen, heeft alles te maken met het feit dat de godsdienst vertrekt van een schijnbaar plausibele wereldverklaring. Deze geeft een essentiële — theoretische — overtuigingskracht aan de godsdienstige wijze van zin-vervulling.

Het lijden brengt via godsdienst en wetenschap de zin-vraag tot stand en voedt op haar beurt zowel haar vraag als haar antwoord. Het topisch materialisme besluit hieruit onverbiddeijk: *in plaats van te zoeken naar een levenszin, zou men beter strijden tegen het veelal te vermijden lijden*. Hef het lijden op, en geen mens die nog een reële belangstelling toont voor de *zin* van het leven. Lijden, dat is het concrete dagelijkse *fysieke* lijden, het lijden ten gevolge van een gebrek aan bevrediging van de materiële behoeften (met de daarmee gepaard gaande ellende). Nog voor de zin-vraag zich aan het topisch materialisme opdringt, neemt het (*idealiter*) haar voedingsbodem weg. Het stelt de concrete lijdende mens centraal en zoekt wegen om zijn lijden te verlichten. Wetende dat alle leven begint bij de bevrediging van de materiële behoeften, concentreert het zich vooreerst daarop, en zoekt naar de middelen om de materiële behoeften efficiënt te bevredigen.

Hieraan voegen we nog de volgende belangrijke opmerking toe: wanneer we zeggen dat de oorsprong van de zin-vraag in de eerste plaats gelegen is in het fysieke lijden van de mens, dan verstaan we onder het domein van het fysieke niet enkel het strikt persoonlijk fysieke, maar ook *het fysieke van de andere*. Een mens is — gelukkig maar — in staat te lijden aan de ellende van een andere. Hij kan zwaar getroffen worden door de ellende van zijn medemens en dat lijden kan hem, ook al heeft hij het zelf goed, doen twijfelen aan de zin van het leven¹⁰. Welnu, het topisch materialisme kan het zich daarom veroorloven het zin-probleem te verwaarlozen, omdat het naast de wetenschap van zijn oorsprong, bovendien niet zomaar is geïnteresseerd in de bevrediging van de materiële behoeften van enkelen, maar *van alle mensen*. Het is fundamenteel *socialistisch*, in de zin van een daadwerkelijk

de vijandige wereld te kunnen situeren, dat men er zich met een redelijke graad van veiligheid en zekerheid in kan bewegen. Ze is veeleer *religieus* dan godsdienstig. Ze stelt het goddelijke niet als doel voorop, maar de *rituele* beheersing ervan als middel om *überhaupt* te kunnen leven (te overleven). Om het met een boutade te zeggen: godsdienst is de religie van de *waarheid*, religie is de godsdienst van de *relevantie*.

¹⁰Boehm stelt in par. 6 letterlijk dat mijn lijden door de andere niet op dezelfde wijze gevoeld wordt als ik het zelf voel. Dat is zeker *waar*, maar niet *relevant* voor het topisch materialisme.

geïnteresseerd zijn in de materiële behoefte van de andere, en het daadwerkelijke verwijst naar de bereidheid *efficiënt* voor de andere, (principeel *alle anderen*) op te komen.

11 Het topisch materialisme en de rationaliteit van het socialisme

Aan de hand van het thema van het socialisme, dat nauwelijks uitdrukkelijk ter sprake komt in de *Grundlegung*, willen we proberen duidelijker te maken waarin het verschil ligt tussen ons objectief-maatschappelijke perspectief en het subjectief-psychologistische perspectief dat Boehm in de *Grundlegung* overwegend inneemt. In het artikel *Het socialisme als noodzaak*¹¹ heeft Boehm de originele stelling verdedigd dat het socialisme een noodzakelijke voorwaarde is voor de reële overleving van de mensheid. Het is niet een paradijselijke samenlevingsvorm die onvermijdelijk want noodzakelijk op ons afkomt, het is geen ultiem doel, maar een middel (dat als middel wel in zekere mate doel kan zijn, zoals een instrument eerst moet worden gemaakt opdat het kan worden gebruikt). Onder socialisme verstaat hij: een gemeenschapsvorm gebaseerd op werkelijke gemeenschapsverhoudingen. En deze komen erop neer dat mensen daadwerkelijk voor elkaar belangstelling tonen en bereid zijn voor elkaar op te komen, omdat ze inzien gemeenschappelijke noden en belangen te hebben¹². De bereidheid drukt zich echter niet onmiddellijk uit in een economische activiteit, maar eerst in een politieke, in een bereidheid bepaalde capaciteiten te ontwikkelen, te luisteren,

¹¹Zie Rudolf Boehm, *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*. Wereldvenster/EPO, Weesp-Berchem, blz. 225-240.

¹²Het valt op dat Boehm zijn definities niet letterlijk vasthoudt: eerst definieert hij het verschil tussen *socialisme* en *communisme*, zeggende dat socialisme *maatschappelijkheid* betekent en communisme *gemeenschappelijkheid* (blz. 224). Maar in de tekst wordt bijna uitsluitend over gemeenschappelijkheid gesproken wanneer het over het socialisme gaat! Bijv.: “Opnieuw kan de basis daarvoor niets anders zijn dan een politieke gemeenschappelijkheid of het socialisme. Zonder dit socialisme, zonder zo’n gemeenschappelijkheid, kan de economische crisis, van de industrielanden en de cultuurcrisis van de nu levende mensheid niet overwonnen worden [...] om de bestaansvoorwaarden van de mensheid ten opzichte van de natuur te herstellen moet ons *doel* zijn de afschaffing, de omwenteling van de technologische produktiewijze waarop het kapitalisme berust. Deze omwenteling vooronderstelt, als *politieke voorwaarde*, het herstel of de totstandkoming van werkelijke gemeenschapsverhoudingen onder de mensen, wat ik het socialisme noemde” (blz. 233–234). Wellicht bedoelt Boehm het socialisme als een *politieke* gemeenschappelijkheid (of maatschappelijkheid als het tonen van een reële, maar nog niet economisch-praktische belangstelling voor de andere) en het communisme als een *economische* gemeenschappelijkheid (die de economische vertaling is van het socialisme)? Zo laat zich de tekst begrijpen.

enzovoort. Het argument dat Boehm geeft bestaat uit twee gedachten: ten eerste, dat de omgekeerde maatschappij, een maatschappij als de onze die een tegenovergestelde houding toont — een interesse in de *waarheid* en niet in het *relevante*, kunnen we zeggen — en derhalve een wetenschappelijk-technologische economie, gebaseerd op het *ware*, niet op het *relevante* of *belangrijke*, voortbrengt, onleefbaar is, alle levensvoorwaarden (de economische en ecologische) vernietigt. Deze gedachte is onbetwistbaar correct. Maar betekent dat dat een eenvoudige omkering van de verhoudingen nodig is opdat de mensheid zou overleven? Het antwoord op deze vraag is voor Boehm ongetwijfeld positief. Voor ons ook, maar, en hier belanden we bij de tweede gedachte, uitsluitend voor zover onder de mensheid wordt begrepen: (*idealiter*) *alle* mensen. Boehm wil niet zomaar voor enkelen opkomen, maar voor *alle* mensen. En hier ligt een levensgroot verschil met verstrekkende gevolgen. Boehm spreekt in *Het socialisme* overwegend over *de mensheid*, maar dat is een zeer misleidend begrip. *De mensheid kan gered worden zonder socialisme* — maar ten koste waarvan?! Van een wereld vol ellende voor het grootste deel van de mensheid. Maar helaas is dat net een idee die niet vreemd is aan het kapitalisme en de wetenschap. Deze rekenen precies met het begrip *mensheid* — ten koste van de concrete mensen. (Men denke ook aan de veel gebezigde uitdrukking: *de toekomstige generaties*, waarvoor onze hardwerkende politici willen opkomen. Alsof ze al alle hoop op een lotsverbetering voor de huidige mensen hebben opgegeven. Of willen ze enkel duidelijk maken dat de nu levende mensen het recht en de mogelijkheid niet hebben hen te beoordelen, te veroordelen?) Want in het licht van het *absolute* (de absolute waarheid, de absolute vrijheid) is het *relatieve* (het individueel gebondene) toch zo erbarmelijk weinig . . . Wanneer Boehm over de mensheid spreekt, dan bedoelt hij vanzelfsprekend alle mensen en niet een paar exemplaren van de diersoort mens. Die overleven wel. Maar is *dat* onze bekommernis?! *The survival of the fittest . . . ?*

Boehm ziet het socialisme als noodzakelijke voorwaarde voor de overleving van alle mensen, voor een voor iedereen leefbare wereld. En dan heeft hij gelijk, maar waarom zouden we daarin geïnteresseerd zijn? Moeten we tegen het kapitalisme zijn omdat het *ooit alles* zal vernietigen, of omdat het *op dit eigenste ogenblik* massaal concrete individuen vernietigt? Omdat het de natuur *ooit in haar geheel* zal vernietigen, of omdat het *op dit eigenste ogenblik* onze leefwereld verpest? Indien we tegen het kapitalisme zijn ter wille van zijn extreemste consequenties, geven dan niet *wij* het kapitalisme te veel krediet, want mag het dan niet van ons verlangen dat we *bewijzen* wat we zeggen? En hoe gaat men bewijzen dat het kapitalisme *alles* kapot gaat maken? De geschiedenis van het kapitalisme heeft geleerd dat het verbluffend flexibel is (omdat het meedogenloos is). Het is natuurlijk niet onmogelijk dat het kapitalisme alles zal vernietigen, maar *zo zeker* is dat

nu toch ook weer niet ...¹³. Maar zelfs al zou het zeker zijn, wil dat dan zeggen dat het enige alternatief bestaat in het socialisme? Staat het *a priori* vast dat het afwenden van de catastrofale gevolgen van het kapitalisme enkel maar mogelijk is in een socialistische samenleving?

Wat we willen zeggen is dat we voor een keuze staan tussen de *realiteit* van een *actuele* en stelselmatige vernietiging van mens en natuur (die het ergste doet vermoeden), en de *idee* van een *totale* vernietiging van alle leven (zodat de mensheid niet overleeft). Hoe waarschijnlijk ook de idee, vanuit zijn perspectief blijft de keuze voor de actuele lotsverbetering van iedereen in zoverre irrationeel, dat de idee niet absoluut zeker gerealiseerd wordt. En dus kan deze het motief niet zijn voor de keuze, zodat de daadwerkelijke keuze zelf iets onvermijdelijk *gratis* heeft, iets *irrationeels* en wezenlijk *emotioneels*.

Zal Boehm deze stelling aanvaarden? We vermoeden van niet. Hoewel hij niet altijd over *de mensheid* spreekt, lijkt dat willens nillens het beslissende perspectief te zijn. Uit zijn teksten blijkt ons inziens dat hij (voorbarig) gelooft dat de noodzaak van het socialisme bewijsbaar is, voor zover bewijsbaar is dat zonder het socialisme *alles* verloren is. Dat zien we als de gehele tendens van *Het socialisme*. En hoewel de *Grundlegung* wat dat betreft minder scherp is, bezit ze een onmiskenbare neiging tot een *bewijzen*. Het overweldigende van deze tekst ligt voor een deel hierin, dat Boehm een *transcendentale deductie* van de *moraliteit* en *Gemeinsamkeit* (socialisme) lijkt te (willen) geven, uitgaande van de nood aan een bevrediging van de materiële goederen *van de mensheid*. Hierbij wordt echter nooit uitdrukkelijk gezegd over wie het precies gaat. Toch is het van groot belang dat te weten. Indien het enkel gaat om de mens als soort dan is niets bewezen. Dan is niet bij voorbaat uit te sluiten dat andere samenlevingsvormen ook de overleving van de mensheid waarborgen. Maar gaat het om de mensheid als geheel van *alle* mensen (wat zonder de minste twijfel de eigenlijke bedoeling is), dan is de deductie zelf misschien wel correct, maar geen bewijs voor de rationaliteit van het socialisme, omdat net de initiële keuze zelf — de mensheid als alle mensen — niet gemotiveerd is, hoewel ze allerminst evident is. Waarom zou men daarin geïnteresseerd zijn? Kortom, volkomen

¹³Het topisch materialisme wenst deze zekerheid ook helemaal niet. Het is net de wetenschap die ze wenst. Zolang het niet objectief-wetenschappelijk vaststaat dat de wereld door de wetenschap kapot gaat (ook al is dat redelijk aanvaardbaar te maken), zolang wil de wetenschap en de economie er niets méér aan doen dan te onderzoeken of dat wel zo is. De milieu-verloedering is een ideaal voor de wetenschap: eindelijk kan ze zich eens echt nuttig maken ... Het topisch materialisme daarentegen heeft voldoende aan de zogenaamde (grote) tijdelijke aberraties van het systeem om er zich fundamenteel tegen te verzetten. (O ja, *in de wetenschap* mag men niet zomaar een theorie verwerpen omdat ze niet geheel sluitend is en gedeeltelijk kan worden weerlegd, want dan blijft er toch niets overreind ... ?!)

rationeel beslissen (lees: uitsluitend op grond van *ware* inzichten) voor een socialistische wereld als een wereldgemeenschap waarin mensen werkelijk in elkaar geïnteresseerd zijn, is onmogelijk. En dat is belangrijk: het topisch materialisme als socialisme bezit daarmee een onophefbaar moment van irrationaliteit, van gevoelsmatigheid. En dat moment is niets minder dan de grond zelf van de keuze voor het topisch materialisme.

Dat gevoelsmatige is ook niet terug te brengen tot de behoefte aan een zinvol leven, zoals Boehm lijkt te denken en waardoor het socialisme opnieuw een rationele keuze wordt. De verbinding van het socialisme met de behoefte aan een zinvol leven is voor Boehm het belangrijkste argument om het socialisme alsnog als een rationele optie te beschouwen. Als de mensen een zin aan hun leven willen geven — en dat willen ze, aldus Boehm — dan is het redelijk van hen — “[...] *wenn es sich selber recht versteht* [...]” — om te kiezen voor het socialisme, want daarin wordt de afhankelijkheid van de mensen onderling het grootst en krijgt hun leven zin, namelijk liefde. Ze zijn voor elkaar nodig, ze kunnen zonder elkaar niet leven.

Hoe redelijk is Boehms argument voor de redelijkheid van het socialisme? Leidt een rationeel inzicht in de best mogelijke bevrediging van de behoefte aan een levenszin tot een socialistische wereld? Het ware te wensen, maar we vrezen van niet. Vooreerst omdat de behoefte aan een zinvol leven niet noodzakelijk wordt bevredigd door de andere te helpen in de bevrediging van zijn *materiële* behoeften. Laten we eraan herinneren dat het moeilijk is om zichzelf zinvol te vinden in een bezigheid die door de andere als zodanig niet als zinvol wordt ervaren. Deze wil méér dan louter overleven (aldus Boehm). Of heeft de wil van de andere geen invloed op mijn zin-beleving? Is dat wel het geval, dan moet net Boehm besluiten dat het niet zo redelijk is de zin van het leven te zoeken in de hulp bij de bevrediging van de materiële behoeften van de andere. Zoals we eerder stelden, vinden mensen het zinvoller de andere bij te staan in dat wat *hem* het meest na aan het hart ligt. Voor zover ze het gevoel hebben hem hierin werkelijk te helpen, voelen ze zich zinvol. Maar zelfs indien de redelijke bevrediging van de zin-behoefte gelegen is in de *materiële* hulp, waarborgt dat dan de redelijkheid van het socialisme?

Om ons antwoord te begrijpen herinneren we aan het perspectief van waaruit Boehm de vraag beantwoordt: vanuit een fundamenteel subjectief-psychologisch gezichtspunt. Hoe kan vanuit dat standpunt de redelijkheid van het socialisme bevestigd worden uitgaande van de zin-behoefte? Helemaal niet, zo schijnt ons toe. De reden is dat de zin-idee naast de kenmerken van *nuttigheid* en de *eigen zin-beleving* vanwege de andere nog een derde kenmerk bezit, namelijk de *ervaring dat de andere beseft dat hij door iemand — de zin-zoeker — geholpen wordt en deze dus voor hem onontbeerlijk is*. Indien dat al niet geldt voor het alledaagse begrip van de zin van het leven — wie vindt zijn activiteit zinvol indien er geen antwoord volgt van de andere onder de vorm van een daadwerkelijke dankbaarheid, vriendschap, respect

of bewondering en dergelijke? —, dan geldt dat helemaal voor Boehms zinsbegrip. Het houdt immers in dat de andere mij *liefde* geeft, dat wil zeggen mij de ervaring geeft voor hem nodig, onontbeerlijk te zijn. Dat betekent dat de andere mij op de een of andere wijze te kennen geeft dat ik iets doe dat voor hem zinvol is. Pas dan kan ik mijn daden en mijn leven ten volle zinvol vinden. Indien we dat kenmerk niet beschouwen als wezenlijk behorend tot de zin-idee, dan dreigt de zin-idee te degraderen tot een *goede bedoeling* en verliest het zelf zijn zin. Niet de andere staat dan centraal, maar ikzelf. Dat is op zich nog niet zo erg (zie Boehms goed gemotiveerd pleidooi voor een soort *egoïsme*), alleen is in deze context van de andere zelfs geen sprake meer, en vervalt de zin-idee tot zuivere irrationaliteit in de zin dat de concrete problemen van de andere, die toch de basis zijn van de zin-idee, hoegenaamd niet meer belangrijk zijn. Het enige wat nog van belang zou zijn zijn mijn *veronderstellingen* over de behoeften en belangen van de andere, niet zijn *werkelijke* behoeften en belangen. Zin impliceert met andere woorden een — uitgebreide — *communicatie* en *wederzijdsheid* (als het geven van de beloning van liefde als gevoel van onontbeerlijk te zijn). Welnu, vanuit subjectief-psychologisch perspectief op de zin-beleving is een levenszin *enkel* te realiseren op het zeer beperkte, micro-sociale niveau van de intermenselijke of persoonlijke relaties. Enkel op dat niveau kunnen de mensen het *resultaat* van hun daden *zien* en dat is noodzakelijk, niet alleen om zo nodig hun daden bij te sturen, maar ook algemener om ze eventueel als zinvol te ervaren. Maar hoe is dan de overgang te maken van een micro-sociaal niveau naar het macro-sociale van een land, een werelddeel of zelfs van de wereld (die als geheel ook een bepaalde politieke en economische orde nodig heeft)? Deze overgang is redelijk niet te motiveren, integendeel. De menselijke verhoudingen op het macro-sociale niveau hebben niets gemeenschappelijks meer met deze die op het micro-sociale niveau bestaan. En hoe extremer het verschil van niveau, dat wil in de praktijk zeggen, hoe groter de *geografische* en *culturele* afstand tussen mensen, hoe onmogelijker het wordt de overgang te realiseren. Maar zelfs binnen één land of zelfs stad zijn de meeste menselijke verhoudingen reeds van die aard, dat de ene mens geen zin meer kan ervaren in zijn hulp aan de andere, omdat de *anonimiteit* van de hulp volkomen is en het gevoel nuttig en onontbeerlijk te zijn nauwelijks of niet ervaarbaar, *zichtbaar* is. De hulp, op welke wijze ook geboden, verdwijnt in het oncontroleerbare en ondoorgrondelijke netwerk van structuren en menselijke activiteiten. Van een instemmend antwoord, een daadwerkelijke en niet mis te verstane goedkeuring en aanvaarding van de hulp door de andere, en dus uiteindelijk van een bevestiging van de zinvolheid van de eigen daden, is geen sprake. Binnen het topisch materialistische perspectief dat Boehm en wijzelf innemen, behoort het antwoord nochtans tot de kern van een aanvaardbare zin-beleving. Als dat zo is, waarom zou de ene mens dan nog zijn levenszin zoeken in de interesse voor de totaal an-

dere, voor de in een zekere zin *afwezige*? En hoe kan dan een socialistische ideologie (redelijk) gemotiveerd worden precies *vanuit* de behoefte aan een levenszin?

Een laatste manier om vanuit het eigen behoeftige en concrete bestaan een socialisme, een wezenlijk morele houding ten opzichte van de andere (redelijk) te motiveren, is beroep te doen, niet op de morele, maar op de materiële behoeften. Maar ook dat levert weinig op. Om het kort maar hard te formuleren: een paar miljoen mensen meer of minder zal de bevrediging van *mijn* materiële behoeften niet verhinderen. Binnen het kapitalistische perspectief is een massale vernietiging van objecten en mensen, van naakte destructiviteit zelfs af en toe bevorderlijk voor de bevrediging van de materiële behoeften — van sommigen. (Zeggen we in plaats van “van sommigen” “van het systeem” dan zeggen we hetzelfde. Achter elk systeem staan *sommige* mensen.)

Kortom, het redelijke gehalte van de motieven voor (de moraliteit van) een socialistische politiek (als voorbereiding op een socialistische economie) is beperkt. We ontkennen allerminst dat de behoefte aan een levenszin — voor een redelijk mens — bevorderlijk is voor de morele of sociale verhouding tot de medemens. Boehms deducties dienaangaande zijn zeer overtuigend. Maar ze gelden niet voor het *politiek* relevante niveau, voor het niveau waarop het socialisme dient te worden gerealiseerd. De keuze voor het socialisme is in de eerste plaats een antwoord op een sterke *beleving van het lijden* van de andere, een lijden waarvan men meestal maar zeer onrechtstreeks weet heeft, maar die niettemin voldoende sterk kan zijn om mensen tot een bepaalde denk- en leefwijze te brengen.

12 Dan toch maar overleven?

De hoop op de realisering van een socialistische, humane wereld, waarin de materiële behoeften van *iedereen* op een voor iedereen *ervaarbare* en *aanvaardbare* wijze bevredigd zijn, leidt in de allereerste plaats tot het objectief-maatschappelijke perspectief, niet tot het subjectief-psychologische. Men kan het socialisme alleen verwezenlijken indien men van meet af aan zijn blik richt op de wereld als geheel en daarmee oog krijgt voor de verhoudingen die aan de oorsprong liggen van de meest onwaarschijnlijke ellende. Het subjectief-psychologische perspectief heeft maar zin *binnen* en *in konfrontatie met* het objectief-maatschappelijke. De individuele ervaringen van behoeften, verlangens enzovoort, oriënteren het globale perspectief in de richting van concrete problemen en oplossingen. Dat gebeurt zowel positief als negatief: enerzijds geven ze sterke aanwijzingen betreffende de eigenlijke bedoeling van het objectief-maatschappelijke perspectief — mensen moeten weten en zeggen wat ze *concreet* willen —, en anderzijds moeten negatieve

ervaringen worden gebruikt als criteria voor bijsturing binnen het objectief-maatschappelijke perspectief. Typisch echter voor het topisch materialistische perspectief van het socialisme is dat het individuele, noch het collectieve geldt als ultiem beslissingscriterium over het al dan niet geslaagd of op de goede weg zijn van de projecten die in het objectief-maatschappelijke perspectief worden opgevat en gerealiseerd. Beide moeten met elkaar voortdurend geconfronteerd worden, maar steeds vanuit de doelstelling van het objectief-maatschappelijke perspectief, voor iedereen een leef- en genietbare wereld te bouwen¹⁴.

Het topisch materialistische perspectief van het socialisme is het enig werkelijk zin-gevende. Enkel wanneer de mens ervaart dat de wereld groeit in de richting van een om de concrete mensen met hun materiële behoeften bekommerde politiek en economie, kan de individuele mens zijn leven zinvol vinden, voor zover hij namelijk deelneemt aan de uitputtende strijd voor dat ideaal, of beter, voor deze primaire en evidente eis aan het leven. In een wereld vol toenemende ellende, waarin alles er lijkt op gericht te zijn de menselijke en natuurlijke catastrofes te vergroten in plaats van tegen te gaan, is een individueel geluk en zin-beleving een fictie en verwerpelijk. Hier treffen we een vierde en laatste aspect aan van de zin: de gesitueerdheid van de mens maakt dat zijn zin afhankelijk is van de zin-beleving van de andere, niet enkel in de zin waarin we dat reeds eerder hebben gesteld, namelijk dat de andere meebepaalt wat iemand voor hem zinvol doen kan, maar in de zin dat het ongeluk, de ellende, de zinloosheid van de andere, ook het leven van de *in se* gelukkige ongelukkig, ellendig en zinloos maakt. Is dat elementaire gevoel van solidariteit niet meer te vinden in de wereld, dan is het leven *absoluut zinloos*. Want dan is elk perspectief op een beter leven, op een leefbaar leven, uitgesloten.

Overleven om te overleven? *Ja*, indien *iedereen* in staat is zijn materiële behoeften goed te bevredigen, doordat *iedereen* zich *nuttig* maakt voor zichzelf *en* de gemeenschap. Dan heeft de mens geen behoefte meer aan (andere) grote idealen om het leven zinvol te maken. *Nee*, indien het om het overleven van enkelen gaat, terwijl de rest, de grote massa wegwijnt onder de

¹⁴Deze confrontatie en samenwerking van de beide perspectieven hebben we in ons boek *Te weinig democratie? Principiële beschouwingen over het ideaal van de westerse democratie, Kritiek*, Gent 1987, reeds een weinig toegelicht. Centraal is de stelling van een *dynamiek* tussen beide perspectieven: er kan, buiten de basisoptie van het topisch materialisme (dat wij in het boek een *materialistische democratie* hebben genoemd) en dus het objectief-maatschappelijke perspectief zelf, geen uniek allesbepalend dogma of *a priori* zijn, maar de dynamiek speelt zich af tussen de twee polen van het individu, enerzijds, en de gemeenschap, anderzijds. Vandaar dat we de dynamiek *elliptisch* hebben genoemd. Een ellips heeft twee middelpunten (zie blz. 127-133). De theorie die we hierin verdedigen toont dus onmiddellijk een interessante en belangrijke overeenkomst met de *Grundlegung*, waarin Boehm de leer van het levensritme (-dynamiek) uiteenzet.

grote zin-gevende idealen van de wetenschap, godsdienst, vrijheid ... van die enkelen.

Alles staat ten dienste van het *overleven* van elkeen — slechts dan heeft het overleven ter wille van het overleven zin, enkel dan is het leven *absoluut zinnvol*, want de moeite waard.

Het verhaal van de moraal

Christian Van Kerckhove

“Het zijn eigenlijk twee negaties, die het woord immoralist zoals ik het gebruik insluit. In de eerste plaats ontken ik een menstype, dat tot nu toe heeft doorgegaan voor het hoogste, de goeden, de welwillenden, de weldoeners; aan de andere kant ontken ik een soort moraal, dat als moraal op zich zelf geldigheid en macht gekregen heeft — de moraal van de *décadence*, of concreter uitgedrukt, de christelijke moraal” (Friedrich Nietzsche).

“Ik bepaal filosofie als kritiek. Daarmee is niet alleen bedoeld: vaststellen en uitspreken wat slecht is, alhoewel het blijkbaar reeds een speciale inspanning eist, slecht te vinden wat slecht is; vele mensen weigeren wat slecht is slecht te vinden wanneer men hun niet meteen kan aantonen hoe men het kan verbeteren. De kritiek moet meer doen, namelijk de oorzaken nagaan van het slecht-zijn, de wortel van het euvel opgraven — bij welke gelegenheid weliswaar veel meer in de grond slecht kan blijken te zijn dan men zou vermoeden. De kritiek moet het draaipunt opzoeken waartoe men moet terugkeren om iets te veranderen, ten einde te kunnen zeggen: wanneer u een grondige wijziging wilt, moet u dát in de grond veranderen; dát is het waarvan we los moeten komen’ (Rudolf Boehm).

1 Inleiding

Toen me werd gevraagd mee te werken aan dit vriendenboek, bedacht ik te schrijven over de mogelijke invloed van het vlijmscherpe denken van Friedrich Nietzsche op de kritische theorieën van de filosoof Boehm. Ik zou het denken van Boehm over Nietzsche confronteren met mijn lezing van Nietzsches filosofie. Ik had me voorgenomen op twee vragen een antwoord te zoeken:

1. confronteert Nietzsche zich met één van de centrale problemen van onze samenleving: de relatie tussen ontologie en ethiek,
2. draagt het Nietzsche-denken van Boehm bij tot het oplossen van dit vraagstuk?

Hoewel niemand, en Boehm zelf wel in de laatste plaats niet, zal twijfelen aan de realiteit van die invloed, heb ik toch de haalbaarheid van dit onderzoek voor een groot deel als onmogelijk moeten afvoeren. Niet in het minst omdat Boehm heel weinig over Nietzsche heeft gepubliceerd. Wilfried Swartelé, de samensteller van de bibliografie, was zo vriendelijk om toch even na te gaan hoeveel en wat Boehm nu werkelijk over Nietzsche had geschreven. Het resultaat van zijn zoektocht was uitermate pover: op enkele hier en daar verspreide korte verwijzingen na, was niet  n volledig aan Nietzsche gewijd artikel te vinden. Het uitgebreidst essay lijkt me dan nog heel recent: "Nietzsche, Heidegger of — is dat metafysica?" (*Kritiek*, 14, 1987).

Ik besloot alles over de andere boeg te gooien. Ik nam me voor om Nietzsche en Boehm niet rechtstreeks met elkaar te confronteren, maar om mijn aandacht te richten op het vraagstuk van de verhouding ontologie-moraal binnen het œuvre van Boehm. Wel moet ik opmerken dat ik een onderscheid maak tussen zijn filosofische en zijn politiek-economische teksten. Ik beperk me tot zijn recente filosofische geschriften: dit wil zeggen die publicaties vanaf de Nederlandse editie van *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Mijn lectuur zal — overeenkomstig Boehms oproep tot zakelijke kritiek — kritisch zijn, waarbij op de achtergrond toch steeds mijn lectuur van Nietzsche zal meespelen¹.

Nietzsche wist zich als genealoog van de moraal een plaats te bedenken voorbij goed en kwaad. Dit aan-gene-zijde, gekenmerkt door de juxtapositie goed-slecht, paste uitermate wel in Boehms kritiek van de wetenschappelijke rede en haar spelen met absolute waarden. In dit opzicht kan men best spreken van een sterke invloed. Maar ook schijn kan bedriegen. Boehms kritisch denken over het vraagstuk van de moraal lijkt me de ondiepte waarin de totaliteit van zijn filosofisch œuvre vastloopt. Ik onderzocht, op diverse niveau's, de betekenis en de draagkracht van deze stelling.

In de eerste plaats richtte ik mijn aandacht op  n van de centrale pijlers van de kritische filosofie van Boehm: het vraagstuk van de omkering van de verhouding van doel en middel. Ik zal pogen aan te geven dat het spreken

¹Wat betreft mijn lectuur van Nietzsche moet ik verwijzen naar mijn doctoraat in voorbereiding: *Het ethisch subject. Een onderzoek naar de verhouding ontologie-ethiek in het œuvre van Nietzsche, Deleuze en Derrida*. Algemeen mag ik verwijzen naar twee artikeltjes: "De waarheid van het subject. Over het denken van de jonge Nietzsche", *De Uil van Minerva*, vol. 7, nr. 2, winter 1990/91, en "Zingevend verbrokkeld, sprekend stom: Lacan, Derrida, Deleuze/Guattari", in: *Tristes Modernistes. Hoe modern is het postmodernisme?*, samengesteld door Freddy Mortier en Hugo Van den Enden, Masereelfonds, 1991.

van een omdraaien van deze verhouding, voor zover men haar niet zuiver formeel wenst te benaderen, niet een wetenschaps-filosofisch of “objectief-theoretisch” (in Boehmiaanse zin: een weten-ter-wille-van-het-weten) gegeven is, maar wel een probleem van ontologie en ethica. Zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* zou bijgevolg — en is het natuurlijk onder verdoken vorm — in de eerste plaats een ethisch-ontologisch werkstuk moeten zijn. In een tweede beweging zal ik trachten aan te tonen dat het schoentje inderdaad wringt omtrent de verhouding van zijnsleer en moraal. Een bewijs zie ik in Boehms uiterst ambivalente houding ten aanzien van het denken over moraal. Boehm kritiseert zowel de traditionele moraal, als elk zoeken naar een nieuwe ethiek. Om deze stelling te ondersteunen zal ik gebruik maken van teksten die verschenen zijn in het tijdschrift *Kritiek*. Tot slot wil ik benadrukken dat voor zover Boehm toch een ethisch stelsel verdedigt het zich slechts in geringe mate onderscheidt van de christelijke naastenliefde. In beide staat een ethisch gemotiveerd altruïsme centraal, paradoxaal genoeg gericht op de vrijblijvendheid. Een algemene conclusie dringt zich op. Boehm kritiseert niet maar bevestigt de vermeende grondslagen van onze tijd, eenvoudig omdat zijn opgezette kritische theorie zich niet weet te ontwringen aan de traditionele kijk op de verhouding ontologie-ethiek.

2 De verhouding middel-doel: een ethisch-ontologisch probleem

In de filosofie, zo schreef Boehm ooit, komt het erop aan de goede vragen te stellen². *Goede* vragen stelt hij op drie terreinen. Op economisch gebied ondervraagt hij de verhouding mens-natuur; op politiek vlak onderzoekt hij de maatschappelijke verhouding mens-mens; psychologie, tot slot, beschouwt hij als het analyseren van de relatie die de mens met zichzelf onderhoudt. Onuitgesproken en dus problematisch blijft evenwel hoe elk van deze onderzoeksgebieden zich verhoudt tot de diverse gezichtspunten: epistemologie, ontologie, esthetica en ethica. Of betreft het hier enkel een schijnprobleem? Ik meen van niet, want benadert Boehm niet zelf reeds de filosofie als ethiek wanneer hij filosofie omschrijft als het stellen van *goede* vragen? Dit probleem zal onze aandacht opeisen.

Het hoofdwerk van Boehm *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, is niet geschreven vanuit een epistemologisch gezichtspunt. Boehm is hoegenaamd niet begaan met het kritisch ondervragen van het kennis-probleem als zodanig. Zijn Grondslagen-kritiek laat zich enkel begrijpen als archeologische kritiek³ op een tot op heden op alle terreinen werkzame ontologie en ethiek.

²“Waarom afscheid van de seksualiteit?” in: *Aan het einde van een tijdperk*, Het Wereldvenster, Weesp & Epo, Berchem, 1984, blz. 89.

³Boehm is niet geïnteresseerd in het denken als zodanig van historische filosofen zoals

In de eerste twee hoofdstukken: “Scientia divina” en “Regressus in infinitum”, beschrijft en verklaart hij het verlangen naar het realiseren van het theoretisch wetensideaal vanuit een antropo-theo-logische oorsprong: de vlucht voor de dood. De argumenten waarvan Boehm zich bedient onthullen een “psychologische ontologie”-kritiek. Voortdurend speelt hij twee ontologieën tegen elkaar uit: het waarachtig menselijk zijn wordt onderzocht én afgewezen vanuit het vooropgesteld “slechts” menselijk zijn. Hij weet de zogenaamde grondsituatie te ontmaskeren: uitgaande van zijn doorleefde “slechts” menselijke al te menselijke leefwereld streeft de mens, door middel van objectieve kennis, naar het waarachtig menselijke, wat niets anders is dan het god-gelijke-zijn. “En waarom wil hij aan God gelijk worden”, vraagt Boehm. “Ter wille van de vrijheid. Ter wille van welke vrijheid? De vrijheid van zijn in vele opzichten geknechte natuur”⁴. De “geknechte natuur” beschouwt Boehm niet negatief, maar positief als de slechts menselijke natuur. De mens “is voortdurend bevangen door de zorg voor zijn lichamelijke behoeften, voeding, kleding, onderkomen, geslachtelijke behoeften, maatschappelijke plaats, enzovoort, voortdurend bepaald door noden, behoeften, ermee overeenstemmende bedoelingen, doeleinden, belangen, zit daardoor vast aan de gezichtspunten vanwaaruit hij de dingen überhaupt ziet, en dus aan onvermijdelijke vooroordelen”⁵. Het centraal stellen van de behoefteigheid vormt de kern van Boehms ontologie, van wat hij zelf omschrijft als zijn filosofie van de eindigheid.

Hoe verhoudt zich nu het middel tot het doel? Laat ik vooreerst even aangeven dat binnen het kritisch Boehmiaans perspectief het doel wordt ontsluitend als het streven naar de godgelijke onsterfelijkheid of oneindige vrijheid, terwijl het middel het weten-ter-wille-van-het-weten is. Het motief ziet Boehm als het ontvluchten van het behoefteig bestaan. Doel en middel, stelt hij, verhouden zich hier uiterst paradoxaal. “Het beste zou men zijn doel bereiken, door er voorlopig helemaal van af te zien. De zuiver theoretische wetenschap moet dus beoefend worden alleen ter wille van haarzelf — en dit is ter wille van het objectieve weten — en dit juist ter wille van de praktische doelstellingen, dus geenszins ter wille van haar zelf”⁶. Konkreet betekent dit: om het waarachtig menselijke te bereiken, moet men afzien van het realiseren van dit doel en zich concentreren op het middel: het zuiver weten. Boehm richt zijn pijlen niet op het theoretisch wetensideaal, zoals de gangbare lezing van deze Grondslagen-kritiek laat uitschijnen. Hij bekritiseert zelfs niet het feit dat het objectief weten geen doel nastreeft, meer zelfs:

Aristoteles, Descartes en Kant; hij ondervraagt deze filosofen voor zover zij een bijdrage kunnen leveren tot het ophelderen van hedendaagse maatschappelijke problemen!

⁴Rudolf Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd. Uit het Duits vertaald en met een voorwoord ingeleid door Willy Coolsaet*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977, blz. 39.

⁵Ibid. blz. 41.

⁶Ibid. blz. 34-35.

hij acht het realiseren van haar doelstelling zelfs haalbaar. Ik weet wel, het is inderdaad juist dat de wetenschap het moet ontgelden, maar enkel omdat ze zich in dienst stelt van een afkeurenswaardig doel: het verlangen naar het waarachtig menselijke. Hier stoten we op Boehms onuitgesproken ethisch geladen argumentatie. Hij verklaart niet waarom de vlucht voor het eindige, waarom het ontvluchten van het “slechts” menselijke ethisch slecht is en dus hoeft bekritiseerd. Hij verklaart zelfs niet waarom het zich neerleggen bij het menselijke-al-te-menselijke ethisch goed is. En toch vormt het de kern van zijn betoog, zoals nog zal blijken.

Hoe laat de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* zich verder begrijpen? In de hoofdstukken die volgen verlaat Boehm het niveau van de psychologie, zonder evenwel het ontologisch en ethisch gezichtspunt vaarwel te zeggen. Het derde hoofdstuk: *Homo ludens. De antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten realiseren én ontbinden zich in het tijdperk van de moderne wetenschap*, situeert zich hoofdzakelijk op het vlak van de politiek: de maatschappelijke relatie mens-mens. Niet de moderne wetenschap noch het antieke theoretisch wetensideaal staan centraal en worden bekritiseerd, maar wel de antieke motieven. Opnieuw, zo zal nog duidelijk blijken, vormen uitgerekend ontologie en ethiek de invalshoeken en uitgangspunten. Een diversiteit aan denkers moeten zijn betoog al of niet kritisch ondersteunen. Samen met Pascal en Fichte ontmaskert hij het maatschappelijke leven als verworden tot divertissement en spel, geschraagd door een door Marx opgemerkte produktie ter wille van de produktie. Parkinson en Boorstin zijn de meer frivole vertolkers van deze zogenaamd misgroeide verhouding van middel en doel. “Volgens de genoemde getuigenissen”, stelt Boehm, “blijkt de grondtrek van het tijdperk van de wetenschap een alle levensverhoudingen doordringende en *ontaardende* omkering te zijn van de *natuurlijke* relatie tussen doel en middelen: terwijl in de *natuurlijke* verhouding de middelen in dienst staan van de doelstellingen, worden in deze *verkeerde* verhouding de doelstellingen naar beneden gedrukt tot louter voorwendsels die slechts in dienst staan van de uitsluitende interesse in het omgaan met de tot onderwerp van interesse verheven middelen. In overeenstemming met elkaar erkennen de genoemden in deze omkering het grondkenmerk van het *gevaar* — en reeds niet meer alleen van het *gevaar* — dat zo de *menselijkheid van het menselijke bestaan* vernietigd wordt, dat *de verhouding van de mens tot zichzelf, van de mensen tot elkaar en tot de werkelijkheid* verstoord wordt. En in een zelfde overeenstemming — hoewel niet met een zelfde scherpzinnigheid — zien ze of het motief of de oorzaak van de *omkering* en *ontaarding* van deze verhouding in de vlucht van de mens voor zijn dood, in de weigering namelijk van de sterfelijken die de mensen zijn, om sterfelijk te zijn, dus ten slotte in de *weigering van de mens om ‘louter’ mens en mense-*

lijk te zijn”⁷. Deze uiterst kritische passage toont reeds voldoende aan dat het mikpunt van Boehms kritiek niet het theoretisch wetensideaal is, daar dit ideaal slechts een middel is. Het mag duidelijk zijn dat hij zijn betoog weet te funderen op zowel ontologische uitspraken: “de menselijkheid van het menselijk bestaan”, “het menselijk zijn”, en “de weigering van de mens om ‘louter’ mens en menselijk te zijn”, als op ethische oordelen: “ontaarde omkering”, “de natuurlijke relatie tussen doel en middel”, de “verkeerde verhouding”. Bijna twee pagina’s verder lezen we een gelijkaardig vermengen van ontologie en ethiek. “Als grondkenmerk van het tijdperk van de wetenschap verschijnt in deze observaties een *fundamentele verkeerdheid*, en als de *fundamentele verkeerdheid* dit grondkenmerk van onze tijd: de mens stelt ‘*extravagante verwachtingen*’ in een overwinning van de grenzen van een sterfelijk en louter menselijk bestaan, vlucht voor de dood, besluit zich het uitzicht op het einde te versperren, en vlucht zo in een *omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middelen* die al zijn levensverhoudingen doordringt; alsof hij onsterfelijk is, verandert zijn leven zelf in een spel dat *alle menselijkheid van het menselijk bestaan* verspeelt”⁸. Zonder ook maar te preciseren wat nu zo menselijk is aan het menselijk bestaan, stelt Boehm dat de moderne mens alle menselijkheid verspeelt, dat de moderne mens “extravagante” verwachtingen koestert (maar op basis van welke verwachtingen kan men zeggen dat andere verwachtingen extravagant zijn?). Zonder te preciseren wat de natuurlijke verhouding tussen doel en middel is, gewaagt Boehm van een omgekeerde, ergo: onnatuurlijke verhouding, van een ontaardende omkering. Ach ja, ik weet wel, voor Boehm is een verhouding natuurlijk voor zover het middel het “slechts” menselijke als doel weet te bevredigen. Maar is het bepalen van wat “slechts” menselijk is, niet precies een zaak van ontologie en in de periferie, voor zover men de verhouding middel-doel beoordeelt, een zaak van ethiek? Wanneer is een verhouding natuurlijk, en wanneer en op basis waarvan mag men ze afwijzen als onnatuurlijk? Een voorbeeld, om het probleem even te verduidelijken. Binnen het christelijk denken is het doel van de sexualiteit — wat zelf een middel is — uitsluitend en alleen de voortplanting. Sexualiteit als lust wordt beschouwd als een omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel, als perversie⁹. Binnen het vrijzinnig denken, daarentegen, koppelt men het externe doel: de voortplanting, los van het middel: de sexualiteit. De lust eigen aan de sexuele activiteit zelf, wordt doel, en wordt ethisch niet

⁷Ibid. blz. 105–106; mijn accentueren.

⁸Ibid. blz. 107; mijn accentueren.

⁹Ik steun me op Nietzsche die het verdraaien van middel en doel, van oorzaak en gevolg, pervers noemt. Zie bijvoorbeeld zijn verhaal van “De vier grote vergissingen” in *Godenschemering*. Een compacte bespreking van dit uitermate boeiend probleem kan men lezen in : Sarah Kofman, *Baubo. Theologische perversie en fetisjisme*, Picaron Editions, Amsterdam, 1987.

veroordeeld maar goedgekeurd. Pervers noemen zij nu het gelijkstellen van seksualiteit aan voortplanting. Dit eenvoudig voorbeeld toont aan dat men slechts op basis van de gehanteerde ontologie, ethische uitspraken kan doen; en indien men ethische uitspraken doet, hebben die een ontologische onderbouw. Boehm doet beide, maar onder verdoken vorm. De kracht van zijn argumenten haalt hij uit de vooropgezette en gehanteerde ontologie en de daarop gebouwde ethiek. Maar toch expliciteert hij noch zijn ontologie noch zijn ethiek. Hij werkt, om het toch even stout te verwoorden, crypto-ontologisch en crypto-ethisch.

Het vierde en laatste hoofdstuk: *Destructio destructionis*, situeert zich hoofdzakelijk op het gebied van de economie: de relatie mens-natuur. Het moderne subject streeft naar macht over de natuur (doel), net door zich te onderwerpen aan diezelfde natuur (middel). Precies omwille van deze onderwerping spreekt men, aldus Boehm, van subject¹⁰. En precies omdat men zich onderwerpt, bekritiseert hij zowel dit gebeuren als het begrip subject. “Het gebeuren van de onderwerping is een gebeuren van de onderwerping of zij verheerlijkt en getransfigureerd wordt als een weg naar bevrijding en natuurbeheersing of als een louter spel wordt verontschuldigd. Het spel is niet onschuldig; wat daar wordt gespeeld, is het spel van de onderwerping van de mens aan de wetten van een onmenselijke natuur; want terwijl in dit spel, aangevoerd door het spel van de wetenschap met haar ideeën van een objectieve natuurwetmatigheid, het leven van de mens zelf in een spel wordt omgezet, wordt juist daardoor de vrijheid van de mens verspeeld om overeenkomstig zelfbepaalde doeleinden te handelen, en wordt juist daardoor inderdaad zijn leven nog alleen aan de wetten van een onmenselijke ontwikkeling onderworpen”¹¹. We stoten op iets wel uiterst merkwaardig. Impliciet bepaalt Boehm de mens ontologisch tot een vrij, zich zelfbepalend wezen. Enkel op basis van dit ontologisch gezichtspunt kan hij stellen dat het modern theoretisch-wetend subject zich onderwerpt aan een *onmenselijke* natuur, waardoor het zijn zelfbepaling verspeelt. Maar wat is nu zo onmenselijk aan de natuur?¹². Of beter, kan de natuur wel menselijk zijn indien men, zoals Boehm doet, de natuur omschrijft als “samenvatting

¹⁰Boehm, o.c., blz. 189: “Wat betekent ‘subject’? Subjectum komt van subicere, betekent ‘onderworpen’ of ‘het onderworpen’, het betekent in een oude Duitse Leibniz-vertaling nog ‘der Unterwurff’, in het Engels heet het subject tot op heden nog ‘de onderdaan’.”

¹¹Ibid. blz. 195.

¹²In dit verband moet ik telkens opnieuw denken aan volgende uitspraak van Nietzsche: “Wanneer men van *humaniteit* spreekt, dan ligt daaraan de voorstelling ten grondslag dat het misschien dat is, wat de mens van de natuur *scheidt* en hem onderscheidt. Maar in werkelijkheid bestaat zo’n scheiding niet: de ‘natuurlijke’ eigenschappen en die welke men de eigenlijk ‘menselijke’ noemt, zijn onlosmakelijk met elkaar vergroeit”, “Homerus’ strijd” in: *Waarheid en cultuur*, Boom, Meppel/Amsterdam, 1983, blz. 100).

van het niet-menselijke”¹³. Het merkwaardige schuilt nu hier in dat hij niet het modern menselijk strevend subject veroordeelt omdat het zich onderwerpt aan de wetten van een onmenselijke ontwikkeling, kortom omdat het zich onderwerpt aan de natuur; maar enkel en alleen omdat het zich onderwerpt (“het gebeuren van de onderwerping is een gebeuren van de onderwerping”). Boehm kritiseert opeens niet meer de (moderne) doelstelling van het objectief weten: met name de beheersing van de natuur; maar wel het middel. Wat betreft de doelstelling heerst merkwaardig genoeg overeenstemming. “Het hoofddoel van de mensheid is de heerschappij van de mens, de wereldheerschappij van de mensheid, de universele beheersing van de natuur — samenvatting van het niet menselijke — door de mens”¹⁴. Boehm veroordeelt het middel omdat hij de stelling huldigt dat dit middel toch nooit toereikend zal zijn om het doel te bereiken, hoezeer men zich ook op het ontwikkelen van het middel concentreert (wat men zogenaamd technologie noemt). Kan men in dit opzicht nog wel spreken van een middel-doel-omdraaiing en deze duiden als “het algemeen en overal verkeerde”¹⁵. Natuurlijk niet! Maar hierom is het Boehm evenwel al lang niet meer te doen. Wat hij veroordeelt is het aan de ontaardende middel-doel-omdraaiing ten grondslagliggend mensbeeld. Zijn motief is een door hem opgemeten hoeveelheid “onmenselijke toestanden als gevolg van de weigering van de mens om mens te zijn”¹⁶. Op basis van zijn eigen maar verzwegen zijnsleer (hoe en wanneer is de mens mens?) formuleert hij een ethisch geladen ontologie-kritiek. Een duidelijk voorbeeld is in dit verband zijn slotbemerking betreffende de algemene wantoestanden. “Verkeerd, ten slotte, in de algemene levensopvatting en levenswijze,” oordeelt hij, “is de verhouding tussen levensmiddelen en levensdoelinden van de mensen: in plaats dat het verschaffen en het aanschaffen van het zonder meer levensnoodzakelijke en de af en toe van al het dringende bevrijde ontspanning zich in dienst stellen van menselijk bewust en bewust menselijk handelen, doen en arbeiden, dient de arbeid nog alleen als bezigheid voor het verwerven van de vereiste middelen om juist veel tijd met inkoopgeslenter door de winkelstraten te kunnen verdrijven, om vooral jaar na jaar een zo lang mogelijke tijd erdoor te krijgen van een met complete onbeduidendheid gevuld leven op vakantie (vakantie, in het Frans ‘vacances’, in het Engels ‘vacation’ betekent leegte, ledigheid), van een totaal doelloos rondhangen of animaal voortsoezen”¹⁷.

¹³Boehm, o.c., blz. 33.

¹⁴Ibid. blz. 33; zie tevens: “Natuur en cultuur”, *Kritiek* 17, 1989, blz. 8–22.

¹⁵Ibid. blz. 287: “Het algemeen en overal verkeerde in onze tijd is de verhouding van doel en middelen, die zich op zodanige wijze heeft ongedraaid dat alle doelstellingen tot het peil zakken van loutere voorwendsels voor de behartiging van belangen die zich totaal wenden naar een omgaan met middelen.”

¹⁶Ibid. blz. 285.

¹⁷Ibid. blz. 288–289.

Ik durf te veronderstellen dat de marxist Boehm hiermee niet bedoelt dat de arbeidersstrijd zinloos is geweest en dat de arbeider *beter* af was toen hij zich zeven dagen op zeven uitsluitend moest bezighouden met het pogen te bevredigen van zijn en andermans primaire behoeften. Wat Boehm wel doet lijkt me op zijn zachtst gezegd een ietsje aangebrand. Op zich bekritiseert hij niet het feit dat de beheersing van de natuur voor meer vrije tijd (inderdaad: ledigheid, zoals van Dale het woord omschrijft: het vrij-zijn van werkzaamheden) heeft gezorgd. Hij spreekt een ethisch oordeel uit over wat men met en in zijn vrije tijd doet (“*animaal!* voortsoezen”). Op morele en ontologische gronden veroordeelt hij de vrijetijdsbesteding. Welke morele en ontologische gronden?

3 Het probleem ontologie-ethiek: een vraagstuk of een uitvlucht?

Wie de recente korte teksten van Boehm kent, weet dat hij wel begaan is met het vraagstuk van de verhouding zijnsleer-moraal¹⁸. Hij ontpopt er zich in tot een uitgesproken criticus van de moraal. Waarmee hij voor alles problemen lijkt te hebben, is met wat hij de oude, traditionele, werkzame moraal noemt. Hij beoordeelt de heersende ethiek als schandalig omdat ze een uitdrukking zou zijn van onze drang naar vrij-blijvendheid¹⁹. “En dit laatste”, kritiseert hij, “houdt dan zelfs het *gebod* in om van de (eens verworven) vrijheid geen enkel gebruik te maken dat haar zou kunnen ‘afbreuk doen’, maar haar enkel te gebruiken óm haar te handhaven, te bevestigen, nog te verhogen en te ‘overstijgen’. M.a.w. het vrijheidsideaal van die moraal is, letterlijk, de *vrij-blijvendheid*. Terwijl reeds elk gebruik dat ik van mijn vrijheid zou maken om een *beslissing* te nemen en volgens die beslissing te *handelen*, aan mijn vrijheid, onder dit opzicht, een einde stelt. Wie zich, tot iets of met iemand, *verbindt*, is niet meer ‘vrij’”²⁰. Het handelen, zo blijkt, moet vrij blijven en kan maar vrij blijven in de mate men elk handelen weet in te perken tot goede wil, tot goede bedoelingen die als zodanig geen vooropgesteld doel dienen en geen praktisch nut nastreven. Een moraal die, aldus Boehm, deze absolute morele onverschilligheid propageert,

¹⁸Zoals reeds hoger opgemerkt, beperk ik me tot de filosofische teksten die verschenen zijn in het filosofisch tijdschrift *Kritiek*, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

¹⁹Boehm, “Schaamteloze moraal”, *Kritiek* 11, 1986, blz. 40: “In mijn ogen is ook dit een uitdrukking van de vrijblijvendheid waartoe de alom heersende moraal ons aanzet; en zodoende één bewijs temeer voor mijn beweringen.”

²⁰Ibid. blz. 37.

hanteert de waarden goed en kwaad²¹.

De historische wortels van deze heersende moraal zijn, volgens Boehm, terug te voeren tot Platoons “Idee van het Goede”. “Daarmede”, verduidelijkt hij, “is iets bedoeld wat ‘absoluut’, zonder meer, ‘op zichzelf’ goed is, in tegenstelling tot ‘dingen’ die enkel ‘relatief’ goed zijn, namelijk enkel goed vóór iets anders. ‘Kwaad’ is dan iets wat ‘absoluut’, zonder meer, ‘op zichzelf’ slecht is, in tegenstelling tot ‘dingen’ die enkel ‘relatief’ slecht zijn, namelijk slecht vóór iets anders”²². Echt werkzaam werd deze moraal pas in het christendom, dat erin lukte een wereldorde op te bouwen waarin het morele handelen werd losgekoppeld van de eigen lichamelijke behoeften. Egoïsme wordt in oppositie gebracht met altruïsme, dat zich binnen de christelijke ethiek laat begrijpen als het gebod tot naastenliefde²³. “Het ‘altruïsme’ van die moraal heeft niet veel uitstaans met een hoger plaatsen van de behoeften van een ander t.o.v. zijn eigen behoeften, maar met het ophemelen van een ‘ander’ wezen dan de mens van vlees en bloed die ikzelf ben zo goed als mijn medemens dat is”²⁴. We raken hier de essentie van Boehms moraal-kritiek. Hij bekritiseert de heersende, christelijke moraal niet in de eerste plaats omdat ze zich bedient van absolute waarden zoals goed en kwaad, of omdat ze altruïstisch zou zijn, omdat ze de naastenliefde en het medelijden hoog in haar vaandel voert. De traditionele ethica wordt afgewezen om reden van de eraan ten grondslag liggende ontologie: gegeven de kunstmatige tegenstelling vleeslijk versus geestelijk bestaan, kiest het christendom in tegenstelling tot Boehm voor het laatste omdat enkel de geestelijke existentie de nagestreefde vrijblijvendheid kan realiseren.

Opmerkelijk is nu dat Boehm, naast zijn kritiseren en afwijzen van de traditionele moraal in samenhang met haar ontologie, tegelijk elk zoeken naar een nieuwe moraal, om gelijkaardige redenen, veroordeelt. Het artikel-tje “Een nieuwe ethica?”²⁵ aangeboden als “politieke stellingname”, mag als duidelijkste voorbeeld hiervan gelden. Toen ik de stelling voor het eerst las, was ik werkelijk uit mijn lood geslagen: omwille van de inhoud, maar ook om reden van het niveau van de argumentatie. Niet alleen wordt een loopje genomen met het intellectueel vermogen van de lezer²⁶, maar boven-

²¹Ibid. blz. 31–32: “De moraal van goed en kwaad is enkel een moraal van de goede wil, d.w.z. van ‘goede bedoelingen’ die géén uitstaans hebben met enig uiterlijk (‘vooropgesteld’) doel van een handeling, laat staan met het resultaat ervan.”

²²Ibid.

blz. 30; zie tevens: Boehm, “Oorlog, moraal en conflict”, *Kritiek* 19, 1990, blz. 135.

²³Boehm, “Oorlog, moraal en conflict”, blz. 139: “Als de meest gekende uitdrukking van een moreel altruïsme gaat nog steeds het christelijk gebod van de naastenliefde door”.

²⁴Ibid. blz. 140.

²⁵*Kritiek* 17, 1989, blz. 3–6.

²⁶Zo wordt bijvoorbeeld de naam van de Amerikaanse wetenschapsfilosoof Thomas S. Kuhn geschreven als Koen, waarbij dan wordt opgemerkt: “Je kent niet Koen? Hij is

dien wordt elk onderzoek naar een nieuwe ethica afgedaan als bedriegerij. Algemeen karakteriseert hij de vraag naar een nieuwe ethiek als een uitvlucht, een uitvlucht om maar niets te moeten doen. Aan de grondslag van dit oordeel ligt opnieuw zijn ontologie-kritisch gezichtspunt dat de mens in wezen streeft naar de door hem zo verfoeide “ledigheid”. “Ik sta,” stelt Boehm, “uiterst wantrouwig t.o.v. hen die sinds enkele tijd begonnen zijn luidkeels te roepen om ‘een nieuwe ethica’ of moraal. Ik argwaan dat dit hun laatste verrechtvaardiging of voorwendsel is om maar niets te doen, om rustig te mogen blijven zitten op terrasje, voor de tv, achter hun stuurwiel, bij de pakken. Hun redenering is vermoedelijk de volgende: laten we eerst en vooral een nieuwe ethica eisen, vóór al het andere; want daar komt zeker nooit iets van, althans niet vóór de eerstvolgende vijftig jaar (die we maximaal nog te beleven hebben); op die manier zitten we veilig. Als we bovendien op het goede vak zitten en als we ook de overheid, de politieke partijen en andere organisaties van de handigheid van dit manoeuvre kunnen overtuigen krijgen we wellicht ook nog speciale kredieten voor het zoeken naar zo’n nieuwe ethica en kunnen we goed onze tijd passeren”²⁷.

Op basis van zijn kritiek op deze te verfoeien ontologische grondslag weet Boehm vier redenen op te diepen waarom van die nieuwe moraal op zich toch nooit iets terecht kan komen. Vooreerst stelt hij dat zo’n nieuwe moraal nog moet worden uitgevonden, en dat het uitvinden van iets totaal nieuw niet zo makkelijk is. Ten tweede volstaat het niet dat de nieuwe ethica nieuw is, ze moet beantwoorden aan de menselijke noden. Ten derde moeten die nieuwe waarden en normen worden gefundeerd, wat niet zo makkelijk is. Tot slot moet zo’n nieuwe ethica ook nog worden nageleefd²⁸. Vier redenen, zegt Boehm, waardoor de nieuwe ethici zich van een uitvlucht verzekerd weten om maar luilekker niets te hoeven doen, om zich vrij-blijvend ledig te houden.

nochtans Amerikaan, en als dusdanig de grootste wetenschapsfilosoof van alle tijden” (blz. 3–4). Bovendien wordt hier geïnsinueerd dat het (kortstondig) succes van Kuhn enkel en alleen is te danken aan zijn afkomst, aan zijn nationaliteit! Ruikt dit hier naar zoiets als wat men volkerenhaat noemt?

²⁷Boehm, “Een nieuwe ethica”, *Kritiek* 17, 1989, blz. 3.

²⁸Ibid. blz. 3–4: “Eerst en vooral zal die nieuwe ethica moeten worden uitgevonden. Iets helemaal nieuws! Blijkbaar op zich al niet zo gemakkelijk. Kijk maar naar de geschiedenis, op dat gebied heeft de mensheid nog niet zo vaak iets nieuws uitgevonden. En welke methode zal men moeten gebruiken om zo’n uitvinding tot stand te brengen? (...) Verder volstaat het dan toch ook niet dat de ethica die men wellicht zal uitvinden gewoon nieuw is, een beetje zal ze ook nog moeten beantwoorden aan de noden die de reden vormen waarom zo’n nieuwe ethica gewenst is. Ten derde zullen de ‘waarden’ en ‘normen’ van onze nieuwe ethica ook nog moeten gefundeerd worden. Op dit terrein beschikken we over veel ondervinding van moraalwetenschappelijk onderzoek: nergens ligt het funderingsprobleem moeilijker dan hier. Uiteindelijk volstaat zelfs zo’n fundering nog niet om de mensen de nieuwe waarden en normen op te leggen en ze daadwerkelijk te doen naleven.”

Maar laat ik ook even bij de argumentatie van Boehm zelf halt houden. De tweede, derde en vierde reden voor zijn afwijzen van elk zoeken naar een nieuwe moraal, lijken me de kern van zijn argumentatie. Ze exposeren, alweer, zijn gebrek aan een helder inzicht in de verhouding ontologie-ethiek. Indien hij deze verhouding werkelijk had gethematiseerd en filosofisch bestudeerd, dan zou hij weten dat elke ethica wordt gefundeerd door de ontologie waarop ze zich beroept (waarmee zijn derde verwijt wordt ontkracht). Dit impliceert dat de ethiek niet anders kan dan beantwoorden aan de noden van “de mensen” (waardoor zijn tweede kritiek niet langer van tel is). De waarden en normen (voor zover ethiek een zaak is van het opleggen van normen (ik kom hierop in het *Besluit* terug) moeten bijgevolg niet worden opgelegd (reden vier valt weg). Wordt de ethiek tot probleem, dan betekent dit dat de onderliggende ontologie in vraag wordt gesteld, wat wil zeggen dat men een existentieel ongenoegen ervaart.

4 Toch een nieuwe ethica of veeleer een behoeftige ontologie?

De kritiek van Boehm op zowel de traditionele moraal als op elk streven naar een nieuwe ethiek (deze bedriegerij, zoals hij het ziet), belet hem evenwel niet om zelf op zoek te gaan naar een nieuwe moraal. Het aangevoerd argument om zijn eigen zoektocht te rechtvaardigen, spreekt zowel in zijn voordeel als in het voordeel van die zogenaamde bedriegers. “De miserie” argumenteert Boehm, “is dat het succes van een bedriegerij gewoonlijk mede gebaseerd is op het stuk waarheid waarvan erbij gebruik gemaakt wordt. Zo ook in het geval van de vraag om een nieuwe moraal. De waarheid is werkelijk dat we een moraal nodig hebben, alhoewel geen ‘nieuwe’ moraal. Daarmee wil ik niet zeggen dat een ‘oude’ moraal die we zouden hebben het nog steeds goed zou doen, maar integendeel dat onze traditionele zogeheten moraal er eigenlijk geen is. Immers, onze heersende is nog steeds één en al kristelijk getint, zelfs bij onze vrijzinnigen”²⁹. Indien we, zoals Boehm bevestigt, een behoefte hebben aan een (nieuwe) moraal, waarom staat hij dan, zoals ik hoger reeds aanhaalde, “uiterst wantrouwig t.o.v. hen die sinds enkele tijd begonnen zijn luidkeels te roepen om “een nieuwe ethica” of moraal.”³⁰? Zou het kunnen dat zijn wantrouwen zijn oorsprong vindt in het feit dat “zij die roepen om een nieuwe moraal” nu net naar een andere moraal zoeken dan Boehm graag wil realiseren? Moet ik veronderstellen dat hij opnieuw crypto-ethisch argumenteert? Bovendien, indien wat we tot nu toe moraal hebben genoemd geen moraal is, zoals Boehm stelt, en we inderdaad een

²⁹Ibid. blz. 4.

³⁰Ibid. blz. 3.

doorleefde behoefte gevoelen aan (een) moraal, is dan niet *elk* zoeken naar die moraal dringend en dwingend, en is dan bijgevolg niet *elk* onderzoek naar die moraal en die moraal zelf nieuw? Is dit niet het geval, dan laat zich toch vragen op basis van welke criteria het ene onderzoek wel en het andere niet goed is. Dit alles, evenwel, terzijde.

Boehm bevestigt niet enkel dat we inderdaad een behoefte hebben aan een nieuwe, eigentijdse moraal³¹ en dat het noodzakelijk is de mensen gevoelig te maken voor deze behoefte³², hij poogt tevens zijn nieuwe moraal inhoudelijk te bepalen, zowel kritisch als descriptief. Gegeven zijn kritisch uitgangspunt stelt hij “dat een aardse en d.w.z. humane moraal maar kan beginnen daar waar men ermee ophoudt te berusten bij zijn goede bedoelingen. Ze begint daar waar men bereid is zichzelf en anderen verantwoordelijk te stellen voor zijn en hun onmacht, voor zijn en hun onwetendheid, voor zijn en hun besluiteloosheid”³³. Affirmatief en positief beschrijvend plaatst hij de eigen behoefte in relatie tot de ander centraal. “Als de eerste grondregels van een ‘nieuwe moraal’ beschouw ik bijgevolg deze: *niet* beschaamd te zijn als *wijzelf* in ons *eigen belang* (om onze eigen ‘materieële’ en zinnelijke behoeften te bevredigen) een beroep doen op een ander: hij of zij heeft net dit nodig, ter wille van zijn of haar behoefte aan een zin van zijn of haar leven; en *niet* wantrouwig of ontgoocheld te zijn wanneer de *ander* blijkbaar niet enkel van ons houdt ‘ter wille van onszelf’, maar op zijn beurt ‘enkel’ *geïnteresseerd* is in wat *wij* hem of haar kunnen *geven* (dingen, inzichten, ons lichaam); wijzelf hebben net dit nodig”³⁴.

Het lichamelijke bestaan van vleeselijke mensen, zoals Boehm zegt³⁵, vormt het steunpunt van zijn ethiek. Het betreft een uitgesproken ontologisch uitgangspunt. Het loont de moeite er voldoende aandacht aan te schenken, daar zonder deze zijsleer hij onmogelijk zijn ethiek kan funderen³⁶. Maar

³¹Boehm, “Freud en de ethica”, *Kritiek* 20, 1990, blz. 14: “Op dit vlak blijven zich heden, in navolging van Freud, de grootste vragen stellen voor een ‘eigentijdse’ ethica”. Zie tevens: “Oorlog, moraal en conflict”, blz. 145: “Zo’n ernstige moraliteit hebben we nochtans nodig om aan de dreiging en de verleiding van geweld en oorlog te ontsnappen.”

³²“Schaamteloze moraal”, blz. 28: “En ten derde wil ik hen daardoor trachten gevoelig te maken voor onze behoefte aan een *andere* moraal, en ook hen een eerste begrip te geven van wat de strekking van die andere moraal zou moeten zijn indien schandalig is wat tot op deze dag ‘moraal’ genoemd wordt.”

³³“Een nieuwe ethica?”, blz. 6. Boehm voegt er nog aan toe: “En ziehier, meteen hebben we de veelgezochte ‘nieuwe moraal’ al uitgevonden, en dit in de klaarlichte dag!”. De ondertoon lijkt me opnieuw een beetje minachtend, want bedoelt hij niet dat wat die anderen zo koortsachtig zoeken, hij reeds moeiteloos heeft gevonden?

³⁴“Schaamteloze moraal”, blz. 54.

³⁵“Oorlog, moraal en conflict”, blz. 141.

³⁶Ik kan niet met Boehm akkoord gaan wanneer hij stelt dat de kritiek zelf reeds de moraal kan funderen. Zie: “Een nieuwe ethica?”, blz. 6: “We hebben ze (“de nieuwe moraal”; C.V.K.) zelfs al voor een klein stuk gefundeerd, nl. kritisch.”

omgekeerd kan deze ethiek niets meer verwoorden dan wat de ontologie — waardoor ze zich gesteund weet — toestaat, dit wil zeggen dat men op basis van een behoeftige ontologie niet anders kan dan het verwoorden van een beperkte en beperkende ethiek.

Binnen zijn filosofie van de eindigheid bepaalt Boehm de mens ontologisch tot een *vrij* maar bij uitstek *behoefstig* wezen, dat in functie van zijn behoeften belangen kent. Een belang duidt op een inzicht in de noodzaak aan een praktische regel om een behoefte te bevredigen. Belangen en behoeften zijn duidelijk van elkaar te onderscheiden. Boehm geeft een voorbeeld: “Het verschil tussen behoeften (of verlangens) en belangen (of interessen) is voor iedereen duidelijk daar waar het gaat om ‘materiële’ dingen: ik *voel* de *behoefte* aan om te drinken, ik *begrijp* (enkel) dat het daarvoor in mijn *belang* is om over een waterleiding te beschikken”³⁷. Maar tegelijk boet dit onderscheid aan duidelijkheid in. In zijn opstel “Over de behoeften en belangen van de mensen en over de zin van de arbeid”³⁸ schrijft hij namelijk: “Behoeften hebben het voorrecht in zekere zin onbetwistbaar te zijn; belangen zijn in bijzondere mate gekenmerkt door het feit dat ze voor rationele discussie vatbaar zijn. Maar vele zogeheten behoeften van de mensen zijn in feite niet werkelijk aangevoeld, maar zijn in werkelijkheid slechts vermeende, en bijgevolg rechtmatige of onrechtmatige belangen.” Zonder echt op het probleem in te gaan, kan men zich toch de vraag stellen of het niet noodzakelijk is, zeker indien men een ethiek op basis van behoeften wenst te funderen (wat Boehm nastreeft, zoals we nog zullen zien), precies te bepalen om welke reden behoeften zogenaamd tot belangen verworden. Boehm doet dit niet! Wel onderscheidt hij diverse soorten behoeften. “De mensen hebben ‘materiële’ behoeften die ze *moeten* bevredigen, gewoon om te overleven (ze hebben alles te maken met hun sterfelijkheid). Ze hebben ongetwijfeld ook nog *andere* behoeften (die wellicht alles te maken hebben met hun geboortigheid): naar men zegt, ‘geestelijke’ behoeften, de behoefte aan een zin van hun leven, ‘emotionele’ behoeften, een behoefte aan liefde, volgens een oude traditie ook religieuze behoeften. Wat men ‘geestelijke’ behoeften noemt, zijn in feite, voor een groot stuk, wat Kant een ‘pathologische interesse’ noemt, die op zijn beurt voortvloeit uit de louter ‘materiële’ behoeften (voornamelijk de kennisinteresse). Daarentegen is de *behoefte aan een zin van zijn leven* duidelijk een behoefte aan ‘nog iets anders’ dan de dagdagelijkse rompslomp van het bezorgen van het materieel noodzakelijke (waarbij de ‘rompslomp’ een ietwat zachte benaming is voor wat voor vele mensen een vreselijke nood is); het is de behoefte om aan te voelen dat dit allemaal nodig of tenminste nuttig is, dat men zelf en het eigen bestaan

³⁷In: “Schaamteloze moraal”, blz. 53.

³⁸In: *Aan het einde van een tijdperk*, Wereldvenster, Weesp & Epo, Berchem, 1984, blz. 167–174. Het citaat dat volgt kan men lezen op blz. 169.

nodig of tenminste nuttig is vóór iets, voor anderen of tenminste voor één ander”³⁹. Boehm onderscheidt dus op ontologisch niveau twee grote groepen behoeften. Materiële behoeften vinden hun oorsprong in het feit dat we sterfelijke wezens zijn en dat we aangewezen zijn op “dingen”, dit wil zeggen op eten en drinken, met andere woorden op de natuur (het niet-menselijke, zoals Boehm zegt). Sociale behoeften spruiten voort uit het puur gegeven dat we geboren zijn, ze vragen naar een zin voor ons leven en wijzen op het feit dat we betrokken zijn op de anderen. Materiële behoeften behoren, aldus Boehm, tot de orde van de economie; sociale behoeften tot het terrein van de politiek.

De ethiek die hij op basis van deze ontologie wenst te ontwikkelen, bezit als voornaamste kenmerken de vrijheid, de behoeftigheid (economie) en de relatie tot de ander (politiek). Moraal is de plicht zijn vrijheid te gebruiken om op te komen voor het bevredigen van de eigen behoeften én die van de anderen. “Moraal”, zo zegt Boehm zelf, “bestaat erin zichzelf ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander: enerzijds de ‘materiële’ behoeften van de ander, anderzijds ook zijn behoefte aan een zin van zijn leven die hij het sterkst aanvoelt als zijn verlangen naar liefde. Het eerste houdt in dat de moraal, ter wille van de ‘materiële’ behoeften van de mensen, de hogere orde van de *economie* erkent, het tweede, dat de moraal, ter wille van de behoefte van de mensen aan een zin van hun leven, de hogere orde van de *politiek* erkent”⁴⁰. De moraliteit van zowel de materiële als van de sociale behoeften lijken merkwaardig maar zoals zal blijken toch op traditionele wijze met elkaar vervlochten. Om aan de eigen sociale behoeften te voldoen kan men nog het best opkomen voor de materiële behoeften van de ander. De eigen materiële behoeften worden bevredigd gezien het simpele feit dat de ander zijn sociale behoeften tracht te bevredigen. Ik handel bijgevolg moreel voor zover ik me economisch en politiek engageer. Een vrij paradoxale situatie die zegt dat de nieuwe moraliteit erin bestaat de moraal ondergeschikt te maken aan de economie en de politiek⁴¹. Men handelt dus moreel voor zover men nu net niet moreel maar wel economisch en politiek handelt.

De paradox is tegelijk nog veel complexer. Boehm verwoordt de diepere samenhang: “voor onszelf kunnen we die behoefte aan een zin van ons leven, of ons liefdesverlangen, enkel bevredigen dóór ons ondergeschikt te maken aan de ‘materiële’ behoeften van *een ander*, m.a.w. dóór te beantwoorden

³⁹ “Schaamteloze moraal”, blz. 45–46.

⁴⁰ Ibid. blz. 50.

⁴¹ Zo schrijft Boehm met betrekking tot de verhouding moraal-economie: “M.a.w.: een werkelijke moraal moet het hoger belang van de *economie* erkennen. Op een morele manier spreken heet van economie spreken; op een morele manier handelen heet economisch handelen” (ibid, blz. 45). Hetzelfde geldt voor de verhouding moraal-politiek; zie hiertoe bv. voetnoot 40, 43, 46.

aan de net tevoren uitgesproken oproep. Die oproep was dus geenszins enkel de uitdrukking van één of andere abstracte ‘morele norm’, hij beantwoordt van zijn kant aan onze *eigen behoefte* aan een zin van ons leven en aan het liefdesverlangen waarin die behoefte wordt aangevoeld⁴². Indien ik het alles juist heb begrepen, zou ik moreel handelen door me te onderwerpen aan het bevredigen van de behoeften van anderen⁴³. En net door me ondergeschikt te maken zou ik nog het best mijn behoeften kunnen bevredigen. Met andere woorden: het best bevredig ik mijn behoeften voor zover ik van het bevredigen ervan afzie, en me toeleg op het bevredigen van de behoeften van anderen. Of om het nog anders te formuleren: het best bevredig ik mijn eigen dus egoïstische behoeften in de mate ik me niet egoïstisch opstel maar wel altruïstisch. We hebben een gelijkaardige maar even merkwaardige paradox reeds eerder ontmoet. Het was dé paradox die Boehm bekritiseerde als zijnde de grondslag van onze tijd. Boehm schreef toen toch: “Het trefwoord schijnt te zijn: heerschappij door onderwerping. Uitdrukkelijk heeft inderdaad reeds een der eerste denkers van de moderne tijd, Francis Bacon, dit trefwoord gelanceerd: ‘Natura enim non nisi parendo vincitur’ — ‘Want alleen door gehoorzaamheid wordt de natuur overwonnen’.” Een paradoxale gedachte. (...). Het best zou men zijn doel bereiken door er voorlopig helemaal van af te zien⁴⁴. Indien we hier niet met twee verschillende soorten maar slechts met twee verschijningsvormen van één enkele paradox te doen hebben, kan ik dan niet stellen dat Boehms nieuwe moraal met als kern de paradoxale verhouding egoïsme-altruïsme, geen uitdrukking is van een kritiek op de grondslagen-paradox van onze tijd maar integendeel deze paradox bevestigt?

De Boehmiaanse ethiek laat evenwel, alvorens we tot een besluit komen, nog een andere lezing toe, die zich trouwens ook afspeelt op het niveau van de verhouding egoïsme-altruïsme. We zullen zien dat met het ontwarren en ophelderen van de paradox nogmaals de grondslagen worden bevestigd. Boehm beoordeelt zijn eigen opvattingen over altruïsme als nieuw en als zodanig zou zijn naastenliefde de traditionele moraal doen ineenstorten⁴⁵. Het Boehmiaans altruïsme zou zich van het christelijk altruïsme onderscheiden omdat het de morele plicht verwoordt dat de moraal zich moet onderwerpen aan de economie en de politiek, met andere woorden aan de mens van

⁴² “Schaamteloze moraal”, blz. 47.

⁴³ En ik denk dat ik het goed voor heb, want schrijft Boehm zelf niet in “Schaamteloze moraal”, blz. 46-47: “Indien nu het *wezen van alle moraal* erin bestaat zichzelf — en de moraal zelf — *ondergeschikt* te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander, horen daar ook de wil en het vermogen bij om die ‘niet-materiële’ behoeften van een ander tegemoet te komen”.

⁴⁴ *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, blz. 34.

⁴⁵ “Oorlog, moraal en conflict”, blz. 143: “Maar dit soort altruïsme doet de traditionele moraal ineenstorten, en het kan ook zelf niet bij een louter altruïsme blijven staan”.

vlees en bloed⁴⁶. Het nieuw soort altruïsme zou tevens verschillen van het christelijk altruïsme daar dit laatste soort naastenliefde gekoppeld is aan de zelfverloochening (ten voordele van een of ander hoger, bovenmenselijk doel), terwijl de Boehmiaanse naastenliefde gekenmerkt wordt door een uitgesproken egoïsme. Precies rond dit egoïsme lijkt me nu het schoentje te wringen. Telkens opnieuw zal binnen Boehms ethiek het egoïsme in botsing komen met het altruïsme⁴⁷ en telkens opnieuw zal aan het egoïsme de voorkeur worden gegeven. We stoten op een wel merkwaardige omkering. Hét centraal gegeven van Boehms ethiek: het altruïsme, moet onderdoen voor het egoïsme. Was dit niet het geval dan had Boehm slechts een nieuwe *vivre pour autrui* bepleit en daarmee “het christendom overchristelijk”⁴⁸. Dat hij zich verplicht ziet hoe dan ook aan het egoïsme de voorkeur te geven, betekent niet dat hij een moraal voorstaat die net het tegenovergestelde verdedigt van de moraal die hij bekritiseert. Exact het omgekeerde zal het geval blijken. Maar laat ik om dit aan te tonen Boehms argumentatie op de voet volgen. Indien iemand op mij een beroep doet (materiële en sociale behoeften ontmoeten elkaar) ontstaat, stelt Boehm, “onmiddellijk een conflict tussen de behoefte van de anderen en mijn eigen behoeften, belangen en levensgewoonten. Ik moet er iets van opofferen om aan de noden van de anderen te kunnen verhelpen. Voor dit conflict is er geen oplossing, ik moet het op mij nemen”⁴⁹. Voor zover dit het basisgegeven is, is er niet het minste probleem. Maar uitgerekend dit basisgegeven mét inbegrip van het erin uitgesproken engagement, zorgt voor die merkwaardige omdraaiing. In het vervolg van het citaat worden telkens opnieuw situaties geschetst die nu net het nakomen van het engagement onmogelijk maken. “Maar”, zo vervolgt het citaat, “er is eveneens een conflict tussen mijn verplichting om me voor de anderen op te offeren en het belang van mijn eigen zelfbehoud. Immers, ik moet ook nog in staat zijn om de anderen te helpen, ik moet ook voor mijn eigen noden blijven zorg dragen, anders zou ik de anderen ook niet op werkzame manier kunnen helpen. Ook dit conflict is onoplosbaar, ik moet het op mij nemen. Het is bovendien tegelijk een conflict tussen mijn eigen zelfbehoud, ter wille van de nood van de anderen, en hun behoefte aan ondersteuning: ik kan hen slechts voor zoveel helpen als ik er niet mijn eigen vermogen om hen te helpen door in ’t gedrang breng. Ook dit conflict is onoplosbaar, ook de anderen die om mijn hulp vragen moeten het aanvaarden.

⁴⁶Ibid. blz. 143: “Als dat echter waar is heeft het tot gevolg dat zich alle moraliteit moet ondergeschikt achten en opstellen t.o.v. de politiek, economie en zelfs techniek. Met zo’n ondergeschikte rol is echter onze traditionele en ‘heersende moraal’ niet verenigbaar”.

⁴⁷Ibid. blz. 144-145: “Een ernstig opgevatte moraal verzeilt onontkomelijk in dit labyrint van onoverwinnelijke conflicten”.

⁴⁸Nietzsche, *Morgenrood*, aforisme 132: de wegstervende christelijkheid in de moraal, blz. 105; het loont meer dan de moeite dit aforisme in zijn totaliteit te lezen!

⁴⁹“Oorlog, moraal en conflict”, blz. 143.

(En op die manier verliest dit soort altruïsme meteen zijn zuiver altruïstisch karakter.) De conflicten stapelen zich verder op. Ik kan de één niet helpen zonder een ander tekort te doen. Ik kan niet de één éérs helpen zonder de ander enkel op de tweede plaats te ondersteunen. Ik kan een ander niet met iets helpen zonder hulp met iets anders achterwege te laten. Dezelfde vragen stellen zich m.b.t. wát ik kan of moet opofferen, en zelfs m.b.t. offers die ik zelfs van hén mag of moet vragen die willen geholpen worden; op zijn minst moet ik hen geregeld om geduld vragen⁵⁰. Elke situatieschets draagt een argument aan om de gemaakte afspraak (zich te onderwerpen aan en op te komen voor de behoeften van de anderen) niet te hoeven nakomen of toch alvast uit te stellen. Men wil wel aan de vraag van de ander beantwoorden, maar men verkeert in de onmogelijkheid dit werkelijk te doen, daar men eerst de eigen behoeften moet bevredigen. Blijft Boehms nieuwe ethica hier niet steken in net dat wat hij zowel de traditionele als de nieuwe ethiek verwijt: de goede bedoeling, de goede wil? En bovendien, kan men het zich telkens opnieuw beroepen op het eigen egoïsme en “het geregeld om geduld vragen” niet beschouwen als een veredeld argument om maar niets te hoeven doen? Levert Boehm hier niet zelf een variant op de door hem, in *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, zo zwaar bekritiseerde middel-doelomdraaiing? Is niet elke situatieschets een voorbeeld van hoe het middel (egoïsme) zelf tot doel wordt. Of, om het nog anders te verwoorden, indien men aanneemt dat het middel niet het eigen egoïsme is, maar integendeel het zich onderwerpen aan de behoeften van de anderen, bevestigt Boehm dan niet zelf dat moraal niet in de eerste plaats een zaak is van onderwerping, aangezien hij zich telkens opnieuw lijkt te beroepen op het eigen egoïsme? Indien dit zo is levert Boehm kritiek op het onderwerpingsprincipe net zoals hij dat gedaan had in zijn Grondslagen-kritiek⁵¹. Maar indien dit werkelijk zo is, is deze stelling in tegenspraak met wat hij als de essentie van de ethica beschouwt: met name zich ondergeschikt maken aan de behoeften van de anderen. Kritiseert Boehm daarentegen op het niveau van de moraal helemaal niet het onderwerpingsprincipe, dan is de filosofie van Boehm intern inconsistent, daar in de Grondslagen-kritiek het onderwerpingsprincipe wel wordt bekritiseerd. Het kan natuurlijk ook steeds zo zijn dat Boehm het onderwerpingsprincipe kritiseert op basis van juist dat waaraan men zich onderwerpt. Is dit laatste het geval dan hanteert hij een crypto-ethiek omdat hij, weliswaar op een meta-niveau, waarden en normen hanteert die hij niet expliciteert.

Indien men op elk van deze vragen toch telkens opnieuw negatief zou antwoorden, wat zou impliceren dat ik Boehm foutief heb begrepen, dan laat zich toch nog een andere vraag stellen, tenzij men me natuurlijk van

⁵⁰Idem, blz. 143-144.

⁵¹Vergelijk hiertoe wat ik schreef aan het eind van par. 2.

kwade trouw wenst te beschuldigen. Welke garantie geeft Boehm om te voorkomen dat zijn moraal van het altruïstisch-egoïsme niet blijft steken in de vrij-blijvendheid? Met andere woorden, waar levert hij of waar vindt men argumenten die ons zeggen dat het zich telkens opnieuw beroepen op de dwingende noodzaak eerst de eigen behoeften te bevredigen, niet “een laatste verrechtvaardiging of voorwendsel is om maar niets te doen, om rustig te mogen blijven zitten op terrasje, voor de tv, achter hun stuurwiel, bij de pakken”⁵²?

Dringt zich niet opnieuw de gedachte op dat de kritische filosofie van Boehm en de eruit voortvloeiende “nieuwe” ethiek de “grondslagen van onze tijd” niet kritiseert maar opnieuw bevestigt, eenvoudig omdat de zogenaamd nieuwe ethiek zich slechts gefundeerd weet door een behoeftige ontologie?

5 Besluit

Ik beloofde hoger⁵³ terug te zullen komen op de vraag of ethiek in de eerste plaats een zaak is van het *opleggen* van waarden en normen. Ik meen dat ik op dit moment het best deze belofte kan inlossen.

Een ethiek die waarden en normen wenst op te leggen, lijkt me een ethiek die wordt geconfronteerd met het probleem van de ander, in essentie die ander die geen boodschap heeft aan de voorgeschreven waarden en normen. Waarom heeft die ander aan de gehanteerde ethiek geen boodschap? Hoogst waarschijnlijk omdat hij de noodzaak aan net die waarden niet aanvoelt. Zijn doorleefde werkelijkheid, zijn existentie, z’n zijn vraagt om andere ethische waarden en normen. Elke moraal, met andere woorden, die het probleem ervaart van het opleggen van waarden en normen, is een moraal die niet beantwoordt aan een reële ontologie en die zich bijgevolg opnieuw zal moeten bezinnen over het ontologisch vraagstuk. Het probleem, zo zal blijken, ligt evenwel dieper.

De vraag die zich opdringt is of ook Boehms ethiek in het zelfde bedje ziek is. Het antwoord is pijnlijk maar bevestigend. Op het moment dat hij een eerste maal zijn “nieuwe ethiek” kritisch heeft omschreven, stelt hij in alle eerlijkheid: “Wel zal het nu niet gemakkelijk, indien niet onmogelijk zijn haar nieuwe normen aan iedereen op te leggen. Ondertussen kan iedereen gewoon ermee beginnen die normen, in plaats van ze op te leggen, op zichzelf en op anderen toe te passen”⁵⁴. Aangezien Boehm zelf zegt dat het waarschijnlijk onmogelijk is de nieuwe normen van zijn nieuwe ethica aan iedereen op te leggen, is het toch vrij zinloos ze ondertussen — en dus tegen beter weten in — gewoon op zichzelf en anderen toe te passen. “Onder-

⁵² “Een nieuwe ethica?”, blz. 3.

⁵³ Zie het einde van par. 3.

⁵⁴ “Een nieuwe ethica?”, blz. 6.

tussen” moet men zich wel opnieuw expliciet, klaar en duidelijk bezinnen over de vraag naar de ethiek en haar relatie met de ontologie. Een eerste vraag die zal moeten worden gesteld is, en ik herhaal het, of ethiek werkelijk een zaak is van het opleggen van waarden en normen, wat tegelijk de vraag impliceert of ethiek in de eerste plaats betrekking heeft op mijn relatie tot de ander, met andere woorden: is het probleem van de verhouding tussen altruïsme en egoïsme een zaak van moraal⁵⁵? Om het nóg anders voor te stellen: moet of kan de ethica zich onderwerpen aan de politiek en de economie. Met andere woorden: zijn de politiek-juridische criteria gerechtigheid en gelijkheid, bij voorbeeld, tegelijk ethische gedragscodes?

Het antwoord op deze eerste vraag bevestigt mijn stelling dat Boehm een wazige kijk heeft op hoe ontologie en ethiek zich tot elkaar verhouden. Precies het te oppervlakkig thematiseren van dit vraagstuk ligt aan de basis van het ontspreken van zijn kritische theorie. Op het eerste gezicht vreemd mag het nu wel lijken wanneer ik zeg dat Boehm zelf een klaar en duidelijk antwoord formuleert op de vraag hoe de verhouding tussen ontologie en ethiek moet worden gethematiseerd. Samen met Boehm bevinden we ons bovendien in uiterst goed gezelschap. Hij beroept zich namelijk op Aristoteles. Voor deze oude wijsgeer gold als oorspronkelijke ethische vraagstelling: wat is het werk van de mens? Hij vraagt naar wat “eigen” (ideon) is aan de mens⁵⁶. Met andere woorden, de eerste ethische vraag is een ontologische vraag. “In de ‘Ethica’ van Aristoteles”, antwoordt Boehm, “die op die vraag een antwoord tracht te geven is dan ook nergens (of nauwelijks) sprake van ‘moeten’ (‘Sollen’), plichten, normen of waarden, en evenmin van euvel, kwaad of zonde; maar enkel dáárvan waarvan de mens in zijn leven best dient ‘werk’ te maken”⁵⁷. Ethiek in deze oorspronkelijke betekenis van het woord, stelt de vraag naar de levenskunst; vraagt hoe men goed kan leven⁵⁸. De zorg voor zichzelf weet zich voor vier technische problemen geplaatst. Vooreerst hebben we het probleem van de ethische substantie: welk deel van mijn zelf of van mijn gedrag is relevant voor mijn moreel handelen. Het tweede vraagstuk betreft de onderwerpingswijze: op welke wijze worden

⁵⁵In *Ecce Homo. Hoe iemand wordt wat hij is*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1976, blz. 63, schrijft Nietzsche in dit verband een beetje uitdagend: “Stellingen, waar eigenlijk Jan en alleman het over eens is — om maar te zwijgen van allemansfilosofen, moralisten en andere klotskoppen en leeghoofden — figureren bij mij als naïve missers: bij voorbeeld de overtuiging, dat ‘onegoïstisch’ en ‘egoïstisch’ aan elkaar tegengesteld zijn, terwijl het *ego* zelf niet meer is dan een ‘duizeling van hoger orde’, een ‘ideaal’...”.

⁵⁶Wat betreft het beantwoorden van die vraag wijk ik af van Boehm. Vergelijk hiertoe wat volgt met wat Boehm schrijft op blz. 10 van “Freud en de ethica”.

⁵⁷“Freud en de ethica”, blz. 6.

⁵⁸Voor wat volgt steun ik me op wat ik reeds eerder heb geschreven. Zie mijn: “Inleiding tot een architectuur van het zelf. Over het denken van Michel Foucault”, *Kritiek* 20, 1990, blz. 130–142; in het bijzonder paragraaf 3: De zorg voor zichzelf, blz. 136–138.

we uitgenodigd onze morele verplichtingen te erkennen. De derde techniek is de zelfpraktijk, terwijl het laatste probleem vraagt naar de teleologie: welk soort bestaan beogen we te realiseren met ons moreel gedrag?

In oorsprong omvatte de ethische substantie zowel daden, verlangens als geneugten, kortom de aphrodisia. De onderwerpingswijze betrof een politiek-ethische keuze: het in maatschappelijk verband willen leven van een mooi leven. Dit laatste vereist een zelfpraktijk die een zekere ascese ten aanzien van zichzelf in acht neemt. Teleologisch verwoord betreft het hier een beheersing van zichzelf. Van enig vooropgestelde waarheid van het subject is hoegenaamd geen sprake. Er gelden geen externe plichten noch normen die bepalen hoe ik me tot mezelf moet verhouden. Vanaf de Stoïcijnen treedt in de onderwerpingswijze verandering op. In hun levenswijze gaan ze niet in de eerste plaats uit van zichzelf, maar van de ander: als sociale wezens achten ze het hun plicht zich op een bepaalde wijze te gedragen. De christenen integreren deze gewijzigde onderwerpingswijze in hun filosofie. Zij vormen de zorg voor zichzelf om tot de verplichting voor de anderen te zorgen, tot naastenliefde, tot altruïsme. Ethica wordt een stelsel van waarden en normen dat voorschrijft hoe ik me tot de ander moet verhouden en hoe ik geacht wordt me, op basis van die ander, tot mezelf te gedragen.

De oorspronkelijke ethische vraagstelling is hiermee totaal van aard veranderd. Ook Boehm bevestigt deze vaststelling wanneer hij schrijft: “Voor eeuwen en eeuwen werd dan dat soort ethica (de oorspronkelijke ethica van de zorg voor zichzelf; C.V.K.) in het Westen verdrongen door de *kristelijke moraal*”⁵⁹. Het transformeren van de onderwerpingswijze veroorzaakte het tot immoreel veroordelen van de oorspronkelijke moraal van de levenskunst. Ja, het kan vreemd voorkomen, maar Boehm bevestigt óók deze stelling: “Die oude Griekse ethica is (bijna) één en al — t.o.v. de hedendaagse betekenis van het woord ‘moraal’ — ‘immoreel’”⁶⁰.

Boehm heeft evenwel nooit het spoor van de morele zelfpraktijk gevolgd. Waarom niet? Zijn fenomenologische en marxistische politiek-economische ingesteldheid, waardoor hij ethica ondergeschikt acht aan economie en politiek, weerhield en weerhoudt hem blijkbaar van het ernstig filosofisch ondervragen van de verhouding ontologie-ethiek. Het gevolg is dat ook *zijn* ethiek zich beperkt tot het opstellen van gedragscodificaties, dit wil zeggen het extern moreel normeren van het economisch-politiek vraagstuk hoe altruïstisme en egoïsme zich tot elkaar zouden moeten verhouden. Hoe praktisch hij zijn ethiek ook mag bedoelen, hoe gericht ze ook mag zijn op de concreet behoeftige ander (wat toch in de eerste plaats een economisch vraagstuk is?), ze is en blijft de onderwerpingswijze beschouwen als de ethische verplichting voor de ander te zorgen (maar is deze zorg niet een politiek

⁵⁹ “Freud en de ethica”, blz. 6.

⁶⁰ Ibid. blz. 6.

probleem?), en als zodanig bevestigt ze in essentie de kristelijke moraal. De kritische theorie van Boehm kritiseert niet maar bevestigt de ethische grondslagen van onze tijd. Zij blijft vastzitten aan een vermeend draaipunt met name de verhouding egoïsme-altruïsme (begrepen vanuit een merkwaardige relatie ontologie-ethiek), komt niet los van het traditioneel gezichtspunt en kan bijgevolg geen grondige wijziging doorvoeren.

Ik heb op twee niveau's gezocht naar argumenten die deze stelling zouden kunnen ondersteunen. Op een eerste plan heb ik aangetoond dat zijn paradoxaal onderwerpingsprincipe als ethisch uitgangspunt niet te onderscheiden valt van de zogenaamde paradox die ten grondslag ligt aan het theoretisch wetensideaal. Op een tweede niveau heb ik gewezen op een merkwaardige omdraaiing in de verhouding tussen egoïsme en altruïsme. De ethiek van Boehm lijkt me even vrijblijvend als de christelijke ethiek. Bovendien, heb ik, naast het schetsen van een alternatief, aangegeven waarom Boehm nooit over de drempel heen komt. Zijn uiterst merkwaardige houding ten aanzien van hen die het vraagstuk van de ethiek tot onderwerp van hun filosofie hebben gemaakt, gekoppeld aan een in oorsprong kryptisch-ethische en -ontologische geladen maatschappij- en cultuurkritiek op basis van zijn politiek-economische opvattingen, verklaren waarom hij de in de kiem schaars aanwezige mogelijkheden niet tot het einde heeft doordacht.

Rudolfs Mores: Utopia

een pamflet

Paul Willemarck

Wat hebben we nodig? Deze vraag zou het wezenlijke moeten uitspreken van Rudolfs gedachte. Wanneer we voortaan onze nood uitspreken is Rudolf aan het woord. Hebben we dat nodig? Zijn we waarlijk zo afhankelijk van dit gedachtengoed? Niet zó afhankelijk dat we er niet om heen kunnen zijn gedachten te overdenken. Noodzakelijke gedachten, dwingende gedachten zijn vaak zelfverschuldigd, onvrijheid in gedachten is dikwijls vrij gekozen en veelal helemaal niet nodig, integendeel. Vrijheid is nodig, vrijheid om het nodige te doen. Ook dit is Rudolfs gedachtengoed. En terwijl deze gedachten nog niet vanzelfsprekend zijn, dringen ze zich aan ons op als nodige, *broodnodige* gedachten. Dwingende gedachten dus, maar in welke zin? Niet in een *morele* zin. Indien we Rudolfs gedachten nodig hebben dan enkel in een *economische* zin. Omdat ze ons toelaten problemen die ons bewegen scherper te stellen, beter te vatten, duidelijker te articuleren. Daarom doen we een beroep op zijn ideeën, daarom willen we van hem leren. Maar indien de vraag “*Wat hebben we nodig?*” het wezenlijke moest uitspreken dan moeten we nu verder vragen. Wie spreekt hier? Waarvandaan? Hier spreken minstens twee personen. Waarom? Niet enkel omdat de vraag hier in het meervoud werd gesteld. Ook de vraag “wat heb je nodig?” impliceert reeds dit onherleidbare meervoud (het is de dubbelheid van vraag en antwoord, van geven en nemen). *Hier* spreken twee personen omdat de vraag gesteld wordt aan het adres van Rudolf Boehm. Deze vraag zou, abstract gesteld, al gauw in een grote algemeenheid verdwijnen. Maar aan het adres van Rudolf Boehm krijgt ze een heel eigen aanwezigheid mee: deze van Rudolf zelf. In onze vraag “wat hebben we nodig?” spreekt hij reeds mee. Sterker, het lijkt er op dat we onze vraag enkel in ‘zijn woorden’ kunnen begrijpen, in zijn begrip ervan. Maar deze vraag wordt in Rudolfs mond al gauw tot een imperatief, een algemene formule voor de opdracht van de moraal, *een opgave voor onze gevoeligheid*. “Wat hebben we nodig?” lijkt hiermee eigenlijk een prolegomenon te zijn van de imperatief van de moraal. Het wezen van Rudolfs gedachte zou dus een prolegomenon zijn van het morele gebod? Welk

is dit prolegomenon? Dat “het tengrondeliggende het tengrondeliggende is, maar (dat) het niet het wezenlijke is; het wezenlijke is het wezenlijke, maar het is niet het tengrondeliggende”¹. Kort: dat het fundamentele het wezenlijke niet is, en omgekeerd. Welk is dit onderscheid? Het fundament neigt ertoe te verdwijnen, terwijl het wezen zich toont. Wat toont zich hier? Een nood, een gebrek. En, hoe toont het zich? Het toont zich in een vraag die de vorm heeft van een algemeenheid die zich steeds weer herhalen kan. Inderdaad, de vraag “wat hebben we nodig?” aan het adres van Rudolf Boehm lijkt behept met de algemeenheid die we in alle wezensvragen terugvinden. Nochtans volgt ze een andere noodzaak en heeft ze een andere vorm: geen apodictische maar een topische, geen dialectische maar een economische. De vraag “wat hebben we nodig?” tekent de kaart van een gebied en de situatie van een economie. We zeiden: we hebben Rudolfs begrip nodig om deze vraag te overdenken, en in die zin hebben we reeds een eerste antwoord op deze vraag. *Wat hebben we nodig?* Antwoord: Rudolfs begrip van de nood. Welk is dit begrip? Het is een begrip van de nood van de mens als een eindig, sterfelijk wezen. Rudolf denkt humanistisch, maar hier zoals elders past de nodige zorgvuldigheid bij het begrip dat door namen genoemd wordt (vgl. zijn bijdrage in *Kritiek* nr. 21). Deze nood begrijpt hij bij voorkeur met Feuerbach als een geheel van *behoeften* en *belangen*. Daarbij is een behoefte volgens Feuerbach een aangevoelde afhankelijkheid terwijl een belang een redelijk begrepen interesse is van de wijze waarop aan een behoefte kan verholpen worden². De behoeften zijn tweërlei: *materiële* en *sociale* behoeften³. Beide verstrengelen zich in Boehms geest in de vorm van een *politieke economie*. De politieke economie is dan niets anders dan de belangengemeenschap van mensen met complementaire behoeften. Daarmee is niet gezegd dat die complementariteit steeds ‘gegeven’ is. Integendeel, deze complementariteit is precies datgene wat gezocht is of moet worden, en dit is de plaats van de moraal.

“Moraliteit bestaat erin zichzelf ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander: enerzijds de ‘materiële’ behoeften van de ander, anderzijds ook zijn behoefte aan een zin van zijn leven die hij het sterkst aanvoelt als zijn verlangen naar liefde” (wat Boehm even daarvoor in de tekst *sociale behoeften* noemde, blz. 46)⁴.

Men zou ongelijk hebben in deze formules een afzwakking te zien van de oudere moraal. We moeten Rudolfs intentieverklaring op dat vlak niet

¹*Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, 1965, blz. 214.

²“Schaamteloze moraal”, *Kritiek*, nr. 11, blz. 52–53.

³O.c., blz. 45–46.

⁴O.c., blz. 50.

ernstig genoeg nemen⁵. Wanneer hij stelt dat onze sociale behoefte enkel een leniging vindt in het tegemoetkomen aan de materiële behoeften van anderen dan betekent dit niets anders dan dat we onze sociale behoefte (de behoefte aan een zin in ons leven) *ondergeschikt* maken aan deze materiële nood. M.a.w. het feit van het liefdesverlangen een behoefte te noemen in een economie van behoeften en belangen impliceert helemaal niet dat de moraal hier verloren gaat. Integendeel de moraal is hier meer dan ooit veeleisend. Ze impliceert o.a. dat we onze eigen sociale behoeften slechts moesten bevredigen door aan de behoeften *van de anderen* tegemoet te komen. Dit impliceert dat onze sociale behoeften zeer grote verstervingen worden opgelegd, nl. de opoffering van al het mogelijke (d.i. het wensbare) aan het enig mogelijke dat zich laat verwerkelijken, nl. datgene wat de andere nodig heeft en waarvoor hij een beroep op ons wil doen. Dit is Rudolfs begrip van de eindigheid, zoals hij het aangaf in het voorwoord van de *Kritiek der grondslagen van onze tijd*:

“Weliswaar laat niemand zich graag zijn hoop en verwachting ontnemen. Maar tenslotte is überhaupt met het verlies van hoop en verwachting niets verloren, wordt slechts de vrijheid teruggewonnen. Want hopen en verwachten is, wat ons mensen betreft, niet goed of nuttig; we moeten slechts handelen en zorg dragen.”

De filosofische traditie wordt in dit boek voorgesteld als een cultuur van ijdele mogelijkheden die zich enkel kunnen verwerkelijken ten koste van de natuur van de mens en de wereld. Daartegenover oppert Rudolf de gedachte van een cultuur met een redelijke aandacht voor datgene wat onze zorg en onze inspanning verdient. Maar ook voor deze gedachte geldt dat ze slechts een ijdele mogelijkheid blijft indien niet anderen er een beroep op wensen te doen. Dat zal ons helpen begrijpen wat we vragen wanneer we de vraag stellen “*wat hebben we nodig?*” Rudolfs begrip getuigt van een afgrondelijke ascese. Hij wil liever het corpus van de gehele Westerse filosofie ontberen dan tegemoet te komen aan wat de anderen willen laten horen. En wanneer we met zijn begrip onze nood begrijpen, moeten we dit in een zekere zin ook ontberen. Wat gebeurt er wanneer we de vraag “*wat hebben we nodig?*” begrijpen met Rudolfs begrip? We sluiten ons af van het begrip van het

⁵De traditionele moraal wordt volgens hem verwoord door Kant en daarover zegt hij het volgende: “Kants morele eisen zijn eerder *zacht* van aard. Eigenaardig genoeg hebben niettemin anderen, sinds Schiller, het ‘rigorisme’ (de overmatige *strengheid*) van Kants moraal aangeklaagd. Hoe is het mogelijk! (...) Kant is de woordvoerder van een zeer eigenaardige vorm van ‘morele onverschilligheid’: niet in de zin van een onverschilligheid *t.o.v.* wat men doorgaans als morele kwesties beschouwt, maar in de zin van een onverschilligheid *van* een zogeheten ‘moraal’ t.o.v. techniek, economie en politiek, en dit zelfs in *naam* van een ‘hogerstaande’ moraliteit die zich die onverschilligheid niet enkel ‘aanmatig’ maar zelfs *oplegt* als een *verplichting*” (o.c., blz. 32–33).

gehele corpus van de Westerse filosofie om ons te beperken tot het nieuwe begrip dat Rudolf ons geeft. Met het volgende resultaat: dat we denken een begrip te hebben van wat we moeten weten, doen en hopen, maar dat we ons tegelijk in een afgrondelijke beweging begeven t.a.v. de bestaande cultuur. De hele ‘oude wereld’ verzinkt omzeggens in een kritische distantie. Deze kritische distantie vertoont een grote analogie met de afgrondelijkheid van de traditionele oordeelsonthouding (catharsis, methodische twijfel, *époque*, ...) hoewel ze uiteindelijk een andere logica volgt en ook een ander resultaat oplevert. Rudolf stelt principevragen en begeeft zich bijgevolg meteen naar de eerste grond van het begrip. Deze zoekt hij in de nood. Nu hadden we precies gesteld dat de vraag “wat hebben we nodig?” een prolegomenon kreeg in een beschouwing over de grond en het wezen. Daarin was gesteld dat het onderscheid tussen de grond en het wezen het volgende was: dat het wezen zich toont terwijl de grond ertoe neigt te verdwijnen. Dit is zijn kritiek op de afgrondelijkheid van de *theoria*. Wanneer Rudolf nu echter in een kritische zin naar een eerste grond voor het begrip teruggrijpt dan is dit afgrondelijk in een andere zin. Zoals elke denker denkt Rudolf vanuit het principe van het goede, hierin verschilt hij niet van de filosofische traditie. Maar terwijl in de Platoonse traditie goed tegenover kwaad een absolute en op zichzelf staande tegenstelling vormt, stelt Rudolf dat het goede enkel zijn tegendeel vindt in het slechte en dat deze tegenstelling ‘slechts’ een relatief en zakelijk onderscheid is, iets is nl. slechts goed/slecht *voor iets anders* waartegenover het zijn betekenis krijgt⁶. Dit is geen onverschillig relativisme. Wanneer Rudolf het principe van het goede herformuleert als een topisch principe dan verbindt hij de moraal met de nood in de wereld. Wat is goed? Antwoord: datgene wat nodig is. Vandaar het eerste principe van Rudolfs denken: we moeten het goede kennen, doen en hopen, en dit is: tegemoet komen aan de nood van deze wereld. Alle nood? In principe *ja*, maar dan wel met dien verstande dat enkel de ware nood leniging verdient. Dit betekent meteen ook dat de nood hier begrepen wordt vanuit het perspectief van de mens. De nood in de wereld is de nood die aan ons mensen verschijnt⁷. Hoe verschijnt de wereld hier? Als een politieke economie, precieser als de politieke economie van het leven. De nood van de wereld is de nood van het leven in deze wereld. Het levenloze kent geen nood maar enkel noodzakelijkheid en willekeur. Het levenloze krijgt slechts betekenis vanuit het levende. Enkel binnen de kring van leven en dood ontstaat het fenomeen van de nood. Voor de mens heeft deze kringloop de vorm van de politieke economie van het leven. Het menselijk leven is gekenmerkt door *behoefte*, zegt Rudolf. De behoeften van de mens zijn veelvuldig en kun-

⁶O.c., nr. 3.

⁷Is dit enkel de menselijke nood? Geenszins, maar ons begrip van wat in deze wereld nodig is, krijgt niettemin een heel speciale limiet in dit perspectief.

nen allerlei vormen aannemen. Nochtans kunnen ze alle tot twee categorieën worden teruggebracht: enerzijds economische behoeften, anderzijds politieke behoeften⁸. De economische behoeften bezitten een zekere prioriteit. Ze zijn de nood in functie waarvan al het andere betekenis krijgt. Ze omvatten zowel materiële als ook geestelijke behoeften. De politieke of sociale behoefte is de behoefte aan een zinvol leven die het sterkst wordt aangevoeld als een verlangen naar liefde. Beide behoeften zijn complementair en articuleren zich als de belangengemeenschap van een politieke economie. De behoeftige natuur van de mens impliceert dat het menselijke bestaan getekend is door de dreigende werkelijkheid van het lijden. De mens op zoek naar het geluk wil zo goed mogelijk dit lijden uit de wereld helpen. Daarvoor moet hij aan zijn behoeften tegemoetkomen. Vooreerst aan zijn economische behoeften die bevrediging eisen in functie van de schaarste, vervolgens aan zijn sociale behoeften in functie van de eisen van de zingeving. Voor dit laatste moet hij zijn vermogen(s) ten dienste stellen van de schaarste. De mens oriënteert zich in de wereld als in een politieke economie. Het principe dat hem daarbij helpt is het principe van de moraal⁹. De moraal maakt ons gevoelig voor de materiële noden van de anderen. Niet omdat ze ons algemene principes voorschrijft waaraan we ons moeten houden, dat is de zaak van de politiek. De moraal is de eigenaardige aandoening waarbij men gevoelig wordt voor de nood van de ander. Deze aandoening is weliswaar zelf functie van onze behoefte aan een zinvol leven maar laat zich binnen de belangengemeenschap van de politieke economie niet beschrijven. De moraal is een principe dat ons opeist, dat ons dwingt, dat onze aandacht vraagt voor de *ware* noden van de anderen, om het even of ze onze gedachte van een zinvol leven benaderen of niet.

Maar onze vraag was: “*wat hebben wij nodig?*” Een denker vieren is zijn begrip eren. Hoe? Door ervan te leren. Wat moeten, wat kunnen, wat willen we leren van Rudolf Boehm? Datgene wat we nodig hebben. Nogmaals, wat hebben we nodig? Waarom hebben we zijn begrip nodig? Om onze nood te overdenken? Omdat hij tegemoet komt aan een behoefte van onze geest: de behoefte aan een begrip. We moeten zijn begrip bijgevolg in de eerste plaats begrijpen als het begrip van een behoefte, niet als het begrip van een belang. Indien we willen leren van Rudolfs begrip van de nood dan moeten we dit begrip begrijpen als het begrip van een aangevoelde afhankelijkheid, pas in tweede instantie als een begrip van een rationele manier om eraan te verhelpen. Zijn begrip leert ons immers dat we *gevoelig* moeten

⁸We parafaseren hiermee de (bovengenoemde) tweedeling die Rudolf zelf voorstelt.

⁹Rudolf is een vroege lezer van Levinas. In zijn bespreking van *Totalité et Infini* komt hij tot de slotsom: “Het is niet zo dat een redelijke verhouding tot de andere zou kunnen of moeten steunen op een mogelijke of noodzakelijke voorafgaandelijke ‘kennis’ van de andere, maar de morele verhouding tot de andere is zelf de bron van elke originele — ook ‘cognitieve’ — kennis van de andere” (*Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, blz. 595).

zijn voor de ware nood. Hier begint de eigenaardige afgrondelijkheid van Rudolfs kritische begrip. Wat geeft Rudolf ons wanneer hij ons een begrip van onze nood aanreikt? Hij geeft ons een begrip van wat onze ware nood is, of van wat hij zou moeten zijn. M.a.w. hij doet minstens twee dingen in één: hij geeft ons een begrip van onze ware behoeften, maar ook van wat ze zouden moeten zijn. Daarmee verplaatst hij ons in een afgrondelijke tweestrijd met onszelf. Waarom? Omdat onze geestelijke behoefte eist dat we beide samen denken. Waarom is dit afgrondelijk? Omdat het offers van ons vraagt? Neen, dat vraagt de moraal (het goede) zo vaak. Zijn begrip verplaatst ons in een tweestrijd omdat het enerzijds tegemoet komt aan de behoefte van onze geest maar ons anderzijds moreel in beslag neemt. Hierdoor dreigt onze moraliteit een functie te worden van onze geestelijke behoefte. Rudolfs begrip van de nood is immers het begrip van een beginsel. Het schijnt ons moreel te kunnen opeisen terwijl het in de eerste plaats onze nood aan een begrip moest dienen. Niettemin voelen we ons verdeeld tussen de eisen van onze rede en deze van de moraal. En terecht, want in overeenstemming met Rudolfs eigen begrip van moraliteit bestaat de moraal precies in een zekere *gevoeligheid* voor de nood van de ander, een gevoeligheid die weliswaar bemiddeld, d.w.z. mogelijk gemaakt wordt door het begrip, maar die een aangevoelde afhankelijkheid¹⁰ is die in een zekere zin los staat (d.i. onafhankelijk is) van de vormen van onze rede. D.i. precies de overbekende ‘onredelijkheid’ van de moraal. De moraal weet zich gebonden door de beperkingen (vormen) van de rede maar neemt er geen genoegen mee. Het is een aandoening die van ons eist dat we onze vermogens ten dienste stellen van de behoeften van de ander, onverschillig wat ons dit kost. En wanneer ze een beroep doet op ons begrip dan betekent dit niet dat de moraliteit een functie wordt van deze redelijkheid (dit is de fout van het intellectualisme) of van ons *begrip* van de nood van de ander en de manier waarop we eraan tegemoet kunnen komen (dit is de usurpatie van de moraal door de ‘politiek’ of de moraal gereduceerd tot een categorie van het politieke handelen). De moraal is een gevoeligheid aan gene zijde van de cultuur. Ze situeert zich aan gene zijde van de politieke economie, waarvan ze integendeel precies de voorwaarde of de oriëntatie vormt. De politieke economie is het antwoord op de aandoening die de morele gevoeligheid betekent. Als

¹⁰Dit betekent niet dat we hier nu een derde soort behoefte moeten onderscheiden — de morele behoefte. Politieke, sociale en morele behoefte zijn hier synoniemen. De aangevoelde afhankelijkheid die ze aanduiden is een niet-economische, niet-circulaire aandoening. Een aandoening waarvan de economie niet kan worden gemaakt, niet eens de geschiedenis ervan. Het is enkel in de getuigenis dat men ze kan onderscheiden van de belangengemeenschap die de politieke economie is. De moraal is de afhankelijkheid, die zich aan onze geest opdringt in de vorm van de *eis* van het geweten. Bvb. de eis om aan de economische nood in deze wereld tegemoet te komen. Het is een eis die als dusdanig nooit verschijnt, hij is steeds zelfopgelegd, steeds al *geweten*.

dusdanig ligt de usurpatie reeds in het verlengde van elke morele bewogenheid. De verleiding is groot om de morele bewogenheid te reduceren tot een economische behoefte of tot een politiek belang. De morele bewogenheid is geen van beide. De moraliteit is een aandoening die de circulatie van de politieke economie steeds weer openbreekt. De morele aandoening is een medevoelen met anderen, een zich opgeëist voelen. Het is de afgrondelijke grond waarin Rudolfs begrip van de nood terugwijst. Afgrondelijk omdat ze de eventualiteit is die alle mogelijkheden van het vooruitzicht, de prognose of de politiek doet stokken. Weliswaar hebben we een begrip nodig opdat de empathie zou kunnen plaatsvinden maar dit begrip is er niet het beginsel van, dat is enkel de gevoeligheid, een beginsel zonder begin. Men zal opwerpen dat het toch het begrip is (of de voorstelling) dat ons gevoelig maakt, dat ons gevoel scherpt en het tot een waar vermogen maakt? Inderdaad een begrip of een concatenatie van voorstellingen kan niet alleen onze morele gevoeligheid *dienen*, het kan ons ook *treffen*, ons bewegen en ons medeleven opeisen. Zo kan elk begrip of elke voorstelling van de armoede in de derde wereld, van politieke onvrijheid en repressie, van actuele milieuproblemen of welke criminaliteit ook ons waarlijk van ons stuk brengen, onze gevoeligheid scherpen, ze wijzigen ook, in die mate zelfs dat we ons vaak gebroken weten. Rudolfs begrip van de nood treft ons nochtans niet op die manier, hoewel het wel op ons beslag lijkt te leggen. In welke zin? Boehm geeft ons een begrip van onze ware behoeften maar ook van wat ze zouden moeten zijn. Daarmee verplaatst hij ons in een tweestrijd met onszelf. Waarom? Omdat onze morele gevoeligheid zich in beslag genomen voelt door een principe van de rede waar het zich enkel van moest bedienen. We hebben immers Rudolfs begrip van de nood helemaal niet nodig om moreel gevoelig te zijn voor de nood in deze wereld. Wanneer we ons toch van Rudolfs begrip willen bedienen dan is dat enkel in functie van onze geestelijke behoefte. Welk is deze behoefte? Het is de behoefte aan een begrip van ons begrip van deze wereld. Zo'n begrip kan de filosofie ons bezorgen. Zij stelt principevragen over ons begrip van de wereld. En wanneer haar antwoorden ons in een tweestrijd verplaatsen tussen moraal en begrip dan betekent dit niet dat we ons aan deze dubbele eis willen onttrekken. Integendeel. Onze vraag naar een begrip van de wereld is zelf reeds gemotiveerd vanuit een morele bewogenheid. Het filosofische begrip moet precies antwoorden geven op de morele nood waarin we verkeren. Niet door ons moreel op te eisen, maar precies door ons een begrip aan te reiken dat ons vermag te helpen in onze bekommernis. Daarom grijpen we naar Rudolfs begrip. Welk is dit begrip? Het is een begrip van ons begrip van de wereld. Wanneer Rudolf ons een begrip geeft van wat we nodig hebben dan geeft hij ons een begrip van de manier waarop we onze nood moeten begrijpen. Rudolf spreekt ons dus toe vanuit het principe van het denken. Dit principe luidt: we moeten tegemoet komen aan de nood van deze wereld. Waarin onderscheidt dit principe zich van de

traditie? Enkel hierin dat het een bijzonder begrip van de nood opbrengt. Welk is dit begrip? De nood is in wezen de nood van het leven op deze aarde. Dit leven is in de eerste plaats behoeftig maar kent ook belangen, d.w.z. een begrip van de wijze waarop deze behoeften kunnen worden gelenigd. De behoefte is de aangevoelde afhankelijkheid waaraan het begrip tracht tegemoet te komen. Het belang is het middel, de opheffing van de aangevoelde afhankelijkheid het doel (behoeftebevrediging). Beide begrippen (behoefte en belang) mengen zich in de complementariteit van de economische en politieke behoeften, maar uiteindelijk primeert de economische nood. De nood van het leven op aarde is in de eerste plaats economisch.

Rudolf begrijpt het denken als het begrip van de schaarste in deze wereld. Het belang zou in dit begrip reeds meegegeven zijn, en dat is ook zo. Maar hoe zijn behoefte en belang hier gearticuleerd? Behoefte en belang zijn relatieve begrippen, perspectivische voorstellingen. Dit betekent niet dat ze minder belangrijk zouden zijn. Het betekent enkel dat deze begrippen een relatie aanduiden, een perspectief waarbinnen deze betekenis vormkrijgt en waarvan ze ook afhangt. Welk is *hier* dit perspectief? Het perspectief is hier: ons begrip van de nood van deze wereld. In deze formule articuleren behoeften en belangen zich op verschillende niveaus. Laten we ze even onderscheiden. In de eerste plaats zijn er de behoeften. Die zijn tweërlei: economische en politieke behoeften, daarbij verdelen we de eerstgenoemden hier nog eens in twee soorten: de materiële behoeften en de geestelijke behoeften. ‘Materiële behoeften’ is hier een residueel begrip dat alles omvat wat niet tot de behoefte van de geest behoort. Deze eist hier onze speciale aandacht. Rudolfs principe van het denken articuleert nl. een heel bijzondere optiek. Het is de optiek van het begrip van ons begrip van de wereld zoals dit begrip verschijnt vanuit de bekommernis om de nood in deze wereld. We zeiden reeds dat dit principe niet zo verschillend is van wat we in de traditie vinden. Zoals gezegd was de bijzonderheid ervan vooral te zoeken in het begrip van de nood dat het opbrengt. Dit begrip is een complex gegeven dat we moeten begrijpen vanuit het perspectief van onze geestelijke nood, nl. de behoefte die we hebben aan een goed begrip van de schaarste in deze wereld. Omgekeerd is dit tegelijk het begrip van ons belang. Ondertussen lijkt het erop dat behoefte en belang enkel van elkaar verschillen qua perspectief. Voor een zelfde nood bestaat de behoefte in de aangevoelde afhankelijkheid (van de schaarste) en het belang in het begrip van de manier waarop aan de nood kan verholpen worden. Ons begrip van de schaarste in de wereld krijgt een principiële formulering in Rudolfs principe van het denken, en nochtans laat het ons verdeeld achter. We zeiden dat onze nood aan een begrip in de eerste plaats moest begrepen worden als een aangevoelde afhankelijkheid. Als zodanig is het een begrip van een behoefte. Maar omgekeerd, als het begrip dat aan die behoefte tegemoet kan komen neemt het de figuur aan van een belang. Wanneer we stelden dat Rudolfs principe ons verdeeld ach-

terlaat dan betekent dit dat we verdeeld achterblijven tussen onze behoefte en ons belang. Enerzijds komt Rudolfs principe tegemoet aan onze geestelijke behoefte — en dat is in ons belang — maar anderzijds dreigt het ook beslag te leggen op onze morele gevoeligheid — en dat is de limiet van ons belang. Onze morele gevoeligheid voor de nood in de wereld opent in ons de geestelijke behoefte waaraan Rudolf tegemoet komt maar tegelijk dreigt zijn begrip moreel beslag op ons te leggen. Waarom? Omdat het een beginsel is, een beginsel van de rede. Een principe van de rede dat tegelijk een moreel beginsel wil zijn. Als gevolg hiervan dreigt onze moraliteit een functie te worden van het principe van de rede. Hiermee is niet gezegd dat Rudolf de moraal identificeert met het principe van de rede of met de nood eraan (de behoefte aan een begrip van ons begrip), alhoewel het principe van het goede uiteraard wel een redelijk principe moet zijn, d.w.z. een beginsel dat een verantwoording toelaat. Het betekent wel dat wie van hem leren wil in deze verleiding komt, de verleiding van *Boehms Utopia*.

De kracht van Rudolfs denken is te zoeken in de vraag of hij tegemoet kan komen aan de geestelijke nood van de mensen die lijden onder de heersende ideeën. Het succes van zijn denken hangt af van het vermogen om aan deze verzuchtingen tegemoet te komen. Dat kan hij enkel op een redelijke manier. Daarom stelt hij principes op, principes die ook veel verder wijzen dan de mensen ooit kunnen en willen gaan. Dit is geïmpliceerd in het vermogen van de rede. Het vormt wegwijzers naar een land waar niemand woont, en waar vaak nooit iemand wonen zal. In die zin schiet Rudolfs principe van het denken (dat een topisch principe wil zijn) aan zijn eigen begrip voorbij — het wordt een utopisch principe. Elk denken hanteert ijdele mogelijkheden. Ijdele mogelijkheden zijn soms niet zo ijdel als we denken. Maar doorgaans steunen ze dan op reële machtsverhoudingen. Indien niet, indien ze niet aan de verhoudingen van macht en onmacht tegemoet komen dan worden ze letterlijk utopisch — ijdele rekensommen. Vanuit filosofisch standpunt is het belangrijk hier verschillende soorten macht te onderscheiden, waarvan de macht van het begrip er één is. Het is vanzelfsprekend dat een filosofische beschouwing vooral op deze macht betrekking neemt.

Rudolf spreekt als denker die het juk van tweeduizend jaren theoretisch denken wil afwerpen. In zekere zin werkt hij verder aan de vernietiging van de metafysica die in het werk van Nietzsche en Heidegger werd begonnen, maar vanuit een ander perspectief. Hij wil ons inzicht in de nood bevrijden van het juk van de theoria. Vanuit de contradicties waarin het traditionele denken zich heeft genesteld wil hij de positieve mogelijkheden van het denken bevrijden. Het is een bevrijding van het denken ten voordele van het engagement t.a.v. de nood in deze wereld. Wat bewerkstelligt deze bevrijding? Een doorbraak, het doorbreken van de cirkel van het theoretische denken dat zich op een heel eigen wijze opsluit in de behoefte van de geest. Alle filosofie staat bloot aan de verleiding van het intellectualisme. En wat

men ook moge beweren, elke filosofie tracht eraan te ontsnappen. Rudolf analyseerde de manier waarop het theoretische denken aan de eisen van de praxis denkt tegemoet te kunnen komen. De oplossing hiervan ziet hij samengevat in de formule van Bacon: we kunnen de natuur slechts overwinnen door ons eraan te onderwerpen. Deze formule zou de macht van het theoretische denken uitdrukken zoals ze zich bewees in de wetenschappen van de natuur. Haar praktische vermogen zou zich nochtans herleiden tot de manipulatie, of beter, de ontbinding van de natuurlijke verbanden (verbindingen). Deze verbanden worden theoretisch overdacht in de vorm van noodzakelijke begrippen. De theoria definieert zich immers als het project om vooral het meest weetbare te weten en dat zijn de noodzakelijke begrippen die de grondslag vormen van het denken en van de natuurwetenschap. De theoria beperkt zich tot het overdenken van objectieve mogelijkheden. Ze herleidt datgene wat we nodig hebben tot datgene wat noodzakelijk het geval is en sluit zich op in de methodologie van deze noodzakelijke concatenaties. Hiermee zou de theoretische mens zichzelf zijn vlucht voor de dood willen verhullen. De theorie is een vlucht in een spel van noodzakelijke mogelijkheden. Ze laat de mens toe de ogen te sluiten voor de ware dimensie van de schaarste. Deze laat zich niet herleiden tot de prognoses van het wetenschappelijk denken. De nood heeft een andere topologie, die zich uitstrekt van de meest objectieve noodzaak tot de louter subjectieve willekeur. Van al deze mogelijkheden stelt het objectieve begrip slechts één geval voor. En terwijl de wetenschap zich opsluit in de eisen van haar objectiviteit stelt de schaarste vaak andere eisen die met de objectiviteit en haar vermogens weinig gediend zijn. De wetenschap vlucht in de zekerheid, in de onveranderlijkheid van de objectieve begrippen, om aan de vluchtigheid en onzekerheid van de menselijke conditie te ontsnappen. Ze richt zich op het onveranderlijke als steunpunt voor haar begrip. Hiermee reduceert ze het begrip van de nood tot de uiterste mogelijkheid, waar de nood slechts een omstandigheid (toeval) is. We kennen deze omstandigheden allemaal alsook het vermogen van de wetenschap. Maar wanneer dit begrip van de nood in het begrip van ons begrip tot beginsel wordt verheven van ons begrip van de wereld dan eist dit nog een verantwoording. Rudolf zoekt deze verantwoording in het ideaal van vrijheid en godgelijkheid zoals het door Aristoteles werd uiteengezet aan het einde van *Ethica Nicomachea*. Dit ideaal is de glorificatie van het redelijke vermogen van de mens.

Wanneer Aristoteles het wezen van de mens wil aanduiden dan zoekt hij dit wezen te vatten in zijn specificum: animal rationale. Daarom ook kan men begrijpen waarom hij in de *theoria* de hoogste vervulling ziet van het menselijke bestaan en in het schouwen zijn geluk. Het hoogste goed is voor Aristoteles de goede aanwending van ons redelijke vermogen (*ergon*, *Ethica Nicomachea*, I, 6). Aristoteles denkt in de ethiek een nood van de rede te moeten zien, en in de nood van de rede vindt hij slechts de nood van de vrij-

gestelde en het geluk van de kluizenaar. Heel anders bij Rudolf. Indien we zeggen dat Aristoteles theoretisch denkt dan moeten we zeggen dat Rudolf politiek denkt. Maar hadden we niet gezegd dat onze vraag: “wat hebben we nodig?” in Rudolfs mond tot een morele imperatief werd? Jawel. En in een zekere zin is ook Aristoteles’ begrip van het denken zo’n imperatief. Maar terwijl Aristoteles’ begrip van de nood verwijst naar het theoretische schouwen, verwijst Rudolf naar de politieke praxis. Zijn denken spreekt ons toe vanuit een politieke bekommernis. En indien Aristoteles ons naar eigen zeggen toespreekt vanuit de verwondering, dan moeten we wellicht zeggen dat Rudolf ons toespreekt vanuit de ergernis. De ergernis van iemand die, zoals zovelen in deze eeuw, met ontzetting de ervaring opdeed van een misdadige oorlog. Deze ergernis kan men bijna op elke bladzijde die hij schreef bespeuren. Eén enkele keer verbindt hij ze ook met zijn eigen intellectuele ontwikkelingsgeschiedenis, en wel expliciet in referentie aan de ontstellende ervaring van het einde van de Tweede Wereldoorlog. Het is in de evocatie van de bijdrage van de auteur die voor hem ooit het meest betekende als denker, nl. Martin Heidegger. Daarin vertelt hij hoe voor de jonge Duitser die hij was, Heideggers beschrijving van de zijnservaring eigenlijk precies overeenstemde met de ervaring van het troosteloze landschap van het platgebombardeerde Duitsland. Tegelijk maakte hij ook duidelijk hoezeer hij zich wenste te distantiëren van Heideggers zijnsvraag. De vraag naar de zin van het zijn aan gene zijde van het zijnde zou al te wereldvreemd zijn en ons afleiden van de vragen die zich werkelijk aan ons denken opdringen. Niettemin zou de sleutelvraag voor het denken toch de vraag zijn naar de werkingsgeschiedenis van het denken. Een vraag waarvan de vorm ongetwijfeld een tribuut is aan wat Heidegger leerde. Maar in de mond van de jonge naoorlogse Duitser die Rudolf is, wordt deze vraag een vraag naar de werkingsgeschiedenis van de wetenschap (de moderne filosofie). De wetenschap, die de destructie van het moderne oorlogsgeweld mogelijk maakt, is blijkbaar niet in staat met evenveel inzicht de vrede of het geluk van de mensen te bewerkstelligen. Heideggers zijnsvraag zou slechts de ultieme immoraliteit zijn van een manier van denken die in een antieke “theoretische” onverantwoordelijkheid wortelt die eigen is aan alle “filosofie”. *Exit Rudolf* — hiermee keert Rudolf definitief de filosofische traditie de rug toe. De filo-theorie, zoals hij het filosofische denken voortaan noemt, zou de zelfontkrachting van het denken zijn, een zelfgekozen onmondigheid. Rudolf keert zich resoluut tegen deze wereldverzaking en legt zijn oor te luisteren aan de stem van het *geweten*: de stem van alles wat we kunnen weten, onafhankelijk of het de vorm aanneemt van een wetenschap. Rudolf wil de rijkdom ter sprake brengen van alle vormen van ons geweten: van common sense tot literatuur, van individuele levenservaring tot algemene wetenschap, van moraal tot ethiek. Dit is zijn school. Hierin vindt hij de wereld terug. Niet om er zich zonder meer naar te schikken, maar om haar te bevragen en

antwoord te eisen, antwoord op de vraag: “*Wat hebben we nodig?*” Dit is een politieke vraag, zegt Rudolf. Een vraag die opkomt voor onze nood. Dit meervoud heeft niets eenvoudig. Het bevat de hele politieke economie waarvan hierboven reeds gewag werd gemaakt. Het vraagt naar een begrip, een welomschreven voorstelling. Wat is er geëist in de nood? Een zekere economie. Rudolf stelt dat de economische nood een zekere prioriteit heeft. Is de economie hiermee de maat van alle dingen geworden? In een zekere zin wel, nl. als het beheer van de schaarse middelen (het gebrek, de nood). De politiek, door sommigen de kunst van het mogelijke genoemd, geeft enkel in tweede instantie haar maat (naar eigen kunnen). Dit te veronachtzamen is een verleidelijke omkering. Wanneer Rudolf stelt dat de economie een zekere primauteit heeft dan betekent dit dat de *maat* gegeven is in de vraag die de nood toont. Maar hoe is de nood ons gegeven? Wanneer we de nood begrijpen als een opgave¹¹ dan begrijpen we hem als een gegeven. Maar is de nood in eerste instantie een gegeven? De nood is in eerste instantie (of enerzijds) een gevoel, een aangevoelde afhankelijkheid, waarvan we in tweede instantie (of anderzijds) een begrip opdoen. Wat zou het betekenen indien we van een aangevoelde afhankelijkheid, van een gebrek, van een nood(zaak) zeiden dat het ons *gegeven* was? Is het niet veeleer zo dat diegene die in nood verkeert aan deze nood is uitgeleverd, overgeleverd, overgegeven, ja zelfs soms in deze nood is opgegeven? Als eindig wezen dat geboren wordt in volstrekte afhankelijkheid, in een wereld waarvan hij nog niets weet, is de mens aan zijn lot overgelaten. Het lijkt er dus op dat de nood ons niet zozeer (een) gegeven is als wel dat wij in onze nood een gegeven zijn van het noodlot. Nochtans is de nood ons niettemin ook (een) gegeven, o.a. als begrip. Dit begrip geeft de maat (metron) aan van het goede of de (goede) maat van de opgave (eis), maar tegelijk bevat het ook reeds de mogelijkheid van de onrechtvaardigheid. Het is hier dat Rudolfs begrip van de nood toetrefte. Rudolfs levenswerk kunnen we opvatten als een lang volgehouden poging om te overdenken wat ons is *gegeven* in het begrip van de nood(zaak) zoals het in de filosofie wordt overdacht. Zijn besluit is een kritiek die de grondslag van de filosofie zelf problematiseert. Deze grondslag stelt een zekere prioriteit van het fundamentele op het wezenlijke. De filotheorie sluit ons denken op in een begrip dat zich van de mensen en hun noodlot afkeert. Dit begrip zou ons meenemen op een eindeloze omweg die het wezenlijke zou verdonkeremen ten voordele van een fundament dat de nood reduceert tot de noodzaak, het nodige tot het onvermijdelijke.

Rudolf wil ons begrip van de nood bevrijden van onder het juk van de theo-

¹¹Er zijn ook andere mogelijkheden zoals het begrip van de nood dat de nood denkt als uitbuiting, discriminatie, als onrecht of als verdoemenis, maar in de vooronderstelling dat de economische orde hier een zekere prioriteit opeist neemt het beheren van de schaarse middelen de vorm aan van een opgave, een opgave van het grootste belang.

ria. Daarom schrijft hij een *kritiek der grondslagen van onze tijd*. We zeiden dat hij daarin de vernietiging van de metafysica verderzet die in het werk van Nietzsche en Heidegger werd begonnen. Inderdaad, zoals hen vraagt ook Rudolf naar de werkingsgeschiedenis van het filosofische denken en zoals hen tracht hij dit te doen door de filosofische gedachte zo scherp mogelijk te herformuleren. Met welk resultaat? Dat de filotheorie op haar grondvesten wankelt. Hoe gaat hij tewerk? Per viam negativam et reductionem ad absurdum. Per viam negativam omdat hij zich het recht toeëigent kritiek te uiten aan het adres van een duizendjarige traditie los van de mogelijkheid van een alternatief. Per reductionem ad absurdum omdat hij doorheen een toegespitste lectuur van de basisteksten van ons denken de filosofische gedachte op een wezenlijke contradictie wijst, nl. dat de filotheorie ertoe neigt het wezenlijke te identificeren met het fundament dat zelf ertoe neigt te verdwijnen, terwijl het wezenlijke manifest is.

In welke zin treft deze bijdrage toe? Ze treft toe omdat ze de maat (metron) bevrijdt uit de greep van het theoretische denken. De *kritiek der grondslagen van onze tijd* bevrijdt het denken van de maatstaf van de theoria en opent het op de ware rijkdom van de cultuur (haar ware vermogen). Rudolf bevrijdt het gegeven (de gift, het noodlot) dat zich in de vraag toont. Hoe? Doorheen zijn begrip van de nood. Op dit punt tekent zich de figuur van een antwoord op onze vraag “wat hebben we nodig?” Het antwoord luidt: we hebben Rudolfs begrip van het begrip van de wereld nodig als het begrip van de ware rijkdom (het ware vermogen) van onze cultuur. We hadden ook reeds gewezen op een probleem dat Rudolfs leer bevat, nl. het probleem van het filosofische leren als zodanig. Wat heet leren? Wat heet filosofisch leren? Deze vragen zouden een beroep moeten doen op de wijsheid van de pedagogie, van de psychologie, van de moraalpedagogie of van de psychagogie van de filosofie. Maar alvorens zich op deze filotheorieën te beroepen lijkt het voortaan nodig eerst te vragen: wat heet leren van Rudolf Boehm? Wat kan men van Rudolf leren, wat zouden we moeten, wat willen we van hem leren¹²? Willen we leren zien hoe het theoretische denken op zijn grondslagen wankelt en voor ons nog enkel aanvaardbaar blijft als een overlevering? Willen we leren zien hoe rijk de overlevering anderzijds is? Of willen we leren vragen stellen aan onze cultuur vanuit het begrip van de wereld als noodlottige wereld? “Wat hebben we nodig?” zou dan ongeveer zoveel betekenen als “wat is het noodlot van deze wereld?” en aan het adres van het denken: “wat is het noodlot van het denken?” Rudolfs antwoord is hier, zoals gezegd, dubbel: enerzijds spreekt hij de gedachte uit van onze

¹²Het is belangrijk de dubbel(zinnig)heid van de vraag hier open te laten. Dat was immers onze conclusie: Rudolfs begrip van de nood dreigt onze morele gevoeligheid tot een functie te maken van onze geestelijke behoefte. Wat kan dat anders betekenen dan dat leren ook een vermogen is en niet enkel een afhankelijkheid?

theoretische vervreemding, anderzijds formuleert hij de gedachte van het begrip van de ware dimensie van de nood. Is het dat wat we zouden moeten leren? Een begrip van ons begrip, een verrijking van onze oordeelskracht? Hoeveel rijker zijn we geworden? Zijn we niet veeleer de hele wereld verloren toen hij aan het wankelen ging? En welke wereld hebben we teruggevonden? De wereld die ons doorheen de spiegel van de nood verscheen¹³? Rudolfs begrip voedt ons redelijke vermogen en daardoor scherpt hij onze morele gevoeligheid. Dat is zijn veeleisende gulheid, zijn veeleisende overvloed, zijn rijkdom. Dit is wat we van hem kunnen leren, dit is ook wat we van hem *willen* leren. Maar wat *moesten* we van hem leren? We moesten een begrip opdoen van de nood, een begrip van het begrip van de wereld als het nodige in deze wereld. Precies dit dreigde ons ongevoelig te maken binnen het bereik dat ons hier eerst en vooral engageert, het bereik van het begrip (het noodlot van het denken). Waarom? Omdat Rudolfs *kritiek der grondslagen van onze tijd* ons engageert in een afgrondelijke époque waarbij we het hele corpus van de traditie verliezen om het pas terug te winnen doorheen de spiegel van het begrip van de wereld dat het nodige, het noodlot, i.h.b. hier het noodlot van het denken, is. Maar waarom zou dit ons ongevoelig maken terwijl we zojuist zeiden dat we er behoefte aan hadden om onze oordeelskracht te scherpen? Omdat dit begrip niet tegemoet komt aan het noodlot van het denken, nog niet, niet genoeg, i.h.b. omdat het ons nog geen begrip geeft van zijn nieuwe fundament. Wat is het nieuwe fundament van het denken na de *kritiek der grondslagen van onze tijd*? De nood, meer bepaald het begrip ervan. Het begrip van de nood wordt het nieuwe fundament van het begrip van de wereld. Het begrip van de nood van het denken, van het noodlot van het denken, is het begrip van het begrip van de wereld. Aangezien de nood tot fundament van het begrip van de wereld wordt, wordt het begrip van de wereld functie van onze geestelijke behoefte die in de eerste plaats een economische behoefte is. Ongetwijfeld keert de morele gevoeligheid binnen de redelijkheid als vermogen en dus binnen het denken terug (en dat is precies onze morele oordeelskracht waarvan we de scherpzinnigheid reeds afhankelijk maakten van een zeker begrip, van een zeker vermogen van het begrip), maar in de morele gevoeligheid is meer geëist. Zoals gezegd is de moraliteit precies de ‘mogelijkheid’ van het stokken van elke prognose, het stuk lopen van elk begrip op de ‘ware’ eisen van het noodlot. Met Rudolfs *kritiek der grondslagen van onze tijd* zijn we de wereld van de traditie verloren en hebben we hem ‘slechts’ teruggekregen binnen Rudolfs begrip ervan. Met als gevolg dat we moeten vragen of we onder die voorwaarde nog moreel kunnen handelen, d.i. hier — denken? Het is een legitimatievraag

¹³Waarom een spiegel? Omdat het begrip van de nood zichzelf bedriegen kan, omdat het steeds slechts een poging is om het noodlot ter sprake te brengen met de mogelijkheid van de fout die dit steeds al bevat.

en meteen een vraag naar de legitimiteit van Rudolfs begrip van de wereld. Welk is deze legitimiteit? Ze ligt in het noodlot van de wereld, d.i. hier: het noodlot van het denken van het mensdom. Zoals duidelijk blijkt uit de *kritiek der grondslagen van onze tijd* is dit noodlot van het denken in de eerste plaats de *afhankelijkheid* van het begrip t.a.v. de traditie, de traditie van het denken. Het is de afhankelijkheid waarin we verkeren t.a.v. onze denkgewoonten (onze mores, de overlevering) wanneer we de nood van de wereld willen denken. Niet omdat we ze kost wat kost moesten afleren maar omdat we ze anders moeten leren zien en dan vooreerst als mores i.p.v. als de gefundeerde basis van ons begrip.

Indien de *kritiek der grondslagen van onze tijd* de filotheorie op haar grondvesten deed wankelen dan was het eerste gevolg hiervan dat ze voortaan haar ultieme fundament, nl. de idee van het goede, moest ontberen. Met de *kritiek der grondslagen van onze tijd* verloren we de oude wereld maar kregen hem in een zekere zin meteen terug, nl. als overlevering, traditie, mores. De idee van het goede, de idee van de idee, de idee van de beschouwing (theoria) als het hoogste goed, verschijnt voortaan niet meer als de basis, het fundament, de rationele grond van alle denken en waarheid, maar enkel nog als de heersende gedachte. Wat kan ons engagement zijn tegenover een achterhaalde filosofische gedachte? Sterker, wat is ons engagement tegenover de gedachte van de filosofie als een gedachte zonder grond, een bodemloze gedachte, d.i. een gedachte die aan ons werd overgeleverd, uitgeleverd, een gedachte die ons in de school werd doorgegeven maar meteen ook werd opgegeven? En wat kan omgekeerd de gedachte van de gedachte, de “idee van de idee”, d.i. de “idee” van het goede nog betekenen indien ze enkel nog overlevering, traditie, mores zou zijn? Wat betekent dan nog deze gedachte die men toch niet voor niets ooit de Atheense Verlichting noemde, een gedachte die zich een paar honderd jaren terug in een andere context nogmaals deed gelden tegen het obscurantisme van het autoriteitsdenken (wat de gedachte van de *traditie* is of ook zijn kan)?

Komen we zodoende niet opnieuw terecht in de ban van de traditionele onmondigheid? Zo gezien is vanuit het perspectief van de *kritiek der grondslagen van onze tijd* de filosofische gedachte reeds de wereld uit. En wanneer we nu deze oude gedachte niettemin “terugkrijgen” dan enkel als heersende gedachte, wat nu nog zoveel betekent als een *tyrannieke* gedachte. Wat kan men engageren tegenover een heersende maar achterhaalde, tegenover een tyrannieke gedachte? Een revolte? Een revolutie van de geest? Een politiek verzet tegen de heersende mores? Deze mogelijkheden zijn noch exhaustief, noch eender. Andere mogelijkheden die Rudolf zelf beschreef zijn bvb. het fatalisme van Spinoza of het ludieke opportunisme van Locke. We zouden deze rij nog kunnen aanvullen met allerhande voorbeelden uit de geschiedenis van het denken. Indien we hier enkel de revolte en het verzet noemen dan is dat vooral omdat hier de legitimatie van Rudolfs *kritiek der grondslagen*

van onze tijd ter discussie staat.

Wat is de gedachte van de *kritiek der grondslagen van onze tijd* t.a.v. het denken dat we filosofie noemen? Het is de uitdrukking van een onmin, een onvrede, een ongenoegen, dat zich uitspreekt in de gedachte van een kritiek op de idee van de filosofie zelf. Kritiek is niet enkel een negatief begrip. De onvrede waarvan de kritiek de uitdrukking is, is reeds een verwijzing naar datgene wat moest zijn, en dus naar een positief begrip. Tegelijk hoeft onvrede geen totale afkeer in te houden, d.w.z. een zich afkeren van alles wat verbonden is met het begrip dat de kritiek bekritiseert. Zo noemt Rudolf de *kritiek der grondslagen van onze tijd* zelf nog filosofie. Sterker, de kritiek die hij zich zodoende voorneemt noemt hij zelfs de eigenste opgave van de filosofie (par. 1). Maar wat is de positieve figuur van de gedachte die de *kritiek der grondslagen van onze tijd* uitspreekt? De positieve verwijzing die vervat zit in de *kritiek der grondslagen van onze tijd* is wellicht niet aan te duiden in (of als) één figuur. Dat zou betekenen dat hier slechts één weg voor ons open lag, een nieuwe via regia? Eigenlijk lijken in het begrip van de *kritiek der grondslagen van onze tijd* minstens twee figuren geïmpliceerd, deze figuren zijn het verzet en de revolte. Wanneer Rudolf zijn kritiek presenteert als een kritiek van de idee van de filosofie zelf dan neemt zijn kritiek de vorm aan van een *verzet*. De *kritiek der grondslagen van onze tijd* klaagt niet alleen de omkering van doel en middel aan in het denken, ze geeft ook kritiek op het doel dat de filosofie zich in principe stelt (de godgelijke vrijheid van het beschouwelijke leven). Ze is dus een verzet, d.i. een afwijzing van het heersende begrip en een verwijzing naar een ander, een beter begrip. Wanneer hij zijn kritiek anderzijds stellig filosofie in de meest eigenlijke zin van het woord wil noemen dan neemt zijn gedachte de vorm aan van een *revolte*, een *revolutie* van de geest. Een revolte is een opstand, een oproer, een muiterij ook. Een revolutie is een omwenteling (bvb. van de aarde om de zon), een algehele verandering, een ommekeer (i.h.b. als gevolg van een politieke actie). De revolte/revolutie is ongetwijfeld de uitdrukking van een ongenoegen, een onvrede en dus een verwijzing naar een andere orde maar tegelijk bevat deze figuur de gedachte van een terugkeer van hetzelfde, een heropname van hetzelfde geheel vanuit een ander begin. Dit brengt ons in verlegenheid. Rudolf noemt zijn kritisch grondslagenonderzoek inderdaad een filosofie (par. 1) en wel in de meest eigenlijke zin. Wat kan bedoeld zijn in deze heropname en wat is dan uiteindelijk de ware gedachte van de *kritiek der grondslagen van onze tijd*?

Waarom, zo moesten we vragen, dit kritische denken *filosofie* noemen? Wat is de noodzaak hiervan? Is het nodig het kritische denken dat deze *kritiek der grondslagen van onze tijd* betracht en waaraan het ook appelleert, is het nodig dit filosofie te noemen? Wat is gegeven in deze aanspraak, in deze pretentie? En, waarop beroept zich dit kritische denken dat zichzelf wil bestempelen als filosofie in de meest eigenlijke zin? Deze twee vragen

verdienen hier de nodige aandacht.

Waarom is het nodig deze kritiek als filosofie te bestempelen? Laten we hierover Rudolf zelf aan het woord. In de eerste paragraaf van zijn boek *Kritiek der grondslagen van onze tijd* tracht hij te verantwoorden waarom filosofie in de eerste plaats kritiek heet. “Een kritiek”, stelt hij, “van de grondslagen van een tijd (...) is een opgave van de filosofie”, en hij voegt eraan toe dat deze “negatieve opgave” zelfs “de enige algemene opgave is van de filosofie”. Iets verder heet het nog stellig: “dat filosofie in het algemeen alleen kritiek is en dat alleen in deze algemeenheid alle filosofie tot op heden overeenstemt”. Hij vervolgt: “Het zou alweer een opgave van de kritiek zijn (...) de voorstelling dat het eigene van de filosofie grote leerstellingen en wereldsystemen waren, kritisch te onderzoeken”. Om te eindigen met de boude zin: “Alle filosofie is kritiek”, en met de volgende wenk voor wie van Rudolf leren wil: “De filosofie onderhoudt een kritische, epochale relatie, ook tot zichzelf, en op dezelfde wijze verhouden de filosofen zich tot elkaar”. Een verantwoording van dit begrip van filosofie is hiermee alvast niet gegeven. Maar dit *uitblijven* krijgt tenminste wel een verantwoording: “Als men de noodzakelijkheid van een kritiek wil funderen, kan dit alleen gebeuren door aan te tonen dat het onderwerp behoefte heeft aan kritiek” en “dit is alleen te doen door de kritiek zelf”. De bepaling van de filosofie als kritiek kan dus geen andere verantwoording meekrijgen dan deze die zich in de kritiek zelf toont. Dit is begrijpelijk, enkel een analyse van de grondslagen van het denken zoals dat in de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* gebeurt kan duidelijk maken dat een ‘*kritisch denken*’ nodig was. Dat betekent evenwel nog niet dat voortaan alle filosofie kritiek heet, sterker, dat alle filosofie in principe kritiek zou zijn. De kritische verantwoording hiervan wordt weliswaar aangegeven als een opgave voor de toekomst¹⁴ maar het mag ons niet ontgaan dat dit een *wezenlijke* opgave is voor een goed begrip van wat de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* begrijpt wanneer ze inziet dat de filotheorie de geschiedenis van een dwaling is. Bovendien moet vooraf nog het volgende gevraagd worden: indien alle filosofie kritiek moest zijn, wat heet hier ‘in het algemeen’ *kritiek*? Deze eenvoudige vraag verdient gesteld te worden nog vóór er sprake kan zijn van een fundering of een verantwoording ervan. Rudolf wuift ze aanvankelijk weg als ware dit een botte evidentie: “Verder is er niets anders te verantwoorden dan de algemene eis tot kritisch denken, de noodzakelijkheid van de kritiek in ’t algemeen”. Deze *algemene eis* heeft nochtans niets overbodigs en lijkt veeleer het hele raadsel te bevatten van de gedachte van de *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, te weten: wat heet hier *kritisch denken*? Toegegeven, het gehele boek

¹⁴Of als een mogelijkheid: “Aantonen dat filosofie in het algemeen alleen kritiek is en dat alleen in dit algemene alle filosofie tot op heden overeenstemt, zou een bijzondere opgave zijn, die in het volgende slechts even wordt aangeraakt” (o.c. par. 1).

is een poging om dit te verduidelijken a.d.h.v. een grondslagenonderzoek. De talrijke andere teksten van Rudolf, die sindsdien verschenen, zijn even zovele pogingen of bijdragen in die richting. Maar indien we samen met Rudolf wellicht mogen stellen dat “alle filosofie kritiek is”, zouden we dan ook omgekeerd mogen stellen dat er zoiets bestaat als ‘filosofische kritiek’? En zou dit dan betekenen dat alle kritiek in zekere zin ook nog ‘filosofie’ is? Rudolf zelf wijst in die richting. Hij noemt zijn kritiek filosofie (bvb. par. 33) en verwijst ook uitdrukkelijk naar de geschiedenis van de *filosofie* sinds Kant. Dat zou kunnen betekenen dat in het begrip van de *filosofie* toch nog een hint gegeven is voor wat hier kritisch denken heet? Inderdaad. Wat zou kritisch denken immers moeten betekenen indien het *volledig* verschillend was van wat ooit het licht van de rede genoemd werd?

Komen we terug naar onze tweede vraag: waarop beroept het denken zich, waaraan appelleert het, wanneer het deze kritiek “filosofie” noemt? Rudolfs analyses in de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* werpen hierop weinig licht omdat hij er werkt per viam negativam et reductionem ad absurdum. In enkele latere teksten vinden we aanzetten tot een positief begrip dat zich kritisch noemt (bvb. *Schaamteloze moraal*). Maar nergens krijgt het begrip kritiek of kritisch denken een omschrijving, tenzij in de programmatische formules van de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* en de talloze herformuleringen van dit programma in latere teksten. Maar daar verschijnt het enkel als een opgave en een eis, niet als een nieuw begrip van het denken. Symptomatisch hiervoor is volgende passage uit Rudolfs beschouwing over de geschiedenis van de filosofie sinds Kant:

“Aan een nieuw *begrip* van het weten, een begrip van een ander soort weten dan objectief weten in de zin van het ideaal van zuivere theorie, ontbreekt het nu wel tot op heden nog; of in elk geval bleef tot op heden onbekend of onerkend wat in dit opzicht misschien toch reeds onopgemerkt werd begrepen. Niet echter ontbreekt het aan een nieuw *weten* zelf dat van een andere aard is dan datgene wat filosofie en wetenschap in naam van de eis tot objectieve theorie en theoretische objectiviteit anders alleen wilden en nog willen toegeven. En de toeëigening van zulk nieuw *weten zelf* was wel en is ook wel bij voorbaat nodig eer het *begrip* van zulk andersoortig weten kan worden verkregen”¹⁵.

Verre van ons de gedachte dat met de toeëigening van zulk een nieuw weten (Rudolf noemt Marx, Nietzsche en Husserl) nog geen voortgang is geboekt. Enkel blijft het begrip van *wat* we hiermee “weten” (zoals Rudolf zelf toegeeft) nog achterwege, i.h.b. met betrekking tot de gedachte van wat hier *overlevering* heet. Bovendien lijkt dit nieuwe weten helemaal niet zo nieuw

¹⁵O.c., par. 30.

te zijn. Het lijkt eigenlijk zelfs heel oud te zijn en in de grond nooit verloren, enkel verdrongen in dit filotheoretische tijdperk. Tenslotte zou het volstaan het geheugen op te frissen, eraan te herinneren, zich deze oude ervaringen van de gehele mensheid toe te eigenen en ze toe te passen. Wat hiermee dan in herinnering is gebracht wordt kritisch afgelijnd tegenover het begrip van objectieve kennis. Het is niets anders dan juist al het “subjectieve”: “de aan de natuurlijke en maatschappelijke afhankelijkheden van een eendig, lichamenlijk, sterfelijk wezen ontspringende en ermee overeenstemmende behoeften, interessen en doelstellingen van de mens en van de mensen en de van daaruit voortkomende ‘vooroordelen’ over de dingen, de andere wezens en in het bijzonder de andere mensen”¹⁶. Kritisch heet hier dus zoveel als *onderscheiden van het theoretische denken*. Dit levert dan toch minstens deze bepaling van kritisch denken op: kritisch denken is het denken dat betrekking heeft op de “subjectieve” ervaring van elkeen. Even verder stelt Rudolf dat het inzicht in het belang van enkele van de belangrijkste van deze “subjectieve afhankelijkheden” de grote verdienste is van Marx, Nietzsche en Husserl. Het zijn deze bijdragen die Rudolf zelf principieel toespitst in zijn poging om tot een positieve formulering van het kritisch begrip van de wereld te komen. Nochtans zijn we hiermee nog niet veel verder gekomen in het antwoord op onze vraag: waarop beroept zich de kritiek wanneer ze zich filosofische kritiek of filosofie in eigenste zin noemt? Een begin van een antwoord vinden we wellicht toch reeds in de programmatische formules van de *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. En vooreerst in datgene wat deze titel aangeeft. Rudolf denkt dat onze tijd moet bekritiseerd worden (par. 2) en richt daartoe zijn aandacht op de grondslagen van deze tijd. Grondslag staat hier voor het Duitse *Grundlage*, wat ook nog kan vertaald worden met grondbeginsel, grond, basis, alsook gegeven. Een kritiek van de grondslagen van een tijd(perk) is dan eigenlijk zoiets als een kritiek van de grondbeginselen, van de basisprincipes, van het basisgegeven van deze tijd. Hiermee laat hij reeds iets wezenlijks horen over wat kritisch denken heet. Kritisch denken zoals het hier wordt opgevat betekent blijkbaar een overdenken van principes, beginselen, grondbeginselen. Sterker, zoals verder blijkt, gaat het om een “reflectie die de grondslagen en verwachtingen van onze tijd mede ter discussie zou kunnen stellen” (par. 3). M.a.w. datgene wat hier kritiek heet is een reflectie over de principes die ons tijdperk zouden beheersen, een reflectie die deze principes ter discussie stelt. Deze principes zijn oud, zo oud als de oudheid zelf. Rudolf zoekt ze in de filosofie van Plato en Aristoteles. De grondbeginselen van ons tijdperk zouden in de Oudheid te zoeken zijn, in het werk van de denkers die zichzelf voor het eerst filosofen noemden. M.a.w. het tijdperk dat deze kritiek wil bekritisieren is het tijdperk van de filosofie en de principes waarover ze reflecteert zijn geen andere dan deze die

¹⁶Ibid.

gestalte geven aan het denken dat ons onder deze naam werd overgeleverd. Nochtans wordt ook deze kritiek uitdrukkelijk filosofie genoemd, beter, eigenlijk zou alle filosofie in wezen kritiek zijn! Dat wil zeggen dat dit kritische denken niet enkel een scherpzinnige reflectie zou zijn over de principes van het denken dat onze hoofden beheerst, het zou zelf het begrip zijn van wat deze beginselen van het denken eigenlijk zijn. Niettemin problematiseert het kritische denken juist deze beginselen, nl. voor zover het er een kritiek op is! Wanneer Rudolf de grondbeginselen van onze tijd ter discussie stelt, wil hij de idee van de filosofie zelf problematiseren, maar tegelijk bevat de gedachte van deze kritiek een appel aan het adres van de filosofie. Hoe moeten we dat begrijpen? Wat is het beginsel van de filosofie? Waar begint de filosofie? De traditie wil dat de filosofie begint in de verwondering. Een verwondering die haar uitdrukking vindt in de wat-vraag (ti esti). Deze vraag wordt evenwel slechts waarlijk een begin voor het denken wanneer het de vraag is naar het beginsel van het denken zelf. Welk is dit beginsel? Plato's woord luidt: *idea tou agathou*. De idee van het goede zou het principe van de principes, het beginsel van het ware denken zijn. Wat onderscheidt dit denken van het niet-filosofische denken? Niet het appel aan de gedachte van wat goed (*agathos*, *bonus*) is — hoewel *ook* dit natuurlijk. In wezen verschilt een filosofische gedachte echter in iets heel anders van andere begrippen en i.h.b. van het begrip van de overlevering dat hier zo'n massief belang krijgt. De filosofische gedachte is de gedachte dat het inzicht (noein) het principe van alle weten is. Bij Plato neemt dit de vorm aan van de ideeënleer. Rudolf zegt in de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* dat deze leer een wereldvreemde filotheorie is. Maar de gedachte dat het inzicht het principe is van alle ware kennis blijft overeind. Het principe van het ware denken blijft ook voor Rudolf nog het inzicht zelf (de gedachte van de gedachte) en niet een of andere obscure autoriteit van de overlevering (traditie). En toch stelden we dat de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* voor ons de gedachte van de filosofie met één slag omvormde tot de gedachte van een overlevering. Wat betekent dit? Minstens vier dingen: 1. dat de filosofie die Rudolf filotheorie noemt voortaan geen grond meer kan zijn voor ons begrip, 2. dat deze gedachte voor ons nog belangrijk is als overlevering, 3. dat de filosofie die Rudolf kritiek noemt voortaan in principe overlevering moest genoemd worden, 4. dat de notie overlevering de afgrondelijke grond wordt van het denken.

1. De filotheorie kan niet meer de grond zijn voor ons begrip omdat ze het goede enkel begrijpt als het objectief noodzakelijke (*idea*, *episteme*), wat slechts één mogelijkheid is van de vele mogelijkheden van het begrip.
2. Het principe van de filotheorie, de idee van het goede, is voor ons nog steeds van belang (a) als overlevering van datgene wat geweest is, (b) als de gedachte van datgene waaraan we nog altijd in grote mate overgeleverd

zijn, (c) als principiële mogelijkheid voor het begrip.

3. Het kritische denken dat Rudolf op gang bracht verandert de notie van het denken zelf in de gedachte van het noodlot van het denken, d.i. de gedachte van de overlevering, in minstens drie betekenissen: (a) overlevering aan ons lot, aan datgene wat ons toevalt, d.i. de traditie van het denken als armoede en rijkdom van onze cultuur, (b) overlevering aan onze nood (datgene wat ons toekomt), onze gevoeligheid, (c) overlevering aan onze vermogens (datgene wat we bekomen), i.h.b. ons inzicht.

4. De notie van de overlevering wordt de afgrondelijke grond van het denken, het is een beginsel zonder begin, een anarchisch principe. Deze figuur van het denken is de figuur van het inzicht in de opgave van het noodlot. Het is bvb. het feit van het toebehoren tot een tijdperk, een *Zeitalter*, zoals de mooie titel van de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* aangeeft. Het toebehoren tot de ouderdom van de tijd is een fataliteit, maar het bevat ook (in de mate van ons vermogen) de mogelijkheid van een greep erop (de vrijheid). Het tijdperk van de overlevering als overlevering van een tijdperk bevat in zekere zin ook de mogelijkheid om de klok terug te draaien. Een verjonging van de tijd dus, een herbeginnen ervan, kost wat kost — een revolutie van de tijd. Dit is de hoop die de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* in het leven roept, tegen beter weten in¹⁷, een onverwoestbare fata morgana, het eschaton: *Utopia*. Wat betekent dit? Alvast niet dat dit denkbeeld zonder effect zou zijn. Het tegendeel is waar. Het lijkt er immers steeds meer op dat het beste vermogen van de geest nog steeds in de utopie te zoeken is, maar ook het grote gevaar ervan, nl. dat van de zelfgenoegzaamheid van het begrip. Het inzicht in de afgrondelijkheid van de grond van ons denken als overlevering eist de matiging van de maat en de waakzaamheid van het gevoel. Het beginsel van het denken als overlevering (het noodlot van het denken) is utopisch en eschatologisch omdat dit inzicht, dat van morele aard is (het belang van de moraal), de afgrondelijkheid van het noodlot toont: (a) het maakt duidelijk dat de economische en politieke behoeften noodlottig vorm nemen, en (b) dat onze morele nood (behoefte) eist dat beide op elk moment complementair wezen.

Vragen we nu opnieuw: wat kunnen we van Rudolf leren? Dit alles? Ja, dit en wellicht nog veel meer. Vragen we nu nog het volgende: wat kunnen we *niet* van Rudolf leren? Wat is de limiet van zijn school? De limiet van zijn school begint daar waar we zelf gevoelig voor zijn: in onze eigen opdracht, onze eigen verantwoordelijkheid in deze wereld. D.w.z. dat voor ons de limiet van zijn begrip niet zozeer in het begrip zelf te zoeken is als wel in onze gevoeligheid. Waarvoor zijn wij dan wél gevoelig, waar Rudolf niet gevoelig voor zou zijn? Voor de wereld die hij ons nalaat: *Rudolfs Mores*. Dit wil alvast niet zeggen dat Rudolf zich onverantwoordelijk gedraagt te-

¹⁷Vgl. het voorwoord tot de *Kritiek der grondslagen van onze tijd*.

genover zijn eigen gedachtengoed. Dit wil zeggen dat hij in een zekere zin ongevoelig *moet* blijven ten aanzien van de wereld die hij ons nalaat precies omwille van zijn engagement in deze wereld. Niet omdat hij niet wil twijfelen aan de gedachten die hij zelf voor het eerst de wereld instuurde. Het tegendeel is wellicht waar. Maar eenvoudig omwille van het feit dat indien zijn gedachtengoed steekhoudt de verantwoordelijkheid van hem eist dat hij rekenschap aflegt van dit begrip. En zoals we hierboven reeds aanduiden legt dit begrip een beslag op onze morele gevoeligheid. Het eist op morele gronden onze gevoeligheid op ten behoeve van de schrijnende economische nood in de wereld. Dat is ook hetgeen de negatieve dimensie in zijn begrip van filosofische kritiek wil uitdrukken. De onmin, het ongenoegen met de heersende politiek-economische gevoeligheden, die, wat het denken betreft, misvormd zijn door de miskenning van de nood waarin we ons bevinden. Het begrip is hier het vermogen dat aan de nood moest tegemoet komen (in de vraag én in het antwoord erop). Het werpt zich op als de maat (metron), als de goede maat. Maar de tijdruimte waaraan de gedachte van het noodlot refereert is een andere dan deze waarbinnen men rekenschap kan afleggen van een verantwoordelijkheid. De tijdruimte van de verantwoordelijkheid is deze van de maat en het nu. Deze van het noodlot daarentegen is die van de nabijheid en de veroudering, die van de kwetsbaarheid. Het is de afstand tussen het vermogen van het begrip en de betrokkenheid van het gevoel, of nog, het is het verschil tussen het engagement en de gevoeligheid.

Tenslotte: waarom moest deze tekst zo nodig een pamflet zijn? Om uiting te geven aan een ongenoegen, een hinderlijke ervaring die het denken opdoet in de school van Rudolf Boehm, nl. dat in elk begrip Rudolf steeds al meespreekt van achterop je rug; om het belang van dit gevoel gestalte te geven — deze tekst moest een pamflet worden om het mogelijk te maken Rudolf tegemoet te treden “een blad in de hand”, van aangezicht tot aangezicht.

Moeilijke onvoorwaardelijkheid

Jacques De Visscher

It is certainly true that the concept of humanity in a cultural sense is not based on any empirical description; it can be derived legitimately from neither anthropological nor historical research. It must be substantiated morally. Whether such substantiation is conceivable through postulating absolutely autonomous principles of practical reason and hence without reliance on religious tradition is another question. In both cases one must admit, however, that the concept of humanity in a cultural sense — a concept presupposed in every recognition of human rights — may be constructed morally, but not empirically or historically (Leszek Kolakowski)

Anna Blaman, een auteur die Rudolf Boehm weet te waarderen, heeft een gedicht geschreven, *Monoloog in de nacht*, dat treffend de moeilijke onvoorwaardelijkheid in de menselijke verhoudingen evoceert. Diegene die in de nachtelijke monoloog de geliefde aanspreekt, zegt op een gegeven ogenblik

Jij kent als ik dat panische gevoel
jezelf te zijn en tevens doel
van de geliefde,

Het zijn woorden van angst en vrees die zij uitspreekt op het moment dat zij zich realiseert dat de andere geen vrijblijvende nabijheid en tegenwoordigheid betekent. Voor haar is deze andere iemand die een inbreuk op haar eigenheid en integriteit kan plegen. Door die appellerende aanwezigheid van de andere komt zij tot het onthutsende besef dat zij niet langer uitsluitend zichzelf kan zijn, want ze is het doel van de andere geworden. Wat kan die

andere niet allemaal met haar voor hebben? Wat kan die haar vragen dat zij zich van haar eigenheid beroofd zou voelen? Zover is het kennelijk nog niet, want ze heeft het in deze drie versregels niet over het identiteitsverlies dat haar zou kunnen bedreigen, er is alleen dat panische gevoel voor iets dat zij wellicht als een contradictie ervaart: “jenzelf te zijn en tevens doel/van de geliefde” — hoe is dat in hemelsnaam mogelijk?

Er is nog meer: het citaat, waarmee de tweede strofe aanvangt, duidt op een wederkerigheid, een gemeenschappelijk gevoel; allebei hebben ze dat panische gevoel tegelijk zichzelf te zijn en het doel van de andere. Betekent dit dan een wederzijdse bedreiging nu deze geliefden tot de vaststelling komen dat ze in het geliefd-zijn niet exclusief zichzelf meer kunnen zijn? Deze plotselinge verandering treedt inderdaad op in de begeerte: we dachten alleen onszelf te zijn, genoeg te hebben aan onszelf, eigenlijk niemand van antwoord te moeten dienen, tot er opeens iemand is die zegt of verklaart ons lief te hebben of ons graag te zien. Misschien dat dit laatste ons nog aangenaam kan zijn, althans wanneer het een “graag *zien*” betreft en niets meer. Maar hoelang blijft dit aangenaam? Wordt het niet stilaan hinderlijk wanneer we ons realiseren dat het het doel van de andere is dat wij worden gezien? We willen immers niet altijd worden gezien; in het onszelf willen zijn, willen we daarover zelf beslissen; we willen zelf bepalen wie ons kan of mag zien en wanneer we te zien zijn — of niet soms? In het gedicht van Anna Blaman is er echter een gemeenschappelijke bekommernis: het panische gevoel voor die onoverbrugbare kloof tussen enerzijds zichzelf te willen zijn en er voor de andere te zijn, zonder dat de geliefden dat zomaar willen — ze stellen het bij zichzelf vast. De vraag is dan: wat nu? of: hoe moet het nu verder?

Een zaak staat vast: de geliefden zijn niet aan elkaar gelijk; ze zijn niet identisch aan elkaar, maar ander. Dat zegt het gedicht ook:

Wij zijn, mijn lief, twee werelden zo ver
uiteen als aarde en morgenster

Dat zijn de aanvangsverzen van het hele gedicht, waarmee de dichteres ongetwijfeld het grondgegeven van de verhouding aangeeft. Ze zijn echter geliefden en bijgevolg verlangen ze naar elkaar, gaan in de erotische roes in elkaar op en vergeten dan wellicht dat ze zichzelf willen zijn of misschien ook dat de andere het doel betekent; dan ontdekken ze verwantschap:

en zo tot eenheid omgedicht
als twee profielen van een gezicht
...
 even verwant
als vreemd, een zee aan strand
Vaak zijn wij één in brandingslust
van een tezaambewoonde kust

De begeerte, die steeds afstand in de nabijheid vooronderstelt, krijgt een tijdelijke vervulling die niet zelden een roes kent die alles schijnt te vergeten, het *acumen* dat alle profane contingenties tussen haakjes plaatst. De begeerte houdt dan op te bestaan; maar eens de roes is weggetrokken zien zij elkaar opnieuw in hun eigenheid — een weerzien dat de begeerte al kan aankondigen, of toch ten minste dit doel-zijn van de andere

ook is er ebbe, een ver wijken,
een machteloos vertwijfeld reiken

Dit wil echter niet zeggen dat ze voor elkaar zo gemakkelijk bereikbaar zijn, zoals de pas geciteerde verzen duidelijk maken, maar ze kijken naar elkaar uit, zoniet zouden ze dat “machteloos vertwijfeld reiken” niet kennen.

Wat zoeken deze geliefden bij elkaar? Men kan zich die vraag stellen, maar eigenlijk is het geen vraag waarop de geliefden zelf een antwoord kunnen geven — het is een vraag van de buitenstaander, van diegene die met deze begeerte niets te maken heeft; het is geen vraag van de begeerte zelf, zo'n vraag is te afstandelijk, te vrijblijvend. Op de vraag naar de zin van de begeerte kan de begeerte slechts met de begeerte zelf antwoorden. Is het immers niet zo dat wanneer de begeerte spreekt, zij uitsluitend over zichzelf spreekt, zoals in de aanvang van de derde en laatste strofe?

Diep is de nacht. Ach waren wij haarzelve
zodat wij konden uitwelven
over elkander heel ons wezen —

Dit lijkt een diep verlangen: de ander met z'n wezen willen overwelden, maar Anna Blaman schrijft "uitwelden", de overwelving is dus tijdelijk, de tijd van de nacht die uitdeint tot het weer dag wordt. Is dit nu geen paradox? Enerzijds is daar het geschenk, de gave van het hele wezen; anderzijds betekent dit geven slechts een uitwelden, een boogvormig over elkaar heen glijden, als het ware zonder elkaar aan te raken, om dan te verdwijnen in het ochtendgloren. Deze geliefde drukt in haar nachtelijke monoloog het verlangen uit om de andere met haar hele wezen, met dat wat haar het meest eigen is, de tijd van de nacht te kunnen nabij zijn en bovendien dit in de zelfde geleidelijke beweging van de nacht — in de beweging van het uitwelden. En dan? Wat geschiedt er na die uitwelving? Ook hierover heeft de verlangende monoloog een wens die we als volgt kunnen lezen:

Diep is de nacht. Ach . . .
 waren wij een en alleen en boven deze
 eenheid en alleeneenheid uit ons-beiden
 zodat wij zonder te schenden scheiden
 konden en zonder pijn alleen zijn-

Is dit een paradijselijke wens? De geliefde wil een eenheid en een alleenheid tegelijk — kan dat? Men zou zich op de duur afvragen of er nog een ander is, een Andere die, onherleidbaar, nooit tot het Zelf kan worden gereduceerd. Deze wens in het gedicht heeft echter wel een bedoeling: de opheffing van de pijn. Wanneer men vereend en alleen tegelijk is, kan een scheiding nooit echt een scheiding betekenen. Heeft hier ooit een ontmoeting plaats gehad? Hebben de geliefden echt van elkaar gehouden?

Het gedicht geeft niet de indruk dat Anna Blaman een pleidooi voor de vrijblijvende relatie houdt, integendeel. Zij spreekt als het ware vanuit de ervaring dat er geen gratuiet begeren is, dat er geen scheiden zonder schenden en geen pijnloos alleen-zijn bestaat. Eens men het doel is van de geliefde, is er dat panische gevoel, dat verre wijken en dat machteloze vertwijfelde reiken. Het zomaar kunnen uitwelden van het hele wezen over elkaar — *sans l'endemain* — is uiteindelijk slechts een ijdele wens. De geliefden maken op elkaar aanspraak, wat niet het zelfde wil zeggen als dat ze recht hebben op elkaar. Maar het tegemoet komen aan de aanspraak betekent eigenlijk al de begeerte beantwoorden en creëert een situatie waarin afspraken gelden die ze niet vrijblijvend kunnen maken of voeden. Is dit alles zo vanzelfsprekend? De dichteres weet dat zulke relaties heel broos en kwetsbaar zijn en dat geliefden ontgoochelingen vrezen. Daarom is *Monoloog in de nacht* een

angstig gedicht; de monoloog zelf wordt gedomineerd door de kloof tussen het zichzelf willen zijn en begeerd worden. Precies het besef van deze kloof geeft de angst en het kijken in deze kloof is duizelingwekkend, vandaar die klacht: “Ach, waren wij . . .”

Is er een antwoord, een alternatief? Kan de kloof worden gedicht? Zolang de geliefden zich hardnekkig aan de *autarkie* (“jezelf zijn”) houden, maar tegelijk door de begeerte beheerst worden zullen ze dit panische gevoel kennen, “één in brandingslust . . . ook een ver wijken, een machteloos vertwijfeld reiken.” Wat dan? Dan kan men slechts het onmogelijke wensen, zoals in de laatste versregels uitgesproken: een toekomstloze nacht, scheiden zonder schenden, alleen zijn zonder pijn, omdat er in de symbiose van eenheid en alleenheid geen echte Andere bestaat?

Une nuit sans lendemain — moeten de geliefden uit *Monoloog in de nacht* dit verkiezen boven het elkaar bij het ontbijt in de ogen zien? Rudolf Boehm heeft in een essay, *Waarom afscheid van de sexualiteit?*, op de symbolische betekenis van het ontbijt in een liefdesrelatie gewezen:

Het probleem van een sexuele verhouding kan samengevat worden in de eenvoudige vraag of de man waarmee een vrouw naar bed gaat tot in de morgen blijft om met haar het ontbijt te nemen, en hoe zij zich daarbij gedragen. Inderdaad, de problemen situeren zich geenszins op de eerste plaats op het ogenblik waarop men met elkaar het bed instapt, maar veeleer op het ogenblik waarop men er weer uitstapt. En de gedragingen in bed zelf zijn al bij voorbaat overschaduwd door het vooruitzicht van het — al dan niet gemeenschappelijke — ontbijt. Indien dat waar is, vraag men zich af wat het betekent.

De thema's uit het gedicht van Anna Blaman en de slotbedenking in het essay van Rudolf Boehm, gemaakt naar aanleiding van een opmerking van Anja Meulenbelt in haar boek *De schaamte voorbij*, gaan de zelfde richting uit: hoe verhouden de geliefden zich ten aanzien van elkaar buiten de roes van begeerte en eros? Aanvaarden ze het dat zij het doel van de Andere zijn of willen ze eerst en vooral zichzelf zijn? of: behoort het ontbijt ook nog tot het spel van de liefde? Maakt de vrouw het ontbijt voor haar geliefde klaar en aanvaardt de man dat zijn geliefde voor hem de ontbijttafel klaar zet? Kortom: aanvaarden de geliefden dat ze niet langer zichzelf, maar de Andere toebehoren? Begeren is niet het probleem, maar veeleer het zich laten beminnen, doel te zijn van de geliefde, voor de Andere zichtbaar zijn. Het gaat dus om de overwinning van de angst zich door de blik van de Andere beschaamd, vernederd en gevangen genomen te voelen. Het gedicht van Anna Blaman is inderdaad een angstig gedicht omdat het het schenden door scheiden vreest. We kunnen het ook lezen als een bekommernis om

de vrijheid die de geliefden, ondanks hun begeerte, wensen te bewaren. De bedenking van Rudolf Boehm ziet dit thema in het gezamenlijke ontbijt waar een praktisch antwoord op de vraag “wat nu?” moet worden gegeven.

Kunnen we niet stellen dat de geliefden, die hun begeerte en verlangen ontdekken, eigenlijk tot het grote avontuur worden uitgenodigd om samen iets te doen? Is het samen ontbijten hiervan al niet het symbool? In dit ontbijt zijn ze er voor elkaar en horen ze zichzelf niet langer toe, maar zijn ze elkaar toegewijd. Bovendien is er het ontbijt zelf, het samen *eten* om de dag — en eigenlijk ook dat gezamenlijke avontuur — aan te kunnen. Het ontbijt impliceert een hele economie die een inzet vergt die verder reikt dan de eigenzinnige en egocentrische angst voor de coincidentie van het zichzelf willen blijven en tevens doel van de Ander. Het ontbijt betekent daarom een concelebratie van het gezamenlijke project dat vanaf dan om vervulling vraagt. Maar aangezien het om een erotisch en liefdevol project gaat, ligt het accent of de hoofdtoon op het samen, geconstitueerd door het “voor jou” en het “met jou”, omdat de Ene de Andere toebehoort, zonder dat ze ooit een volledig symbiotisch Wij kunnen zijn. De concelebratie in het ontbijt betekent bijgevolg een door de liefde gevoed ethisch pakt, omdat de geliefden in deze context verplichtingen tegenover elkaar hebben. Ze zijn gebonden (of verbonden) door afspraken die zowel expliciet als impliciet welwillendheid en trouw met zich meebrengen.

De betrokkenen kunnen uiteraard het ontbijt weigeren of niet *au sérieux* nemen en zich bijgevolg door geen pakt verbonden weten. Ze kunnen van het standpunt uitgaan dat begeerte, eros en verbondenheid met elkaar niets te maken hebben. Ze kunnen ook heel ver van het panische gevoel uit het gedicht van Anna Blaman verwijderd blijven en dus scheiden zonder schenden, omdat ze zelfs het verlangen niet kennen om over elkander heel hun wezen uit te welen. Maar deze attitude onttrekt zich aan de viering van het ontbijt en laten we hier buiten beschouwing — ze behoort eigenlijk tot de orde van wat Sartre destijds *les amours contingents* heeft genoemd.

De toewijding daartegenover is ethiek en betekent het enige concrete antwoord op de panische angst. Zolang men zich in de begerige verhouding voor de Andere dient te hoeden en men hem moet vrezen, is de eros niet door de toewijding gedragen en kunnen de geliefden elkaar nog steeds beschamen; ze beschermen zich en kunnen zich niet echt bloot geven, omdat ze de blik van de Ander vrezen; hun naaktheid blijft wezenlijk kwetsbaarheid.

Maar in de toewijding aanvaardden de geliefden elkaar zoals ze concreet zijn en laten ze elkaar zijn zoals ze zijn zonder elkaar ooit voor zichzelf te recupereren. Eigenlijk houden ze op voor elkaar de bedreigende Ander te zijn, integendeel, ze worden de concrete jij die men met de naam aanspreekt. In het elkaar toegewijd zijn wordt de naaktheid geheeld en de blik ontschamend en bevrijdend. In het elkaar toebehoren staan zij niet voor het dilemma van *Monoloog in de nacht*, “jenzelf zijn en tevens doel van de geliefde”, maar dia-

logeren ze over wat hen voor elkaar en in de wereld te doen staat. Maar, waaruit bestaat nu de ethische kern van zulk een toewijding? Is het niet de onvoorwaardelijkheid, het beginsel dat stelt dat niet het eigenbelang, maar het belang van de geliefde primeert en dat hieraan geen voorwaarde wordt gesteld? In het geëvoceerde ontbijt dient de ene de andere niet “op voorwaarde dat ...”, maar: “zomaar, omdat jij het bent zoals je bent.” Daarom kunnen geliefden zoveel, haast alles, met elkaar delen en daarom ook betekent elk deelgenootzijn een bron van erotische vreugde. Hieraan komt echter een einde van op het ogenblik dat de berekening het “zomaar” verdringt en dat de blik verraadt dat men elk ogenblik z’n privacy en vrijheid kan opeisen, dat het zich laten beminnen geen continuïteit impliceert en dat elk geven een tegenprestatie met zich moet meebrengen. Hier heerst dan het rijk van de voorwaardelijkheid, met de nagerekende huishoudrekening, de te bevechten vrijblijvende begeerte en het opgeëiste recht op zelfontplooiing, orgasme en abortus. Hier is de eenheid van de eros en toewijding zoek, is het bed niets anders dan een oord voor de verzelfstandigde begeerte of geparticulariseerde (bij)slaap en is het ontbijt (met de koffie) de remedie om het moeilijk ontwaken en opstaan te verzachten.

De onvoorwaardelijke toewijding in de eros is niet alleen ethiek, maar ook spiritualiteit in de zin van een beleefde en aanvaarde opdracht waarvan men niet de eigenmachtige opdrachtgever is. We weten niet vanwaar we het hebben gehaald dat we in de liefde de andere toebehoren, maar we “weten” dat het zo is en zo hoort te zijn. Tasten we de geschiedenis van het erotisch bewustzijn af, dan ontdekken we bijvoorbeeld teksten met een indrukwekkende *Wirkungsgeschichte*. Vele generaties hebben zich gelaafd aan de woorden uit het joodse *Hooglied*

Leg mij op uw hart als een zegel
Om uw hart als een band:
Want sterk als de dood is de liefde!

Onverbiddeijk als het graf is haar gloed;
Zij laait op als het flitsende vuur,
Haar vlammen zijn vlammen van Jahweh!

Watergolven missen de kracht,
Om de liefde te blussen,
En stromen verzwelgen haar niet.

Al bood iemand ook al zijn schatten,
Zelfs zijn paleis voor de liefde:
Smadelijk wees men hem af! (8: 6–7)

Exemplarisch zijn ook de parabel van de barmhartige Samaritaan (Lk. 10: 25–37) en de paulinische tekst:

De liefde is geduldig,
 De liefde is goedertieren,
 De liefde is niet afgunstig,
 Niet pronkzuchtig, niet verwaand.
 Zij handelt niet onedel,
 En zoekt zichzelf niet,
 Zij laat zich niet verbitteren,
 En rekent het kwade niet aan. (I Kor. 13, 4–5)

Deze teksten hebben inderdaad geschiedenis gemaakt en de geest ervan behoort tot de kern van het ethische bewustzijn van het Avondland. Dankbaar en gelaten beseffen dat men aan de traditie van deze ethiek participeert en dat de beleving ervan in de daadwerkelijke onvoorwaardelijke toewijding geschiedt, kunnen we hier spiritualiteit (of zingeving) noemen.

Dienen we ons nu om zo'n ethiek of moraal te schamen? Waarom? Omdat het christendom, waardoor wij hier in het Westen deze ethiek hebben leren kennen, voor het ogenblik in heel wat middens een bijzonder slechte pers heeft en als oubollig, reactionair en repressief wordt afgeschreven? Er is misschien een andere reden waarom de ethiek van de toewijding met haar onvoorwaardelijkheid niet zonder schroom wordt beleden. Zou het niet kunnen zijn omdat zij precies niet de vrijheid als doel heeft of als hoogste waarde stelt en dit terwijl juist onze tijd de vrijheid wel als het absolute vereert? Vrije tijd, de vrijheid van opinie, de vrije zelfbeschikking en zelfontplooiing, het vrije esthetische welbehagen, de vrije markteconomie en het vrije initiatief zijn een voor een onaantastbare waarden van het humanisme geworden — een praktische levensovertuiging die men in alle middens kan terug vinden. In zijn uitdagend artikel, *Schaamteloze moraal*, heeft Rudolf Boehm terecht op het schandelijke van deze vrijheidsmoraal gewezen. Natuurlijk heeft de toewijding de vrijheid nodig; ook kunnen we met Kant en Levinas vooropstellen dat de zelfbepaling of autonomie de grondslag voor het ethische handelen is, maar meteen voegen we eraan toe dat *die* vrijheid niet het doel van dit handelen is. In de geest van Kants tweede categorische imperatief (“Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest”) staat de vrijheid in dienst van het zedelijk handelen,

van een handelen dat niet zo maar een neiging is, maar, redelijk, de eigen baatzucht overschrijdt. In de eerbied voor de Wet, die gebiedt redelijk te zijn, consacreert de mens zijn vrijheid aan de plichtsvervulling, waarvan de kern de onvoorwaardelijkheid jegens de andere is, dit wil zeggen — en hier maken we van een commentaar van Emmanuel Levinas gebruik — de werkzaamheid van een “belang” verraadt, daar waar geen belangen meer zijn. De plichtsvervulling, waarop elke afspraak berust, niet in het minst deze van het ontbijt der geliefden, betekent een praktijk van toewijding, die de toevallige luimen, eigen aan neigingen en behoeften, transcendeert. Dit belang dienen is spiritualiteit en staat haaks op een vrijblijvend cultiveren van de vage beloften en de goede bedoelingen, waarvan men de verzelfstandiging niet als een implicatie van de kantiaanse plichtenmoraal kan beschouwen (wat Boehm in zijn geciteerd artikel toch doet). Deze spiritualiteit is in de eerste plaats concreet en kán slechts concreet en zakelijk zijn. Hoe? Is het niet door het gesprek in de geest van Plato’s *Phaidrus* en in de dialoog die we zoveel mogelijk van elke dominantie van de eigenmachtigheid zuiveren? Het lukt ons natuurlijk niet altijd, we zijn geen engelen, we dringen ons soms op of we doen op de andere een appel dat hij niet altijd aankan; ook wordt het geven van liefde niet steeds in dank afgenomen.

De onvoorwaardelijkheid staat hier niet gelijk aan belangeloosheid. Het is ons niet om het even of we de andere graag zien, noch of we het doel zijn van de andere; we hebben er belang bij dat de andere het goed heeft. In de toewijding willen we ons daarom voor die andere inzetten, daadwerkelijk iets aan zijn welzijn doen, zonder dat hiervoor een tegenprestatie moet worden geleverd. (Is dit niet in beginsel de liefde van de ouders jegens hun kinderen? Indien de ouders de voorwaardelijke tegenprestatie in de opvoeding incalculeren, zal er van de opvoeding niet veel terecht komen). De toewijding is echter in die zin wel belangeloos, wanneer zij niet heimelijk het eigenbelang ten koste van het belang van de andere dient. Gebeurt dit wel, dan krijgen we wat Rudolf Boehm in zijn artikel het infantiele liefdesverlangen “enkel ter wille van zichzelf” heeft genoemd en wat hem kenmerkend voor onze tijd voorkomt. We kunnen in dat perspectief beter het woord “onbaatzuchtig” gebruiken om aan te duiden dat de toewijding in de eerste plaats tegelijk onvoorwaardelijk is, wel een belang (of een waarde) op het oog heeft, maar de verhouding niet in die zin manipuleert dat alles uiteindelijk “enkel ter wille van zichzelf” geschiedt, zodat het belang het behoud van de dominantie en van de vrijheid betekent. In dat geval voltrekt zich de perversie van de toewijding en ontspint er zich aan de ontbijttafel geen dialoog van de eros, maar blijven we verstrikt in de angstige monoloog in de nacht. Precies de moed om zich kwetsbaar op te stellen, om zich jegens de geliefde bloot te geven — dus niet alleen letterlijk en soms zo gemakkelijk en vrijblijvend ’s nachts in het duister onder de deken — maakt de moeilijkheid van de onvoorwaardelijke kern van de toewijding uit, want we bevrijden ons niet

zo gemakkelijk van dat “mateloos, ongegrond, infantiel liefdesverlangen dat alle menselijke gemeenschap dreigt te vernietigen.” Terecht merkt Boehm hierbij op dat deze dreiging zich verwerkelijkt “wanneer dit liefdesverlangen ook nog verwisseld wordt — wat onophoudelijk gebeurt — met *liefde*. Want in dat geval zal eenieder van de ander enkel liefde *verlangen*, en niemand een ander liefde *geven*; eenieder zal maar zelf “onmisbaar” willen zijn voor een ander, en het helemaal niet “in dank afnemen” als een ander erin slaagt zich voor hém onmisbaar te maken.” Ja, dan is er weer dat panische gevoel “jenzelf te zijn en tevens doel/van de geliefde.”

BIBLIOGRAFIE

- Anna Blaman, *Over zichzelf en anderen. Poëzie, artikelen, lezingen*, Meulenhoff, Amsterdam, 1963.
- Rudolf Boehm, “Waarom afscheid van de seksualiteit?”, in: *Aan het einde van een tijdperk*, Het Wereldvenster, Weesp, 1984, blz. 89–98.
- Rudolf Boehm, “Schaamteloze moraal”, in: *Kritiek*, nr. 11 (1986) blz. 28–54.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.
- Leszek Kolakowski, “Why do we need Kant?”, in: *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, blz. 44–54.
- Emmanuel Levinas, “Het primaat van de zuivere praktische rede”, in: *Wijsgerig Perspectief*, jrg. 11, nr. 3, januari 1971, blz. 178–186.

Is dit misschien de wijsbegeerte?

Leo Apostel

Jorge Luis Borges schreef een gedicht over Spinoza. Hierbij volgen het origineel en de Nederlandse vertaling (van de hand van Robert Lemm, verschenen in *Gedichten*, De Bezige Bij, 1980, blz. 138–139).

Bruma de ore, el occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.

Een waas van goud; de zinkende zon verlicht
Het raam. Het gestage manuscript
Wacht, al met oneindigheid geladen.
Iemand in het halfduister bouwt God
Een mens verwekt God. Het is een Jood.
Met droeve ogen en een vergeelde huid;
De tijd neemt hem mee zoals de rivier
Een blad meeneemt op het water dat valt.
Het geeft niet. De tovenaar gaat door
En houdt God met meetkundige precisie;
Vanuit zijn ziekte, vanuit zijn niets,

Blijft hij God bouwen met het woord.
 De kostelijkste liefde werd hem toebedeeld
 De liefde die geen wederliefde vraagt.

Men denkt onwillekeurig aan Rembrandt. De wijsgeer werkt in de avond, niet in morgen of middag. Dat betekent iets. De tekst van het gedicht zelf brengt enkele provocante stellingen naar voor die om commentaar vragen. “Iemand, in het halfduister, bouwt God.” Wie kan in ’s hemelsnaam die God zijn die Borges hier op het oog heeft? Niet de Heer der Heerscharen, niet de Abba van Jezus. Wie dan wel? We mogen vermoedelijk het antwoord bij de held van het gedicht, Spinoza, zelf zoeken. De God die gebouwd wordt is de substantie, dat wat door en in zichzelf gedacht en begrepen kan worden, het zichzelf verklarende geheel. Iemand “bouwt”, in het halfduister, “*het zichzelf verklarend geheel*”! Hij ontdekt dat geheel niet, hij schept het ook niet, maar hij “bouwt” het. Paradoxaal klinkt dat wel: hoe kan nu letterlijk “een zichzelf verklarend geheel” gebouwd worden door een externe agens? Dan verklaart het toch zeker zichzelf niet meer. Als dan bovendien deze eigenaardige God ook nog, stuk per stuk, “gemaakt” wordt, dan lijkt dit precisiewerk, deze fijnmechanica, toch moeilijk in het omfloersende halfduister te kunnen gebeuren! Tweede paradox. Maar er is nog een ander perspectief dat de dichter aanbrengt: weliswaar “bouwt” iemand God, maar — een zin later — “verwekt een mens God”. Niet alleen de mechanische constructie, maar ook het organisch verwekken wordt met deze “God” in verband gebracht. Hoe kan iets tegelijk gebouwd en verwekt worden? Hoe kan deze allermoeilijkste constructie in het halfduister worden uitgevoerd? En hoe kan het volledig autonome geheel toch door iets anders worden geconstrueerd en verwekt?

Nu stellen we die vragen slechts. Later kunnen we misschien een poging doen om ze te beantwoorden. Lijnen 4 en 5 van het gedicht stellen ons voor deze problemen.

Nadat wij daarmee geconfronteerd zijn, wordt een nieuwe problematiek aangesneden. Men spreekt niet langer over het “object” dat gebouwd en verwekt wordt, of over de relatie die tussen object en bouwer-verwekker bestaat, maar over het subject van de actie. “Het is een Jood, met droeve ogen en een vergeelde huid.” Wat betekent het voor Borges, een Jood te zijn? Deze Jood hier, Spinoza, beschrijft hij innerlijk als droevig en uiterlijk als oud (vergeelde huid), ongezond, ascetisch, broos. De bouwer en verwekker werkt duidelijk niet uit overvloed, maar uit gebrek. Dat blijkt later nog, in lijn 11, “vanuit zijn ziekte, vanuit zijn niets”. De Jood — zo mogen wij wel Borges’ verbeelding interpreteren, is de vreemdeling, de uitgestotene, degene die geen macht heeft en alle eerzucht verzaakt. Deze “bouwer en verwekker” van God is eenzaam, machteloos, ziek, droevig. Zijn rijk is duidelijk niet van deze wereld.

Hij bouwt eeuwigheid en oneindigheid. In de vele verwijzingen van Borges naar Spinoza die men elders in zijn werk vindt, wordt Spinoza's God — historisch correct — met die twee kwaliteiten systematisch geassocieerd. Maar dit gedicht (lijn 7 en 8) onderstreept duidelijk dat de "Godbouwer" (om een woord van Lunatcharsky toe te passen op Borges' Spinoza) volledig weerloos — en ook zonder weerstand — meegesleept wordt door de tijd, zoals een gevallen blad door de rivier. De Godbouwer "bouwt" de oneindigheid waaraan hij geen deel heeft, en de eeuwigheid die hij niet bezit. Hoe kan dit?

Borges wil ons duidelijk doen voelen *hoe* onmogelijk dit alles schijnt. De Godbouwer is een "tovenaar" (lijn 9), het werk is inderdaad gigantisch. Maar dat geeft niet (weer lijn 9).

Tussen het werk en de arbeider suggereert Borges het grootst mogelijk contrast. Het werk zal — zo suggereert hij (lijn 12) door te spreken over het "blijven bouwen" — nooit voleindigd worden omdat zulke enorme disproportie bestaat tussen de kracht van de arbeider en de eisen van het object.

Hoe werkt deze arbeider? Met welke instrumenten?

Hij bouwt "met meetkundige precisie" (lijn 10). En als instrument gebruikt hij "het woord" (dat — zoals Borges wel weet — ontdaan is van meetkundige precisie). Deze contradictie (die impliciet blijft) vergroot nog de hopeloosheid van de onderneming.

Wie dit alles met zorg in zich opneemt, realiseert zich dat zowel door de dubbelheid van de relatie tussen arbeider en object, door het extreme contrast tussen arbeider en produkt, door de interne spanningen in de natuur van het object en van de arbeider, als door de keuze van werkwijze en instrumenten Borges de hinderpalen, conflicten, paradoxen en onmogelijkheden opstapelt.

Zo'n opbouw van spanning kan niet zonder ontlading blijven. Die wordt kort en cryptisch, in een tragische toonzetting, geboden in de twee laatste zinnen van het gedicht.

De kostelijkste liefde werd hem toebedeeld
De liefde die geen wederliefde vraagt.

De taak van de lezer wordt dan bij zichzelf na te gaan of en hoe hij begrijpt dat de problemen eerst opgeworpen, nu kwalitatief worden gewijzigd door deze coda. Opgelost mogen en kunnen ze niet worden. Maar gewijzigd wel!

De liefde die geen wederliefde vraagt ontleent Borges direkt aan Spinoza: de *Ethica* zelf zegt expliciet dat de liefde van God voor de mens gelijk is aan de liefde van de mens tot God.

De liefde die geen wederliefde vraagt — zo zouden wij kunnen dromen — is gericht op het totaal zichzelf voldoende object, dat zeker ons niet nodig heeft, maar ook van iedere bekrompenheid vrij, alles in zich omvat. De "kostelijkste" (*el más pródigo*) liefde is dus de liefde tot de totaliteit die alle delen

omvat en draagt en geen enkel deel wil of kent. Die totaliteit is ons echter niet gegeven. Daarom — zo dromen wij verder — dwingt de toewijding eraan haar minnaar in extreem detail, zo precies en onzelfzuchtig mogelijk, zich het meest correcte beeld van deze totaliteit te bouwen dat — aan de limiet — deze totaliteit zal *zijn*. In dit “meetkundig knutselen” drukt zich echter de diepere golf uit, waardoor de mens, overgegeven aan zijn hoogste liefde, het object ervan zelf verwekt. De schijnbare tegenstrijdigheid van bouwen en verwekken wordt *niet* overwonnen maar wel begrijpelijk (vanuit de liefde).

Bestaat het object van de “kostelijkste” liefde? Zal het bestaan? Is het mogelijk (tenminste)? Of is het pure waan? Die vragen laat Borges (*niet* Spinoza) open, wel zeggend — en herhaaldelijk en essentieel — dat het feit dat iemand God maakt niet uitsluit dat God is. *Letterlijk* als iemand God verwekt (lijn 5), als iemand God bouwt (lijn 4), dan *is* God. Maar op welke vreemde en verwarrende manier bestaat dan het zichzelf volstaande wezen?

Wij gaan verder: slechts een droevige, zieke, eenzame “vreemdeling” zal zich wijden aan “el más pródigo amor”. Wie omringd is door wederliefde (hoe onvolmaakt ook) werpt niet alles weg om zich te begraven in deze roekeloze, hopeloze, mateloze poging. Wij begrijpen dat de Jood (niet de werkelijke Semiet maar een “metafoor”) God bouwt. Deze Jood is bovendien duidelijk Don Quichote: op eeuwigheid gericht, wordt hij als een blad mee-geleurd door de stroom. Strijd tegen de windmolens, liefde voor de triviale Dulcinea. Zegt Borges ons nog iets meer, als hij Spinoza “tovenaar” noemt? De tovenaar-magiër beheerst de natuur, de tovenaar-circusclown bedot met kunstjes. Is “el hechicero” de magiër die de werkelijkheid bezweert met zijn woord, of de redenaar die zijn gehoor meesleept ermee? Is hij de twee? Dat laat Borges in het midden. Maar het is zeker dat liefde altijd spreekt, ook als ze geen wederliefde vraagt. Ze werkt met woorden, ze communiceert het onzegbare, met de woorden van de marktkramer of met die van de dichter of met het Woord dat bij God is (en dat god was)! (Als men erin toestemt zó te spreken.) De illusieloze liefde van Borges voor Spinoza die niet hoopt bemind te worden, is voelbaar in iedere lijn van dit gedicht. Borges identificeert zich gedeeltelijk met Spinoza. Kunnen wij ons tegelijk identificeren met Spinoza zelf, en met Borges? Robert Lemm die in “De literator als filosoof” (Kok Agora, 1992) de verhouding tussen hen beiden onderzoekt, noteert dat in de loop van zijn werk Borges Spinoza “a-metafysisch”, “fantastisch”, “geometrisch”, “platonisch”, “pantheïstisch” en “mystiek” genoemd heeft. Borges — die zichzelf als idealist begrijpt, betreurt dat Spinoza de uitgebreidheid als volledig reëel denkt (als een van de attributen der substantie). Dus noemt hij Spinoza “a-metafysisch” (in zijn — Borges’ — taalgebruik is blijkbaar “metafysisch” = “idealistisch”). Voor Borges is Spinoza samen met Parmenides, Leibniz en Kant, een meester van de fantastische vertelkunst (het is een veel grotere prestatie, hogere science-fiction, zoals Spinoza,

de substantie uit te denken, dan, zoals Wells, de tijdmachine). De geometrische obsessie van Spinoza ergert Borges en fascineert hem tegelijk. In een gedicht "Spinoza" (in "El otro, el mismo", *Gedichten 1930–1967*, dat vroeger verscheen dan de "Baruch Spinoza" die hier ontleed werd) noemt Borges Spinoza's God "de oneindige landkaart van Hem die al zijn sterren is". Uit "El hacedor" (De maker) van 1960 waarin Borges allerlei metafysische mogelijkheden kort oproept, blijkt dat hij noch duidelijk voor, noch duidelijk tegen Spinoza gekozen heeft (die hij pantheïst noemt). Maar zijn bewondering kan hij niet verbergen. In het sonnet Spinoza noemt hij de *Ethica* "helder labyrint, het harde kristal". Zoals Spinoza voelt hij geluk als plicht, en droefheid of wroeging als kwaad. Borges is niet in staat "het harde kristal" lief te hebben maar vereert Spinoza omdat hij dat wel kan. Voor Borges was Spinoza zowel mysticus als rationalist. Beiden bewondert hij; geen van beiden is hij.

Robert Lemms commentaar helpt niet echt om Borges' relatie tot Spinoza werkelijk te begrijpen. Het gedicht helpt meer: het gedicht toont hoe (volgens Borges) Spinoza tegelijk mysticus (verwekker) en rationalist (bouwer) kon zijn, hoe hij tegelijk "fantastische verhalen" en "geometrische tractaten" schrijft, hoe hij tegelijk "Platonisch" en "pantheïstisch" is. Dit alles is hij vanuit "El más prodigo amor". Misschien is ieder wijsgeer in zijn utopisch avontuur zowel Spinoza als Borges.

Deel III

Kritiek van de technologische pro-
duktiewijze

“... alle verhoudingen omver te werpen
...”
...

Over Marx' begrip van het humanisme in Rudolf Boehms “Kritiek der grondslagen van onze tijd”

Ernst Woit

1

De zin “Rudolf Boehm is werkzaam als filosoof” vermag niet al te veel over de filosoof Rudolf Boehm en zijn werking duidelijk te maken, als men zijn begrip van filosofie niet kent. Filosofie is in de loop van haar lange, veranderlijke geschiedenis op zoveel verschillende manieren opgevat, beoefend en bepaald geworden dat met dergelijke zin — minstens in onze tijd — juist niets wezenlijks kan worden uitgedrukt. Natuurlijk hebben alle werkelijke filosofen toch iets gemeenschappelijks: ze confronteren zich denkend met de wereld als geheel en met de plaats van de mens in deze wereld. Het menselijk denken kan geen groter, omvattender en veeleisender onderwerp uitverkiezen. Met deze totaliteit confronteert zich weliswaar niet alleen de filosofie: ook mythologie en religie hadden resp. hebben eveneens dit onderwerp. Alleen pogen deze laatste de wereld en de mens door sagenachtige voorstellingen, resp. religieuze geloofsuitspraken te verklaren. Filosofie daarentegen streeft naar theoretisch gefundeerd inzicht in het wereldgeheel en in het wezen van de mens. Ze verhoudt zich theoretisch tot de realiteit en tot zichzelf. Daaruit ontspringen alle mogelijkheden en grenzen van het filosofische werken. Vooral daarmee hangt ook samen dat de feitelijke werkingsmogelijkheden van de filosofie — en daarmee ook van de filosofen — altijd weer zowel overschat als ook onderschat worden. Rudolf Boehm daarover: “Men onderschat de werkzaamheid van de filosofie. Zoals men de *werkzaamheid* van de *theorie* onderschat, hoezeer men ook tegelijk het voordeel overschat dat uit een zuiver theoretisch, zoveel mogelijk objectief

zich gedragen tegenover de wereld te trekken is”¹.

Zijn eigen begrip van wat de filosofie vermag en niet vermag te bewerken, ontwikkelde Rudolf Boehm eens zeer instructief aan de hand van de interpretatie van de stelling van Karl Marx: “De filosofen hebben de wereld alleen verschillend *geïnterpreteerd*, het komt erop aan ze te *veranderen*”. Hoe vaak is deze veel geciteerde Marx-uitspraak eenzijdig en foutief geïnterpreteerd geworden door een absoluut en daarmee ondialectisch tegenover elkaar stellen van “interpretatie” en “verandering”. Boehm kenmerkt het als een overschatting van de mogelijkheden van de filosofie om uit deze zin de conclusie te trekken dat een daarmee in overeenstemming zijnde “filosoferen van de filosoof voldoende zou moeten zijn om de wereld te veranderen” en hij karakteriseert het als onderschatting van de werkzaamheid van de filosofie als men aan de filosofische interpretatie van de wereld helemaal geen veranderende werking toekent. Uitgaande daarvan bepaalt Rudolf Boehm zijn begrip van de wereldveranderende werking van de filosofie als volgt: “De filosofie kan alleen principiële vragen stellen — haar zaak is het uit te maken *wat* deze principiële vragen zijn. Deze vragen na te gaan en ze te beantwoorden is de zaak van een andersoortig, zou de zaak zijn van wetenschappelijk onderzoek, al kan het zijn dat ook filosofen zelf van tijd tot tijd pogen deze opgaven op zich te nemen. Maar — nadat men misschien op zulke wijze inzichten verkregen heeft — de wereld te veranderen, blijft de zaak van het gemeenschappelijke handelen van alle mensen; voor zover de mensen hun wereld kunnen veranderen”². Als filosoof beklemtoont Rudolf Boehm dan de wereldveranderende werking van de principiële vraagstellingen die door filosofische arbeid verkregen werden: “Maar het is ook niet zo dat zich niets verandert in de wereld als een nieuw inzicht in datgene wat eigenlijk de vraag is, verkregen werd. Vanuit het gezichtspunt van deze vraag gezien, ziet de wereld zelf er anders uit”. En: “De gestelde vraag, wanneer ze niet te ontwijken is, geeft aanleiding tot nieuwe observaties, onderzoek, experimenten, waarvan de resultaten aan de werkelijkheid een nog bepaalder gewijzigd uiterlijk geven. Een wereld echter die zich anders voordoet, is reeds werkelijk een veranderde wereld, haar werkelijke verandering begint en eindigt met het feit dat ze zich anders voordoet en er anders uitziet”³.

Voor een filosofie die zo op de mogelijke verandering van de wereld uit is, is het vragen niet — zoals bij Heidegger — “de vroomheid van het denken”, maar het begin van in vraag stellende *kritiek*. In zover in Rudolf Boehms filosofiebegrip een wezenlijke samenhang tussen filosofie en kritiek bestaat, is de consequentie van de arbeid van de filosoof — zoals die van elke werkelijke theoreticus — de kritiek als denkende in-vraag-stelling van overgeleverde

¹R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, blz. 296.

²R. Boehm, o.c., blz. 296.

³R. Boehm, o.c., blz. 296.

filosofie en theorie evenals van de gegeven levensverhoudingen. Zo volgt uit een principiële *vraagstelling* een even zo principieel *in vraag stellen* als theoretische vooropzetting van verreichende praktische *veranderingen*. De kritiek van de filosoof Rudolf Boehm culmineert in de *Kritiek der grondslagen van de tijd* waarin we leven. Gezien hij als theoreticus uitgesproken praktisch denkt, wil hij “in onze tijd tot oplossing geschikte — indien ook niet voor alle toekomst geschikte — problemen nu, zij het ook onvolkomen, oplossen, en niet hun behandeling ter wille van een eindeloze en uitzichtsloze ‘planning’ van toekomstige ideale oplossingen eindeloos en doelloos uitstellen”⁴. Dat leidt tot datgene wat ik het credo of het levensmaxime van de mens en van de filosoof Rudolf Boehm zou willen noemen: “Leven, niet in de onverantwoordelijke fictie van een onsterfelijk bestaan dat in feite niet aan de werkelijkheid van deze wereld deelneemt, zij het ook het bestaan van de mensheid in haar geheel, maar in de zowel beperkte als bepaalde verantwoordelijkheid van een sterfelijk bestaan, dat reeds door zijn bestaan zelf de werkelijkheid van zijn tijd bepaalt”⁵. Sedert ik Rudolf Boehm ken, heb ik altijd weer beleefd dat hij precies daarnaar leeft, denkt en handelt.

2

In zijn in 1973 afgesloten en in 1974 verschenen *Kritiek der grondslagen van onze tijd* kenmerkt Rudolf Boehm “het oeuvre van Marx en Engels, van Nietzsche, van Husserl, van Heidegger, van Merleau-Ponty” als het werk van die filosofen die hij “om zo te zeggen weggemoffeld heeft, en waaraan hij de toegang tot datgene waarover hij spreekt, en überhaupt de ‘eigen’ grondslag, volledig te danken heeft”⁶. Op een andere plaats stelt hij expliciet als bronnen van zijn denken de werken van Karl Marx, Friedrich Engels en Edmund Husserl op de voorgrond⁷.

Dat Marx in beide gevallen op de eerste plaats genoemd wordt, is volgens mij helemaal niet toevallig, het is de uitdrukking van de feitelijke betekenis die het werk van Marx voor het denken en voor de werking van Rudolf Boehm metterdaad bezit. Tegelijk verbiedt de verwijzing naar Marx in een rij van fundamenteel zich van Marx onderscheidende denkers zoals Nietzsche en Husserl het om Rudolf Boehm een marxiaan of een marxist te noemen. Als Rudolf Boehm zelf beklemtoont dat hij “de toegang tot datgene waarover hij spreekt en überhaupt de ‘eigen grondslag’ aan de door hem genoemde grote geesten “*volledig*” te danken heeft, dan is dat vooreerst de uitdrukking van een onder filosofen waarlijk zeldzame bescheidenheid. Rudolf Boehm

⁴R. Boehm, o.c., blz. 297.

⁵R. Boehm, o.c., blz. 297.

⁶R. Boehm, o.c., blz. 300.

⁷R. Boehm, o.c., blz. 271.

bezit die bescheidenheid en dat spreekt beslist niet tegen hem. Legt men echter de klemtoon op “toegang” tot zijn filosoferen, dan wordt duidelijk dat het de filosoof — die zijn woorden steeds zorgvuldig kiest — om iets te doen is dat aan al deze door hem genoemde denkers, ondanks al hun verschillen, *gemeenschappelijk* is en dat Rudolf Boehm in het geheel als toegang tot zijn eigen filosoferen beschouwt.

Wat echter hebben Marx, Nietzsche en Husserl gemeenschappelijk, waarom ziet Rudolf Boehm in hen zijn belangrijkste voorlopers? Het is een *nieuw weten* dat deze denkers gefundeerd hebben, een weten, “dat van een andere aard is dan datgene wat filosofie en wetenschap in naam van de eis tot objectieve theorie en theoretische objectiviteit wilden of willen toegeven”⁸. Dit *nieuwe weten* resulteert uit een *nieuw denken*, dat met het genoemde denken en met zijn ideaal van weten breekt, weten dat sedert de Oudheid als het wezen van filosofie en wetenschap overgeleverd is. Boehm heeft daarom ook geen schroom om het denken van Marx, Nietzsche en Husserl — gedeeltelijk ook uitdrukkelijk tegen hun zelfbegrip in — als “onfilosofisch” en “onwetenschappelijk” in de genoemde traditionele zin te kenmerken en hij fundeert dat op volgende manier: “Marx, Nietzsche en zelfs Husserl zijn inderdaad zo onwetenschappelijk in de zin van het objectiviteitsideaal als ze onfilosofisch zijn in de zin van het klassieke, filosofische ideaal van het streven naar zuiver theoretisch weten, naar weten ter wille van het weten zelf. Ze zijn het omdat en voor zover ze wetens en willens niet zonder vooropzettingen denken”⁹. *Wetens en willens niet zonder vooropzettingen denken* — dat is de nieuwe kwaliteit van het denken, die een ware revolutie in de filosofie bewerkt, door het werkelijkheidsvreemde ideaal van de materiële vooropzettingloosheid van het theoretische denken radicaal in vraag te stellen en het menselijk bewustzijn als het bewust-zijn van het werkelijke leven van de mens te onthullen, dat *gefundeerd* is in hun reële levensvoorwaarden en belangen. Uitdrukkelijk verwijst Boehm in dit verband naar het feit dat Marx “vroegtijdig in grote nadrukkelijkheid” verklaard heeft niet zonder vooropzettingen te denken en hij citeert als bewijs daarvoor uit het “Feuerbach-hoofdstuk” van de “Duitse Ideologie” van Marx en Engels: “Niet het bewustzijn bepaalt het leven, maar het leven bepaalt het bewustzijn. In de eerste beschouwingwijze gaat men van het bewustzijn als het levende individu uit, in de tweede, die met het werkelijke leven overeenstemt, van de werkelijke levende individuen zelf, en beschouwt men het bewustzijn alleen als *hun* bewustzijn. — Deze beschouwingwijze is niet zonder vooropzettingen. Ze gaat van de werkelijke vooropzettingen uit, ze verlaat ze geen ogenblik. Haar vooropzettingen zijn de mensen”¹⁰ — en, zo vat Rudolf Boehm samen “hun ‘materiële’ behoef-

⁸R. Boehm, o.c., blz. 277.

⁹R. Boehm, o.c., blz. 279.

¹⁰K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, Berlijn, 1958

ten”¹¹.

Samenvattend karakteriseert Rudolf Boehm de revolutie in het filosofische denken die Marx, Nietzsche en Husserl doorgevoerd hebben als volgt: “Onder de verschijningsvormen van hun behoeften, belangen en intenties verstaan Marx, Nietzsche en Husserl het bestaan en het bewustzijn van de mensen als werkelijk, als namelijk in de werkelijkheid van hun, van deze wereld onbetwistbaar werkzaam”¹². Daarbij is het voor hem onbelangrijk te weten of deze grote denkers door hun eigen breuk met het traditionele filosofie- en wetenschapsbegrip “de door hen vooropgezette en gezochte oorzaken van deze verschijnselen reeds voldoende opgehelderd en voldoende juist erkend hebben, of daarentegen zo’n toereikende opheldering en juiste kennis nog uitblijft”. Voor Boehm is beslissend: “Ze hebben het principiële inzicht in de oorzakelijkheid en werkzaamheid van menselijke behoeften, belangen en intenties, van menselijk bestaan en bewustzijn überhaupt (zelfs) in een onmenselijke wereld veld doen winnen; en het inzicht dat ook objectieve noodzakelijkheden oorzaken hebben, van waaruit ze alleen noodzakelijk zijn, maar waarvan de afschaffing ze kan opheffen”¹³. Het gaat om de principiële mogelijkheid van de opheffing van een onmenselijke wereld, het gaat er om onder welke *vooropzettingen* dat te realiseren is, wat Marx als categorische imperatief van zijn humanisme-begrip als volgt verwoord heeft: “alle verhoudingen omver te werpen, waarin de mens een vernederd, een geknecht, een verlaten, een verachtelijk wezen is ...”¹⁴.

Daarbij is aan Marx en Nietzsche gemeenschappelijk dat er bij hen geen moraliserende kritiek op datgene wat ze voor onmenselijk houden — zoals bijvoorbeeld in het christendom — te vinden is. Nietzsche hield uitbuiting voor een evidente uiting van alle leven en de onvermijdelijke vooropzetting van menselijke cultuur; Marx en Engels zagen uitbuiting voor de huidige mensheidsontwikkeling als onvermijdelijk aan, want ze gingen ervan uit dat de mensen zich van onmenselijke verhoudingen “telkenmale” slechts “zover bevrijdden als, niet hun ideaal van de mens maar de bestaande produktiekrachten hun voorschreven en toelieten. Aan alle huidige bevrijdingen lagen evenwel beperkte produktiekrachten te gronde, waarvan de voor de gehele maatschappij ontoereikende produktie alleen dan een ontwikkeling mogelijk maakte, als de enen op kosten van de anderen hun behoeften bevredigden en daardoor de enen — de minderheid — door de voortgezette strijd om de bevrediging van de noodzakelijkste behoeften ondertussen (dit is, tot aan de voortbrenging van nieuwe revolutionerende produktiekrachten) van alle ont-

¹¹R. Boehm, o.c., blz. 279.

¹²R. Boehm, o.c., blz. 280.

¹³R. Boehm, o.c., blz. 282.

¹⁴K. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlijn, 1956.

wikkeling uitgesloten werden”¹⁵. In aansluiting bij Karl Marx en Friedrich Engels leidt ook Rudolf Boehm de onmenselijke maatschappelijke verhoudingen tot hun oorzaken terug, want hun opheffing begint met de kennis en met het — vooreerst theoretische — in vraag stellen van de behoeften, bedoelingen en belangen die deze inhumane verhoudingen constitueren.

3

Ik begrijp Rudolf Boehms kritiek der grondslagen van onze tijd vooral als kritiek der grondslagen van het kapitalisme. Want het is toch in en door het kapitalisme dat werkelijk al datgene op de spits gedreven wordt en steeds meer ook naar een globale catastrofe toe gevoerd wordt wat, in overeenstemming met de regels en normen van het traditionele weten, denken en handelen, op een steeds excessievere kwantitatieve groei van produktie en consumptie onder het primaat van de egoïstische, parasitaire belangen van een steeds kleiner, maar machtiger wordende minderheid uit is. Boehms kapitalisme-kritiek is noch moraliserend noch op de veelvuldige verschijnselen van onmenselijkheid in deze maatschappij gericht, maar viseert de fundamentele oorzaken daarvan: “Ook en juist een economisch systeem zoals het kapitalistische, waarvan de objectieve wetmatigheid zich boven alle behoeften van de mensen plaatst, kan alleen in een specifieke behoefte van de mensheid die het draagt, zijn oorzaak hebben”¹⁶. En zo is dit economisch en maatschappelijk systeem wel *in principe* ophefbaar, feitelijk echter alleen als de “specifieke behoefte van de mensheid” die dat systeem draagt, kan worden opgeheven.

Als filosoof kritiseert Rudolf Boehm de filosofische wortels van het tijdperk waarin we leven. Voor hem is “ons tijdperk, voor zover het in zijn zelfbewustzijn zichzelf terecht begrijpt als het tijdperk van de wetenschap, het tijdperk van de verwezenlijking en van het toetsen van een antieke idee: namelijk van de in de klassieke Griekse filosofie geuite voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk zou zijn, juist de zaak van de mens zou zijn, om zich boven zichzelf te verheffen, en dat dit juist mogelijk zou zijn door het nastreven en het verwerven van weten, van een kenmerkende soort van weten, een weten dat zichzelf en daarmee ook de wetende bevrijdt van elke binding aan ‘louter’ menselijke noodzakelijkheden en gegevenheden en slechts weten wil zijn van wat de dingen op zichzelf zijn en van de wijze waarop ze op zichzelf zijn”¹⁷. Voor Boehm blijkt daaruit het volgende: “dat dit tijdperk van de wetenschap een tijdperk van toenemende uitbreiding van onmenselijke toestanden is, die niet de gevolgen of aanwijzingen zijn van

¹⁵K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, blz. 417.

¹⁶R. Boehm, o.c., blz. 281–282.

¹⁷R. Boehm, o.c., blz. 285.

een achterstand in de vooruitgang van de wetenschap, noch van uitblijvende resultaten van de wetenschap of op het gebied van de toepassing van de wetenschap, maar juist aanwijzingen en gevolgen van de geweldige vorderingen van het tijdperk op zijn weg naar een ‘wetenschappelijke natuurbeheersing’, namelijk naar datgene wat men er algemeen voor houdt”¹⁸. De filosoof Rudolf Boehm, die zichzelf door het denken van Husserl en Marx gevormd weet, als vijand van de wetenschap? Dat zeker niet. Hier wordt niet principieel *de* wetenschap onder kritiek gebracht, maar wel het wetenschapsbegrip en de wetenschapspraxis die onmenselijke toestanden voortbrengen en waarvan de “beste” resultaten heden toenemend het voortbestaan van de menselijke soort zelf bedreigen.

Als oorzaak van deze ontwikkeling, als “het algemeen en overal in onze tijd zich manifesterende verkeerde” duidt Boehm aan “de verhouding van doel en middelen, die zich op zodanige wijze heeft omgedraaid dat alle doelstellingen tot het peil zakken van loutere voorwendsels voor de behartiging van belangen die zich totaal wenden naar een omgaan met de middelen”¹⁹. Onmiskenaar gaat Boehm hier verder dan Marx. Niet alleen omdat Boehm expliciet op Marx’ begripen van “de ontwikkeling van de produktie ter wille van de produktie als grondkenmerk van de economie van het tijdperk van de wetenschap (‘kapitalisme’)”²⁰ wijst. Ook bij de problematisering van Boehms stelling “alles loopt verkeerd in ons tijdperk van de wetenschap”²¹ denkt men onwillekeurig aan de visie die Karl Marx in 1850 in een toespraak ontvouwde: “Er is één groot feit dat voor deze 19de eeuw betekenisvol is, een feit dat geen partij durft te loochenen. Langs de ene kant zijn industriële en wetenschappelijke krachten ontsprongen waarvan geen enkel tijdperk uit de vroegere menselijke geschiedenis ook maar een vermoeden had. Langs de andere kant zijn er vervalsymptomen die de uit de laatste tijd van de Romeinse keizers meegedeelde verschrikking veruit in de schaduw stellen. (—) In onze dagen schijnt elk ding van zijn tegendeel zwanger te zijn. We zien dat de machinerie, die met de wondervolle kracht begaafd is om de menselijke arbeid te verminderen en vruchtbaarder te maken, ze laat verkommeren en tot aan de uitputting opteert. De nieuwe bronnen van de rijkdom zetten zich via een vreemde betovering in kwellingen om. De zege van de wetenschap lijkt gekocht te worden door verlies aan karakter. In de mate waarin de mensheid de natuur bedwingt, schijnt de mens door andere mensen of door zijn eigen gemeenschap onderworpen te worden”²².

Rudolf Boehm beklemtoont dat “de grondslag van de ‘verificatie’” van

¹⁸R. Boehm, o.c., blz. 286.

¹⁹R. Boehm, o.c., blz. 287.

²⁰R. Boehm, o.c., blz. 127.

²¹R. Boehm, o.c., blz. 287.

²²K. Marx, “Rede auf der Jahresfeier des ‘People’s Paper’”, 4 april 1856 in Londen, MEW, Bd. 12, Berlijn, 1961.

zijn kritische stellingen over de grondslagen van onze tijd “in ieder geval niet observaties en experimenten van afzonderlijke hedendaagse onderzoekers of onderzoekersgroepen kunnen zijn, maar alleen de ervaringen, eerder *de* ervaring die — in zekere zin — de gehele *mensheid* gedurende vele generaties met de dingen . . . gemaakt heeft; en weer wordt zo’n ervaring van wereld-historische omvang slechts toegankelijk, begrijpelijk en zegbaar door middel van de *uitdrukking* die ze van tijd tot tijd, in haar verloop, reeds gevonden heeft, en die voornamelijk in schriftelijke documenten en monumenten haar neerslag gevonden en behouden heeft”. Welke belangrijke betekenis Boehm de werken van Marx en Engels daarvoor toekent, wordt duidelijk, als hij in dit verband uitdrukkelijk vaststelt: “Zo wordt de ervaring die de mensheid met de economie van het tijdperk van de wetenschap reeds gemaakt heeft, toegankelijk, begrijpelijk en zegbaar door de uitdrukking die ze in de werken van Marx en Engels gevonden heeft”²³.

4

Beginnend met de Russische Oktoberrevolutie van 1917 was er de poging, die voor de twintigste eeuw beslissend was, van een maatschappelijk alternatief voor het kapitalisme, een poging die door revolutionaire omwentelingen in Europa en Azië na de Tweede Wereldoorlog zelfs tot de constitutie van een niet-kapitalistisch wereldsysteem geleid had; ze moet intussen historisch als mislukt beschouwd worden. Rudolf Boehm heeft nooit verborgen welke grote verwachtingen hij met deze poging verbond en de inspanningen voor de realisering ervan steeds met de hem eigen kritisch-sceptische sympathie begeleid. Tot op heden heeft hij niet opgehouden de acteurs van deze poging, die zich op Marx beroepen, met het denken van Marx te meten, maar ook Marx’ denken te toetsen aan de resultaten en deficits van deze poging om een socialistische maatschappij te creëren.

Rudolf Boehm heeft het mislukken van deze maatschappij, die de ideologen ervan tenslotte als “reëel bestaand socialisme” pleegden te noemen, aan een principiële analyse en kritiek onderworpen, die voor hem, als verklaarde sympathisant van het socialisme, zelfs geenszins vrij van bitterheid was. Daarbij kwam hij volgens mijn inzicht tot een reeks van opmerkelijke waarderingen, die uiteindelijk in de conclusie culmineerden dat de mislukte maatschappij geen socialisme geweest is, maar een “reëel niet bestaand socialisme” was, zodat diegenen die aan het socialistische doel willen vasthouden nu helemaal van voor af aan moeten aanvangen²⁴. Boehm keert er zich principieel tegen de oorzaken van het mislukken van deze maatschappij alleen

²³R. Boehm, o.c., blz. 293.

²⁴R. Boehm, “Zu einigen programmatischen Fragen der PDS”, in *Neues Deutschland*, Berlijn, 22 december 1990, blz. 10.

of hoofdzakelijk in het subjectieve falen van haar politieke exponenten te zoeken of — zoals hij in het bijzonder ook voor de toenmalige DDR vaststelde — de schuld voor dit falen de leiding van de SED en de DDR toe te schuiven, en de gehele toedracht “te vermoraliseren”²⁵. Hij concentreert zijn kritiek — onder directe verwijzing naar Marx en Engels — op het feit dat deze zogenaamd socialistische poging, geconditioneerd als ze was door het niveau van de beschikbare produktiekrachten en van de dwang tot accumulatie, alleen op een andere klassenmaatschappij kon uitdraaien — niet in staat de uitbuiting van de mens door de mens af te schaffen. Want een te geringe ontwikkeling van produktiekrachten leidt — volgens de fundamentele inzichten van Marx en Engels — noodzakelijk naar de “splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse”²⁶. Zolang als de maatschappelijke totaalarbeid slechts een opbrengst oplevert die slechts met weinig het voor het behoeftige bestaan van *allen* noodzakelijke overstijgt, is reëel bestaand socialisme onmogelijk, daar “slechts het *gebrek* veralgemeend zal worden, en dus met de *nood* ook de strijd om het noodzakelijke weer zal moeten beginnen en de hele oude stront zich opnieuw zal voordoen ...”²⁷. Het inzicht van Marx en Engels in deze samenhang is volgens mij door het ontstaan van een nieuwe uitbuitersklasse in de Sovjet-Unie en in de andere staten van het “reëel bestaande socialisme” in de gedaante van de zogenaamde “nomenklatura” historisch volledig bevestigd geworden.

Rudolf Boehm is in verband met de mislukking van het huidige pogen tot het realiseren van een socialistische maatschappij in het bijzonder bekommerd om het erge feit dat deze maatschappijen ook in *ecologisch* opzicht geen feitelijk alternatief voor het kapitalisme gebracht hebben, dat intussen met zijn productie ter wille van de productie de levensvoorwaarden op “onze” planeet aan het vernietigen is. Dat geeft hem er aanleiding toe de principiële vraag te stellen of de met de kapitalistische produktiewijze geheel vergelijkbare, ecologisch destructieve praxis van de huidige maatschappijen die er aanspraak op maken socialistisch te zijn, niet reeds in de door Marx en Engels verdedigde opvattingen over de groei van de produktiekrachten aanwezig is. Die behoren meer het rationaliteitstype van de 19de eeuw als dit van de 20ste eeuw toe. Boehm wijst in dit verband op een daarvoor bijzonder betekenisvolle zin van Karl Marx: “Als fanaticus van de valorisatie van de waarde dwingt het [kapitalisme] meedogenloos de mensheid tot de productie ter wille van de productie, en dus tot de ontwikkeling van de maatschappelijke produktiekrachten en tot de schepping van materiële pro-

²⁵R. Boehm, “Kommunismus jetzt”, manuscript.

²⁶F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, Berlijn, 1962, blz. 224.

²⁷K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, blz. 34 e.v.

duktievoorwaarden, die alleen de reële basis voor een hogere maatschappij kunnen leggen, waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is”²⁸. Ook W.I. Lenin stelde dat de onteigening van de kapitalisten “een enorme ontwikkeling van de produktiekrachten zal *mogelijk maken* en hij voelde zich “gerechtigd met volle overtuiging te zeggen dat de onteigening van de kapitalisten onfeilbaar een geweldige ontwikkeling van de produktiekrachten van de menselijke maatschappij tot gevolg zal hebben”²⁹. Voor Boehm zijn deze opvattingen en de balans van het huidige “socialisme” aanleiding tot de retorische vraag: Zou de eerste aanloop naar het socialisme een valse start geweest zijn juist omdat onze vaandeldragers, Marx en de marxisten, over de kapitalistische produktiewijze een veel te hoge dunk hadden?”³⁰

Waar ziet Rudolf Boehm nu een humaan verantwoordbaar alternatief? Hij houdt het voor “onbetwistbaar dat zich in de tegenwoordig overal zich uitbreidende ecologische sociale beweging minstens een werkelijke revolutie in de wijze van denken voordoet”. Dit “ecologisch bewustzijn” is “zowel ten overstaan van het kapitalisme als ten overstaan van het marxistische socialisme revolutionair, in zover het het geloof aan de zin en aan het recht van de produktie, onder welke eigendomsverhoudingen ook, ondergraaft. Het eigenlijk “globale probleem” ontstaat voor het ecologische bewustzijn ten gevolge van het feit dat de wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische ontwikkeling, waaraan ook het marxistische socialisme — alleen onder de voorwaarde van een verandering van de eigendomsverhoudingen — vasthoudt, niet alleen op een directe uitbuiting van de mensen, maar voornamelijk op een grenzenloze uitbuiting van de natuur (en van een daaruit volgende indirecte uitbuiting van de mens) steunt ...”³¹. Betekent dat nu dat Boehm, ten overstaan van de huidige eigenlijke globale problematiek Marx en Engels afschrijft? Geenszins, daarvoor kent hij hun werken veel te goed en weet hij natuurlijk dat Marx een der eerste denkers is, indien niet überhaupt de eerste, die zich ernstig met de reductie van de milieubelasting door de minimalisering van de “excrementen van de produktie” bezig gehouden heeft. Maar economische noch technologische details zijn het onderwerp van de filosoof en zo wijst Rudolf Boehm recentelijk steeds weer op de fundamentele *Einstellung* die Friedrich Engels in zijn op het einde van 1843 tot januari 1844 geschreven “Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie” als volgt verwoord heeft: “De waarde is de verhouding van de produktiekosten tot de bruikbaarheid. De eerste toepassing van de waarde is de beslissing over

²⁸K. Marx, *Das Kapital. Erster Band*, MEW, Bd. 23, Berlijn, 1960, blz. 618.

²⁹W.I. Lenin, *Staat und Revolution, Werke*, Bd. 25, Berlijn, 1960, blz. 482 e.v.

³⁰R. Boehm, “Marx, Moses und die Propheten”, in *Neues Deutschland*, Berlijn, 6 en 7 april, 1991, blz. 10.

³¹R. Boehm, “Bemerkungen über einige vermeintlich revolutionäre soziale Bewegungen unserer Zeit”, manuscript.

het feit of een zaak überhaupt moet worden geproduceerd, of de bruikbaarheid tegen de produktiekosten opweegt”³². “Daar steekt ecologie – en ook communisme in!” beklemtoont Rudolf Boehm in een brief aan Gregor Gysi van juli 1991, waarin het dan verder luidt: “Het communistische parool ‘ieder volgens zijn vermogen, ieder volgens zijn behoeften’ is voor een humane maatschappij zonder meer onafwijsbaar. Dit parool verwijst niet (alleen) naar een eindtoestand van de maatschappij, maar geeft ons een leidraad voor ons handelen in *elke* maatschappelijke situatie”. Op een andere plaats heeft Boehm zijn huidige verhouding tot Marx en Engels volgens mijn inzicht bijzonder indrukwekkend als volgt geëvalueerd: “Afwijkend, volledig afwijkend van de voorstellingen van Marx en Engels ... en toch gefundeerd op hun diepste inzichten, moeten we pogen om ons een communisme voor te stellen en na te streven dat zonder de vooropzetting van de beroemde hoge ontwikkelingsgraad van de produktiekrachten kan en moet worden gerealiseerd”³³.

5

Ik zou graag het anti-objectivisme dat Rudolf Boehm — niet in het laatst in aansluiting aan en in kritiek op Marx — in zijn filosofie ontwikkelt, een anti-fatalisme noemen dat de subjectieve menselijke verantwoording beklemtoont. Zo versta ik het, als Boehm de *samenhang tussen subjectieve fundering en elke verantwoording* beklemtoont: “Het uitsluiten van elke mogelijkheid tot subjectieve fundering van datgene wat we zeggen (men zou menen: omdat we beweren het te kennen, omdat we het voor gefundeerd houden), dreigt op een afwijzing van elke verantwoording (ook voor dat wat we doen) neer te komen³⁴. Feitelijk is de op subjectieve *fundering* berustende *overtuiging* dat we voor de humane vormgeving van de menselijke maatschappij verantwoordelijk zijn, beslissend voor ieder *engagement* in deze richting. Rudolf Boehms *Kritiek der grondslagen van onze tijd* beoogt, zoals zijn gehele werk als filosoof, het bewustmaken van deze verantwoording en de ontwikkeling van een denken dat de toekomst van de mensheid als open ziet en afhankelijk weet van de vraag hoe de mensheid zich praktisch gedraagt. Het is een denken tegen elk fatalisme in, ook tegen het zo wijd verspreide en zich spontaan altijd weer herhalend “positief” fatalisme, dat de mogelijkheid van globale catastrofes verdringt in de illusionaire overtuiging dat het

³²F. Engels, “Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie”, MEW, Bd. 1, Berlijn, 1956, blz. 507.

³³R. Boehm, “Kommunismus jetzt”, manuscript.

³⁴R. Boehm, “Was bedeuten uns noch achzigjährige Göttinger Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie?”, in: S. IJsseling (uitg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, 1990.

tot op heden “goed gegaan is”, en dat het “dus” ook in de toekomst “goed zal gaan”. Boehm plaatst tegenover dergelijk fatalisme zijn overtuiging dat de toekomst van de mensheid in letterlijke zin een “zaak van de daad” is: “Neemt de mensheid . . . het besluit af te zien van de strijd om het bestaan van een volk ten koste van een ander, af te zien van de biologische eierzucht van de reproductieve vermeerdering, ter opheffing van de menselijke isolatie tussen volken en rassen en ter afzwering van het succesrecept van de aanpassing, dan kan door zo’n meerderheidsbesluit de wet die alleen heerst voor zover de mensheid bereid is zich aan de voorwaarden van een onmenselijk bestaan te onderwerpen, inderdaad afgeschaft worden. (Hij heerst *alleen* objectief)”³⁵.

Ten overstaan van de — historisch zonder voorbeeld zijnde — kansen en risico’s waartussen de mensheid heden kan kiezen, houd ik Rudolf Boehms door en door humanistisch — want antifatalistisch — credo heden voor belangrijker dan ooit: hij heeft het in 1973 in het voorwoord tot zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* als volgt verwoord: “Niets goeds of nuttigs is, wat ons mensen betreft, te hopen of te verwachten; we moeten slechts handelen en zorg dragen”.

³⁵R. Boehm, *Kritiek der grondslagen*, blz. 261.

Rudolf Boehm als inspirator van concrete politieke alternatieven

Jef Turf

Mocht ik geen kennis gehad hebben van het gedachtegoed van Rudolf Boehm en zijn medewerkers, dan zou ik vandaag wellicht de zichtbare teeloorgang van onze samenleving passief en machteloos ondergaan, zonder enig politiek perspectief. Wat ik ervaar als hun grootste verdienste, is de praktische bruikbaarheid van hun filosofische opvattingen. Zeker bestaan er andere filosofen, ook in Vlaanderen, die een belangrijke inbreng hebben bij het ontrafelen van de misgroeiingen in onze maatschappij. Maar nergens heeft men die kritiek zo systematisch doorgetrokken tot de grondslagen van onze westerse samenleving als bij de Gentse fenomenologen. Precies omdat die kritiek zo sterk naar de wortels van onze cultuur gaat, leidt ze ook tot een alternatief kader om politiek te bedrijven.

Gezien het marxisme een typisch produkt is van het westers denken, maakt het evenzeer het voorwerp uit van de kritiek. Maar Boehm weigert het kind met het badwater weg te gooien, en toont aan dat in de analyse van Marx en Engels waardevolle kritische elementen aanwezig zijn die ook vandaag dienstig zijn voor het begrijpen van de maatschappelijke processen. Zoals bijvoorbeeld de absolute en algemene wet dat kapitalistische accumulatie leidt tot massa-werkloosheid.

1

Het marxisme leverde de elementen voor een optimistisch perspectief voor de 20ste-eeuwse arbeidersbeweging: het kapitalisme zou verslagen worden door de wapens die het zelf geproduceerd heeft. Planning en overheidsinitiatief, op basis van een rationele aanpak van de economie, zouden de anarchie van het privé-initiatief, met zijn periodieke crisisverschijnselen, overklassen. Privé-bezit van produktiemiddelen zou afgeschaft worden. De produktiviteit, gebaseerd op de toepassing van de wetenschappelijke kennis, zou de welvaart van de collectiviteit ten goede komen, en grenzeloos de natuur ten

dienste stellen van de ontwikkeling. Beddingen van stromen en rivieren zouden verlegd worden om dorre gebieden te irrigeren. De bevrediging van ieders behoeften in het ware rijk van de vrijheid lag in het socialistisch verschiep, terwijl het kapitalisme niets anders dan vervreemding, werkloosheid en crisis te bieden had. Deze theorie zou getoetst worden aan de socialistische praktijk, dank zij de Oktoberrevolutie, die de superioriteit van het socialisme op het kapitalisme definitief en ontegensprekelijk zou aantonen.

2

Tot grote onthutsing van de linkerzijde, blijkt gans het traditioneel socialistisch ideeëngoed de implosie van het Oosteuropes systeem niet overleefd te hebben. In de wedijver met het socialisme kwam het kapitalisme als de uiteindelijke overwinnaar uit de bus. De volkeren verwierpen het collectivistisch model, en stelden hun hoop op de vrije-markteconomie, die hen deelgenoot moest maken van de geneugten van de consumptiemaatschappij.

In tempore non suspecto heeft Boehm gewaarschuwd tegen de fatale afloop van dergelijke voorstellingen. De socialistische produktiewijze, zoals die bedreven werd in de Sovjet-Unie, was ten gronde een variante van het kapitalisme, en stellig geen alternatief ervan. Daarvoor belichtte hij de ontwikkeling van de “socialistische” economie ten gronde: ze steunde, net als in het Westen, op het technologisch credo: dank zij de wetenschap zou de mens de natuurkrachten beheersen en de produktiviteit onbeperkt doen stijgen, waardoor de socialistische overvloed binnen eenieders bereik kwam. Wat moet doorgaan als moderne technologie, vereist een toenemende investering in de produktiemiddelen, wat slechts kan gebeuren op kosten van de produktie van levensnoodzakelijke goederen. Steeds meer van de beperkte voorhanden rijkdom wordt geïnvesteerd in het fundamenteel onderzoek en in de produktiemiddelen, met als keerzijde de toenemende armoede.

Vandaag liggen de voorbeelden te rapen om deze thesis te staven.

Het is zo in de Sovjet-Unie. Net als in het Westen heeft men er in de jaren vijftig bijvoorbeeld de kernenergie voorgesteld als het wondermiddel, waarmee woestijnen tot vruchtbare tuinen zouden omgevormd worden. Vandaag weet men dat door de kernenergie vruchtbare tuinen in woestenijen werden omgevormd. Radioactiviteit zou zieken gezond maken. Vandaag weet men dat duizenden kinderen ten gevolge van de radioactiviteit veroordeeld zijn tot een deerniswekkend sterven. De toekomst is stralend, alhoewel niet het soort stralen dat men voorgespiegeld had.

Zo ook de ruimtevaart. De wetenschapsmensen slaagden in de wonderlijke prestaties van recordverblijf in de ruimte, van expedities naar verre planeten. Maar voor het vervoer van graan en maïs opdat de mensen zouden overleven, ontbreken de alledaagse technische middelen.

Er bestaat een rechtstreeks verband tussen de geperfectioneerde ruimtepakken van de astronauten (welk een pretentius woord, dat de indruk moet geven dat de heren en dames een abonnement op de melkweg hebben, terwijl ze amper over de drempel van onze aardkloot geraken), en de met plakband aan elkaar gelapte vodden, de omhulsels waarmee de kernfysici gekleed worden die de sarcofaag van Tsjernobyl moeten onderzoeken en daar tot langzame zelfmoord verplicht worden.

Het is net zo in het Westen. Nadat men de aarde radioactief heeft gemaakt en geen uitweg meer weet met de afval, nadat ook de mythe van de kweekreactor als onuitputtelijke energiebron naar het land van de fabelen werd verwezen, gaat men tegen het jaar 2050 de “propere” fusie-energiebron ontwikkelen, die wéér de woestijnen moet omvormen tot tuinen. Terwijl miljoenen mensen vandaag creveren in de grootsteden van de kapitalistische bastions, worden honderden miljarden besteed aan deze waanzinnige droom, aan deze nieuwe steen der wijzen, die mateloos en quasi kosteloos energie moet leveren (wat de milieucatastrofe pas compleet zou maken!). Het najagen van de uiteindelijke definitieve oplossing voor de toekomstige mensen gaat gepaard met het onnoemelijk leed van de onvoldane, concrete dagdagelijkse behoeften van de mensen die vandaag leven.

3

Boehms opvattingen leiden me rechtstreeks naar een paar uiterst concrete beleidsopties: stop de ruimtevaart, stop de research naar kernfusie. Het zou weliswaar uiterst bevredigend zijn voor ons ego, mochten we de plasmafysica afdoend beheersen en de zonnetemperatuur kunnen overtreffen in onze Tokamaks, of mochten we zekerheid verkrijgen of roterende zwarte gaten in het heelal inderdaad deeltjes vormen en uitzenden in overeenstemming met het onzekerheidsprincipe van de quantummechanica. Ik zou het mateloos toejuichen indien we dat alles, en nog veel meer, konden onderzoeken om onze kennis te verrijken. Maar die luxe kunnen we ons ten enenmale niet veroorloven. We moeten namelijk de beperkte en begrensde middelen waarover we beschikken, aanwenden om de zwarte gaten van de levensbehoeften van de mensen op te vullen. Ruimtevaart en kernfusie, deze twee kinderen van het militair onderzoek, zijn onverenigbaar met het leven zelf.

Dit voorbeeld illustreert één van de grondgedachten die ik geleerd heb bij Rudolf Boehm: de omkering van middel en doel in onze moderne samenleving. De mensen hebben door middel van wetenschapsbeoefening en techniek middelen gecreëerd om beter hun levensbehoeften te bevredigen. Die wetenschap is echter los geraakt van dit doel, is in de technologie een eigen leven gaan leiden, tot ze van middel een doel geworden is. Het oorspronkelijke middel is zelf doel geworden, waaraan de menselijke behoeften

ondergeschikt zijn gemaakt. Dit betekent noch min noch meer de verloo- chening van het eigen menselijke. De zozeer geroemde westerse vrijheid van onderzoek is onmenselijk. Absolute vrijheid leidt tot absolute armoede. Of om het met Rudolfs woorden te zeggen: “Het vrijheidsideaal dient ter rechtvaardiging van een slavernij”.

4

De wedloop tussen Oost en West is ogenschijnlijk door West gewonnen. Het was echter een wedloop tussen twee varianten van het industrieel-kapitalistisch model, gebaseerd op de technologische opvoering van de produktiviteit. De Sovjet-Unie was daarbij zwaar gehandicapt, om historische redenen (en omwille van de opgedrongen bewapeningswedloop). Wie eeuwenlang geaccumuleerd heeft door de dubbele uitbuiting van de eigen arbeidersklasse én van de koloniën heeft uiteraard een grotere spaarpot vergaard dan wie datzelfde heeft willen bereiken binnen enkele decennia, bovendien getekend door oorlogen, uitsluitend door de uitbuiting van de eigen arbeidersklasse. De geforceerde accumulatie in de Sovjet-Unie heeft haar eigen stempel achtergelaten op die Sovjet-samenleving. Vele kwalen van het kapitalisme kwamen er in hun primaire vorm te voorschijn. Zo was de afstand tussen de technologische topprestaties en de behoeften van de bevolking immens, zo vertoonde die samenleving in de 20ste eeuw een aantal karakteristieken die in West-Europa eigen waren aan de 19de eeuw, zo werd zo mogelijk nog brutaler omgesprongen met het leefmilieu, en was er weinig ruimte voor de formele democratische verworvenheden waarvoor in het Westen de arbeidersklasse een eeuw strijd had gevoerd.

Maar ten gronde zijn de mechanismen dezelfde. Wat meteen betekent dat de gebeurtenissen in de Sovjet-Unie ons zowat een staalboek presenteren van wat ons te wachten staat. Iets geleidelijker wellicht, meer verhuld in een eerste fase, maar uiteindelijk veel gewelddadiger en ingrijpender, al was het maar omwille van de in alle richtingen gedeclameerde concurrentieloze superioriteit van onze samenlevingsvorm, van ons accumulatiemodel, van onze vrije markt en van onze democratie. De actueel overheersende neo-liberale vorm van de westerse wereld leidt inderdaad tot een toenemende armoede in de citadels van het kapitalisme, tot massamoord in de Derde Wereld. De vernietiging van het leefmilieu heeft een schier onomkeerbare fase bereikt, en de afstand tussen de prestaties van de toptechnologie en de elementaire behoeften van de mensen is nooit zo groot geweest. Zelfs de formele democratische regels zijn in versneld tempo aan het verdwijnen, en de extreem-rechtse noodrem van de heersende klasse is al in werking gezet.

5

Over die noodrem had Boehm het reeds lang voordat op 24 december de politieke wereld in paniek geraakte bij de electorale resultaten van extreem rechts in Vlaanderen. De nieuwe opkomst van racistische en extreem-nationalistische reflexen noemde hij een weliswaar bedroevend “maar toch een bijna normaal verschijnsel in onze tegenwoordige sociaal-economisch situatie”. Als men echter over “fascisme” wil spreken is hij “veel meer verontrust door de brave burgers die in onze regeringen zitten”. Deze gedachte dient geactualiseerd te worden, ook ten behoeve van alle “linksen” die blijkbaar het onderscheid niet kunnen maken tussen oorzaak en gevolg. Het is voor “de brave burgers die in onze regeringen zitten”, die in het spoor van Reagan en Thatcher het neoliberale credo in beleidsdaden hebben omgezet, dat men ongerust moet zijn. Het is hun beleid van “vrije concurrentie” die ervoor gezorgd heeft dat de rijken rijker en de armen armer worden; dat de inkomsten van vermogens drie maal sneller stijgen dan de inkomsten van arbeid; dat urbanistische apartheid wordt doorgevoerd tussen de krotten- en de villawijken. Traditioneel links is zodanig verkalkt door medebeheer van het kapitalisme en zo verstrikt in zijn eerbied voor de formele burgerlijke democratie, dat men het terrein totaal heeft overgelaten aan de extreem-rechtse demagogie. Het zou veel zinvoller zijn te betogen tegen Martens en Verhofstadt, dan tegen het Vlaams Blok dat de vruchten plukt van hun beleid.

6

Het extreem-rechtse revival is geen uitsluitend Vlaams fenomeen. Overal in Europa en in de Verenigde Staten steekt het de kop op. Overal heeft het dezelfde origine. In Oost-Europa begeleidt het de invoering van de vrije markt.

De eengemaakte markt binnen de Europese Gemeenschap wordt verdedigd met argumenten waartegen Rudolf Boehm zich altijd heeft afgezet. Het gaat in de eerste plaats om het opdrijven van het concurrentievermogen. Een eengemaakte markt geeft grotere afzetmogelijkheden. Nu is precies de oorzaak van de economische wereldcrisis, volgens Boehm “de gigantische, internationale concurrentieslag, die het grootste gedeelte van de economische inspanningen van alle landen opsloopt, tot aan de uitputting toe”. De afmetingen en de uitwerkingen van die concurrentieslag “zijn inmiddels vergelijkbaar met die van een echte wereldoorlog, een nieuwe “koude” wereldoorlog, tussen de kapitalistische landen onderling en met de Derde-Wereld-landen. “Stel er een einde aan!”, roept Rudolf Boehm.

Boehm herneemt het thema in zijn opmerkelijke “antwoorden op zeven

vragen over de toekomst van de linkerzijde”¹, waar hij in polemieek gaat met de linkse politici die diep ontgoocheld zijn omdat linkse intellectuelen hen wel “mooie” theorieën, maar helaas geen strategieën weten aan te reiken: “Wel, hier is een strategie: laat de socialistische partijen en de arbeidersbeweging in haar geheel zich met alle macht verzetten tegen elke poging van eender welk land om zijn eigen crisis op te lossen ten koste van alle andere landen! Proletariërs aller landen, verenig jullie en maak een einde aan de noodlottige internationale concurrentiestrijd waarvan jullie zelf allemaal de voornaamste slachtoffers zijn”!

Hiermee helpt Boehm ons naar een erg concreet actiepunt: neen aan het soort Verenigd Europa dat momenteel in de steigers staat. Dit Europa van de vrije markt ontnemt bovendien bevoegdheden aan de nationale staten (overheidsinmenging is toch uit den boze volgens het neoliberale dogma) om ze over te hevelen naar supranationale technocratische en kapitalistische instrumenten, ver van elke reële democratische controle.

7

“De kernvragen kunnen niet langer luiden:

Hoeveel gaan we investeren, maar *hoe* gaan we investeren

Hoeveel gaan we produceren, maar *wat* gaan we produceren

Hoeveel winst moet er zijn, maar hoeveel *nut* zit er in de productie”.

Deze tekst, rechtstreeks geïnspireerd door de gedachtengang van Rudolf Boehm, komt voor in een KP-propagandabrochure van januari 1981. Hij toont dat binnen in de KP een strekking actief was die wilde breken met de klassieke economische groei-opvattingen eigen aan de linkse beweging in het algemeen en aan de communisten in het bijzonder. Helaas is er, om redenen die buiten het bestek van deze bijdrage liggen, nooit enig verlengstuk aan die poging gekomen, niet in ons land, en evenmin elders in de communistische beweging.

Ik heb nog geen afdoende verklaring voor het feit dat *nergens* binnen de ruime marxistische beweging, voldoende creativiteit en intellectueel vermogen is tot uiting gekomen om een actualisering van het marxisme door te voeren, aan de hand van de kritiek op de ontsporing van de hedendaagse industriële beschaving. Nergens is ter linkerzijde enig consistent antwoord gekomen op de toch zo kwetsbare en dodelijke triomftocht van het neoliberalisme, noch enig ontwerp van politiek programma dat een alternatief bood. De Westeuropese socialistische partijen, zoals de Nederlandse PVDA en de Vlaamse SP, zoeken soelaas voor hun electoraal wegsmelten in zaken zoals het herstellen van de contacten met de basis, het luisteren naar wat er bij de massa leeft, het reorganiseren van de partijwerking, enz. Nergens

¹ *Socialistische standpunten*, jg. 34 (1987), nr. 6.

vindt men zelfs een programmatische aanzet voor een nieuw socialistisch perspectief dat de wereld bewoonbaar moet maken tegen de 21ste eeuw. Pragmatische pogingen in die zin gebeurden buiten de traditionele linkse beweging, zoals bij de ecologisten. Maar ook daar geraakte men weinig verder dan tot goed bedoelde intentieverklaringen.

De reden daarvan moet alleszins te maken hebben met de manier waarop het westers denken in al zijn varianten verstrikt zit in onze wetenschappelijk-industrieel-kapitalistische traditie. Met de mythe van de absolute waarheden, los van de dagdagelijkse realiteit. “De wetenschap houdt zich bezig met alles wat buiten deze kamer” is, zegt Boehm tijdens een van de maandelijkse bijeenkomsten in de bovenzaal van de *Oliver Twist*, “en niet met enig voorwerp of verschijnsel binnen deze kamer van de mensen”. Vandaar dat alles wat binnen de mensenkamer gebeurt, zo primitief, tegenstrijdig, onsamenhangend en irrationeel wordt aangepakt.

Als ik dit goed interpreteer, betekent dit dat niet de wetenschap als middel, wel de wetenschap als doel hier veroordeeld wordt. Een wetenschap die zich bezig houdt met de gebeurtenissen binnen de kamer is er nodig. De rest is larie. Het gaat om de reële, zichtbare, tastbare, waarneembare behoeften van de mensen, materieel en cultureel.

Een geldig alternatief moet bijgevolg de wetenschap oriënteren naar de concrete noden van de mensen.

De bestaande kapitalistische economie, “de *aanbodeconomie* die men *markt-economie* noemt”, zegt Boehm, houdt zich niet bezig met die concrete noden. De aanbodeconomie, die een geplande economie is, is het gevolg van een op zich zelf draaiend mechanisme, dat geen raakpunten meer heeft met de noden van de mensen. Het is een verspillingseconomie, die in steeds versneld tempo kunstmatig behoeften kweekt voor een beperkt deel van de mensen, om die met een even kunstmatig aanbod te bevredigen. Dat ondertussen het grootste deel van de wereldbevolking niet aan de bevrediging van zijn elementaire behoeften toe komt, is de zorg van het systeem niet.

Het alternatief voor deze uiteindelijk onhoudbare toestand is de vervanging van de *aanbodeconomie* door de *vraageconomie*. Het zijn de concrete noden die moeten bepalen wat de economie moet produceren. We zouden graag vernemen van de wetenschapsmensen allerhande, zowel van de menswetenschappen als van de exacte wetenschappen, hoe deze uitermate humane vraag moet beantwoord worden. Een fractie van de middelen die tot heden toe besteed werden aan atoombewapening bvb. zou ruimschoots volstaan om dit wetenschappelijk probleem op te lossen. Maar hier botst blijkbaar *de* grenzeloze wetenschap op haar echte, politieke grenzen ... ???

8

Een mogelijke alternatieve vraageconomie heeft het in de politieke wereld nog niet veel verder gebracht dan het aarzelend formuleren van enkele trefwoorden zoals recyclage, duurzaamheid, loskoppelen van inkomen en arbeid, energiebesparende maatregelen, milieubelasting, vastleggen van publiciteitsnormen, enz. Een coherente theorie, een aangepaste strategie en een bijhorende tactiek is nog nergens tot geloofwaardige ontwikkeling gekomen. Oorzaak daarvan is wellicht dat dit terrein momenteel uitsluitend bezet wordt door filosofen en groenen-van-goede-wil. De economen hebben andere katten te geselen. Zij houden een Vlaams congres om na te gaan hoe de maatschappij verder ondergeschikt kan gemaakt worden aan de mobiliteit, zonder die mobiliteit in vraag te stellen. Zij hebben niet de minste kritiek op het produktivisme, zij geloven blindelings in de weldaden van de eenge maakte Europese markt in 't bijzonder en de "vrije markt" in 't algemeen. Zij weten altijd te verklaren waarom hun voorspellingen fout waren. Zij stellen hun kennis ten dienste van een industrie die in het milieugebeuren een nieuwe winstgevende nijverheidstak heeft ontdekt. Wie de milieubeurs *Infest* heeft bezocht op Flanders Expo beseft maar pas welk een ecologisch vernietigende industrie er momenteel wordt opgebouwd om de ecologie te beschermen. Men houdt zich strak aan het winstgevend genezen van de symptomen, terwijl men de oorzaken van de kanker blijft dulden, of beter nog bevorderen.

Het hoeft geen betoog dat één van de voorwaarden voor het verwezenlijken van een vraageconomie, waar de behoeftige de vrager is, democratie is. Niet het abstract of absoluut begrip, wel het dagdagelijkse, reële, tastbare middel om de behoeften van de concrete mensen, zowel materieel als cultureel, te bevredigen.

Spreeken over democratie is gevaarlijk, omdat het een vlag is die zowat alle ladingen heeft gedekt. In het Westen stelt men democratie gelijk aan vrije markt, gecombineerd met een politiek systeem van partijpluralisme en geheime verkiezingen. Volkeren die het daar niet helemaal mee eens zijn, worden desnoods met geweld, met boycot of gewoon met de meer "subtiele" middelen van het Internationaal Muntfonds tot betere gevoelens gebracht. Met *de* democratie is het net als met *de* vrijheid: in haar naam werden en worden veel misdaden begaan.

Rudolf Boehm heeft in zijn polemische bijdragen, her en der verschenen, vaak het probleem van democratie en partij besproken, hét probleem van de politiek, zoals hij het noemt. Hierbij verwijst hij naar de oorsprong van het begrip "klasse" volgens de definitie van Friedrich Engels (die afwijkt van de gangbare definitie in de communistische beweging waar het begrip klasse vernauwd wordt tot de verhouding ten overstaan van het bezit van produktiemiddelen, wat meteen het objectief van de klassenstrijd herleidt tot de

strijd voor nationalisatie van de produktiemiddelen): de heersende klasse wordt gevormd door de mensen die, in tegenstelling tot de grote meerderheid, bevrijd zijn van direct produktieve arbeid om zich bezig te houden met de gemeenschappelijke taken van de maatschappij: de leiding van de arbeid, de aangelegenheden van de staat, de justitie, de wetenschappen, de kunsten, enz. Volgens deze definitie behoort een “vrijgestelde” beroeps politieker, van welke partij dan ook, of zelfs een vakbondsleider, tot de “heersende” klasse.

Gezien schaarste wellicht nog lange tijd het lot van de mensheid zal zijn, bestaat er weinig kans om binnen afzienbare tijd tot een klasseloze maatschappij te geraken. Vandaar de originele oplossing van Boehm: “De idee van democratie is echter eigenlijk die dat net niet de klasse van ‘vrijgestelden’, die het werk van de massa moeten ‘uitbuiten’ in het belang van ‘de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij’, ook de *heersende* klasse mag zijn, maar dat de *heerschappij* moet berusten bij het hoe dan ook uitgebuite *volk*. Enkel dit houdt dan de noodzaak in van politieke vrijheid van het volk. De ‘vrijgestelden’ mogen over niet meer vrijheid beschikken dan vereist is om hen in staat te stellen hun taak, in dienst van het volk, te vervullen”.

De “heersende klasse” kan bijgevolg blijven bestaan, maar een socialistisch perspectief vereist dat ze onderworpen wordt aan de wil van de “overheerste” klasse.

Een dergelijk proces heeft reeds een voorgaande in onze politieke geschiedenis, namelijk de machtsovername door de mercantiele burgerij ten nadele van de feodale adel. De adel is blijven bestaan als klasse, maar heeft geleidelijk het grootste deel van zijn politieke macht moeten inleveren aan de nieuwe klasse.

Dit idee lag eveneens te gronde aan het project van de jonge socialistische beweging in de 19de en het begin van de 20ste eeuw. Door middel van het algemeen stemrecht moest de heersende burgerij onderworpen worden aan de wil van het werkende volk. De poging is mislukt. Wanneer de burgerlijke heersers begrepen dat hun radicaal verzet tegen de democratische ontwikkeling gedoemd was tot mislukken, zijn ze er in geslaagd een nieuwe strategie te ontwikkelen om hun heerschappij te behouden. Er werd een plaats ingeruimd binnen de heersende klasse voor “vertegenwoordigers” van de arbeiders, op voorwaarde dat aan de economische machtsverhoudingen ten gronde niet geraakt werd. Het instrument dat deze strategie zou helpen verwezenlijken, was de politieke partij in het kader van het partijpolitieke pluralisme. Het middel werd nogmaals doel. De politieke partijen van de arbeidersklasse aanvaardden de regels van het politieke spel, integreerden zich in het bestaande systeem en vereenzelvigden zich met de waarden van het heersende kapitalisme. De grote aandacht van de politieke partijen is voortaan niet het verwerven van de controle door het volk op de heersende klasse, maar het verhinderen ervan. Doorheen de jaren werd dit systeem in hoge

mate geperfectioneerd. Vandaag schijnt het volk stilaan tot de ontdekking te komen dat het spel gespeeld wordt met vervalste kaarten.

Er is bijgevolg behoefte aan een aangepaste strategie, om de macht van het volk over de heersende klasse te vestigen. Een eerste vereiste moet er m.i. in bestaan de regels van het partijpolitieke spel te weigeren. Er zijn stilaan historische voorbeelden genoeg om de vruchteloosheid aan te tonen van de pogingen om via partijvorming tot fundamentele wijzigingen te komen in de krachtsverhoudingen. Er is de ervaring van de sociaal-democratie, die van de KP, en meer recent die van Agalev.

Het is kenmerkend voor de steriliteit van het hedendaagse progressieve denken, dat eens te meer de originaliteit in het zoeken naar politieke alternatieven, uitsluitend overgelaten wordt aan de rechterzijde. Het Vlaams Blok heeft begrepen dat alleen de radicale weigering om het traditioneel partijpolitieke spel te spelen, enige geloofwaardigheid verleent in de ogen van de gedupeerde bevolking. Het is het drama van deze tijd, dat ondertussen links aan de oude vermolmde partijpolitieke kar blijft voortduwen, en bijgevolg elke geloofwaardigheid verliest. De impact van de vredesbeweging in de strijd tegen de raketten en van de ecologische beweging in de strijd tegen de milieuverloedering, had nochtans de waarde van een strategie bewezen die berustte op de massale druk, van buiten uit, op de politieke partijen. Geen enkele vernieuwende opvatting is er de laatste twintig jaar gegroeid uit de wereld van de politieke partijen. Alle vernieuwing kwam van buiten de partijen, van uit de basisbeweging.

Deze vaststellingen leiden tot een nieuw kader waarin een strategie kan ontwikkeld worden ten einde de heerschappij van de heersende klasse, van alle vrijgestelden, te beperken en ze te onderwerpen aan de wil van het volk.

Nawoord

In de bovenstaande tekst heb ik waarschijnlijk Rudolf Boehm groot onrecht aangedaan, door weinig onderscheid te maken tussen zijn ideeën en de conclusies die ik er uit trek. Vaak besef ik zelf dat onderscheid niet meer, met het risico dat ik Rudolf heel wat beweringen en bedenkingen ten onrechte in zijn schoenen schuif. In mijn bedenkingen heb ik mij ook gedragen als de verstokt traditionele politicus: ik heb zelfs die andere grote bijdrage van Rudolf Boehm en zijn medewerkers, het terrein van het intersubjectivisme en de conflictbeheersing, niet aangeraakt, al besef ik dat ook dat terrein onontbeerlijk is voor een vernieuwd inzicht in de manier waarop een samenleving op een meer humane wijze kan functioneren. Maar een “*liber amicorum*” is tenslotte een “boek van vrienden”, en tussen echte vrienden moet het gesprek toch altijd verder gaan ...

Rudolf Fukuyama of Francis Boehm?

Ludo Abicht

Toeval of historisch determinisme: terwijl ik *Aan het einde van een tijdperk* van Rudolf Boehm¹ aan het lezen was, stuurde Herman de Coninck me *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* van Francis Fukuyama² ter recensie: “doorblader het eens, en kijk of het de moeite loont om er iets over te schrijven”. Fukuyama, dacht ik, dat kennen we toch. Dat is toch die onderzoeker bij de Rand Corporation die in 1988 zoveel stof deed opwaaien met zijn essay over het vermeende einde van de geschiedenis na de val van de Berlijnse muur? Waarom beperk ik me niet netjes tot een paar beschouwingen over mijn geestesgenoot Rudolf Boehm en laat ik de triomfantelijke apologeet van het neo-liberalisme rustig links liggen? Maar het kwaad was geschied: de overeenkomst tussen de twee titels uit duidelijk tegengestelde hoek was een te grote uitdaging, zodat ik het boek van Fukuyama toch maar van begin tot einde gelezen heb, en wel met stijgende ergernis. Ergernis niet zozeer omdat ik het met de strekking van het boek grondig oneens was, maar omdat ik, op basis van horen zeggen en mijn eigen vooroordelen, de man en zijn geestesgenoten blijkbaar zwaar had onderschat. Want indien Francis gelijk heeft, kunnen de theorieën van Rudolf en anderen, waaronder ikzelf, zonder meer op de vuilnisbelt van de irrelevant geworden vergissingen en ideologieën geworpen worden. Iets dergelijks was me twee jaar geleden al overkomen, toen ik de werken van de revisionist en Holocaust-negationist Robert Faurisson begon te lezen en moest toegeven, dat de veel verguisde historicus een heel handige logische constructie had opgebouwd die niet met morele verontwaardiging te weerleggen was. Om Faurissons verbijsterende stellingen te kunnen beantwoorden hebben we al het talent van deskundige historici en detail-specialisten als Gie Van den Berghe nodig, want zo gemakkelijk geraak je niet van dat revisionisme af.

¹R. Boehm, *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*, Het Wereldvenster, Weesp, Epo, Berchem, 1984.

²F. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Uitgeverij Contact, Amsterdam, 1992 (oorspronkelijke titel: *The End of History and the Last Man*, New York, 1992).

1 Fukuyama: een radicaal anti-marxistisch historisch en dialectisch materialist

De thesis van Fukuyama berust op twee pijlers: ten eerste toont hij aan, dat Marx' "rijk van de vrijheid" niet het socialisme kan zijn, maar het door de geschiedenis gesanctioneerde triomferende kapitalisme: en ten tweede grijpt hij terug naar Hegel om te bewijzen, dat de liberale democratie de hoogste vorm van historische ontwikkeling op wereldniveau is. Dat hij de lange periode die de mensheid tot deze liberale kapitalistische democratie geleid heeft "de geschiedenis" noemt, die nu haar eindpunt bereikt heeft, in tegenstelling tot Marx, die het over de "voorgeschiedenis" had die met de overwinning van het socialisme/communisme een einde zou nemen, is eerder een kwestie van terminologie: beide denkrichtingen, die van Hegel-Fukuyama en die van Marx-Boehm, zijn het erover eens, dat we "aan het einde van een tijdperk" gekomen zijn, waarna iets fundamenteel nieuws begint. Met dit verschil, dat Fukuyama meent te kunnen aantonen, dat we deze nieuwe fase al hebben bereikt, terwijl Boehm het eerder heeft over de "noodzaak van het socialisme" dat nog verre van verwezenlijkt is. De eerste zal dus moeten bewijzen, dat alle wezenlijke voorwaarden voor zo'n nieuwe tijd reeds vervuld zijn, terwijl de tweede de opgave heeft, ons ervan te overtuigen dat we nog lang niet aan de realisatie van de concrete utopie toe zijn. En hier komt de eerste verrassing: net als Boehm gebruikt Fukuyama de methode van het dialectische en historische materialisme. Ook hij gelooft dat de "geschiedenis" (Marx' "prehistorie") er een is van materiële tegenstellingen die dialectisch naar een steeds hoger stadium van de sociale ontwikkeling leiden: "Het verlangen van 'de mens als soort' om te produceren en te consumeren zet hem ertoe aan het platteland te verlaten en naar de stad te trekken, in grote fabrieken of bureaucratieën te werken en niet op het land, zijn arbeidskracht te verkopen aan de hoogste bieder in plaats van het beroep van zijn voorouders uit te oefenen, een opleiding te volgen en zich aan de prikklok te onderwerpen.

Maar anders dan Marx beweerde is het soort maatschappij dat mensen in staat stelt de grootst mogelijke hoeveelheid producten op de meest egalitaire basis te produceren en te consumeren, niet een communistische maar een kapitalistische maatschappij" (Fukuyama, 1992, blz. 157).

De ineenstorting van het "reëel bestaande socialisme" heeft immers empirisch bewezen dat, na 45 tot 70 jaar "socialistische experimenten", de arbeiders, bedienden en boeren uit die landen maar al te blij zouden zijn, indien ze het niveau van een gemiddelde kapitalistische maatschappij konden bereiken. Fukuyama geeft toe dat de opgedrongen bewapeningswedloop en de economische en mediale druk van de koude oorlog hun rol gespeeld hebben, maar hij gelooft niet dat deze uitwendige beïnvloeding volstaat om de totale nederlaag van de socialistische systemen te verklaren. Met andere

woorden: op materieel gebied zijn de marxistisch georiënteerde regimes er niet in geslaagd, hun superioriteit te bewijzen en dat heeft, meer dan wat anders, hun geloofwaardigheid in de ogen van hun eigen bevolking tenslotte fataal ondergraven.

2 Fukuyama: een hegeliaans post-materialist

Volgens Plato bestaat de menselijke geest uit drie delen: het verlangende (de materiële behoeften), het rationele en tenslotte de “thymos” of het bezielde. Fukuyama meent dat het marxisme zich beperkt heeft tot de eerste twee functies: de bevrediging van de materiële behoeften en de wens, om een maatschappij op rationele gronden op te bouwen. Hij ziet daarin een analogie met de Angelsaksische liberalen, van Hobbes en Locke tot de Amerikaanse “Founding Fathers”. De “thymos” vindt hij terug in het “recht op erkenning” dat volgens Hegel de motor van de geschiedenis is geweest. Uit de vrije menselijke bereidheid om zijn leven te wagen voor die “erkenning” ontstond eerst de verdeling van de mensheid in meesters en slaven. Maar door de arbeid ontwikkelden de slaven langzamerhand een gevoel van eigenwaarde, zodat ze zich steeds meer tegen de meesters (de aristocratie) gingen verzetten om tenslotte het democratische principe van de principiële gelijkheid van alle mensen af te dwingen. De “geschiedenis”, zoals Fukuyama die leest, eindigt daarom op het moment, waarop de vroegere slaven deze gelijkheid in principe hebben afgedwongen, ook al zal het eeuwen duren, vóór alle mensengroepen deze gelijkheid ook in feite zullen veroveren. Dat is volgens hem de kern van het verlangen naar “vrijheid” (van overheersing) die de mensen ertoe aangezet heeft, vaak tegen hun onmiddellijke en tastbare materiële verlangens in te gaan. Met andere woorden: zelfs indien de socialistische regimes erin geslaagd waren — wat duidelijk niet het geval is geweest — de belangrijkste materiële verlangens van de bevolking te bevredigen, zouden ze nog in hun opzet mislukt zijn, omdat de mensen nu eenmaal meer willen dan de bevrediging van die behoeften. En historisch gezien zijn alleen de liberale (én kapitalistische) democratieën in staat gebleken, aan dit verlangen naar vrijheid tegemoet te komen. Quod erat demonstrandum. Om het Marx (en Boehm) nog moeilijker te maken, geeft Fukuyama grif toe, dat die “vrijheid” verre van absoluut is, en dat de spanning tussen vrijheid en gelijkheid ook in de beste westerse democratie nooit helemaal zal kunnen worden opgelost. Anders gezegd: natuurlijk is de liberale democratie niet perfect (ongelijkheid, apathie, misdaad, corruptie en ecologische problematiek), maar het is de minst slechte economische en politieke samenlevingsvorm die we als model ooit zullen kunnen bereiken. Het is dus nutteloos en zelfs gevaarlijk naar een alternatief ervoor te streven, want alle alternatieven zijn tot nog toe deficiënt en onwenselijk gebleken.

Nu het communisme, de theoretisch sterkste tegenstander van die liberale democratie, is uitgeschakeld, blijven er, na wellicht lange en bloedige achterhoedegevechten tegen het voorbijgestreefde hypernationalisme (zie Oost-Europa vandaag) en religieuze fundamentalisme (binnen de drie monotheïstische godsdiensten), nog slechts twee vijanden over: één van links en één van rechts. Links zou de democratie kunnen ondermijnen door de gelijkheidseis, die essentieel deel uitmaakt van de democratische ideologie, tot het absurde te willen doordrijven; en rechts zou, op basis van een hernieuwd nietzscheaans aristocratische, opnieuw het principe van de gelijkheid en gelijkwaardigheid van alle mensen in vraag kunnen stellen. Indien één van deze twee de bovenhand krijgt, moet ook Fukuyama toegeven dat in dat geval ook de “geschiedenis” met zijn oorlogen, zijn onrechtvaardigheid en zijn wreedheid, opnieuw zou kunnen beginnen, en hij is realistisch genoeg om die volgens hem zinloze en ongewenste mogelijkheid niet uit te sluiten.

3 Fukuyama-Boehm: die kleinen Übereinstimmungen, der grosse Unterschied

1. Het zou uiteraard helemaal niet moeilijk zijn om een lijst van punten op te stellen, waarover Rudolf Boehm en Francis Fukuyama het totaal oneens zijn, zo bijvoorbeeld:

— Fukuyama verdedigt zonder voorbehoud het Amerikaanse optreden tijdens de Golfoorlog; — hij staat achter het “Star Wars” (SDI) programma van de presidenten Reagan en Bush;

— hij vindt dat de Verenigde Naties best zouden vervangen worden door een organisatie als de NAVO, met het recht om overal ter wereld in te grijpen waar de directe of indirecte belangen van de liberale kapitalistische democratie bedreigd worden;

— hij stelt voor dat de landen van Latijns-Amerika zich zouden spiegelen aan de succesrijke modellen van Zuid-Oost-Azië (Singapore, Taiwan, Zuid-Korea en Japan);

— hij stelt het Sandinistische Nicaragua op één lijn met de rechtse dictaturen in de regio;

— hij meent te kunnen aantonen dat alleen een kapitalistisch systeem efficiënt de milieuproblematiek kan aanpakken.

Enzovoort. Het zijn stuk voor stuk stellingnamen die ieder zinvol debat tussen de twee opponenten onmogelijk zouden maken, maar dat doet hier niet echt ter zake. In feite volgen deze stellingnamen consequent uit de grondpremissen van zijn analyse: indien de liberaal-kapitalistische democratie de beste maatschappijvorm voor alle mensen is, dan moet die ook zonder enige aarzeling worden verdedigd. Het zou daarom zelfs verwonderlijk zijn, indien hij deze posities om een of andere halfhartige reden niet zou innemen.

En het omgekeerde geldt met eenzelfde consequentie voor Rudolf Boehm, die zoals bekend van heel andere grondpremisen uitgaat. Met andere woorden: men kan geen van beide heren verwijten, dat ze niet trouw blijven aan de door hen zorgvuldig uitgewerkte filosofische en ethische analyses. In ieder geval kan men hier niet beginnen te moraliseren: het is natuurlijk denkbaar dat bijvoorbeeld Fukuyama heel handig en hypocriet niets anders doet dan de belangen van de machtigen te verdedigen onder het mom van een dubieuze filosofische antropologie.

Maar indien hij er nu eens echt van overtuigd was, dat de geschiedenis hem in het gelijk stelt en hij niet alleen zijn eigen status en die van het westerse establishment bevordert, maar het goed van de hele mensheid? Hoe vaak werden in het verleden niet denkers als Boehm ervan beschuldigd, in feite in dienst te staan van Moskou, Beijing of Havana, en hebben wij ons niet altijd verontwaardigd tegen dat soort van beschuldigingen verzet?

2. Interessanter wordt het, wanneer beide tegenstanders op bepaalde punten schijnen overeen te komen. Een paar voorbeelden:

— Wanneer Boehm schrijft: “De morele gevoeligheid kan ontstaan — en ontstaat wellicht werkelijk — uit een *behoefte voor de anderen belangrijk en zelfs onontbeerlijk te zijn* (minder geïnteresseerd te zijn in die ander die men behulpzaam wil zijn dan zichzelf “interessant” te willen maken)” dan lijkt dat sterk op Fukuyama’s theorie over de essentieel menselijke behoefte aan “erkenning” die hij de drijfveer van de menselijke geschiedenis noemt.

— Wanneer Boehm zegt: “Ook wanneer de private eigendom van de produktiemiddelen afgeschaft is, blijft het politieke probleem levensgroot overeind”, zal Fukuyama dat zonder meer beamen.

— Boehm vindt dat het succes van de vakbondsactie “inderdaad ook de kansen voor een socialistische omwenteling (voorlopig) tenietgedaan” heeft. Met uitsluiting van het tussen haakjes geplaatste woordje “voorlopig” zegt Fukuyama net hetzelfde: tenslotte hebben de arbeiders en hun vakorganisaties zowel in het Westen als in de landen van het “reëel bestaande” socialisme door hun daden bewezen, dat ze liefst van al in het kapitalistisch systeem zouden worden geïntegreerd.

— Ook wat het probleem van de seksualiteit en het vermeende verband ervan met de “kapitalistische prestatiedrang” betreft, staat Boehm veel dichterbij Fukuyama dan bij de progressieve Van Ussel. Fukuyama is er zelfs van overtuigd dat het kapitalisme, dat oorspronkelijk de arbeidsethos en de prestatiedrang nodig had, in zijn laatste stadium die ethos zodanig heeft uitgehold dat de mensen steeds extremere vormen van substitutie voor de verlorengene prestatiedrang aan het zoeken zijn (de Kalifornische “way of life”).

Ook deze lijst, die verre van volledig is, dwingt tot nadenken: zouden Boehm en Fukuyama dan dichterbij elkaar staan dan ze zelf vermoeden? Zouden de opvallende verschillen uit de vorige paragraaf dan eerder acciden-

teel zijn, meer een traditionele erfenis van de kampen waaruit elk van hen is voortgekomen dan een substantieel verschil? Slechts indien we erin slagen aan te tonen, dat hun analyses fundamenteel en onverzoenlijk van elkaar verschillen, zullen we in staat zijn de verwarring op te heffen die onverwacht bij de lectuur van beide boeken ontstaan is.

3. Beiden willen de wereld niet alleen interpreteren, maar ook veranderen. Beiden gaan ervan uit dat de mensen een actieve rol in dit veranderingsproces kunnen spelen en inderdaad ook gespeeld hebben. Beiden geloven ze, dat gelijkheid en vrijheid nastrevenswaardige doeleinden zijn, en beiden zijn er, ieder op zijn manier, van overtuigd dat dit niet zonder strijd kan bereikt worden. Tot zover de toch wel belangrijke overeenkomsten.

Wanneer Rudolf Boehm echter over “het socialisme als noodzaak” blijft praten, gedraagt hij zich als een rode hond in het eindelijk keurig opgestelde kapitalistisch-democratische kegelspel en kan er van verzoening geen sprake zijn. Waarop berust zijn subversieve koppigheid en hoe moeten we zijn argumentatie inschatten? Om te beginnen is het jammer genoeg weer eens nodig erop te wijzen dat het hier niet gaat om een herhaling van een of andere vorm van historisch determinisme: voor Boehm is socialisme “noodzakelijk” vanuit een hypothetische imperatief, omdat het andere alternatief de catastrofe is op ecologisch, economisch en ethisch vlak.

— ecologisch, omdat het kapitalisme de meest efficiënte vorm is van de technologische produktiewijze, waarin aan produktie gedaan wordt omwille van de produktie, iets wat zonder tegenspraak moet leiden tot het doellose- en zinloze verteren van de natuurlijke hulpbronnen en daarmee van ons eigen ecosysteem. Met andere woorden, Boehm gelooft niet dat de correcties die vandaag binnen het kapitalisme kunnen worden aangebracht via de parlementaire democratie en het welbegrepen eigenbelang van de kapitalistische beheerders (de zogenaamde “groene cellen” binnen de meest verlichte grote bedrijven) zullen volstaan, omdat de *logica* van de technologische produktiewijze onherroepelijk in de tegenovergestelde richting evolueert (wat trouwens empirisch kan worden vastgesteld).

— economisch: volgens Boehm is de kern van de huidige economische crisis het probleem van de dalende koopkracht (door inflatie, werkloosheid en schuldenlast). Als gevolg daarvan krimpen de markten en wordt de concurrentiestrijd verscherpt. Dat maakt dan weer het kapitaal schaars, wat de rente doet stijgen. Door nieuwe technologische ontwikkelingen wordt de produktiviteit verhoogd en worden er meer arbeidsplaatsen vernietigd dan er kunnen worden geschapen. Met opnieuw als gevolg een dalen van de koopkracht (Boehm, blz. 211-212). Dat is, op langere termijn, zowat het omgekeerde van de analyse van Fukuyama die de vooruitgang van de koopkracht en het levensniveau sinds het midden van de achttiende eeuw berekende en constateerde, dat we er steeds op vooruitgegaan zijn (waarbij hij het aandeel daarin van de arbeidersstrijd niet onder het dure tapijt van

zijn Rand Corporation kantoor veegde).

— ethisch: en hier komen we tot de merkwaardige ontdekking, dat ze beiden in grote trekken hetzelfde zeggen over de op valse behoeften gebouwde westerse welvaartseconomie (Boehm, blz. 127 et passim, Fukuyama, blz. 325–336). Als “realist” pleit Fukuyama ervoor, deze feiten te erkennen, zonder er iets aan te willen veranderen. Hij verwerpt, niet zonder enige aarzeling en spijt, de anti-democratische oplossingen van Nietzsche, en resigneert: “blijkbaar is het dat wat de meeste mensen willen, en dan moeten we maar democratisch bereid zijn, die prijs te betalen”. Aan het einde van zijn enthousiast betoog over het overwinnende kapitalisme wordt hij weliswaar niet pessimistisch, maar een beetje moedeloos, want “meer” valt er duidelijk niet te bereiken. Als “realist van het nieuwe type” pleit Boehm daarentegen voor een andere lectuur van dezelfde werkelijkheid: reeds in een essay uit 1970 (Boehm, blz. 18–20) schreef hij: “Iets radicaal nieuws kunnen we echter niet *verwachten*, we kunnen het alleen *doen*”. Anders gezegd: hij meent, in tegenstelling tot Fukuyama, nog een toekomstige ontwikkeling als mogelijkheid in deze realiteit te onderkennen, en om die mogelijkheid gaat het hem. Fukuyama aanvaardt grosso modo Hegels bedenkelijke vaststelling dat er nu (in Hegels tijd en met Hegels filosofie) een einde aan de dialectische ontwikkeling zou gekomen zijn, terwijl Boehm zich daar niet bij kan neerleggen. Keer op keer wijst hij erop, dat we de huidige situatie niet zonder meer (of helemaal niet) moeten aanvaarden als het eindpunt van onze geschiedenis. Met andere woorden, het “einde van een tijdperk”, met alle ontgoochelingen die het ook voor Boehm moet inhouden — wie zegt dat filosofen geen emotionele en thymotische kant zouden hebben? — is het begin van een nieuwe uitdaging, zowel in de theorie als in de praktijk. En omdat een eerlijk filosoof nooit met zekerheid kan weten of hij nu een reïncarnatie van Sisyphus is en het inderdaad “noch nicht aller Tage Abend” geworden is, moet hij zijn schouders opnieuw onder het betonblok zetten, dat van de Berlijnse Muur is losgekomen. Niet om, um Karlswillen, een nieuwe muur te gaan bouwen, maar om, nog maar eens, zijn brokstuk bij te dragen aan het huis van de mensheid.

Cabriès in de Cévennes, waar het rad
noch de galeistraaf uiteindelijk de rebelse
geest van de kettters heeft kunnen breken,

Pasen-Pesach 1992

Is er een centraal conflict? *Behoeftte aan overzichtelijkheid*

Ludo Dierickx

1 Het conflict uitdragen in de “provincie” Vlaanderen

Verwijzend naar verschillende geschriften van Georges Adé (*De Grote Boodschap*, Antwerpen, Pink Editions & Productions, 1977 en *Hoe literair is Antwerpen?* verschenen in het België-nummer van *De Gids*, november 1987) heeft Rudi Laermans het in *Streven* “over het Vlaamse provincialisme”. Zijn artikel verscheen in het maartnummer 1992 van dit maandblad onder de titel “Cultuur tussen ‘Hier’ en ‘Ginder’”. De auteur laat zijn beschouwingen voorafgaan door een citaat uit het werk van Friedrich Nietzsche: “De grote schrijver creëert alleen vanuit zijn eigen realiteit — in die mate dat hij achteraf zijn eigen werk niet meer kan verdragen”.

Rudi Laermans raakt een belangrijk probleem aan. Hij schrijft: “Dat Vlaanderen op de culturele wereldkaart oogt als een kleine provincie heeft minder te maken met de lage mondiale status van de Nederlandse taal, en veel meer met de afwezigheid van een culturele metropool met voldoende uitstraling en, vooral, erkennings- of consecratiemacht” . . . “Vlaanderen heeft gewoon geen cultureel centrum, geen centrale plaats waar het geroezemoes van snelle geruchten en de polyfonie van lovende stemmen, afwijzende meningen en originele gedachten de auteurs, schilders of denkers voortdurend uitdaagt of ontmoedigt, stimuleert of bekritiseert. Vlaanderen kent wel degelijk scènes en klankkasten, maar die brengen weinig meer voort dan verzuilde veto’s en af en toe een langgerekte jammerklacht over ‘het bestaande gebrek aan cultuur’”.

Hierop een paar reacties: Houdt de Vlaamse culturele wereld wel van polyfonieën van lovende stemmen en afwijzende meningen? Houdt men in Vlaanderen van het meningsverschil, van de polemiek, van het debat waarin meningen uitdagen, stimuleren, ontmoedigen? Als er in Vlaanderen een afkeer is van een voor een groter publiek waarneembaar “cultureel” debat,

als de Vlaamse culturele leiders niet willen “inhaken of inhakken”, niet willen verwijzen naar het werk van anderen, dan zal er nooit een ware “erkennings- of consecratiemacht” ontstaan, zelfs niet wanneer morgen Antwerpen, Gent of een andere stad wordt uitgeroepen tot de door Rudi Laermans gezochte Vlaamse culturele metropool.

Het ontbreken van een “erkennings- en consecratiemacht” is niet alleen nadelig voor de uitstralingsmogelijkheden van het Vlaamse landsgedeelte, maar ook voor de Vlamingen zelf: hoe kunnen zij inzicht en overzicht verwerven als zovelen parallel cultureel en artistiek bedrijvig zijn, als convergenties en botsingen worden vermeden (en als die toch plaatshebben, hebben ze vaak een wrokkig en grimmig karakter), als de kritiek die van de onverschilligheid is, als zij die zich uiteten, nalaten of weigeren waarneembaar mede te delen waarover ze het eens en oneens zijn. Ten overstaan van het grote publiek hebben natuurlijk wel consecraties plaats. Dit gebeurt dan door toedoen van VTM en de populaire radiozenders van BRTN. Ze beperken zich tot het consacreran van (gewezen) schoonheidskoninginnen, zangvedetten, en specialisten van de Vlaamse (soms niet onverdienstelijke) leuterhumor. Consecraties van Vlaamse toneelacteurs, journalisten, auteurs, schilders, regisseurs, componisten, dirigenten, vertolkers, hebben zelden of nooit plaats; zeker niet door middel van radio en televisie. Dat de televisie in het consecratieproces een doorslaggevende rol speelt, kan niet worden betwist. Er is een aanzienlijk verschil voor het grote publiek tussen boodschappen die worden uitgeschreven, uitgesproken, uitgezonden en uitgestraald.

Rudi Laermans betreurt niet alleen het Vlaamse provincialisme, hij poogt ook dit provincialisme te omschrijven: “Het eerste soort van provincialisme prefereert ‘hier’ boven ‘ginder’; het tweede imiteert of parafraseert ‘hier’ wat ‘ginder’ gebeurt”. Ik zou er aan toevoegen: ernstig nagaan wat ‘ginder’ gebeurt om wat ‘hier’ aan de hand is oordeelkundig te waarderen, is geen provincialisme.

“Nagaan wat ‘ginder’ aan de hand is” kan o.i. risicoloos en nuttig gebeuren inzake het ecologische denken. Het ecologische, filosofische en politieke denken in Vlaanderen moet niet onderdoen voor het buitenland. Het beperkt zich niet tot imiteren en parafraseren.

2 Boehm en *Kritiek* in het ecologisch debat in Vlaanderen

In Vlaanderen worden belangrijke bijdragen geleverd tot de vorming van het ecologische gedachtegoed in Europa en heel de industriële wereld. Het volstaat kennis te nemen van recente publicaties in Frankrijk, Oostenrijk, Duitsland, de Verenigde Staten . . . om in te zien dat het groene denken in Vlaanderen (wellicht) enkele lengten voorligt op het denken in andere landen. Daar beperkt het groene denken zich nog vaak tot het beschrijven van de

tragische toestand waarin de aarde, de natuur, het milieu (l'environnement, die Umwelt, l'ambiante ...) zich bevinden, tot pleidooien voor een nieuwe mentaliteit en een nieuwe ethiek en tot het voorstellen van reeksen maatregelen te treffen door regeringen, bedrijfsleiders, en soms ook door de gezinnen. Ecologie wordt voorgesteld als een nieuw zorgepakket dat de nationale regeringen en de bedrijven eventjes moeten toevoegen aan de zorgepakketten die ze reeds te torsen hebben. Dat het ecologische denken in de plaats moet komen van het klassieke economische en staatkundige denken, komt bij de meesten niet eens op.

Tot het zetten van deze stap werd in Vlaanderen aanstalten gemaakt door Luc Versteylen (in zijn afwijzing van de prestatie-, de concurrentie- en de consumptiemaatschappij), Etienne Vermeersch, Jaap Kruithof, Aviel Verbruggen, Karel Anthonissen, Patrick Florizoone, Wilfried De Vlieghe, Willy Coolsaet, Koen Raes en o.i. vooral door Rudolf Boehm en mensen rond hem en het (in zijn vorm al te bescheiden) tijdschrift "Kritiek". Ze uiten zich allen in uitvoerige geschriften, pleiten in mindere of meerdere mate voor een zeer fundamentele heroriëntering en maken zich ook reeds zorgen over de manier waarop de door hen gewenste fundamentele heroriëntering kan worden afgedwongen (de te volgen strategie, de vorming van een politieke macht opgewassen tegen de problemen, bekwaam de weerstanden te overwinnen en aangepast aan de transnationale dimensie van de te bereiken doelen).

3 De tragiek en de diepere oorzaak

Vooraf Rudolf Boehm heeft belangrijke bijdragen geleverd tot de verrijking en verdieping van het ecologische denken en dit o.a. door te wijzen op de negatieve rentabiliteit (opbrengst) van de economische bedrijvigheid van de mensheid, toestand waaraan volgens hem fundamenteel ook niets zal veranderen wanneer wordt geopteerd voor een "nulgroei-economie": ook bij gelijkblijvende economische bedrijvigheid (in termen van BNP en omvang van de wereldhandel), dus in "a steady state economy", gaat de uitputting, de verwoesting, de vervuiling, de verarming door.

Rudolf Boehm beperkt zich niet tot het beschrijven van de tragische toestand waarin mens en natuur verkeren, hij zoekt naar de diepere oorzaak. Die vindt hij in het weten om te weten, in het verheerlijken van de kennis om de kennis, reeds aanwezig bij Aristoteles. Hieruit volgt: het weten, het kennen zijn belangrijk; het nut, de bruikbaarheid, de zin van het weten worden niet vooropgesteld. Zo komt Boehm tot de doelmiddel-omkering. Het middel wordt doel. Zij die het middel ontwikkelen, vervolmaken, verrijken, doen dit zonder rekening te houden met doelen die buiten het middel liggen en dit overstijgen. Weten om te weten, werken om te werken, streven om te

streven, presteren om te presteren, produceren om te produceren.

Ik stel de vraag: waarom sluit de mens zich op in het middel? Doet hij dit niet gemakkelijks halve? Reduceert hij de werkelijkheid niet “gemakkelijks halve”, bewust of onbewust van zijn beperkte waarnemings- en begripsmogelijkheden, tot het middel waarin hij leeft, werkt, dat hij overziet, beheerst of meent te beheersen? Beschikt hij over de intellectuele en morele capaciteiten om zich voortdurend en tijdig af te vragen waartoe zijn kennis kan dienen, kan leiden? Wat zijn zijns-, geldings- en prestatiedrang teweeg brengt en kan brengen?¹

Zij die kennis, inzicht, rechtsorde, veiligheid, gezondheid, kunst, producten, diensten, productie-, distributie- en transportsystemen voortbrengen en instandhouden, stellen zich tevreden met het verwerven van gratificaties (het doel van hun handelen) bestaande uit andere waarden dan deze die zij zelf voortbrengen (ruilwaarden), bij voorkeur geld, omwille van zijn zeer ruime aanwendbaarheid. Weten om te weten en produceren om te produceren en zich tevreden stellen met een gemonetariseerde gratificatie (of een ander goed) is nog steeds weten om te weten en produceren om te produceren omdat geld neutraal is en dit soort beloning nog niets zegt over het eigenlijke doel en het feitelijke effect van het weten, van de produktie. Het zegt wel “meer, meer voordelen” nooit “minder”.

Produceren voor geld ligt bijna steeds veel dichter bij produceren om te produceren dan produceren voor eigen gebruik. In dit geval weet de producent meestal zeer goed waarvoor, waarom en met welk effect hij iets produceert. Er heeft geen vervreemding plaats.

Ecologen moeten er de nadruk op leggen dat de beloningen in (papieren) geld de producent van goederen en diensten er van afhoudt na te gaan welke de onmiddellijke en uiteindelijke meer- en minwaarden zijn die hij produceert ten bate van of ten nadele van de mens, de natuur, de gezondheid, het cultuurpatrimonium, de medemenselijkheid, de sociale solidariteit, de zinvolle werkgelegenheid, de democratie, de vrede, de derde wereld, de toekomstige generaties . . . Wij gaan ervan uit dat een produkt met een hoge gebruikswaarde een goed is dat in zijn produktie- en consumptieproces zo weinig mogelijk minwaarden voortbrengt en dit dus niet alleen ten nadele

¹Johan Moyaert wijst erop dat Rudolf Boehm zich ingaand heeft bezig gehouden met de vraag: “*Waarom sluit de mens zich op in het middel?*” *Het antwoord vindt Boehm bij Aristoteles: zich onderschikken aan een doeleinde dat te realiseren is, is zich (op ondraaglijke manier) beperken. Wie er niet meer op gericht is een doeleinde te verwezenlijken buiten zijn activiteit maar in de activiteit van de ontplooiing van zijn kennisvermogens of produktieve vermogens zelf opgaat, leeft alsof hij niet eindig is. De reductie tot de middelen zou eigenlijk niet zozeer een kwestie zijn van beperking en niet willen openstaan, maar integendeel van het niet willen aanvaarden van de eindigheid, die nochtans de voorwaarde is van de realiteit*”. Volgens Boehm zoekt de mens dus in het middel de roes die hem niet laat nadenken over de zin, het doel en de eindigheid.

van de natuur.

Niet weten om te weten, niet werken om te werken, niet produceren om te produceren is dus zich niet tevreden stellen met het doel financieel beloond te worden maar is rekening houden met een zo groot mogelijk aantal facetten van het menselijk leven (en geluk) op aarde. Beschaving is rekening houden met meer facetten, niet met minder: het is de strijd aanbinden met de simplificaties van de monetair-economische reducties.

Dit alles betekent dat in de groene stroming nog ernstig zal moeten worden gediscussieerd over de rol en de functie van het geld in de economische bedrijvigheid² en ook dat het debat nodig is met hen die wensen dat vooral maatregelen van geldelijke aard moeten worden getroffen (heffingen, belastingen, taksen) en dat nu ook moet worden betaald voor alles wat door de natuur, de beschaving, en de vorige generaties gratis aangeboden wordt. Ligt de oplossing in een verder doorgedreven monetarisering? Mogen minwaarden (ten laste van de natuur bijvoorbeeld) worden geproduceerd als er maar voor wordt betaald? Door wie? Waarvoor worden de nieuwe monetaire massa's die op deze wijze ontstaan gebruikt? Om nieuwe productieprocessen te starten?

Uit het voorgaande kan o.i. worden afgeleid dat de groene gedachtenstroming zich niet in essentie inzet voor het behoud van het leefmilieu (het natuurpatrimonium) van de mensheid, maar wel eerst en vooral draagster is van een kritiek van het economische denken dat de ruilwaarde en de geldwaarde (vastgesteld op het ogenblik waarop vraag en aanbod elkaar ontmoeten) centraal stelt in de waardebepalingen (niet alleen van goederen en diensten, maar ook van geboorten, huwelijken, ongevallen, ontvolking . . . en volgens sommige groenen van de dingen uit het natuur- en cultuurpatrimonium waarop de mensen een recht van gratis vruchtgebruik kunnen doen gelden) en in het berekenen van de rijkdom van individuen en naties. Door de geld- of handels- of ruilwaarde centraal te stellen, huldigen de dragers van het klassieke economische denken (liberalen, socialisten, christendemocraten en gewone nationalist) de facto het weten om te weten, het produceren om te produceren en doen ze ongestraft aan doel-middel-omkering omdat het tot de gangbare ideologie behoort dat de geldelijke beloning volstaat als na te streven doel (voldoende voldoeninggevend).

4 Het conflict met de natuur is nodig

Rudolf Boehm zet niet alleen aan tot handelen door er op te wijzen hoe tragisch de toestand is (het volstaat niet de economische groei tot stilstand te brengen), hij zegt ook waarop het handelen moet gericht zijn (niet produceren om te produceren, meer aandacht voor het doel dan voor het middel

²zie mijn geschrift *De groene idee, het monetaire en de macht*.

...), en dat er *moet* worden gehandeld, omdat het conflict niet kan worden ontweken. Hier zet Boehm o.i. de stap naar het politieke niveau. Actie is niet alleen nuttig, nodig, maar de mens is ook gedetermineerd actie te voeren tegen en in conflict te treden met de natuur. Hij mag zich niet onderwerpen en laten verslaan door de natuur. Volgens Boehm onderwerpt de mens zich aan de natuur door de natuurwetten die hij in de natuur ontdekt en eraan ontzetselt aan te wenden en er zich van afhankelijk te maken. Onderwerpt de mens zich te zeer aan de wetten van de natuur, dan slaat de natuur terug. Daarom is waakzaamheid geboden. De mens moet nog omzichtiger omgaan met de natuur waarvan hij afhankelijk is (de natuur niet van de mens), d.w.z. hij moet nog verstandiger in conflict treden met de natuur. Volgens Guy Quintelier moet naar het "goede" conflict met de natuur worden gestreefd, d.w.z. naar een conflict waarin geen van beide partijen het onderspit delft. Er mag dus niet voor het harmoniemodel (mens-natuur) worden gepleit, want harmonie komt slechts tot stand door onderdrukking of zelfonderdrukking.

Elkeen kan voorbeelden zoeken en vinden van het conflict mens-natuur waarin de natuur terugslaat omdat de mens zich ondoordacht en lichtzinnig afhankelijk heeft gemaakt van door hem ontdekte natuurwetten. De mens ontdekt chemische reacties en processen en vervaardigt produkten die vervuilen, die onafbreekbaar zijn, die woudsterfte en woestijnvorming veroorzaken, die de ozonlaag en het klimaat aantasten, die de gezondheid van miljoenen mensen bedreigen. De mens ontdekt technologische mogelijkheden dank zij de toepassing van natuurwetten waarvan het resultaat negatief is: kanalisering van rivieren bevordert overstroming bij storm en springvloed, moderne vistechnieken leiden tot de uitputting van het visbestand, moderne intensieve (vooral energie-intensieve) landbouw met zware machines en chemische produkten leidt tot bodemdegradatie.

Rudolf Boehm maakt het onderscheid tussen techniek en technologie. Techniek: er is een doel en er wordt een middel gezocht om het te bereiken. Technologie: er is een middel en men onderzoekt wat men met het middel allemaal kan doen. De doelen ontstaan in functie van het middel. Het lijkt dat de actie van Rudolf Boehm hoofdzakelijk gericht is tegen de technologische produktiewijze. Hierbij kunnen vragen rijzen. Is de technologische produktiewijze, zoals ze door Rudolf Boehm wordt gezien, de diepere oorzaak van al het euvel? Kan deze produktiewijze niets voortbrengen dat goed is voor de mens en zijn gezondheid, voor de natuur, voor de medemenselijkheid, enz. ...? We denken aan genetische ingrepen ter verbetering van de voedselkwaliteit in de strijd tegen de honger, aan therapieën ter verlichting van het lijden, aan communicatiemiddelen (telefoon en telefax) ter bestrijding van de vereenzaming en ter voorkoming van onheil. Hier is verduidelijking gewenst.

5 *De strategische ingreep of de bundelende idee?*

Het zou voor de groene gedachtenstroming van belang kunnen zijn op een overzichtelijke wijze de lijst te maken van de “fundamentele problemen” en van de “fundamentele” ingrepen of oplossingen die door de verschillende auteurs, en misschien zelfs strekkingen binnen de groene stroming, worden gezien en aangeboden. We sommen er enkele op: van grootschaligheid terug naar kleinschaligheid; van economische concentraties terug naar decentralisatie en ontvlechting; van kapitalistische produktiewijze terug naar socialisatie, naar vormen van zelfbeheer of doorgedreven (economische) democratie in de bedrijven; de economische megamachine bestrijden door ze te verlaten (Aussteigerpolitik) en door opnieuw aan zelfvoorziening te doen; de ondergang vermijden door het aanstellen van een wereldregering die de nodige harde maatregelen treft; fundamentele heroriëntering mogelijk maken door te pleiten voor een nieuwe ethiek, voor een eco- of Samaritaanethiek (E. Vermeersch), voor een nieuwe religiositeit (J. Kruithof), voor een radicale mentaliteitsverandering; het natuurlijk erfgoed van de mensheid beschermen door dit erfgoed niet meer gratis ter beschikking te stellen maar door er voor te laten betalen (ecotaksen, milieuheffingen, prijsverhogingen o.a. voor brandstof, prijzen waarin “alle” kosten verrekend zijn). Tegenover hen die heil zien in een verdere monetarisering staan zij die een oplossing zien in demonetarisering en produktie- en verrijgingsprocessen willen onttrekken aan de (officiële) monetaire circuits (o.a. aan de geldstroom die het BNP vormt); ...

We staan voor een overweldigend aantal ideeën en voorstellen van min of meer algemeen-strategische aard. Alle strekken er toe niet alleen een voldoening gevend antwoord te geven op de uitdagingen, maar ook te beantwoorden aan de impliciete vraag om overzichtelijkheid van de kant van de toehoorders. Deze horen graag een kort en duidelijk antwoord, een antwoord dat bundelt, dat “naar de kern gaat”, liefst een antwoord dat begint met de woorden “het volstaat dit of dat te doen”, “il n’y a qu’à ...”.

Het gebundelde en bundelende antwoord wordt gewenst, vooral ook in de politieke actie.

Nu zijn er twee mogelijkheden: ofwel vindt men dat éne antwoord houdende die éne te ontwikkelen actie of strategie die alle andere acties overbodig of minder belangrijk maakt, ofwel vindt men dat éne antwoord dat één naam geeft aan de totaliteit van de gevoerde en te voeren acties en te ontwikkelen strategieën.

Dient de voorkeur niet uit te gaan naar de tweede oplossing? In plaats van dat éne te zeggen, dat moet gebeuren (dé strategische ingreep, “die List der Vernunft”, waaruit alles automatisch zal voortvloeien, de centrale maatregel ...), één naam geven aan alles wat moet gebeuren en reeds gebeurt, een naam (een noemer) die alles omvat, alles samenvat en bijdraagt tot de

zo gevraagde overzichtelijkheid (het synthesebegrip). Voor socialisten en communisten moest er veel worden gedaan en gebeurde er veel, maar alles werd onder één begrip samengebracht: alles was klassenstrijd. Bestaat er voor groenen en ecologen een centraal begrip waaronder het denken en doen (ook het politieke) in de groene stroming kan worden samengebracht, een begrip waarmee de miljoenen mensen individueel en collectief kunnen opereren, het begrip dat hen kan helpen samenhang te zien?

Ons voorstel is, na te gaan welk element steeds weer voorkomt in de talloze acties en debatten op alle niveaus van de samenleving waaraan mensen behorend tot de brede groene stroming deelnemen.

6 Belangenconflict of waarheidsconflict?

Naar onze mening hebben deze acties en debatten steeds te maken met waarheids- en waardeconflicten, meer bepaald tussen hen die de waarde van goederen, diensten en systemen vooral zien in termen van geld- en ruilwaarde (wat kost het in geld? wat brengt het op in geld? eventueel: waartegen kan het worden ingeruild?) en vertegenwoordigers van de groene stroming (niet alleen van groene bewegingen en partijen) die de waarde van goederen, diensten en systemen zien in de ruime termen van gebruikswaarde (rekening houdend met meer- en minwaarde ten bate of ten laste van de natuur, de cultuur, de gezondheid, de medemenselijkheid, de vrede, enz. ...) of in een mengeling van gebruiks- en ruilwaarde en die dus niet doen aan doel-middelomkering door zich tevreden te stellen met de monetaire beloning of compensatie.

Aan het heroplevende en nu meer en meer gepolitiseerde (sinds Smith, Ricardo, Marx, Engels, Say, ...) conflict over de gebruikswaarde nemen miljoenen mensen op alle niveaus van de samenleving deel en dit conflict zal in onze kleiner wordende, overbevolkte en bedreigde wereld geen einde nemen. Het zal wel evoluties ondergaan. Wat vandaag nog grote waarde heeft, zal er morgen wellicht veel minder hebben en omgekeerd (cf. de TGV). Het gaat om een conflict dat niet moet worden uitgelokt. Het heeft plaats tussen voor- en tegenstanders van autowegen, TGV, luchthavens, havenuitbreiding, golfterreinen, verbrandingsovens, recreatieparken, kerncentrales, creatie van werkgelegenheid, belastings- en verzekeringssystemen, werkloosheidsvergoedingen en pensioenstelsels, enz.

Het kleinste gezin wordt erbij betrokken als het beslist over aanschaffing van duurzame en andere consumptiegoederen, van bouwmaterialen, van verwarmingssystemen, over het aantal kinderen, over de keuze van speelgoed, over het eigen vertrouwde toestel laten herstellen of vervangen (vaak aangeraden door de verkoper, want "herstellen duurt lang" en zal veel kosten), over afvalverwijdering, over het al dan niet overbrengen van de grootouders

naar het bejaardentehuis, . . .

De politici worden erbij betrokken als het gaat om de beoordeling en de keuze van produktie- en distributiesystemen, kapitalistische, technologische, gesocialiseerde, grootschalige, kleinschalige, zelfbeherende, . . . maar ook bij de beoordeling van landbouwpolitiek, van stedenbouwkundige plannen, van stadsvlucht (traditionele partijen zien vooral de repercussie op de belastingsinkomsten), van onderwijsprogramma's, . . .

Het debat slaat op grootschalige problemen (het voorkomen van ongevallen in de 200 kerncentrales die zich in Europa bevinden tussen Hinkley Point in Groot-Brittannië en Bilibinsk in Rusland) en op allerkleinste (de aanleg van een fietspad, het behoud van een spoorwegberm, de bescherming van een vogelsoort, de strijd voor de eenzaamheid in de natuur en tegen de "eenzaamheid" in de grootstad, het flatgebouw, de familie. Telkens staan tegenover elkaar zij die (ook in het belang van de natie en de Staat en zijn financiële toestand) de zaken zien in termen van ruilwaarde en zij die strijden om een stuk gebruikswaarde dat ze slechts voor een gedeelte of helemaal niet kunnen uitdrukken in termen van geld- en ruilwaarde. Dit conflict doet zich op een typische manier voor bij onteigeningen: de onteigende die onbetaalbare waarden verdedigt, wordt overweldigd door een openbare macht die geld aanbiedt.

Het debat ruilwaarde-gebruikswaarde kan worden uitgebreid tot de waarde van de democratie, van de arbeid (is de arbeidswaardetheorie nog geldig?), van het conflict (het nuttige, het goede conflict), van de tijd (is *time money*?), van de zelfvoorziening, van de kleinschaligheid . . .

Anderzijds moet worden ingezien dat de vertegenwoordigers van de groene stroming er, o.a. om taktische redenen, vaak goed aan doen de waarde der dingen (voordelen en nadelen) zo mogelijk uit te drukken in geld. Zo plaatsen ze hun aansporingshefbomen op voor de tegenstanders vertrouwde gevoeligheden. Cijfers aanhalen komt steeds "ernstig" over. De groene pleitbezorgers lopen dan wel het risico gevangen te worden in de netten van de gangbare economische ideologie. Er kan inderdaad worden berekend wat woudsterfte, vervuiling van rivieren, aanleg van TGV in negatieve zin betekenen voor de staatsbegroting en voor het BNP. Maar hierop kan dan door opposanten worden geantwoord dat het verminderen van de uitstoot, het stilleggen van fabrieken en het behouden van het gewone treinverkeer voor de begroting, het BNP en de werkgelegenheid nog nadeliger uitvalt.

7 De politieke bruikbaarheid van de idee

Het is een debat waaraan velen reeds deelnemen, burgers, gezinnen, actiegroepen, economen, filosofen, wetenschapsmensen, sommige industriëlen, regering en parlement, internationale conferenties, de EG.

Ook in dit actie- en denkkader valt de financiële maatregel niet buiten beschouwing. Milieuheffingen en ecotaksen kunnen efficiënt zijn als zij voelbaar maken dat volgens de wetgever bepaalde systemen, producten of diensten een geringe waarde of gebruikswaarde hebben en de burgers daarom voorkeur dienen te geven aan andere producten en diensten (wel te verstaan verkrijgbaar op de markt). Eco-belastingen zijn dan een middel tussen talloze andere (pedagogische, informatieve en andere campagnes, verbodsbepalingen, aanmoedigingen, subsidies, bestellingen van de overheid, acties . . .) ter beschikking van de democratie om zich uit te spreken over de gebruikswaarde der dingen.

Een veralgemeende nieuwe visie op de waarde der dingen (gebruikswaarde boven ruilwaarde) zal uiteindelijk leiden tot een nieuwe visie op economische crisissen en op de welvaart en de rijkdom van mensen en naties. De optelsom van waardeloze dingen (met geringe gebruikswaarde) kan dan nooit welvaart of rijkdom zijn voor een gemeenschap.

Aan het conflict en de strijd om ware rijkdom kunnen allen deelnemen (dit is voor een politieke strategie belangrijk), aan de strijd tegen de technologische en kapitalistische produktiemethode slechts zeer weinigen. En de vraag is dan nog wie meer bedreigend overkomt voor deze produktiemethode: hij die zegt: “weg ermee” of hij die meent rijker te worden door de producten ervan te verwerpen en niet aan te kopen.

Aan de strijd voor meer ware rijkdom kunnen niet alleen idealisten en altruïsten deelnemen maar ook narcisten en matige egoïsten, namelijk zij die niet soberder maar rijker willen gaan leven in termen van gebruikswaarde.

Door het algemene waarheids- en waardeconflict centraal te stellen en niet meer alleen het belangenconflict (volgens sommigen het klassenconflict) betreffende de verdeling en de herverdeling van de in ruil- en geldwaarde uitgedrukte meerwaarden, wordt de groene beweging een volksbeweging met een politiek en een moreel engagement, niet alleen bestaande uit mandatarissen die al dan niet in overleg met traditionele partijen (waarbij Groenen als realo's, pragmatici, tuchtvolle en 100% betrouwbare coalitiepartners “moeten” overkomen) enkele regeringsmaatregelen afdwingen, die de regeringen vaak sowieso zouden getroffen hebben omdat de EG of ecologische bedreiging daartoe drijven, maar die ze liever door de Groenen laten dedouaneren t.o.v. de publieke opinie omdat ze onprettige aspecten inhouden en omdat ze de Groenen dan als puntje bij paaltje komt de schuld ervoor in de schoenen kunnen schuiven (de groenen zijn toch voor nieuwe belastingen en ecotaksen), maar ook bestaande uit miljoenen mensen die zelf in hun onmiddellijke omgeving het waardeconflict aangaan en “anders gaan leven”. Het zijn deze miljoenen die alleen maar de morele en politieke macht kunnen vormen waaruit de fundamentele heroriëntering kan voortkomen die mondiale hervorming kan mogelijk maken.

Daar het conflict waarin zovelen reeds gewikkeld zijn het karakter heeft van

een waarheidsconflict en niet van een belangenconflict is het compromis niet of moeilijk te bereiken. Als het om een belangenconflict zou gaan konden oplossingen worden gevonden, vooral als de wederzijdse belangen uitdrukbaar zijn in geld, in materiële goederen of in beslissingsmacht. In een waarheidsconflict kan op deze wijze niet worden gezocht naar een oplossing. Als groenen een kerncentrale beschouwen als een onwaarde zijn ze niet te paaien met een deel in de winst of een zetel in het beslissingsorgaan. Als groenen in het debat geldprijzen en het BNP afwijzen als maatstaven voor waarde en welvaart, dan zijn ze door hun tegenstanders niet te vermurwen door middel van uitzicht op regeringsdeelname of door financiële of andere materiële compensaties. Daar de groene stroming een waarheidsconflict-debat (o.a. over de manier waarop de waarde van de dingen en dus de rijkdom van de gemeenschappen worden bepaald) aangaat en geen belangenconflict komt zij ongewoon storend en revolutionair over. Dit is waarschijnlijk ook de reden waarom de groene partijen met brutale (het inzetten met steun van de regering van Brice Lalonde in de cantonale en regionale verkiezingen) en bijzonder verfijnde middelen (de knuffeltechniek) worden bestreden. Ze worden handiger bestreden dan de nieuwe rechts-radikale partijen, die overigens niet nieuw zijn. De groenen wel.

Een menswaardige cultuur, in de spiraal van het leven

Pleidooi voor een radicale, sociaal geëngageerde ecofilosofie

Willy Weyns

Bezield door het ecologisch motief, leerde ik jaren geleden in volkse dorpslokalen Rudolf Boehm kennen, geëngageerd filosoof die de grondslagen van onze tijd in de ogen van gewone mensen vermocht bloot te leggen: voor mij van meet af aan een uitdagend en inspirerend voorbeeld. Ik nam trouwens de uitdaging aan, en begon mij met verdubbelde krachten te verdiepen in de ecofilosofie. De gastvrije verwelkoming in het “Gentse clubje” rond deze wijsgeer, die mij kort daarna te beurt viel, heeft mij sedertdien de unieke gelegenheid tot open confrontaties geboden. Ik ben Boehm voor dat alles zeer dankbaar.

Spoedig kwamen daar van zijn kant — gewild of ongewild — “stimulerende provocaties” bij. Op een jaarlijkse studiedag van het clubje “over de verloedering van het gemeenschapsleven” waagde ik het de Gandhianse praxis van actieve geweldloosheid als alternatief voor te stellen. Daarop kreeg ik van Boehm als antwoord dat alle oosterse culturen met het epitheton “other-worldliness” moeten afgeschreven worden; over een vergelijking die ik destijds pleegde tussen zijn wetenskapskritiek en die van Feyera-bend, liet hij zich lachend ontvallen “dat hij er niets van begrepen had” . . . Kortom, ik stond voor de keus: opgeven of mijn stellingen veel beter funde-ren en precieser verwoorden, om ooit tot een echt verrijkende confrontatie te kunnen komen. Hier volgt dus mijn nieuwste poging in dit escalatieproces.

Ondanks het feit dat ik mij in hetgeen volgt nogal radicaal zal afzetten tegen veel westerse apriori’s, wil ik net zoals Boehm in een van zijn recentste geschriften in *Kritiek*, de drie Kantiaanse wijsgerige basisvragen als stramien gebruiken:

- wat kan ik weten?
- wat moet ik doen?
- wat kan ik hopen?

1 Wat kan ik weten?

In zijn *wetenschapskritiek* stelt Boehm het Griekse ideaal van het *weten om het weten*, logisch gevolgd door dat van de *objectieve wetenschap*, verantwoordelijk voor een volgens hem “groeïende onderwerping van de mens aan de onmenselijke natuur, en misschien ooit zelfs voor de uiteindelijke vernietiging van alle leven op aarde”¹. Hij reikt hiermee de ecologen een duidelijke sleutel aan ter verklaring van de oorsprong van de heden ten dage alom toenemende milieuverloeding. Deze sleutel is inderdaad erg verleidelijk door zijn eenvoud. Juist daarom wil ik hem confronteren met de historie van de ontdekking van het antropogeen toegevoegde broeikaseffect, met de revoluties in de moderne fysica, en met de opkomst van de biologie, de wetenschap van het leven.

Laat mij eerst duidelijk stellen dat ik in dit stadium geen bezwaar heb tegen het *idealistische uitgangspunt* van Boehms kritiek. Al wegen instituties, economie en andere objectieve structuren ongetwijfeld zwaar door in het menselijke handelen en de geschiedenis, toch deel ik de opvatting dat dit niet gebeurt zonder permanente wisselwerking met de dynamische ideeënwereld van de mens als subject. Met andere woorden: ook zienswijzen maken op hun manier deel uit van de objectieve wereld. Zelfs Keynes schreef: “Practical men, who believe themselves to be quite exempt from any intellectual influences, are usually slaves of some defunct economist — or more likely philosopher or shaman”. Voor wie dat niet meer gelooft, is alle gefilosofeer voortaan vrijblijvend en uit den boze.

Wat kan ik weten? Nog steeds aangegrepen door de ecologische thematiek, ga ik van mijn kant voor een antwoord op deze eerste vraag te rade bij de wetenschappelijke ecologie, de eco-filosofie en de culturele antropologie. Deze werkwijze kan ik het best illustreren aan de hand van hét milieuprobleem dat in het brandpunt van de actualiteit staat, het zogenaamde *broeikaseffect*².

1.1

Sinds 1958 publiceert Ch. Keeling van het observatorium voor luchtsamenstelling op Hawaii metingen van de concentratie koolstofdioxide in de atmosfeer. De concentratie is sedertdien gestadig opgelopen. In 1985 blijkt uit onderzoek van een boorkern uit het ijs in het Zuidpoolgebied dat de CO₂-concentratie in de lucht de laatste twee eeuwen voortdurend is gestegen. Er blijkt een duidelijke samenhang te bestaan tussen de gemiddelde

¹R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977 (oorspronkelijk, R. Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974); R. Boehm, *Ideologie en ervaring*, afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, Gent, 1984.

²Cfr. M. Van Calmthout, *Het Broeikaseffect*, Milieudefensie, Amsterdam, 1990.

temperatuur en de hoeveelheid kooldioxyde in de lucht. Pas de laatste decennia groeit het besef dat de toename van CO₂ en andere broeikasgassen, die onomstotelijk leidt tot een opwarming van de aarde (= klimaatsverandering, global change) de hele machinerie van lucht- en waterbeweging (de gulfstream bvb.) kan verstoren.

In welke mate, met welke gevolgen en vanaf wanneer precies, staat vooralsnog open voor speculaties. President Bush, aan het hoofd van de natie die anno 1990 voor een vierde van de mondiale CO₂-emissies verantwoordelijk is, verschuilt zich voorlopig hierachter. Politici reageren nu eenmaal op korte termijn en op de door kiezers als reëel aangevoelde noden ... De wetenschappelijke wereld van haar kant heeft zich uitgesproken bij monde van het eind 1988 door het Milieuprogramma van de Verenigde Naties en de World Meteorological Organization opgerichte "Intergovernmental Panel on Climate Change". In haar eindrapport van augustus 1990 stelde het IPCC onomwonden dat onmiddellijke actie nodig is. Het is immers zo dat, als men langer blijft wachten op absolute wetenschappelijke zekerheden, de tijd om efficiënt te kunnen bijsturen zeker voorbij is.

Fl. Krause (et al.) heeft in een wetenschappelijke studie³ de verdere consequenties van dit hier als voorbeeld aangehaalde broeikas effect uit de doeken gedaan, en mogelijke oplossingswegen geëxploreerd. Het is interessant hier even zijn gedachtengang te volgen, omdat zo aan het licht komt hoe *in de globale milieuproblematiek terugkoppelingen onontkoombaar zijn naar andere dimensies, zoals de demografische en de socio-politieke*. Gezien de grote bufferwerking en vertragingmechanismen (time-lag) is het verhinderen van verdere opwarming gewoonweg uitgesloten. Maar de snelheid van opwarming zou best binnen redelijke perken gehouden dienen te worden. Als redelijk wordt naar voren geschoven een opwarming die boomgordels toelaat de opschuivende klimaatgordels te volgen, namelijk 0,1 graad C per decennium.

Aangezien het gebruik van fossiele brandstoffen en de ontbossing het leeuwenandeel van het toegevoegd broeikas effect veroorzaken, moet de globale CO₂-uitstoot zo snel mogelijk drastisch naar beneden: -60%, tegen half volgende eeuw (over de juiste waarde bestaat uiteraard discussie). Een eerste adder is de combinatie met de onontkoombare verdubbeling van de wereldbevolking: als men dan al, ten gevolge van niet te onderschatten inspanningen, het energieverbruik per capita vermocht te halveren, en het aantal hoofden is ondertussen verdubbeld, dan staan we nog nergens! Een volgende voorgestelde stap is de verdeling van de zgn. "CO₂-kredieten" (= wat maximaal nog de lucht mag ingestuurd worden) onder de verschillende landen.

Als men de strikte gelijkheid als stelregel neemt, is het krediet van de

³F. Krause et al., *Energy Policy in the Greenhouse*, vol. 1, IPSEP/EEB, Brussel/Den Haag, 1989.

geïndustrialiseerde landen allang op. Zij zouden dus als grootste uitstoters onmiddellijk op nul moeten vallen, terwijl “derde-wereldlanden”, die historisch nog zeer weinig tot de broeikas hebben bijgedragen, nog een hele poos zouden mogen stoken, om hun industrialisatie op gang te brengen. Dit scenario is uiteraard totaal irrealistisch. Daarom wordt een compromisoplossing voorgesteld, halfweg tussen gelijkheid en realisme: rijke landen moeten sneller dalen (zij kunnen het trouwens betalen), zodat arme landen nog mogen toenemen, alvorens ook te reduceren. Uiteindelijk zullen zij nog minder tot de antropogene broeikas hebben bijgedragen dan wij. Tot daar deze gedachtenoefening om aan te voelen wat de inzet is van de “United Nations Conference on Environment and Development” (UNCED), in juni 1992 in Rio de Janeiro, evenals van soortgelijke conferenties over de “global change”.

Het boven geschetste relaas maakt alvast duidelijk dat het wetenschappers zijn die de verhoogde concentraties broeikasgassen in de dampkring vaststelden en ook de wereld alarmeerden over de op termijn te vrezende catastrofale gevolgen. Wat hier onze aandacht verdient, is dat deze ontdekking niet het resultaat is geweest van doelbewust hierop gericht onderzoek. De talloze “global change” onderzoekprogramma’s zijn pas achteraf opgestart. Het alarm is het eerder toevallig resultaat geweest van niet hierop gerichte metingen maar van het “weten om het weten zelve”.

De vraag die moet gesteld worden is, of, in Boehms alternatief van een op “het goede leven gestuurd wetenschapsbedrijf”, toegenomen broeikasgassen, ozongaten en dergelijke lieve attracties meer, wel even snel (en het is misschien nu al te laat gebeurd) ontdekt zouden zijn. Gezien de grote mate van *onvoorspelbaarheid van de komende problemen*, vrees ik dat het *rationeel thematisch afbakenen van het onderzoek onmogelijk is*. Met andere woorden heeft volgens mij in een “subject betrokken, concreet oorzaken-onderzoek van het verbeterbare”, waar Boehm terecht voor pleit, naast een planifieerbaar deel ook een anarchistische vorm van weten om het weten zijn even levens-noodzakelijke plaats, juist omwille van occasionele praktische spin-offs.

Het is evident dat deze visie het triviale voorbeeld van de broeikas overstijgt; ze is immers gestoeld op een besef van grenzen aan het menselijke begripsvermogen. Grenzen ook aan onze vorm van westerse wetenschap, die nog steeds een voor een groot deel onbegrepen natuur overlaat. Of zoals Spinoza het stelde: “om alle verbanden te begrijpen zou het nodig zijn de ganse natuur te kennen, evenals alle onderdelen zonder uitzondering”.

1.2

Naast revoluties in de hedendaagse wiskunde en logica kan zonder gevaar voor overdrijving van de *fysica der 20ste eeuw* gezegd worden dat ze de

grondbeginselen van Galilei, Newton, enz. overboord heeft gegooid door toedoen van de relativiteitstheorie en de quantum-mechanica. Om het met Niels Bohr te zeggen: “wie niet door de quantum-mechanica geschokt is, heeft er niets van begrepen”. Zo is, naast de causaliteit, voorspelbaarheid, volledigheid en consistentie, ook het individualiteitsbegrip geleidelijk gaan afbrokkelen, en daarmee het onderscheid tussen subject en object van een waarneming⁴. Het relatiebegrip, velden, — ik zou haast zeggen holismen — verdringen meer en meer het subject/object-dualisme. De meeste wetenschappers zelf zijn slecht gewapend om het revolutionaire karakter van deze veranderingen goed te beseffen, wijl filosofen slechts moeizaam in deze hoogst gespecialiseerde wereld van de elementaire fysica doordringen. Vandaar het fundamentele belang van in multi-disciplinair verband deze evoluties nauwgezet te onderzoeken. De vraag is, of, gezien de nieuwe concepten, het terechte verzet tegen het des-humaniserende objectiviteitsideaal niet aan geldigheid heeft ingeboet.

1.3

Richten wij nu onze aandacht op de *wetenschappen van het leven*, waartoe ook de *ecologie* behoort, die ons hier in het bijzonder aanbelangt. We mogen niet nalaten dit te doen, ondanks het slechte historische “record” van de sociobiologie. Zelfs al blijft de biologie op strikt materialistische leest geschoeid, toch heeft zij een reeks totaal andere concepten ontwikkeld, die haar radicaal van de wetenschappen der dode materie onderscheiden. Het gaat om begrippen als evolutie, complexiteit, diversiteit, symbiose, emergentie . . . Experimenten en algemene wetten, waar in de fysica alles om draait, zijn in de biologie haast van geen tel. Biologie is niet waarden-vrij⁵. Deze fundamentele verschillen nopen tot voortgezet onderzoek om na te gaan of de leven-vernietigende tendensen die Boehm in de klassieke natuurwetenschappen aan het licht brengt, ook in de biologie werkzaam zijn. Om dit te bemiddelen moeten ditmaal filosofen en biologen in onderlinge samenwerking een wijsbegeerte van de levenswetenschappen construeren.

1.4

Totdaar drie richtingen van onderzoek om uit te maken of Boehms wetenschapskritiek niet te ver gaat. Nu wil ik ontwikkelen waarin ze voor mij niet

⁴E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, CUP, Cambridge, 1954; J.P. Van Bendeghem, *Holisme en de moderne wetenschapsfilosofie: een schijnbare tegenstelling*, Elker-Ick, Gent, 1988; J. Baird Callicott en R. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Ethics*, State University of New York Press, New York, 1989.

⁵E. Mayr, *The Growth of biological Thought*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1982; H. Atlan, *A tort ou à raison*, Seuil, Parijs, 1982.

ver genoeg gaat.

Boehm richt terecht zijn pijlen op bepaalde apriori's die het westers doen en laten ingrijpend beïnvloeden. Hij beoogt hiermee de band tussen de mens en zijn "Lebenswelt" te herstellen. In deze herwaardering van het fenomenale vindt hij uitdrukkelijk zijn plaats binnenin een kritische traditie van de westerse wijsbegeerte, waarin Kant, Nietzsche, Marx en Husserl voor hem belangrijke referentiepunten uitmaken. Nu vrees ik dat Boehm in dit opzet niet kan slagen, precies om dezelfde redenen waarom zijn illustere voorgangers uiteindelijk niet erin geslaagd zijn, volgens zowel westerse als niet-westerse critici⁶. Zo argumenteert Delfgaauw bijvoorbeeld dat Kant van meet af aan het alledaagse verwaarloost, en met zijn begrip "Erscheinungen" definitief alle hoop om greep te krijgen op de werkelijkheid verspeelt. Om bewust en lijfelijk om te kunnen gaan met de dingen is het volgens hem nodig als remedie op Kant en Descartes het bewustzijn eerst terug in het lijf te plaatsen, en vervolgens het bewustgemaakte lichaam terug in de wereld. Dit is trouwens waar het ontstond, want de pasgeborene (of ongeborene) is niet enkel in de ruimte, maar is tegelijk zelf ruimte. Hij/zij voelt niet enkel wat hem/haar aanraakt (= transiënt), maar ook het eigen voelen zelf (= immanent). Dit in tegenstelling tot de andere zintuigen, die zuiver transiënt zijn: ik zie mijzelf niet zien, ik hoor mijzelf niet horen. Ondanks het feit dat Aristoteles het voelen als het primaire zintuig beschouwde, is heel de Grieks-westerse traditie zodanig op de transiënte zintuigen gebaseerd, dat het idealisme — als reactie — de immanentie is gaan benadrukken (ik neem enkel waarnemingen waar). Zo is alle hoop om contact met de wereld te verkrijgen verloren gegaan.

Allen blijven op een of andere wijze gevangen in onoverkomelijke antinomieën zoals die tussen idealisme/realisme, mens/natuur, enz. die op een andere manier moeten overstegen worden.

Als ecologist vind ik het rehabiliteren van de antropocentrische *Lebenswelt* een eerder minimale eerste stap, die echter moet voortgezet worden tot het verkrijgen van "feeling" met de ganse natuur. Maar zelfs om mét Boehm het minimale te kunnen ambiëren, is een radicale invraagstelling van meerdere westerse apriori's nodig. Om die te kunnen bemiddelen is de "omweg" van de vergelijking met andere culturen wenselijk en misschien zelfs nodig. Wij mensen zijn nu eenmaal "omwegwezens". Ook al herkennen we hopelijk achteraf aanzetten van soortgelijke alternatieven in onze westerse traditie. Hopelijk, omdat we daar beter op kunnen bouwen.

⁶B. Delfgaauw, *Filosofie van de vervreemding*, 3 delen, Kok Agora, Kampen, 1988; M. Abe, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985; K. Sekida, *Zen Training, Methods and Philosophy*, John Weatherhill, New York/Tokyo, 1975; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, CUP, Cambridge, 1989; O. Duintjer, *Hints voor een diagnose. Naar aanleiding van Kant*, Ambo, Baarn, 1988.

1.5

Maar ook de bijzondere omstandigheden van deze tijd duwen in die richting. Door duidelijk de mondiale dimensie te hebben bereikt, doet de milieucrisis de mensheid immers in een historisch nieuwe situatie belanden, één waarbij de dringende nood aan gemeenschappelijke overlevingsstrategieën zich over de cultuurgrenzen heen doet gevoelen en alleszins tot versnelde wederzijdse erkenning als partners noopt. Misschien kondigt deze gedwongen lotsverbondenheid het einde aan van de “self appointed West European superiority” (Bentham). Net zoals het westerse economische imperialisme andere culturen ertoe bracht zich voor westerse filosofie te gaan interesseren, zal de mondiale milieucrisis het momentum verlenen opdat de westerse wijsbegeerte zich terug in andere culturen zou gaan verdiepen. Ecofilosofie zal radicaal en vergelijkend moeten zijn.

Hoe dan ook, aan de recente verworvenheden van de *culturele antropologie*, die haar romantische en relativistische perioden ontgroeid is, kan op filosofisch vlak zomaar niet voorbij gegaan worden⁷. Zo heeft deze jongste telg van de sociale wetenschappen het bestaan van een “invariabele antropologische kern” aan het wankelen gebracht. Zij bracht namelijk aan het licht dat *culturele variatie virtueel onbeperkt is*. In ons betoog heeft dit twee belangrijke consequenties:

Ten eerste, als een vaste “menselijke natuur” een fictie is (zoals trouwens ook Foucault vaststelt), vervaagt hiermee ook automatisch *de grens tussen mens en niet-menselijke natuur*. Er is eerder sprake van graduele verschillen, zowel tussen de levenloze natuur en de levende wezens enerzijds, als tussen de verschillende levensvormen onderling. Inderdaad, ook bepaalde wilde dieren zijn in zekere mate cultuurwezens: ze kunnen vrij kiezen, communiceren, problemen oplossen en elementaire redeneringen voltrekken. Dolfijnen en gorilla’s hebben duidelijk altruïstische trekken⁸. Chimpanseés leren actief allerlei technieken aan hun nazaten aan. Zeg mij trouwens eens, hoe kunnen wij uitmaken dat bepaalde diersoorten geen zelfbewustzijn hebben, of in welke mate? Al deze gegevens versterken de visie van een menselijke cultuur als een specifiek onderdeel van de natuur⁹. In deze optiek zal aan culturele diversiteit in se, een hoge survival-waarde toekomen. Ook tegen-culturen of heterodoxieën evenals kritische tradities binnen de eigen cultuur zijn, als “negatieve feedbacks”¹⁰ — afremmechanismen dus — in deze optiek positieve bijdragen tot de overlevingskansen van een cultuur. We zijn hier

⁷T. Lemaire, *Twijfel aan Europa*, Ambo, Baarn, 1990.

⁸R. Sylvan, *Culture and the Roots of Political Divergence*, working draft, Canberra.

⁹M. Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose Books, Québec; E. Mayr, o.c.; R. Sylvan, o.c.

¹⁰F. Vandamme, “Een nieuwe cultuurbenadering: een ecologisch perspectief”, in *Stromingen in de politieke wijsbegeerte*, vol. 2 van *Communicatie & Cognitie*, Gent.

nu wel erg ver van Boehms Feuerbachiaanse mens-natuur-oppositie beland ...

1.6

Ten tweede doet dezelfde vaststelling van de uitermate grote culturele diversiteit meteen de *cognitieve antropologie* aan relevantie winnen, voor een kritische doorlichting van ons westers paradigma. Inderdaad vermag deze discipline “totaal andere denkwegen naar oplossingen van essentieel steeds dezelfde menselijke problemen”¹¹ te onthullen.

Het is nodig hier weer te verduidelijken met een concreet voorbeeld uit de vele mogelijke. Ongetwijfeld één van de op wereldschaal belangrijkste aanwezige complementen op het westers model, is te vinden in de familie der boeddhismen¹². Zo weigerde de historische Boeddha steeds — op een haast Wittgensteinse grond — te antwoorden op metafysische vragen. Hij liet de vragers onbeslist, omdat er volgens hem geen zinnig antwoord op te geven is; hij bestempelde ze als nutteloos en irrelevant voor het ware probleem dat hem bezighield, dat van de verlichting van het lijden.

In die heterogene familie neemt Zen een bijzondere plaats in, daar het achtereenvolgens door de Indische, Chinese, Japanse, en heden ten dage ook westerse cultuur grondig geremanieerd werd. Dat is misschien de reden waarom het zo boeiend is wat de hedendaagse Zen-meesters, die zich ook in de westerse wijsbegeerte verdiept hebben, hierover schrijven.

Zo stelt bijvoorbeeld M. Abe, van de Kyoto School of Philosophy¹³ die erg openstaat voor westerse wijsbegeerte, dat het boeddhisme op het filosofische vlak, naast het Aristoteliaanse “zijn” en het Kantiaanse “Sollen” een derde, even fundamentele categorie van het menselijke denken en bestaan vertegenwoordigt, namelijk die van het “niet-zijn”. Dit “not-being” is niet, zoals in de Helleense traditie te verstaan als een deficiëntie van “being”, maar wel als een tegelijk “not being” en “not not-being”: een overstijgen van dualisme dus. Daar het hier volgens hem om een blinde vlek in de westerse traditie gaat, is het niet verwonderlijk dat dit begrip voor ons moeilijk te vatten is. Hij acteert dat westerse wijsgeren als Spinoza, Hegel, Nietzsche, Husserl en Heidegger deze derde categorie, die van het “niet-zijn” zéér nabij hebben benaderd, zonder evenwel tot het uiterste te hebben kunnen doorstoten. En dit uiterste is helemaal niet het nihilisme, waarmee Nietzsche zo hopeloos worstelde.

Een andere Zen-meester die zich de westerse denkwijzen heeft eigen gemaakt, is K. Sekida¹⁴. Over Husserl, die met de methode van de fenomeno-

¹¹M. Abe, o.c.; H. Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, KPI, Londen, 1986.

¹²S. Kolm, *Le bonheur-liberté (bouddhisme profond et modernité)*, PUF, Parijs, 1982.

¹³M. Abe, o.c.

¹⁴K. Sekida, o.c.

logische reductie en de epochè poogde denkconstructies, ondermeer deze van een “objectieve wereld” van zich af te schudden, schrijft Sekida dat hij het doel van de za-zen (= Zen praxis) zeer nabij komt. Nochtans blijft Husserl tenslotte steken, omdat hij niet boven een zuiver mentale oefening uitstijgt, waar volgens Sekida: “thinking cannot think of thinking itself, als long as it goes no further than thinking”. Za-zen daarentegen is een door de eeuwen heen volledig ontwikkelde praxeologie, die de eliminatie van het ego beoogt, om de intuïtieve doordringing van het object te bewerkstelligen. Maar geen individuele ervaring heeft voor Husserl enige epistemologische waarde. Zen is nochtans geen religie, noch een filosofie in de Hegeliaanse betekenis. Zen is de directe realisatie van de derde categorie, die van het niet-zijn. De filosofische basis is echter steeds aanwezig.

Het gaat er allicht om de eenheid van de mens te herstellen, door met name het cognitieve, het emotieve en het volitieve terug te integreren.

Tot slot van deze wel erg bescheiden illustratie van wat andere culturen ons op filosofisch vlak mogelijks te bieden hebben, nog een citaat van M. Abe: “Zen heeft de mogelijkheid het positieve denken, dat het Westen heeft ontwikkeld, tot leven te brengen”. Het aanknopingspunt met Boehms wetenschapskritiek springt in het oog. Maar het wordt tijd ons in de tweede Kantiaanse vraag te verdiepen.

2 Wat moet ik doen?

2.1

Er zijn duidelijke tekens dat nog een terugkoppeling van de mondiale milieucrisis naar de sociale dimensie, naar de noodzaak de schrijnende ongelijkheid tussen klassen en volkeren weg te werken, al volop aan de gang is (ook al doen vele geprivilegieerden nog steeds of hun neus bloedt). In haar toonaangevend rapport “Our Common Future”¹⁵, heeft de zgn. Brundlandt Commissie van de Verenigde Naties deze link voor het eerst zo duidelijk geëxpliciteerd. Stemmen uit het Zuiden, die op internationale milieuconferenties met steeds meer klem de financiering van global-change strategieën, uit hervredelende wereldfondsen of uit schuldaflossingen eisen, geven hieraan

¹⁵World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, OUP, Oxford, 1987.

echo. R. Bahro¹⁶, M. Bookchin¹⁷, B. Commoner¹⁸, A. Gorz¹⁹; H. Achterhuis²⁰, I. Illich²¹, E. Gudynas²², en zovele andere ecologistische denkers, hebben geenszins daarop gewacht om het vaandel van de “sociale ecologie” uit te dragen.

Kortom alle “sociaal-geëngageerden”, al dan niet filosoof, al dan niet ecologist, zullen deze nieuwste ontwikkelingen toejuichen en kracht pogen bij te zetten. Maar op welke manier? Het is zoals steeds op het vlak van de concrete invullingen in het politieke spanningsveld dat het moeilijk wordt; spanningsveld, omdat keuzen moeten gemaakt worden, en liefst zo democratisch mogelijk, over zaken die milieu-effecten ressorteren die almaar ongrijpbaarder (radioactiviteit) worden, verder weg van huis (mondiaal) zijn en in de toekomst (volgende generaties) reiken.

De wetenschap moet niet enkel op deze problemen gericht worden, maar haar resultaten moeten vooral gemeengoed worden gemaakt, zodat ze meer kunnen doorwegen in het democratisch gebeuren. Tevens moet erover gevaakt worden dat de deskundigen, hoe onontbeerlijk ook in het emancipatieproces van de soevereine burgers-in-wording, niet met de beslissingsmacht gaan lopen. Het gevaar van afglijden naar een technocratie, het spook van het eco-fascisme, is zeker niet denkbeeldig.

Een nieuwe “sociale technologie”²³ is dringend nodig. Persoonlijk argumenteer ik in dit verband steeds, met A. Naess ondermeer²⁴, dat de *actieve geweldloosheid* nu meer dan ooit een veelbelovende praktijk is, die meer au sérieux moet genomen worden. Niet in het minst waar zij het onophoudelijk communiceren met de tegenstander, zowel in acties, als in woorden en geschriften, voorstaat. De hele strategie van de actieve geweldloosheid is er

¹⁶R. Bahro, *Die Alternative*, Europäische Verlag Anstalt, Köln, 1977; R. Bahro, *Die Logik der Rettung*, Weitbrecht in Kapunt Thieneman, Stuttgart, 1987.

¹⁷M. Bookchin, “Social Ecology versus Deep Ecology”, in *Socialist Review*, vol. 18,3, Oakland/California, 1989, blz. 9–29; M. Bookchin, *Remaking Society. Pathways to a Green Future*, South End Press, Boston, 1990.

¹⁸B. Commoner, *The closing Circle*, Jonathan Cape, Londen, 1971.

¹⁹A. Gorz, *Ecologie et liberté*, Galilée, Parijs, 1977.

²⁰H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*, Ambo, Baarn, 1988.

²¹I. Illich, *Naar een nieuwe levensstijl*, Ambo, Baarn, 1973; *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen*, Ambo, Baarn, 1973; *Man/vrouw. Geslacht en sekse*, Ambo, Baarn, 1984; *Schaduwarbeid*, Wereldvenster, Weesp, 1985.

²²“Ética, ambiente y desarrollo en América Latina” in *Apuntes de Ecología*, nr. 8, CIPFE, Montevideo, 1989; “Ambiente y Sociedad en Uruguay”, in *Educación y Derechos Humanos*, nr. 10, blz. 9–12, Montevideo, 1989.

²³J. Agassi, *Technology, Philosophical and Social Aspects*, Reidel/Kluwer, Dordrecht/Boston, 1985 en K. Schrader-Frechette, *Risk Analysis and Scientific Method*, Reidel/Kluwer, Dordrecht/Boston, 1985.

²⁴A. Naess, *Gandhi and the Nuclear Age*, Bedminster Press, Tutowa, 1965; A. Naess, o.c. 1989.

uiteindelijk op gericht het de tegenpartij onmogelijk te maken de dialoog (meestal met geweld) uit de weg te gaan.

2.2

Maar er is nog een ander spanningsveld van het grootste belang, en wel dat tussen de reëel aangevoelde noden van de huidige, door de cultuur vervreemde mens, en zijn nieuwe noden, eens hij meer geëmancipeerd zou zijn. Daarover kunnen we vooralsnog speculeren. Maar haast ongemerkt zijn we van het sociale, in het veld van het individuele, van de *persoonlijke ethiek* beland. Hier kies ik met Delfgaauw²⁵ voor de herwaardering van het Griekse “eudemonisch imperatief” (dat sedert Kants categorisch imperatief in de verdoemenis is geraakt), nl. het nastreven van innerlijke vrede of welzijn, door toedoen van “wijsheid” of “deugd” (hoe beladen die woorden ook zijn).

Ik plaats dit pleidooi voor het eudemonisch imperatief hier bewust bij het sociale streven. Niet omdat ik zo naïef ben te geloven dat het zich verdiepen in zichzelf automatisch tot meer sociaalvoelendheid zou leiden — het gevaar voor zelfgenoegzaamheid is verre van denkbeeldig — maar omdat het ook helemaal niet tegenstrijdig hoeft te zijn. A. Naess’ “zelfrealisatie” is niet gecentreerd om het ego — daardoor is er geen conflict met de omgeving, is het altruïsme overbodig — evenmin als een oplossen in een grotere entiteit. Oosterlingen verbazen er zich trouwens over hoe men kan hopen de maatschappelijke bovenbouw te verbeteren, zonder doorgezette inspanningen te leveren op zichzelf²⁶. Dat mentaliteitswijzigingen een wezenlijk onderdeel van survival strategieën uitmaken, is ook de stelling van G. Bateson²⁷. Ik heb ze tot de mijne gemaakt. En Boehm, die het presteert van in onze tijd consequent autoloos te blijven rondlopen eveneens tot de zijne, zo te zien. Zover heb ik het trouwens persoonlijk nog niet gebracht. Nog niet. Maar er rest ons nog Kants derde vraag ...

3 Wat mag ik hopen?

Het antwoord op deze derde vraag zal uiteraard steeds voorlopig blijven, gezien de snel evoluerende realiteit. Een tentatieve momentopname dus. Ik leef met de hoop dat nog meer destructieve sociale en ecologische rampen tijdig afgewend kunnen worden, opdat wij mensen op aarde méér gelijkheid en “goed leven” zouden kunnen waarmaken.

²⁵Delfgaauw, o.c., 1989.

²⁶D. Ikeda en A. Toynbee, *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, Tokio, 1976; Ikeda en Peccei, *Cri d’alarme pour le XXIe Siècle*, PUF, Parijs, 1986; K. Singh en Ikeda, *Humanity at the Crossroads*, OUP, Bombay, 1986.

²⁷G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, New York, 1972.

Boehm grijpt hiervoor naar het prometheïsche recept van méér natuurbeheersing. Dit zal automatisch tot het credo van de groei leiden. Volgens mij zit hij hier te zeer gevangen in het dominante westerse paradigma, dat de mensen isoleert uit, en heerschappij geeft over de rest van de natuur. Dit overmoedige *antropocentrisme* is tegelijk een sterk *eurocentrisme*. Van mijn kant ben ik de mening toegedaan, dat zowel in het Westen als erbuiten, belangrijke paradigmawissels op til zijn. Het is trouwens dringend nodig.

3.1

De eco-filosofie moet dan ook niet enkel nauwgezet de verschuivingen in de populaire paradigma's registreren (revealed beliefs). Zij moet ook de wisselwerking van deze veranderingen met de zich in een steeds sneller tempo wijzigende maatschappelijke context aan het licht brengen (groeiende kloof arm/rijk, toenemend overwicht van monopolies en multinationals en de hieruit voortvloeiende marginalisatie van de marktmechanismen, massale werkloosheid, uni-dimensionaliteit), evenals met de ecologische evoluties (globaliseren van de milieucrisis). Naast deze hoogstbelangrijke taken, moet de eco-filosofie echter ook anticiperen op nieuwe wereldbeelden met hogere overlevingswaarde, en ze verder helpen uitdiepen. Het volstaat immers niet vast te stellen dat de westerse denktraditie het contact met de werkelijkheid verloren is, er moet ook werk gemaakt worden van de wijze waarop wij er terug bij aanknopen, vanuit onze eigen tradities als het kan (Delfgaauw, Naess).

Ettelijke alternatieve paradigma's staan al in onderlinge competitie²⁸. Persoonlijk kies ik samen met Boehm voor de meest sociale emanciperende onder deze.

3.2

Wat de familie van de ecologische paradigma's van andere alternatieve onderscheidt, is de bewustwording én emancipatoire verwerking van de *grenzen* aan het menselijke kunnen: grenzen aan het vermogen van onze reductio-nistische positieve wetenschap, grenzen aan onze niet schadelijke ingrepen in de natuur, grenzen ook aan onze bevolkingsgroei . . .

De menselijke culturen worden in een ecologische visie tot een bescheidener plaats gereduceerd, ze worden terug in de natuur geplaatst. Een overstijgen van alvast één ingebouwde antinomie dus. Mét de late Heidegger en de Frankfurters ditmaal: niet méér, maar *minder natuurbeheersing*. S-curven i.p.v. exponentiële curven. Een revalorisatie ook van het *niet-interpreteren* (het daoïstische wu-wei), naast het oordeelkundig ingrijpen in de natuur

²⁸R. Routley, *Roles and Limits of Paradigms in Environmental Thought and Action*, Discussion Paper in Environmental Philosophy, 1, University of Canberra, 1982.

(waar het niet anders kan). Volgens mij zou zo'n bepaalde graad van deculturatie moeten kunnen zonder verval in een soort mensenhaat, zonder slaafse onderwerping aan de on-menselijke natuur.

Mijn hoop is eerder gericht op het tegendeel: de mogelijkheid van een bewustere deelname van de menselijke culturen, in hun onderlinge diversiteit én versterkte wisselwerking, aan het globale proces van de natuurlijke evolutie. Dit kan, ook op strikt materialistische grondslag en zonder telos. Onze westerse wetenschap kan daar zeker een positieve bijdrage toe leveren, als zij méér zo gestuurd wordt. Naast andere culturele bijdragen, even nodig en waardevol. Of dit niet een sluiks binnenloodsen van een religieuze of spirituele dimensie is? Allicht wel. Misschien ligt daar ook een sleutel van het probleem²⁹.

3.3

Naast dit grensbewustzijn, kenmerkt een acuut urgentiegevoel evenzeer het ecologisch denken, voelen, zijn. Ondanks de onzekerheden omtrent de preciese omvang der risico's, en vooral de onmogelijkheid van het preciese verloop van de global change te voorspellen, zijn de potentiële risico's zodanig immens, dat ecologen zonder verwijl radicale koerswijzigingen voorstaan, omdat zij anders alleszins te laat komen³⁰. Dit brengt de gevaarlijke consequentie mee dat er ook misschien geen tijd meer zal zijn om te wachten op het totstandkomen van een ideale democratie, of op de definitieve overwinning van het paradigma met de hoogste survival-waarde (zo dit wenselijk ware) ...

Directe politieke actie is dringend nodig. Om die te bewerkstelligen op een geweldloze (niet eco-fascistische) wijze, is, omwille van de hoge graad van culturele diversiteit in onze wereld, gemeenschappelijke frontvorming, dus compromisbereidheid omtrent een minimale, steeds voorlopige gemeenschappelijke grond (survival) aangewezen.

Mijn hoop is derhalve dat de emanciperende denkwegen zoals die van Boehm, én méér ecologisch getinte alternatieven, mekaar blijven vinden om samen de strijd voor een radicale ommekeer naar "het goede leven", in een niet voortijdig afgebroken leven op aarde, aan te binden.

²⁹J. Kruithof, *Mens aan de grens*, Epo, Antwerpen, 1985.

³⁰IPCC, *Klimaatrapport van de Verenigde Naties*, Stichting Milieudefensie, Amsterdam, 1991.

Bewaren

Jaap Kruithof

1

De werkelijkheid waarin we leven, is een samengaan van blijven en veranderen, van voortbestaan en verdwijnen, van opbouw en afbraak. Ook in onszelf leeft die dualiteit, we behouden en transformeren, laten begaan en vernieuwen, onthouden en vergeten.

Er zijn zaken die voortbestaan zonder dat we tussenkomen. We hoeven ze niet te bewaren, dat gebeurt ook zonder ons. Andere gegevens houden op te bestaan maar duiken later vanzelf weer op. Ze waren niet onherroepelijk verdwenen. Nog andere dingen zijn er niet meer en keren nooit terug. Ze zijn definitief weg. Veel in ons leven kunnen we niet behouden, bij voorbeeld onze jeugd. Niets tegen te doen. We kunnen zelfs onszelf niet bewaren, want we vergaan. Tenslotte zijn er gegevens, die door een menselijke interventie worden geconserveerd. Ze worden vóór hun ondergang door ons behouden of na hun verdwijning weer tot werkelijkheid gemaakt.

Zo kom ik dichterbij de betekenis van *bewaren*. In *de objectieve sfeer* gaat de problematiek van het conserveren over het voortbestaan of verdwijnen van de dingen en over de positieve of negatieve kenmerken van die processen. Als we met betrekking tot die orde constateren dat iets blijft, verwijst onze vaststelling naar een reële aanwezigheid van dat gegeven in een evoluerend bestel en naar het effect daarvan voor het beschouwde geheel.

In *de subjectieve sfeer* heeft de vraag naar het bewaren te maken met de inbreng van de menselijke actor. Zo weten we dat personen de zaken op hun beloop kunnen laten. Ze komen dan niet tussen, laten begaan. Bij gebrek aan belangstelling of macht leggen ze zich neer bij de filosofie van het “laissez faire, laissez aller”. Fundamenteel ontbreekt hier een intentie, een wil, een inzet voor het object waarom het te doen is. Daardoor kan dat gegeven de kans krijgen zich op eigen houtje te redden, maar het tegenovergestelde is ook mogelijk. Dan verkommert of bederft de zaak bij gebrek aan menselijke aandacht en engagement, door nalatigheid en zelfs verwaarlozing.

Vanuit de menselijke actor gezien is bewaren meer dan iets op zijn beloop laten. In een strikte betekenis gaat het niet om een louter laten bestaan, maar om *een willen behouden*. Evenzo is iets niet bewaren gelijk aan een niet willen conserveren. Als gevolg daarvan wordt het dan versleten, verbruikt, weggegooid, vernietigd of weggegeven.

Willen behouden veronderstelt bij de conservator aandacht, een bewuste *selectie* van een bepaald goed op grond van een waardering van zijn positieve eigenschappen. Bovendien is er bij de bewaarder een *bedoeling* (een waartoe iets wordt geconserveerd), een *motivering* (een waarom het behoud van een gegeven wenselijk is) en een *inzet* (een wil om wat is dan ook morgen te laten zijn) aanwezig. Willen veronderstelt kunnen of minstens menen te kunnen want bij een gevoel van onmacht rest er slechts nostalgie.

Impliceert bewaren als “willen in stand houden” een ingreep, een menselijke *actie*? Niet altijd. Het gebeurt ook dat een goed slechts kan gered worden door elke inmenging te weren. In andere gevallen is het behoud van het geïsoleerde object afhankelijk van een daadwerkelijke interventie. Dan zijn meerdere soorten tussenkomsten mogelijk: opbergen (isoleren, buiten de oorspronkelijke functie plaatsen), verbergen, beschermen (aan destructieve invloeden onttrekken), repareren, genezen en nog andere. Die ingrepen vergen veel of weinig inspanningen naargelang de moeilijkheidsgraad van de operatie. Acties kunnen gewaagd zijn, riskant, of zonder risico, zeker, als ze berusten op een gedegen technische ervaring. Uiteraard bestaat er op dat vlak een menigvuldigheid van bewaarvormen, afhankelijk van het soort gegeven, dat men wil conserveren, en van het geïsoleerde perspectief, bij voorbeeld het behoud op korte of lange termijn.

2

Wie over bewaren nadenkt moet oog hebben voor de grote menigvuldigheid van gegevens, die vatbaar zijn voor conservering. Het betreft *elementen*, of *relaties* tussen elementen, of *structuren*, relatief constante verhoudingen tussen relaties, of *systemen*, samenhangende gehelen van structuren. Enige zin voor nauwkeurigheid is hier uiteraard nodig, om precies te beseffen naar welke objecten die termen verwijzen. Het bewaarmateriaal kan verder worden ingedeeld in *statische toestanden* en *dynamische processen*. En in *materiële gegevens*, *organische entiteiten*, *psychische wezens* en *menselijke subjecten*. Ook mensen zijn het voorwerp van conservering of verspilling, denk maar aan de slaven van weleer en aan de proletariërs die door uitbuiting voortijdig stierven. Zelfs vandaag worden velen nog zo misbruikt dat ze na twintig-dertig jaar arbeid hun menselijkheid verloren hebben.

Van groot gewicht in het intermenselijke verkeer zijn de psychische activiteiten en relaties. Ten aanzien van die fenomenen gelden dezelfde vragen

betreffende voortbestaan en verdwijnen. Neem bij voorbeeld onze smaken en geuren. Zijn die de laatste vijftig jaar niet ingrijpend veranderd en hoe beoordelen we dat? Smaakt een kippebout, een aardappel of een aardbei nog zoals in de tijd van grootmoe op de boerderij? Betekent die verschuiving kwalitatief een vooruitgang, een regressie of een neutraal feit dat we zonder zeuren accepteren? Moeten we ons neerleggen bij de diepgaande transformaties in onze ervaringsmogelijkheden of gaan we op de barricades om het verloren genot te heroveren?

Ik denk ook aan psychische relaties zoals vriendschap en liefde. In onze geïndustrialiseerde samenleving nemen de korte, oppervlakkige, steeds wisselende contacten toe. Zijn we in die context nog in staat duurzame betrekkingen te onderhouden of hoeft dat niet meer? Wie is, bij een steeds sneller levensritme, nog bekwaam enige diepgang in de intermenselijke communicatie te ontwikkelen?

Vergeten we bovendien niet dat bewaren op *verschillende sociale niveaus* plaatsvindt. Het eerste vlak is van *microsociale* aard en betreft de beperkte leefwereld waarin we ons dagelijks bewegen, bij voorbeeld het gezin. De plek waar je kunt nagaan wat we uit ons milieu verwijderden is de vuilnisbak. Dertig jaar geleden kwamen daar oude foto's, kinderboeken, schoolschriften, zelfs het verroeste scheermes van Opa in terecht. De meerderheid dacht toen dat wat vóór haar tijd met zorg werd gemaakt naar het rijk van de prullerij mocht verhuizen. In de zestiger jaren kon ik, dank zij een wekelijkse inspectietocht langs de bakken van mijn wijk, een mooie verzameling verbruiksgoederen uit de periode tussen de twee wereldoorlogen aanleggen.

Het zou interessant zijn meer in concreto na te gaan wat in de afgelopen decennia thuis wél en niet behouden werd. Maar de resultaten van zo'n onderzoek blijven beperkt omdat er nog andere niveaus bestaan. Het tweede vlak is van *mesosociale* aard en betreft maatschappelijke organisaties zoals de school, het ziekenhuis, het distributiebedrijf, de fabriek. Wat wordt daar bijgehouden, wat verdwijnt in de kelders, op de belt of in een verbrandingsoven? Misschien is op dat vlak de weggooirage nog krachtiger, de lichtzinnigheid nog groter dan op het eerste niveau omdat degenen, die voor de bewaring instaan minder direct betrokken zijn bij de resten waarover ze moeten beslissen.

Als we ons op een nog hoger vlak bewegen, dat van een gemeenschap als geheel, het *macrosociale* niveau, stapelen de problemen zich op. Voor de geschiedenis van hele streken van bijvoorbeeld vier eeuwen geleden zijn er qua documentatie zo'n grote lacunes dat we er nooit meer in zullen slagen een nauwkeurig beeld op te bouwen van wat zich toen heeft afgespeeld. Sommige historici willen daarom nu zoveel mogelijk bewaren maar dat is praktisch vaak ondoenbaar omdat de nodige plaats ontbreekt. Er komen kwalijke gaten in ons maatschappelijk geheugen.

3

Ik stipte al aan dat achter elk bewaren een *motivering* werkzaam is. Als mensen iets niet kwijt willen hebben ze daarvoor hun beweegredenen. Die motieven berusten enerzijds op persoonlijke evaluaties, al dan niet bewuste keuzen van wat waardevol en wat waardeloos is, anderzijds op de door het sociale verkeer gegenereerde meer algemene maatstaven over wat niet en wat wel valabel is en, binnen laatstgenoemd domein, over het minder en het meer waardevolle.

Zowel de persoonlijke waarderingen als de maatschappelijke normen zijn gebaseerd op behoeften, wensen. Mensen bewaren wat ze gekregen of zelf verworven hebben omdat ze het in de onmiddellijke toekomst denken nodig te hebben, menen te kunnen gebruiken. Ze kijken ook verder dan hun neus lang is en houden zaken bij die later van pas kunnen komen. De fundamentele overgang van het ogenblikkelijke consumeren naar het sparen. Bewaren heeft slechts betekenis voor wie ervan uitgaat dat de toekomst even belangrijk of gewichtiger is dan het heden. Als slechts het huidige telt heeft bewaren geen zin.

Het gaat niet alleen over dingen die voor de conservator zelf nuttig zijn. De behoeften van anderen, bekenden of onbekenden, hebben eveneens een invloed, zoals blijkt uit het bewaren van gegevens om ze weg te geven, te ruilen, te verhuren of te verkopen. Naast de persoonlijke gebruikswaarde speelt de sociale ruilwaarde (de marktwaarde, uitgedrukt in een prijs) dus een grote rol. In een breder cultureel kader zijn ook maatschappelijke ideologische factoren, o.a. gangbare opvattingen en standpunten betreffende het onaantastbare en het aantastbare invloedrijk.

Dingen kunnen na verloop van tijd in waarde dalen door functieverlies, vermindering van hun intrinsieke kwaliteiten als gevolg van slijtage of veroudering, en veel andere factoren. Ze kunnen ook waardevoller worden, bij voorbeeld door toenemende schaarste. De complexe wereld van het gevaloriseerde bepaalt wat er wel en niet behouden wordt. Er is de plaats van een gegeven op de persoonlijke waardenschaal, het aspect van de substitutiemogelijkheid, de werking van het aanbod (de graad van schaarste), de vraag (de druk van de behoeften) en hun resultante, de prijs op de markt. Hoe hoger een gegeven is geplaatst op een persoonlijke rangorde van waarden, of hoe minder het vervangbaar is, of hoe hoger het op de markt geprijsd wordt, des te sterker zal de conserveringsdrift zijn.

Bewaren vergt in een aantal gevallen *actie*, schreef ik. Of zo'n ingreep lukt, hangt af van de vaardigheden en middelen waarover men beschikt. Het is zinvol even stil te staan bij de belangrijke relatie tussen bewaren en macht.

Conserveren kan het noodzakelijk gevolg zijn van een gebrek aan actiemogelijkheden. We weten dat in vroeger tijden het menselijke kunnen beperkt was. Men leefde met een geringe kennis en primaire technieken met weinig

impact. Er was een zwakke produktiekracht, een magere produktievariëteit en een lage produktiviteit. Snel verslijten en weggooien was in die omstandigheden vaak riskant, daar tal van goederen niet kon worden vervangen door andere met gelijke functie en efficiëntie. Als de dag van morgen te weinig nieuwe bevredigingsmiddelen opbrengt is bewaren een noodzaak.

In de moderne tijden — ik doel vooral op de economische en industriële explosie na de tweede wereldoorlog — werden in het Westen de traditionele opvattingen en houdingen met betrekking tot het conserveren op de helling gezet. Wat vroeger werd voortgebracht daalde in waarde. Door de snelle ontwikkeling van de produktie, de markt en de consumptie veranderden de condities van het omgaan met de dingen. De transformatierage en de uitbreiding van allerlei substitutiemogelijkheden stimuleerden de neiging om produkten, die niet meer voldeden aan de stijgende verlangens, te verspillen, te vernietigen of te verwijderen. Een allesverslindende consumptiedrift werd dominant want het kon niet op. Dank zij onze inventiviteit zou er morgen en overmorgen toch genoeg zijn.

4

Vanuit de invalshoek van deze bijdrage bestaat de geschiedenis van de mensheid in drie fasen. In het *eerste tijdperk* was bewaren een must, een dwangmatige norm. Bij gebrek aan kunnen was er geen keuze. Zelfs wat we niet wilden behouden moesten we met ons meeslepen. Wat we wensten in stand te houden moesten we vaak laten vergaan.

In het *tweede tijdperk* werd het bewaren boven het niveau van de dwangmatigheid getild. Het werd het voorwerp van een echte keuze. Wat vroeger teloor ging kon nu gered worden, denk aan de strijd tegen het bederf van voedsel, de evolutie van het inzouten via het inblikken naar het invriezen. En aan het in leven houden van comateuze patiënten. Door de groei van wetenschap en techniek, kennen en kunnen, verwierven mensen een grotere vrijheid. Ze waren in staat bewust te kiezen tussen constructie en destructie. En ze kozen voor de sprong voorwaarts, opteerden voor de eindeloze vernieuwing.

Tijdens de tweede periode is de invloed van het moderne dominant. Het nieuwe concurreert met het oude en wint die wedloop. Het is technisch en functioneel superieur, gerieflijker. Het houdt de produktiemachine op gang en zorgt voor meer werkgelegenheid. Volgens de inprentingsmethode, die we de mode noemen, is het, los van alle andere consideraties, zelfs voldoende dat iets nieuw is om het als beter te laten doorgaan.

Wie is er opgewassen tegen dergelijk geweld van het moderne kapitalisme? Het lijkt een onbegonnen zaak. Waarom zich verzetten tegen de groei om de groei als die ons van pas komt?

In een *derde tijdperk* dat nu ongeveer een kwarteeuw oud is, stuiten we op de limieten van de vervangbaarheid, op de grenzen van het produceren en consumeren, het roven. Als we geen paal en perk stellen aan het dulle voortbrengen en verbruiken, zullen we onze omgeving én onszelf uitschakelen. We staan voor een eindpunt: wie het buitenmenselijke niet wil respecteren, kan de mens zelf niet bewaren. Het leven werd door ons zo verwaarloosd dat de weerwraak niet kon uitblijven. Goddank. Eindelijk is het zover gekomen dat bewaren de *conditio sine qua non* van ons overleven is. Weg met alle antropocentrische fundamenten van een vorig, verkeerd bestaan.

Conserveren is weer een must geworden, maar nu een noodzaak op een hoger vlak. Geen pure onmacht, maar een opgave, verbonden met vrijheid, macht en keuzemogelijkheid. Geen behoud bij gebrek aan actiemogelijkheden, maar een laten voortduren waarvoor we ons totale kunnen zullen nodig hebben om nog te slagen. Waar het niet kunnen conserveren tijdens het tweede tijdperk een handicap was maar geen onoverkomelijke hinderpaal, gezien het naïeve vertrouwen in ons grenzeloos innovatievermogen, is die onmacht nu levensgevaarlijk geworden.

De opdracht om de destructie te beëindigen stelt ons voor grote problemen. Zijn we bereid ons verbruik drastisch te beperken? Terwijl velen denken nog te leven in de tweede periode, dringt de tijd. Wat met de miljarden mensen in de derde wereld die een hoger welvaartspeil eisen? Kunnen we die doelstelling halen bij een snel stijgende wereldbevolking, al die baby's en kleuters die toch ook iets mogen verwachten van het leven? Dat de strijd om het behoud van de planeet kolossale inspanningen en kosten zal meebrengen, staat vast. Willen de Westerse bourgeois dat offer brengen, met name de reductie van hun zeer gesofistikeerde behoeftenbevredigingen? Wie zal het natuurbehoud financieren in de derde wereld, waar het nodige kapitaal ontbreekt? De pot op, wij eerst, zegt het Vlaams Blok.

5 *De sociale context*

Hoewel ik me liever wat dieper zou willen storten in abstracte, filosofische beschouwingen, stel ik dat uit tot een volgende keer. Omdat ik ook iets wil schrijven over de sociologische benadering van het bewaren. Het gaat over drie werkelijkheden die in onze maatschappij coëxisteren.

De *eerste wereld* is de spil van het sociale gebeuren, de kern waarrond alles draait. Daarin vinden we de knooppunten van het economische, politieke en culturele leven. Voorbeelden zijn een onderneming, een warenhuis, een vliegveld, een beurs, een parlement.

Die realiteit is actief, bruisend, hard. Ze leeft van opwinding, van concurrentie en conflict. De deelnemers willen slagen, het laken naar zich toehalen in de wilde wedloop van het erop of eronder. Centraal staat de cultus van

de transformatie en de mobiliteit zonder respect voor het verleden. Bewaren is er niet bij. Steeds meer en steeds sneller produceren, distribueren en verbruiken, daarover gaat het. Gevorderde televisiekijkers volgen tegelijkertijd op verschillende zenders de Tour de France, Rolan Garros en een wedstrijd van Formule Een.

In die wereld van modieuze, wisselende belangstellingspunten is uiteraard niet alles razernij of hysterie. Op zondagmorgen is in de binnenstad alles heerlijk rustig en in de week vind je hier en daar nog een park waar het leven trager verloopt. In de ene wijk is het leven minder jachtig dan in de andere en hetzelfde geldt voor de verschillende economische sectoren. Ik ken kappers die op klanten wachten en sjieke winkels waar het personeel soms kaart. Tijdens de vakantie zakt het ritme hoewel het toerisme ook een verslindende aangelegenheid is geworden. Zelfs van een dagje naar Blankenberge kun je een hartinfarct krijgen. Dat wijst erop dat in de eerste wereld alles is onderworpen aan het evangelie van de arbeid in dienst van het kortstondige succes.

6

In de kernwerkelijkheid wint het vernietigen het van het behouden. Er is een *tweede realiteit* waarin het conserveren domineert. Daarin komen alle personen terecht over wie wordt geoordeeld dat ze om een of andere reden niet geschikt zijn voor de eerste wereld. Ze worden opgeborgen in de reserve, in de centra van bewaring, zoals de scholen, de ziekenhuizen, de psychiatrische instituten, de bejaardenhomes, de gevangenen, de opvangcentra voor vreemdelingen, de cafés voor werklozen.

We stippen enkele categorieën van geheel of gedeeltelijk uitgerangeerden aan: *mensen met een handicap*; *zieken* van wie velen in de primaire realiteit werkzaam waren, maar dat milieu moesten verlaten. Een groot aantal wordt er later, na een tijdelijke verwijdering, weer in opgenomen. *Gevangenen*, die, om andere redenen weliswaar, in analoge condities leven. *Kindere*n, die nooit in de eerste wereld vertoefden en daarin later worden geïntegreerd. Ze worden gedwongen zich in tijdelijke afzondering voor te bereiden op de intrede in het echte leven. *Huisvrouwen*, van wie de meerderheid nooit in de primaire wereld is geweest. Ze verhuisden van de schoolbanken naar de haard en komen nooit in de kern. Ze misten de trein van het reële gebeuren. *Gepensioneerden* die in de eerste werkelijkheid verbleven maar vrijwillig ontslag namen of daartoe werden gedwongen. Een definitieve uitsluiting weegt vaak zwaar, zeker bij de ouderen, die zich nog bekwaam voelen. *Werklozen*, onder wie sommigen uit het eerste circuit komen. Anderen hebben nooit gewerkt. Na verloop van tijd belandt een fractie weer in de eerste werkelijkheid, terwijl een ander deel die kans niet krijgt. Het bewaren als gedwongen

nietsdoen. *Migranten*, die geen stemrecht krijgen, *asielzoekers* die het land moeten verlaten.

Wat de oorzaak van hun uitsluiting en hun toekomstverwachtingen ook moge zijn, in de tweede wereld leven veel mensen zonder echte zuurstof. Het is ontierend steeds te worden behandeld, en niets te mogen ondernemen. Ze zijn afhankelijk, hebben geen macht, brengen weinig in en kosten veel. De eerste wereld mogen ze slechts vanop afstand bekijken, bij voorbeeld via de televisie. Tussen sociaal opgelegde machteloosheid enerzijds, voortijdige veroudering, verzieking, depressie en opstandigheid anderzijds bestaat er een verband.

Het summum is dat de uitgerangeerden nog een gelukkig bewustzijn wordt aangepreut en ingeprent. Achtergesteld worden is één punt — en dat is dan maar zo, we kunnen het ook niet helpen — maar die discriminatie voelen, uitspreken en ertegen protesteren, dat wordt niet geduld. Laten we het bewustzijn van de “bewaarden” vergiftigen. Laten we hun negatieve ervaring ombuigen tot een positieve en daarna mogen wetenschappelijke onderzoekers interviews afnemen. Is het de bedoeling medeburgers kennis te laten maken met wat we psychose noemen? Psychoten zijn mensen die niet in staat zijn een onderscheid te maken tussen schijn en werkelijkheid.

Mensen bewaren lijkt een mooie zaak maar het blijkt niet enkel daarover te gaan. Naarmate de eerste realiteit harder en brutaler wordt, groeit het leger aan van degenen, die ten onrechte worden uitgerangeerd. Begin dit jaar ontvingen honderden bedienden en wetenschappelijke medewerkers van de Universiteit Gent het bericht dat ze zonder pardon op hun zestigste moeten vertrekken. Sommige gepensioneerden krijgen in ons bestel vóór de deportatie een snoepje, dat noemen ze dan een gouden handdruk.

Bij hoge ouderdom, ernstige ziekte, zware handicap of erge misdaad zijn afzondering en verzorging uiteraard geboden, maar veel mensen beantwoorden niet aan die criteria. Het gaat niet over de afloop van “la nature des choses” maar over intentionele maatschappelijke discriminatie.

Vitale ouderen, getergde werklozen, opgesloten gevangenen, huisvrouwen die de “salons de thé” onveilig maken, wat een verspilling van krachten! We kunnen niet allemaal in de beste kamer zitten, roept salonheer Tobback naar de asielzoekers. Veel afdelingen van de tweede wereld doen me denken aan het brutale produkt van menselijke arrogantie en ongevoeligheid dat we dierentuin noemen.

7

Er bestaat een *derde wereld*, niet van mensen, maar van gegevens, die naar de vorige werkelijkheid verwijzen, ze afbeelden, ze vervangen. Die wereld is in de eerste of tweede realiteit aanwezig of wordt daarbuiten aangelegd. Het

gaat over ons geheugen met daarin een menigvuldigheid van elementen, die naar het heden of het verleden verwijzen. Ons archief.

De beschreven realiteiten van eerste of tweede orde zijn dynamisch, ze veranderen buiten ons willen om van gedaante of worden door ons bewust getransformeerd. Dat scheidt een streven om wat verdween op een ideële manier te behouden via een spiegelbeeld, een afbeelding, een copie. We nemen bij voorbeeld een foto van onze oudste dochter van zes. Als de realiteit vergankelijk is, wat we beseffen en soms betreuren, kunnen we tenminste een afdruk ervan bewaren. Dank zij dat document kunnen we de werkelijkheid van vroeger weer in ons bewustzijn oproepen, te voorschijn toveren. Weet je nog hoe Vader op Kerst 1976 zich in zijn vinger sneed?

Het gaat dan over de reproductie van één onderdeel op één moment in het tijdsverloop. De realiteit als geheel van elementen en verbanden tussen die onderdelen is definitief weg. Onze copie geeft wel iets weer van de oude toestand maar is tegelijkertijd een vertekening omdat we niet meer dan een stukje van het reële kunnen te voorschijn roepen. Het gaat steeds over tekengehelen die niet gelijk zijn aan de echte werkelijkheid. We kunnen ons slechts behelpen met vertalingen die verwijzen naar iets dat veel rijker is of was.

Wat doen mensen? Ze slaan data (eigenschappen, vormen, feiten, gebeurtenissen, processen) op in hun brein, hun bewust betekenisvermogen. Prikkels uit de omgeving worden opgevangen, geïnterpreteerd, geïnterpreteerd, geclassificeerd, in het geheugen opgeborgen en daarna weer in het bewustzijn opgeroepen en gebruikt. Bewaren is geen luxe, maar een levensnoodzakelijkheid. Zonder memorie kun je niet autorijden, kun je geen boodschappen doen en wat nog allemaal niet.

Mensen stofferden hun geheugen met herinneringen, afdrukken, afbeeldingen, allerlei vormen van concrete of meer abstracte aard. Die mentale operatie heeft een praktisch nut: ze stelt ons in staat om ons te situeren en te oriënteren in het dagelijkse leven, en dient een verder afgelegen, meer theoretische functie, nl. het verwerven van een ruimere, historische kennis.

Wat wij enkelingen doen, gebeurt op een analoge manier in groepen, op het microsociale, mesosociale en macrosociale vlak. Ook de maatschappij als totaalsysteem heeft een geheugen en produceert een archief. Daarin worden tekens, symbolen, woorden en beelden geconserveerd. Door de technische ontwikkeling werd het gamma van bewaarvormen sterk uitgebreid: fichen, micro-fichen, foto's, dia's, films, cassettes, CD's, fotocopieën, video's, computergegevens, enz. Wat in het brein gebeurt, wordt daarbuiten geprojecteerd, we werken met schermen, het grote doek in de bioscoop, de buis in de zithoek, het computerscherm in de werkkamer.

Met het behoud van het verleden kun je twee richtingen uit. Je kunt het als zodanig conserveren, dan heb je een overblijfsel, een origineel stuk. Of je maakt een of andere soort copie, dan hou je uiteraard geen realiteit over maar

een menselijke vertaling van die werkelijkheid. In de derde wereld vinden we beide resten in vele soorten opslagplaatsen: het eigenlijke patrimonium (de reële overblijfselen; van steden, zoals Pompeï, via wijken, wegen, gebouwen, bruggen, kunstwerken tot eenvoudige gebruiksvoorwerpen), archieven met geschreven documenten, musea met plastisch materiaal, bibliotheken met manuscripten en boeken, geschreven en gedrukte bronnen. De laatste decennia zijn daar nog filmotheken, discotheken, videotheken en allerhande databanken bijgekomen.

8

Het is tijd om even achterom te kijken. De eerste wereld (I) is de kern van het maatschappelijke leven. Daar gebeurt het, wordt er gewerkt, is er een stijging of daling van de productiecijfers, denkt men niet aan conserveren maar aan consumeren. Daar vinden we ook de haarden van de reële tegenstand, het geweld, de opstand, de burgeroorlog en de sociale revolutie.

De tweede werkelijkheid (II) kan dat moordende tempo niet aan en verwerpt de boodschap van de destructieve omgang met mensen en dingen in naam van de eeuwige vernieuwing. Het antwoord op de vraag wie wel en wie niet uit het primaire milieu wordt gesloten kan als barometer gelden van onze humaniteit. De derde realiteit (III), het archief, wordt hoofdzakelijk door de eerste wereld geproduceerd en is daarvoor ook onmisbaar omdat I zichzelf wel voortdurend transformeert maar tegelijkertijd kennis nodig heeft van het eigen verleden om verantwoord te handelen. I kan niet functioneren zonder geheugen, zonder III. Toch is III niet te reduceren tot I. Reproducties zijn niet gelijk aan datgene waarvan ze een afspiegeling zijn. Ze zijn armer qua vorm en inhoud, bevatten minder informatie, bieden door hun isolement van het reële leven en hun gebrek aan interne dynamiek geen weerstand en zijn daardoor meer vatbaar voor manipulaties.

Wie contact zoekt met I en II en erover kennis wil verwerven is meer en meer gedwongen een beroep te doen op III. Kinderen zien nauwelijks dieren in hun omgeving, ze leren die kennen via de buis. Bijna geen enkele van mijn studenten heeft ooit de geboorte van een baby meegemaakt. Ze konden het wel in een bioscoop of op de televisie zien. Is de gefilmde versie gelijk aan het reële gebeuren? Neen. Waarom mag alleen de vader dit grootse evenement beleven?

We moeten betrouwen op wat anderen — de sociale autoriteiten — ons qua berichten en beelden over het werkelijke overbrengen. Onze persoonlijke ervaringen van de dingen zelf, de ultieme basis van een stevige kennis, worden steeds minder toereikend.

Naarmate er in de eerste realiteit meer wordt vernietigd, trachten we in de wereld III meer te reproduceren en op te stapelen. Op die manier willen

we een evenwicht in stand houden maar dat is een hersenschim. Een illusie omdat vernietigen winst oplevert en conserveren geld kost en we weten wat in ons kapitalistisch bestel doorweegt. Een voorbeeld daarvan is de destructie van duizenden soorten levende wezens en de poging om zoveel mogelijk genen in banken op te slaan om die later eventueel weer tot leven te wekken. Een verlieslatende operatie want er worden meer diersoorten definitief vernietigd dan er via genenbanken worden bewaard.

Hoewel de ontwikkeling van de reproductie ongelooflijk positieve mogelijkheid opent, zijn er aan die evolutie risico's verbonden. Een *eerste gevaar* is dat mensen zonder kritische zin geloven dat III een getrouwe en adequate weergave is van I en II. Ze menen I te bereiken terwijl het over III gaat, denkend dat het bewaarde samenvalt met het niet-bewaarde, het duplicaat met het origineel. Ze beseffen niet dat manipulatie in onze samenleving een grote vinger in de pap heeft. Landen die sinds geruime tijd nooit aan bod kwamen in het nieuws, verdwijnen uit ons bewustzijn, bestaan voor ons eenvoudig niet.

Ik herinner me wat mijn schoolmeester over het toenmalige Kongo wist te vertellen. De moordpraktijken onder Leopold II waren er niet bij. Wisten we wat er in de Golfoorlog gebeurde toen CNN uit Washington ons volpropte met pro-Westerse beelden en de Iraakse versie van de gebeurtenissen bij ons niet aan bod kwam? Nogmaals: psychoten nemen schijn (fictie) voor werkelijkheid en werkelijkheid voor schijn. Als ik een avond doorbreng voor mijn televisiescherm moet ik toegeven dat mij dat ook wel eens overkomt. Was het wilde enthousiasme van een groot deel van het Amerikaanse publiek voor de interventie in het Midden-Oosten een vorm van collectieve psychose? Die hypothese sluit ik niet uit.

Het *tweede gevaar* is dat mensen III boven I en II stellen, als belangrijker beschouwen. De vlucht in een ideële, irreële werkelijkheid. Wereld III verliest dan zijn dienende functie, wordt als autonoom gegeven verafgood. Niet I maar III wordt dan wezenlijk omdat je via III aan I denkt te kunnen ontsnappen. Een vergissing want III komt uit I en niet omgekeerd. Maar we begrijpen het want III is meer dan een copie. Daarin kan ook een wereld van wenselijkheden, van genotsartikels worden aangeboden. Het wordt dan het rijk van de fictie, de verbeelding. Mensen kunnen zich in die sfeer onbeperkt uitleven, los van reële hinderpalen. Ze kunnen zich verlustigen in paradijzen vol genot, zonder pijn, hebben oneindig meer macht dan in het dagelijkse leven, overwinnen tijd en ruimte, wat wil je nog meer. Ongetwijfeld zal dit ongemeen krachtige opium voor miljoenen een van de grootste uitdagingen van de 21ste eeuw worden. Schijn, maar wat doe je eraan als de eerste wereld je geen schijn van kans geeft.

Deel IV

Vragen omtrent politiek handelen

Een weten over de macht

Sonja Lavaert

In de inleiding bij de tweede band van *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* vraagt Rudolf Boehm zich af of de noodlottige vergissing van Wallenstein, zoals Schiller ons verhaalt, niet ons aller demon geworden is. Schillers tragedie kan worden gezien als de tragedie van onze tijd. Het noodlot van Wallenstein bestaat erin dat hij nooit kan beslissen. Hij slaagt er niet in zijn verantwoordelijkheid op te nemen, en daarom hoopt hij voortdurend te zullen worden gedwongen tot handelen. Hij gelooft in de kracht van de sterren die zijn levensloop bepalen. Hij speelt met bepaalde gedachten en slaagt er niet in tot de daad over te gaan. Dat is zijn boze geest: hij zoekt vrijheid in de dwang, handeling in de noodwendigheid, ernst in het spel en hij wil zich onderwerpen aan de noodzakelijkheden in de hoop zo maar vanzelf zijn doelen te realiseren. Waar hij als de dood voor is, zijn de onzekerheden. Vandaar natuurlijk is hij zo bang om werkelijk iets te doen want de daad is toch altijd een beetje een sprong in het luchtledige en voor een deel is de weg terug altijd onmogelijk. Ook in het denken zoekt Wallenstein die noodwendigheid of dwang. Hij hoopt dat hij niet verantwoordelijk is voor de inhoud van zijn denken. Hij is bang van gedachten die een uitwerking hebben, want een uitwerking betekent dat je niet terug kan en bovendien heb je de uitwerking nooit helemaal in de hand. Daarom wil hij dingen denken die hij niet anders kan dan denken. In die zin is hij naïef. Hij speelt met gedachten in de overtuiging (en met de hoop?) dat die toch niets meer veranderen aan de loop der dingen. Bestaat er nu echter één gedachte die zonder uitwerking is in de werkelijkheid? Het is een vorm van kwade trouw, en het is deze vlucht voor verantwoordelijkheid die de oorzaak vormt van zijn tragedie.

Zijn bekommernis voor noodwendigheid en zekerheid is herkenbaar. Zij is een constante in de ideeëngeschiedenis van het westen en je vindt ze terug bij de grootste denkers die onze filosofiegeschiedenis rijk is. Boehm legt het verband met het malin génie van Descartes. Descartes twijfelt aan alles. Hij zoekt naar de hoogste evidentie en de meest heldere zekerheid. Boehm stelt opnieuw de vraag of die twijfel niet de basis vormt voor Descartes' (en

onze) grootste vergissing. Wat is volkomen evident en zeker? Dat is wat zonder ons toedoen en volledig onafhankelijk van onze subjectieve inbreng zich dwingend aan ons opdringt: een gedachte waar je niets mee te maken hebt, maar waar je niet buiten kunt. Over welke werkelijkheid gaat dat dan eigenlijk nog? Zijn de werkelijke dingen niet altijd medebepaald door de menselijke en dus subjectieve houding ten aanzien van die dingen? Is het bijgevolg niet mateloos lichtzinnig te denken dat er gedachten bestaan die helemaal zonder gevolgen zijn in de realiteit?

Dit soort denken dat enkel denken van evidenties wil zijn en elke verantwoordelijkheid afwijst, is eerder een vorm van niet-denken. Het echte denken is dus iets anders en is verantwoordelijk. Concreet betekent dat ten eerste dat het echte denken zich wel bekommert om zijn uitwerking in de werkelijkheid, aangezien de werkelijkheid zijn eerste zorg is. Dat heeft als gevolg dat het niet zo maar om het even is waarover wordt gedacht. Het eerste en meest fundamentele probleem van het echte denken is wat überhaupt de vraag is. Het echte denken is kritiek.

Verder is het ook zo dat het echte denken de eis van zekerheid moet prijsgeven. De gedachten hebben een uitwerking, en zijn dus werkelijk. Daarom is het nodig de realiteit van de gedachten ernstig te nemen en er rationaliteit in te brengen (wat toch het doel is van elk denken). De manier waarop de gedachten een uitwerking hebben in de werkelijkheid, is nu echter niet met zekerheid voorspelbaar. Zekerheid kan je pas verkrijgen wanneer de uitwerking heeft plaatsgevonden, en ook dan is ze reeds achterhaald en wordt ze terug onzeker, want de zekerheid zelf is ook een gedachte die een bepaalde uitwerking heeft. Dit betekent dat het meest fundamentele probleem, namelijk wat de vraag van het denken is, niet kan worden gesteld binnen de grenzen van het zekerheids criterium. Filosofie als kritiek en zekerheid sluiten elkaar uit.

De vraag wat de vraag van het denken is, kan enkel gesteld worden in verband met de concrete historische situatie. Indien deze vraag niet gerelateerd is aan de situationele menselijke existentie, heeft ze totaal geen zin. Het echte denken sluit een gezichtspunt in.

De noodzaak van een verantwoordelijke, kritische filosofie laat zich misschien het duidelijkst voelen in het domein van de politiek. Dat elk politiek denken zijn uitwerking heeft in de politiek, is zonder meer duidelijk. Nochtans is ook het politieke denken niet vrij van Wallensteins demon. In functie van een bepaald soort rationaliteit die aanspraak maakt op evidentie en zekerheid, wordt het politieke gebeuren vaak als één irrationeel gegeven beschouwd. Precies omdat politiek het domein bij uitstek is waar de werkelijkheid van de ideeën zich toont, wordt wellicht zo krampachtig vastgehouden aan de zekerheid. Kwade trouw bestaat altijd in dat tussengebied: men weet het wel, maar men wil het niet weten. Macht wordt dan vaak herleid tot onderwerping of tot geweld. De gevolgen daarvan in de praktijk zijn

onmiskenaar. Het thema van de macht zoals dat bij Machiavelli aan bod komt, namelijk in zijn verbinding met “schijn”, kan misschien een alternatief zijn en een poging tot verantwoord politiek denken.

Machiavelli bekijkt het machtsfenomeen vanuit een bepaalde hoek, met de ogen van een onderdaan. Hij vergelijkt het kennen van het politiek fenomeen met het tekenen van een landschap (in het voorwoord bij *Il Principe*). Hij gebruikt het perspectief in het domein van de politieke kennis naar analogie met de kunstenaars. In de schilderkunst was het perspectief een belangrijke ontdekking. Voordien oogden de afgebeelde dingen vervormd door het gebrek aan diepte. Met het perspectief worden de afbeeldingen realiteitsgetrouwer. De voorwerpen worden zodanig afgebeeld dat de afbeelding hetzelfde effect bereikt of dezelfde indruk maakt als de voorwerpen zelf. Dit betekent dat met het perspectief niet de realiteit zoals die werkelijk is, wordt afgebeeld, maar de realiteit zoals die zich aan ons mensen vertoont in een bepaald gezichtspunt. Bij Machiavelli is het perspectief wel geen voorstellingsstechniek, maar een opzoekingsstechniek of een manier om te weten. De vergelijking gaat enigszins op en net als in de kunst waar de zorg voor realiteitsgetrouwheid de schijn en illusie binnensmokkelt, wordt Machiavelli geconfronteerd met het probleem van de schijn doordat hij echte kennis van de politiek wil. De perspectiefleer of het bewustzijn van perspectieven in de waarneming duidt ook op een grens: in de zichtbare wereld is er ergens een punt waar voorbij je niets meer ontwaart. Je weet dat er nog iets is (je herinnert het je of je kan het je voorstellen) maar je ziet het niet. Dit kan maken dat al het zichtbare als een grote illusie overkomt. In Machiavelli's verhalen krijg je vaak dat gevoel van “alles is illusie”. In de *Discorsi*, *L'Arte della Guerra* en *Storie Fiorentine* heeft hij het vaak over schijnoorlogen en schijnmacht. De veldslagen zijn schijngevechten tussen huurlingen die weinig echte verliezen (onder de vorm van doden) lijden. Of ze winnen of verliezen maakt niet zoveel uit. De politiek die door de pausen werd gevoerd in die tijd was in feite een verheling van onmacht. Zij konden namelijk geen partij kiezen of beslissingen nemen, waardoor de algemene toestand halfslachtig bleef, verloederde en tot de bekende excessen leidde zoals bijvoorbeeld van de Sacco di Roma. Machiavelli's beschrijvingen van schijnmacht als illusie zijn kritisch op te vatten. Maar als men zijn teksten zuivert van alle passages die handelen over schijn als illusie, blijven er nog veel teksten over die ook over schijn spreken, maar dan anders begrepen. Zijn werk is trouwens zelden opgevat als “kritiek” maar wel vaak als “cynisch receptenboek voor machthebbers”. Met zijn realistische weergave van de politieke wereld heeft hij aangetoond dat de schijn een fundamentele rol speelt in het wordingsproces en vooral in het behoud van macht. Macht komt als het ware tot stand door en in de schijn. Dat kan inderdaad cynisch begrepen worden, namelijk in de zin dat macht manipulatie of bedrog is. Machiavelli zegt het vaak bijna woordelijk: de heerser moet sluw zijn, zich weinig aan zijn

woord gelegen laten liggen en doen alsof. De heerser is een opportunist, die handelt volgens de noodzaak van het moment en die een beeld van zichzelf ophangt, zoals het hem goed uitkomt. Men kan echter maar spreken van bedrog ten aanzien van iets anders dan “geen bedrog” of “het ware” is. Maar Machiavelli toont niet alleen aan dat de heerser niet goed mag zijn, doch wel goed moet kunnen lijken, maar tegelijk wijst hij er op dat de heerser niet slecht mag zijn, doch soms zo moet lijken. Een heerser kan zich bijvoorbeeld voordoen als vriend van het volk. Dat is bedrog. Maar achter die vriendschappelijke houding zit niet per definitie een vijandelijke houding, want die is eveneens bedrog. Een heerser doet zich voor als vriend of hij doet zich voor als vijand; hij doet zich altijd voor als iets (*Discorsi* I, 41). Met andere woorden er is niet zo iets als het ware bij Machiavelli, waardoor het bedrog in een vreemd licht komt te staan, en beter geduid wordt met het woord “schijn”.

De schijn die bij de macht hoort is niet enkel te herleiden tot schijnmacht. Het betekent ook nog iets anders dan dat macht puur bedrog zou zijn. Hoe moeten we ons dan dat “schijnmatig karakter” van de macht voorstellen? Een aanschouwelijk en concreet verhaal van Machiavelli is dat van het wantrouwen. Elke achterdocht zoekt een werkelijkheid achter de schijn, maar schept op haar beurt een andere schijn. Wat eerst feitelijk en vanzelfsprekend leek, wordt plots gezien als schijn. En men vermoedt iets achter die schijn, waarover men geen zekerheid kan krijgen, en waardoor men zich ongerust voelt. Dat zorgt ervoor dat, waar er in den beginne misschien niets was, er door dat vermoeden ook een grond voor dat vermoeden ontstaat. In *Discorsi* I, 29, waar hij het heeft over dankbaarheid en ondankbaarheid, vertelt Machiavelli over een legerbevelhebber die in dienst van een heerser een oorlog gewonnen heeft. Hoewel de heerser zelf niets ondernomen heeft, krijgt hij macht over een nieuw gebied, dat nu onder zijn bewind komt te staan. De legerkapitein daarentegen, die geen enkele feitelijke macht heeft, zal door iedereen met lof 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 verraadt echter de angst van de soeverein en werkt de ambitie van de kapitein in de hand. En door elke brutaliteit van de kapitein worden de angsten nog versterkt. We krijgen een sneeuwbal-effect van wederzijdse bevestiging van geprojecteerde angsten en vermoedens. Doordat de heerser vreest dat de legerbevelhebber meer macht zou krijgen, kent hij deze macht in gedachten reeds toe en de kapitein gaat zich ook in die mate macht toeëigenen. De soeverein kan bijna niet anders dan die macht bevestigen en met de bevestiging groeit tevens zijn eigen onmacht. Hij kan maar een einde maken aan die spiraalbeweging ofwel door te berusten in de situatie ofwel door de situatie te ontkennen en ondankbaarheid te betonen ten opzichte van hem die voor een groot deel zijn machtsuitbreiding heeft bewerkstelligd. In het laatste geval zal hij zich

ontdoen van zijn kapitein of zal hij het volk ervan proberen te overtuigen dat diens overwinning minder het gevolg was van virtù, dan wel van laksheid van de vijand en moed van de soldaten. Hij zal de kapitein wegwerken of diens rol minimaliseren. En hij zal zeker zijn ondankbaarheid tegenover de kapitein moeten rechtvaardigen ten opzichte van de onderdanen, om zijn macht te herwinnen. In dit verhaal van Machiavelli ligt het accent op de werking van de schijn zonder meer. Het is de schijn waarin de macht tot stand komt. Achter de schijn zit geen ware werkelijkheid doch opnieuw schijn. Dit betekent dat de schijn werkelijk is.

Wat Machiavelli aantoont, door het ons voor te doen, is dat je enkel tot kennis kan komen over het politieke en dus over de schijn, indien je een bepaald gezichtspunt inneemt en dus denkt vanuit je doelstellingen. Door absoluut macht te willen herleiden tot een “zijn” of een “waarheid” of iets dat zeker geen schijn meer is, kwijnt het werkelijke weg. Het inzicht dat er nog een categorie van menselijke verhoudingswijzen bestaat tussen het geweld en de onderwerping, is uiterst belangrijk voor het bestaan (en zelfs voortbestaan) van de mensen. Deze categorie is de categorie van de macht en dus van de politiek. Een weten daarover is noodzakelijk en kan niet anders dan fenomenologisch zijn.

Over het juiste leven, handelen en denken. “Innerlijke dialoog” met Rudolf Boehms literaire interpretaties

Rolf Geiszler

1

Of centrale begrippen van vormgeving van het leven steeds pas achteraf, steeds pas na hun verdwijnen, en na hun trivialisering — als eisen dus — gethematiseerd worden, of de uil van Minerva steeds pas in de avond-schemering uitvliegt, ofwel, of zo iets veeleer de moderne tijd, waarvan de wetenschappelijke denkwijze op het post festum uit is, eigen is, zou een interessante vraag zijn. Onze twintigste eeuw is in ieder geval door zulke begrippen gevormd. Gemeenschap, mensenrechten, communicatie, solidariteit — om er slechts enkele te noemen — worden tot eisen precies omdat ze nog nauwelijks bestaan. En er valt te vermoeden dat ook Husserls “leefwereld” slechts “ontdekt” en filosofisch relevant geworden is, omdat ze eigenlijk reeds door een aantal abstractieprocessen in de westerse denkgeschiedenis vernietigd was geworden.

Een blik op de Griekse mythos toont wat tot een geslaagde verduidelijking van de mensenwereld hoort. De mythos verbindt vertellend de onveranderlijke condities van het bestaan met leefwereldlijke betekenis en sociale praxis. Het gegeven is het voorgestelde. Op basis van de mythos kan geleefd worden. Eerst zijn verval maakt zijn prestatie duidelijk. De mythische eenheid valt om zo te zeggen in drie delen uiteen; in een waarheidsgebied van onveranderlijke realiteit, in het gebied van de voorstelling en in een gebied van de praktische leefwijze. Ze krijgen eigen namen en heten metafysica (filosofie), poëzie en ethiek.

Daarmee ook gaan de wetens- en kenniswijzen uit elkaar en ontspringt tussen hen een hiërarchie. Het waarheidsgebied van onveranderlijke realiteit verlangt de hoogste wijze van kennen dat door de filosofie, met het oog ge-

heel op de onveranderlijkheid gericht, als een weten ter wille van het weten bepaald wordt en sedert Aristoteles de naam van theoria draagt. Daartegenover wordt het gebied van de ziens- en voorstellingswijzen geïncorporeerd en kan het tot zogenaamde “loutere ficties” vervluchtigen. De praktische leefwijze daarentegen heeft met doelstellingen en einddoelen en middelen van het alledaagse en veranderlijke leven te maken en blijft daarom op het theoretische weten en zijn toepassing aangewezen.

Uit de scheiding van “waarheid” en voorstelling resulteert de spanningsverhouding tussen filosofie en poëzie, zoals uit verschillende variaties sedert Plato’s aanval op de dichters in de “Staat” duidelijk blijkt. Rudolf Boehm heeft deze tegenstelling tussen opkomende filosofie en Attische tragedie bijvoorbeeld in zijn groot — aan mij opgedragen — opstel over de “Oidipoes” van Sofokles duidelijk gemaakt, door deze tragedie als een tragedie van het weten te interpreteren.

In de moderne tijd nu wordt het wegmoffelen van de leefwereld haast tot het programma van het denken verheven. De interpretatie van de mens als subject door Bacon en de uitsluitende fundering van de waarheid in de cogito volgens de criteria van de onbetwifelbaarheid en de zekerheid door Descartes leiden tot fatale abstracties. Deze moeten de mens weliswaar na het Copernicaanse gevoel van onzekerheid over zijn plaats in de kosmos een nieuw houvast schenken, maar ze staan juist in hun “gekunstelde” starheid haaks op de nieuwe dynamiek van de wereldervaring.

Zo breekt de wereld stuk in een *res cogitans* en een *res extensa* en maakt daarmee de agressieve, methodiseerbare relatie tussen beide vrij die we overal als het grondkenmerk van de moderne tijd aantreffen. Tegelijk suggereert deze scheiding een van de mens onafhankelijke wereld van feiten en van objectiviteit, waarover hij kan beschikken als hij zijn kennis alleen door hen laat bepalen. Pas in die scheiding ontvouwt het theorie-ideaal van een weten ter wille van het weten zelf zijn volle werkzaamheid.

Husserl had getoond dat het zich in dit denken profilerend objectivisme dat de wereld zou willen bekijken zoals ze zich zonder deelname van de mens zelf toont, een abstractie is waarop de idealiteit van ons mathematiseerbaar, natuurwetenschappelijk denken berust. Maar als de kennis uitsluitend in het subject gegrondvest is, dan moet dit ook de abstracties zelf voortbrengen. Het betekent dat het moderne objectivisme zelf uit leefwereldlijke “verhoudingen” voortkomt. De objectiviteit blijft resultaat van de subjectiviteit die in de kennis zowel van de eigen aard van de verschijning van de wereld als ook van zichzelf moet leren abstractie maken. Zo formaliseert de nagestreefde objectiviteit tegelijk de subjecten en maakt hen meteen tot abstracties. Alle kwalitatieve momenten verdwijnen ten gunste van formeel-kwantitatieve. En zo kunnen we ook de objectiviteit als de intersubjectiviteit van de controleerbaarheid van de kennis opvatten. Het moderne objectivisme is tegelijk een subjectivisme en omgekeerd. Beide zijn slechts de twee

kanten van een zelfde medaille: kwantificering en mathematisering enerzijds en opheffing van menselijke eindigheid en individualiteit, dit is, ontmenselijking, anderzijds. Eigenlijk — en dat weten we heden — zijn automaten en computers de betere subjecten, en we streven naar kunstmatige intelligentie tegelijk als voorbeeld voor ons zelf, om ons in de objectiviteit tegen de resten van leefwereldlijk denken te “beschermen”. Een op die manier zich sluitend systeem gaat echter zelf aan de natuurwetmatigheden te gronde en leidt tot sociale entropie.

De literatuur van de moderne tijd kan nu als een poging begrepen worden om in dit proces van abstracties en formaliseringen de leefwereldlijke aanpak te bewaren en vooral de inhumane reductie van de mens tot louter handelings- en kennissubject te verhinderen en de humaniteit, zoals het Duitse classicisme *expressis verbis* gedaan heeft, te redden. Poëtische literatuur, poëzie dus (*Dichtung*), is in de moderne tijd steeds kritiek op het subjectivisme, juist omdat ze de gehele mens in het middelpunt plaatst. In zulke begeleidende correctie van de moderne geschiedenis krijgt de poëzie haar enorme energie en haar klasse. En zo wordt ze met de problematisering van de metafysica ook voor de filosofie steeds maar belangrijker. Vooral sedert Nietzsche en over Heidegger heen tot op heden heeft de verhouding tussen filosofie en poëzie, als men vanuit Plato denkt, zich zo ongeveer omgekeerd.

2

Rudolf Boehms levenslang bezig zijn met literatuur, dat ik hier aan zes belangrijke late opstellen wil nagaan, heeft een dubbel resultaat: het verduidelijkt enerzijds wat hij onder filosofie verstaat, en anderzijds wat voor hem literatuur is. Een filosoferen dat het theorie-ideaal niet alleen afzweert, maar in een groot werk, namelijk de “Kritiek der grondslagen van onze tijd”, waarvan de ontplooiing zich als een noodlot voor het leven der mensen, ja als menigvuldige “onmenselijkheden” van onze moderne tijd geopenbaard heeft, ziet in de literatuur iets anders dan alleen maar een cultureel “onderwerp” naast andere. En zo is het Rudolf Boehm in zijn bezig zijn met literatuur niet alleen om de beschrijving van poëtologische middelen als doel op zich te doen en ook niet om de onthulling van condities en motiveringen, waar men zich bij neerlegt zonder naar mogelijke betekenissen te vragen. Maar betekenis, dat maakt hij steeds weer duidelijk, hebben de dingen, hebben de werken alleen voor iemand voor wie ze iets betekenen. En zo geven juist zij de leefwereldlijke relaties vorm.

Zijn aanpak loopt niet het gevaar dat vele filosofische interpretaties van literatuur lopen, namelijk een filosofische basiskennis — die juist resultaat van theorie is — op een tekst toe te passen en ze daar te expliciteren. Zijn

houding is vragend. Toch zet hij een precieze en grondige en niet enkel maar selectieve tekstkennis voorop. Maar zijn denken wil dan niet het bewijs leveren van de eenheid van het werk, dit is, het betreft de momenten van inzicht niet terug op dit werk, maar zoekt tot uitweidingen omtrent de kernpunten en kernplaatsen te komen. Deze gaan van het aanvoeren van precieze tekstgegevens — zoals tijd van ontstaan, problemen van opvoering en publicatie — tot de transpositie van centrale vragen in filosofische denkverbanden. Zo zijn Plato, Aristoteles, Descartes, Pascal, Nietzsche, Parkinson en vooral Freud — maar nog vele andere — voor hem wezenlijke referenties en hulpmiddelen.

Filosofische interpretatie verstaat hij als de poging om een meer of minder nieuwe toegang tot het betreffende werk te krijgen, maar niet met de eerzucht door zijn interpretatie het werk te willen vervangen, ook niet om alles te verklaren en een wetenschappelijk perfectionisme na te streven, maar om het werk voor het eigen leven nuttig te maken. Zijn denken is lezersvriendelijk. Het vervangt het lezen niet, maar verschaft de lezer veeleer nieuwe inzichten en wijzen van bedenken. Daarom zijn zijn uitgewerkte kernproblemen ook geen formuleachtige reducties, maar juist centra van ontvouwing die verdere bewegingen op gang brengen. Toch zijn ze meer dan alleen schrandere aansporingen. Ze zijn doorgedacht, en wel met zo'n verhelderende intensiteit dat het voor de literatuurwetenschap, precies in een tijd waarin de literatuur tot onbelangrijkheid verkommert en niemand meer weet wat hij ermee wil bereiken, goed zou zijn zich aan dergelijke interpretaties te oriënteren.

Maar waarom houdt Rudolf Boehm zich überhaupt met literatuur bezig? Ik geloof dat de reden in de bescheidenheid van zijn filosoferen te zoeken is. Als we met Thomas Mann blijven beseffen dat bescheidenheid een term is die het weten betreft (bescheid weten), dan zullen we dit filosoferen correct verstaan. Met de afzwering van het theorie-ideaal is de eis tot een godgeleijkend weten en denken opgegeven. Het bescheiden filosoferen is dit van een leefwereld, het is precies een weten dat de eindigheid van ons denken toegeeft en niet om zo te zeggen theoretisch aan die eindigheid en haar gevolgen en daarbij aan de dood voorbijsluip. Dit bescheid weten van de eindigheid en haar gevolgen maakt het denken van Rudolf Boehm zo diep menselijk, medemenselijk, en bij alle strengheid en beslistheid toch ook zo behoedzaam.

Dergelijk filosoferen denkt niet meer datgene waarop Goethes Faust zo heerszuchtig uit was, op datgene namelijk wat de wereld innerlijk samenhoudt, maar articuleert zich als kritiek. Voor Rudolf Boehm is filosofie heden nog alleen als kritiek mogelijk. Maar wat betekent dat? Waarop slaat de kritiek? Kritiek is toch tot een zaak van dagjespolitiek verkommert en betekent meestal nog alleen het hebben van een of andere mening. Om meningen is het hem niet te doen. Denken is reeds aan de orde gesteld. En zo

definieert hij in zijn Kafka-opstel “Es ist einmal schon so . . .” de kritiek als “Onderzoek naar de oorzaken van de mistoestanden die het tegenwoordige leven van de mensen belasten”.

Zijn denken is zelfopheldering. Waar komen de mistoestanden vandaan? Waarom zijn ze mistoestanden? Enzovoort. Dat betekent dat de kritische filosofie, zoals hij ze opvat, op datgene doelt “wat ons kwelt en bedrukt, waaraan we lijden, wat ons ongelukkig maakt”, en daarmee op een andere wijze toch ook op datgene wat ons allen gemeenschappelijk overkomt. Filosofie is dus aangewezen op leefwereldlijke ervaring van mensen. Ze denkt niet abstract. Ze is aangewezen op iets dat het hachelijke, het kwellende, het lijden en de ellende van de tijd formuleert. En dat is vooral — maar niet in een oppervlakkige sociologische zin — de literatuur, vooral de vertellende. Dat verwijst naar een historisch verband tussen het ontstaan van de moderne roman en de geforceerde abstractie onder het wetens- en wetenschapsideaal van cartesians alloo. Filosofie, als kritiek opgevat, is dan geen “eerste” meer, maar een denken in dienst van de levensomstandigheden. Ze is dus in een diepere zin politiek en moet dit juist afzetten tegen en verduidelijken ten overstaan van een oppervlakkige politiek van het tactisch compromis in de zin van het streven naar een evenwicht van krachten, een politiek van de organisatie der omstandigheden in dienst van de ontlasting van de eigen verantwoording (genoemd zakelijke dwang) en van de indirecte omzetting van tendensen van zowiezo reeds bepalende sociale krachten. We zullen dat aan zijn indrukwekkende “Wallenstein”-interpretatie nog beter begrijpen.

Literatuur articuleert dus — tenminste in de moderne tijd — een anticipatie aan ervaring, die volgens mijn opvatting die aan Rudolf Boehm op beslissende punten dank verschuldigd is — juist voortkomt uit haar concentratie op de mens en dat wat met hem gebeurt in het subjectivistisch-objectivistische tijdperk van de altijd maar verdergaande abstractie. En zo is zijn filosoferen juist en vooral in de literaire interpretaties “antropocentrisch”, wat precies het tegendeel van subjectivistisch is. Het welzijn van de mens als doel van het denken, van een ten zeerste nuttig denken, dat is het wat hem met de literatuur verbindt.

3

Het welzijn van de mens hangt wezenlijk ook van zijn handelen en weten af. Daarom zijn beide ook geprivilegieerde thema's in Rudolf Boehms literaire interpretaties. Maar waarin bestaat juist handelen en kennen? Beide zijn volgens onze ervaring ten zeerste problematisch geworden, gezien hun maatschappelijke resultaten toch juist datgene zijn “wat ons kwelt en bedrukt, datgene waaraan we lijden”. Een kritische filosofie moet naar datgene vragen wat vals is aan onze wijze van handelen en van weten, wat eraan te kort

schiet, zodat hun resultaten tot catastrofes en tegelijk tot hun eigen verderf leiden.

Rudolf Boehm gaat deze vragen na aan de hand van Schillers “Wallenstein”, “Betrachtung” van Kafka, Shakespeares “Hamlet”, de “Oidipoes” van Sofokles. In “Wallenstein” en in “Hamlet” stelt hij de problematiek van het handelen in het kader van het moderne denken voor zoals het door Descartes gedacht werd. Het is een specifiek denken dat in “Wallenstein” het handelen als handelen corrumpeert, en het is precies dit denken dat politiek handelen voor Hamlet onmogelijk maakt.

In het licht van de vraag die Descartes stelt bij zijn toetsing van de algemene betwijfelbaarheid, of God niet aan de mens een natuur meegegeven heeft die zich juist bedriegt ten opzichte van dat wat hem als klaarblijkelijk verschijnt, verschijnen Wallensteins gedachtenspel en dwang tot handelen als de manifestatie van dergelijk verondersteld “malin génie”. Descartes houdt weliswaar uiteindelijk zulke “boze geest” voor onwaarschijnlijk, maar Rudolf Boehms interpretatie toont toch in het geval van de “Wallenstein” en voor ons allemaal zijn macht aan. Waarin ligt zijn werkzaamheid? Evident is, wat zonder ons toedoen zich van zelf aan ons opdringt. Dat kennen we dan ook het eerst objectiviteit toe, een zienswijze dus die we juist als onpartijdige, belangeloze toeschouwer ervaren. De misleiding ligt in het feit dat we bij dergelijk evidentiemodel het denken van zijn relatie tot de realiteit of beter het denken als bestanddeel van de realiteit van deze laatste afscheiden. Dit model suggereert dat ons beschouwen en voorstellen van de dingen aan deze laatste niets wijzigen. Hier tegenover heeft Husserl aangetoond dat de dingen, om niet te vervallen, op onze menselijke bijstand aangewezen zijn en dat het een dwaling is de geest en het bewustzijn slechts als beschouwend op te vatten en te menen dat het niet met de werkelijkheid verstrengeld zou zijn.

Rudolf Boehm nu verstaat Schillers “Wallenstein” als een verduidelikend problematiseren van deze misleiding. Het louter spelen met de gedachte van verraad, waaraan de ernst van het plan en van de daad ontbreekt, wordt juist in het drama, als een van de realiteit afgescheiden, louter speels denken, voor Wallenstein tot de dwang om tenslotte toch te moeten handelen. Want de loutere gedachte is als zodanig juist ook met de werkelijkheid vervlochten. Ze produceert constellaties die door de werkelijkheid aangegrepen worden. Want het lot, zegt Rudolf Boehm, “is niet blind, maar oplettend”. Dat Wallenstein zijn gedachten juist niet door een schijn verhuult, daar hij geen werkelijke handeling intendeert, toont zijn grondvooropzetting van een strikte scheiding tussen gedachten en realiteit.

En nog een ander modern kenmerk van het handelen springt bij Wallenstein in het oog, de poging namelijk om de verantwoordelijkheid te ontlopen en zich bij voorbaat van schuld vrij te pleiten. Als hij per slot van rekening tot handelen gedwongen wordt, doet hij allerlei pogingen om zijn doen als

noodzakelijk te laten verschijnen, om daarmee zijn verantwoordelijkheid op deze noodzakelijkheid af te wentelen en om zelf zijn schuldeloosheid te organiseren. De noodzakelijkheid van het handelen moet volgens oude traditie met de astrologie verbonden worden. Nog Paracelsus stelde uitdrukkelijk dat de sterrenconstellaties de geest tot subject maken. En daarmee wordt uitgesproken wat met Wallenstein bij dergelijk werkelijkheidsvreemd denken en handelen gebeurt. Hij wordt tot subject, wat slechts een positie binnen een geheel van relaties aanduidt, wat echter tegelijk ontdaan is van alle menselijke kwaliteiten, van bedoelingen, van verantwoordelijkheid, van schuldgevoeligheid, enz. Wallensteins schuld steekt in het feit dat hij poogt zich als subject van zijn menszijn te ontdoen, of — zoals Rudolf Boehm zegt — omdat hij “werken in het ondergáán, vrijheid in de dwang, daad in de noodzakelijkheid, ernst in het spel” zoekt. Hij maakt zich de daad niet eigen, maar poogt als een soort functionaris van algemene wetmatigheden — of ze die van de sterren of die van een historisch proces zijn maakt niets uit — zijn menszijn te ontlopen. En als Rudolf Boehm de vraag stelt of we het “noodzakelijke niet noodzakelijk maken, daar we ons willen laten dwingen”, dan zijn we bij de politieke structuren van onze dagen en bij het probleem van onze zucht naar theorie aanbeland.

Deze laatste kunnen we beslist als afleiding uit de in de “Wallenstein” uiteengezette thematiek begrijpen: bijvoorbeeld als in de moderne technologie de gedachte zelf reeds de verwerkelijking (bijvoorbeeld bij de genetechnologie) als onweerstaanbaar doet verschijnen, of als evidenties, maatschappelijke plausibiliteiten bijvoorbeeld, onze politieke beslissingen bepalen. Dan ligt namelijk de waarheidsgrond van dergelijke beslissingen niet in een kritisch inzicht dat de gevolgen overweegt, maar juist in een schijnbare evidentie die als argumentatiekader deze klaarblijkelijkheid steeds weer opnieuw als zeker doet voorkomen.

Dat zijn de grondstructuren van een subjectivisme-objectivisme-denken, waarvan het eigenlijk om het even is of in zijn uitwerking op de mens van zelfverloochening of van zelfbetrokkenheid gesproken moet worden. Want het reflexivum “zelf” heeft geen substantiële kwaliteit, maar zegt telkens naargelang het oogpunt — bijvoorbeeld van zijn of hebben — iets anders. Zo steekt in het theoretische weten een verloochening van het eindige menselijke zijn en daarmee een zelf-loosheid, terwijl dit woord in de dimensie van het hebben juist de medemenselijke zienswijze bedoelt. En zelfbetrokkenheid of — duidelijker — zelfzucht is in de dimensie van het hebben een egoïstisch willen-bezitten. We kunnen daarom de vraag stellen of bij de “voortbrenging” van objectief weten niet het weten tot een mogelijk object van het hebben gemaakt wordt — zoals ook Wallenstein dat poogt — waarin het menszijn als menszijn verkommt. In de abstractie van de leefwereld schiet de mens aan zichzelf voorbij. Wat overblijft is een zuiver abstract relatiepunt, waarop hij dan alles betreft. Deze subjectivistische

zelf-betrokkenheid vertoont zich in het veld van de politiek als de moderne vorm van handelen. In het machiavellistische streven naar macht, in de intrige of in de tactische berekening poogt het politieke subject zich niet meer leefwereldlijk, en dat betekent ook medemenselijk, te gedragen, maar juist de wereld objectivistisch te organiseren, om de omstandigheden in zijn voordeel uit te buiten. In de grote politiek is het de zogenaamde zakelijke dwang die we als noodzakelijkheid produceren om van de eigen en verantwoordbare beslissingen ontlast te worden, waarvan we de anticipaties in de “Wallenstein” herkennen.

Het subjectivistische handelen vervangt het zijn in en medezijn met de leefwereld door de lineaire relaties tussen geïsoleerde grootheden en door een handelen volgens principes die voordelig zijn of waarvan de geldigheid theoretisch bewezen is. Dat bij dergelijk handelen het politieke als ruimte van het menselijke vernietigd wordt, heeft reeds Grillparzer in zijn “Brudertwist” getoond, als hij de niet-subjectivistische keizer Rudolf II aan het slot van zijn drama met onze Wallenstein confronteerde.

4

Uitgaande van Shakespeares “Hamlet” toont Rudolf Boehm dat niet alleen het politieke handelen in het tijdperk van het subjectivisme gecorrumpeerd wordt, maar dat het veld van het politieke zonder meer als leef- en denkbied vernietigd wordt. De beroemde Hamletvraag naar zijn en niet-zijn, de vraag dus of men zich handelend met de weerstanden zal confronteren, ofwel of men ze als slagen van het noodlot zal aanvaarden, wordt tot hoeksteen van de overwegingen. Hier wordt, nog vooraleer politieke beslissingen zich in concreto stellen, bij voorbaat een alternatief besluit over een ingesteldheid tegenover het leven in zijn geheel verlangd. De vraag impliceert dat het de mens opgelegd is eens en voor altijd tussen twee mogelijkheden te kiezen en dan zijn leven daarnaar in te richten. De vraag is natuurlijk onzinnig. Het leven verlangt precies beide, overgave en weerstand, en Rudolf Boehms verwijzing naar de dubbele driftstructuur bij Freud bekrachtigt dat overtuigend. Een eenduidige beslissing als alternatief van een ofwel-ofwel te zoeken — dat is de schuld van Hamlet.

De vraag die Rudolf Boehm nu ten aanzien van deze problematiek stelt, is de vraag vanwaar dergelijk verlangen naar eenduidigheid afkomstig is. Hij beantwoordt ze met toelichtingen bij Descartes, die in zijn “Regulae” poogt de menselijke kennis uitsluitend het onbetwifelbare te beperken en die dus uitsluitend met problemen bezig is die voor een eenduidige beslissing toegankelijk zijn. Dat is evenwel in alle levensgebieden, maar vooral in de politieke, onmogelijk. Dergelijk optreden zou betekenen vooral het politieke als voorwerp van het streven naar kennen uit te sluiten en op het

aristotelische theoria-ideaal van een weten ter wille van het weten terug te vallen. Het antieke streven om een godgelijkende wijze te worden, ontheft deze laatste van politiek denken en van verantwoording. Met deze kennistheoretische eis sluit Descartes, zoals later de Wittgenstein van de "Tractatus", vele "objecten" uit het kennisproject uit, als men hem tenminste niet zo kortaf wil begrijpen als zou hij dat wat onbetwifelbaar en eenduidig kan gekend worden tot het enige levensgebied verklaren.

De Hamlet van het drama is in een tijd neergezet die uit zijn voegen geraakt is. Juist daartegenover plaatst Descartes zijn filosofie van het zeker weten. Weliswaar weet Hamlet, oog in oog met de geestverschijning, nog dat er meer dingen tussen hemel en aarde zijn dan men zich in de filosofie kan dromen, maar toch is hij, precies zoals later Descartes, op eenduidigheid uit. In zijn afwijzing van boekenwijsheid en traditie en in zijn voorstelling, die aan Locke herinnert, van een tot tabula rasa gereduceerde denkgrond is hij echter beslist een voorloper van de nieuwe filosofie. Maar juist deze reductie van de kennis tot objectief weten maakt het verderf van het politieke in de staat Denemarken uit.

"Hamlet" stelt ons dus vooral de vraag welke inzichten, welk soort van weten nodig zijn om politieke beslissingen in het concrete geval mogelijk te maken. Want ook Hamlet neemt in het drama geen principiële beslissingen, maar juist in zijn van-geval-tot-geval-beslissingen tussen activiteit en passiviteit ontspoord hij. Daarmee rijst een thematiek van kennis en weten die juist door de eis van de moderne filosofie tot objectiviteit en eenduidigheid niet beantwoord kan worden. Ze kan niet antwoorden omdat het abstracte subject als denkgrond überhaupt alleen in alternatieve beslissingen, door het produceren van eenduidigheden dus, tot onbetwifelbaarheid kan komen. Voor politiek handelen bestaat in ieder geval geen opsombare catalogoog van situaties en evenmin een "computer-menu", dat de beslissingen bij voorbaat aangeeft, ook als het zo is dat heden in de politiek computerbeslissingen, tot en met voor het inzetten van atoomwapens, op basis van deze moderne filosofie op noodlottige wijze klaargemaakt worden. In de grond echter perverteert dergelijk optreden tot de astrologie van Wallenstein en tot de opheffing van verantwoording.

Een aanzet tot een weten omtrent het handelen laat Rudolf Boehm zien in zijn opstel over de "Betrachtung" van Franz Kafka, de vroegste publicatie van de schrijver, waaruit Boehm ook in zijn Hamlet-opstel citeert. Hier bij Kafka, aan het einde van de moderne tijd, wordt de onbeslistheid, het heen-en-terug van ons handelen niet meer alleen ten aanzien van de politiek zoals bij Hamlet, maar om zo te zeggen existentieel als ons aller ongeluk voorgesteld. Maar ook Kafka toont dat men niet eens en voor altijd zijn levensinstelling kan kiezen, maar dat het leven juist in de veelvuldigheid en in de beweging bestaat en niet met principebeslissingen af te handelen is. En zo ligt het ongelukkig zijn ook niet in de wisselvalligheid van de

beslissingen, maar in de aangevoelde noodzaak tot een levensinstelling te moeten besluiten.

Maar Rudolf Boehm puurt uit de Kafkatekst nog meer inzichten. Vooreerst moeten we van onze menselijke geconditioneerdheid weet hebben. We kunnen alleen dan gelukkig worden als we vooreerst en bij voorbaat — anders dan bij Hamlets poging van een principebeslissing — aanvaarden dat het steeds opnieuw nodig is een besluit te nemen en dat algemene zekerheidsmaatregelen vals zijn. Een klein voorbeeld uit het politieke taalgebruik van onze dagen maakt de problematiek aanschouwelijk. Men spreekt heden bij beslissingen van “stappen” in de juiste richting, zodat stap en richting elkaar wederzijds bekrachtigen. Evenwel — een stap *uit* de bij voorbaat vastgelegde richting zou vaak wel eens de enig “juiste” stap kunnen zijn.

Overigens laat Kafka in de gedragingen van kinderen, die zich aan hun situatie ten volle overgeven en dan naar een andere situatie overstappen, een andere, gelukkigere levensinstelling zien. Kinderen zijn altijd helemaal bij zichzelf terwijl de volwassenen aarzelen, met halfheden moeten leven en zich daarom op een enkele zaak willen vastpinnen. Maar deze gedachte: “als je niet als kinderen wordt” is voor de ongelukkige man van de volwassenenwereld bij Kafka enkel een spookgestalte, die hij met eigen hand onderdrukt. Daarmee echter is onze vraag naar de juiste beslissing nog niet opgelost. Kinderen zijn weliswaar helemaal in de situatie maar ze kunnen ook heel “mooi” wreedaardig zijn.

Wat kinderen op de volwassenen van de moderne wereld voorhebben is het feit dat ze geen “subjecten” in de zin van de filosofie zijn. Hun overgave komt precies uit het ontbreken van een objectivering van situatie-elementen voort. Ze kunnen *in* het spel, *in* de situatie zijn. Op die wijze wordt een weten verworven dat nog het best door middel van het ouderwetse, leefwereldlijke woord ervaring begrepen kan worden en dat als ervaring grondslag van het handelen kan worden, zonder bewust weten en daarmee een plan voor het handelen te zijn. Handeling uit ervaring en handeling die tot ervaring bereid is, ontspringen niet uit principes en plannen, ze missen voorafgaandelijke eenduidigheid. Ervaring kan ook niet door objectieve bemiddeling van weten verkregen worden maar moet gemaakt worden. Ze is een “vorm van weten” van de praxis, iets dat gevormd wordt en dat over lange tijd en via veelvuldige beslissingen gevonden moet worden.

“Dus”, vraagt Rudolf Boehm tot besluit, “waaraan ligt ons ongelukkig zijn? Is het de *condition humaine*? Is het een vloek, die op onze burgerlijke maatschappij rust? Of is het de eindtoestand van een cultuur, die reeds zelf op het punt staat ‘datgene wat van het leven als spookgestalte nog over is, met eigen hand te onderdrukken’.” Ik moet hierbij in deze samenhang aan de Joodse religie denken. En de probleemstelling bij Kafka en de articulatie van de leefwereld bij Husserl lijken mij geen toeval. Juist bij de Joden bestaat een model van het opdoen van ervaring dat als hulp bij het nemen

van beslissingen kan dienen, de bemiddeling van de aanwezige situatie met de traditie. De achteruitkijkende blik naar de traditie is daarbij geen historische blik maar een blik die geleefde en verzamelde ervaring opdoet om ze nuttig te maken. En deze ervaringen worden niet door dogma's en systematieken overgeleverd maar door verhalen waarin men zich lezend, zoals de kinderen in het spel, moet onderdompelen.

Het abstractieproces van objectivisme en subjectivisme maakt ook van de geschiedenis abstractie en laat ervaring, die ook een leren uit geschiedenis en uit verhalen is, niet toe. En het is deze leegte die naar eenduidigheid doet uitkijken en die tot onzinnige alternatieven noopt. Vooral de ideologieën werken dan vereenduidigend op het subject. Ze leggen de beslissingen bij voorbaat vast. En het lijkt me al evenmin toevallig dat een der eerste denkers die de mens als subject opvatte, Francis Bacon, tegelijk met zijn idolenleer de aandacht op de vatbaarheid van de mens voor ideologie gevestigd heeft.

In het grote opstel over de "Oidipoes" van Sofokles, waarin als het ware alle thema's van de opstellen als in een brandpunt samensmelten, verkrijgt de thematiek van het weten nog enkele nieuwe accenten. Ik wil me hier nog alleen op die nieuwe accenten concentreren. Rudolf Boehm interpreteert de "Oidipoes" als tragedie van het weten en opponeert ze — zoals boven reeds gezegd — aan het gelijktijdig zich uitbreidende filosofische denken. Dit laatste streeft naar weten ter wille van het weten, keert zich tegen de onderrichtingen van de mythos en is uit op een zijn dat zonder dwaling en onverschillig tegenover de mens is wat het is. Dat van zich uit en voor zich zelf zijnde noemden de Grieken natuur. Alleen de kennis van die natuur in haar onveranderlijkheid bezorgt de filosoof een waarachtig weten. Het is een weten dat gelijkt op dit van een god, zodat het tegelijk een zelfverloochening van elk leefwereldlijk perspectief verlangt, maar juist daardoor tot de hoogste zelfverwerkelijking wordt.

Dit filosofisch weten, waarnaar ook Oidipoes streeft, maakt in het drama zijn schuld uit, want Sofokles, zo toont de tragedie, houdt dergelijk gedrag voor verblinding. Zoals bijna alle personen van de tragedie weet Oidipoes veel, ja in de grond alles. Hij kent zijn orakel, hij weet dat hij een man gedood heeft en een weduwe gehuwd heeft, maar hij brengt niet bij elkaar wat dat alles werkelijk betekent. Louter weten, zo toont Sofokles, is nutteloos. Bovendien gaat het in de situatie van Thebe er helemaal niet om alles te moeten weten. Om de stad te redden zou het voldoende zijn te weten wie de moordenaar van Laios is. Nuttig weten is dus beslist beperkt weten, maar daardoor een weten dat in praktische relaties staat.

Het weten van Oidipoes die alles weet zonder te weten wat hij daarbij eigenlijk weet, brengt een problematiek van het weten aan het licht die die van ons allemaal is. Wij allen weten meer dan we weten. Sofokles wil in zijn tragedie waarschuwen voor te grote "heilsverwachtingen" ten aanzien van het objectieve weten en integendeel op een weten wijzen over datgene

wat noodzakelijk is om te weten te komen, namelijk datgene wat het weten bewerkt, dit is, zijn praktische gevolgen.

Geraakt deze waarschuwing voor het objectieve weten en de verwachtingen die er zich mee verbinden, niet in strijd met de psychoanalyse, die volgens Freud een zekere gelijkenis met de analytische tragedie vertoont? Terwijl Freud echter door middel van de analytische methode en het bijhorende weten tot genezing wil komen, leiden de onthullingen van Oidipoes tot de catastrofe. De mogelijke Freudkritiek die hier zichtbaar wordt, is echter slechts relevant als de psychoanalyse als natuurwetenschap opgevat wordt, zoals Freud inderdaad vaak deed, waarmee hij het natuurbegrip van een onafhankelijk zijn op de natuur van de menselijke psyche toepaste. Dan is de “bewustmaking” en haar erkenning schijnbaar zelf de genezing. Maar is dat werkelijk zo? Brengt de psychoanalyse werkelijk objectief weten aan het licht, of gaat het veeleer om elementen van interpretatie die de zieke op het tijdstip van de analyse aangrijpt en aanvaardt, waardoor ze genezing in zijn situatie brengen, en dus een praktisch werkresultaat opleveren waarvoor geen objectief criterium te geven is?

5

De problemen van weten en het handelen leiden tot bezinning op Husserls “leefwereld”. Rudolf Boehm heeft aan haar een mooi, bedachtzaam maar diepgaand opstel met de titel “De roman als bewijs” gewijd, na de lectuur waarvan niemand Husserls gedachte nog zal kunnen vergeten. En toch zou ik graag juist bij een aantal punten van dit werk enkele vragen stellen die zich mij vanuit de dialogische doelstelling opdringen.

Rudolf Boehm gebruikt de detectiveroman als bewijs voor Husserls opvatting dat de leefwereld de enige wereld is die voor de mens toegankelijk is. Gelukkig plaatst hij dan in het opstel de werkwoordsvormen van het woord bewijs tussen aanhalingstekens, zodat geen valse wetenschapstheoretische associaties kunnen opkomen. Fenomenologisch ervaren we de leefwereld als een wereld van permanente veranderingen. Deze kunnen op tweeërlei wijze gebeuren. De ene keer kan het object zich wijzigen, de andere keer de verschijningswijze waardoor het object zich presenteert. In de detectiveroman worden nu om zo te zeggen twee verslagen over de realiteit gegeven, een feitenverslag en een ontdekkingsgeschiedenis, die echter zo verstrengeld zijn dat de feitenverslag onder de ontdekkingsgeschiedenis als het ware als ledige vorm te voorschijn treedt. Het feitenverslag is een kern die tot oplossing komt als de verhulling verdwijnt. Dat maakt juist de gedachte van Husserl inzichtelijk dat de manier waarop objectieve gegevens tot ons komen konstitutief tot de werkelijkheid hoort.

Dit inzicht verkrijgt bewijskracht door de populariteit van de detective-

roman. In een mooie analogie met het menselijke leven vergelijkt Rudolf Boehm de intrede van een aardbewoner in de wereld met het optreden van de detective. Zoals deze laatste komen ook wij te laat. We zijn allemaal epigonen. Bij onze geboorte is reeds veel gebeurd en onafhankelijk van ons aan de gang. We moeten ons een leven lang inspannen om dat allemaal ter kennis te nemen en op te sporen, om ons door ervaringen te oriënteren. De wereld verschijnt ons zoals onze detectie ze ons toont. Daarmee wijzigt zich echter iets aan de feiten, namelijk hun betekenissen. En zoals de opheldering van een moord die niet had mogen gebeuren, om zo te zeggen een morele of juridische orde herstelt, zo verschijnt ons mensen de wereld waarin we geboren zijn als iets dat niet had moeten zijn en ons tot kritiek en verandering oproept.

Deze twee niveaus van de detectiveroman gelden ten slotte voor elke roman, alleen dat de grote romans van de wereldliteratuur de feiten- en kennisverhalen zo met elkaar verweven dat ons hun thema's blijven bezighouden, terwijl ze in de detectiveroman met de oplossing van het "geval" afgedaan zijn.

Tot zo ver, alles goed! Maar er moet toch gevraagd worden of men uit de overtuigende analogie en de verhelderende structuur van de detectiveroman alleen besluiten over zijn "wezen" of ook over een "theorie" van de roman in het algemeen kan trekken. Het gebruik dat hier van structuurmomenten van de detectiveroman ter verduidelijking van wat de leefwereld is, gemaakt wordt, is weliswaar praktisch, maar tegelijk een selectie uit de veelvoudigheid van andere mogelijke perspectieven. Juist de leefwereldlijke gevolgen van het weten isoleren en omgrenzen het weten niet meer in de mate waarin het objectieve weten het met zijn isolering poogt te doen. Uit een perspectief een algemeen besluit trekken lijkt mij problematisch. Doorloopt men dan het veld van mogelijke relaties tot de praxis, dan is men weer bij het centrale thema der veranderingen aanbeland. Als nu volgens Husserl het hedendaagse objectivisme eveneens uit de veranderingen van de leefwereld ontstaan is, dan stoten we op een noodzakelijke dimensie van deze leefwereld, de geschiedenis.

Van een historische opheldering van een discussie over literaire genres kan niet afgezien worden. En dan is historisch te betwijfelen of de detectiveroman zonder meer als triviale basisvorm van de roman kan aangezien worden. Kan het triviale in de kunst (in onderscheid tot de politiek) überhaupt de basis zijn, of representeert het veeleer een afgezwakte toestand? En inderdaad treedt de detectiveroman als massaproduct historisch als een laattijdig speciaal geval in de romangeschiedenis op.

De roman als verspreid genre is zelf een historisch verschijnsel, dat wereldhistorisch pas sedert Cervantes ongeveer zijn moderne betekenis verwerft. Hij is dus een produkt van de specifiek moderne problematiek van de leefwereld en ontstaat misschien om de leefwereldlijke voorwaarden van het

menselijke bestaan te “verdedigen”, waarvan de vanzelfsprekendheid door het wetenschapsideaal van een objectief weten ter wille van het weten in de moderne tijd bedreigd is. In deze samenhang verschijnt de detectiveroman als een vooral late 19de en 20ste eeuwse verenging, waarin de verwevenheid van feiten en verschijningswijzen juist door de detectie in twee niveaus van verslaggeving gesplitst wordt. Zijn intentie is het precies de objectieve gegevens te ontdekken en tot doel van alle inspanningen te maken. Reeds methodisch kan, zoals Sherlock Holmes toont, de duiding geheel achter een positivistische feitencombinatie verdwijnen. En zo loopt de detectiveroman in de grond toch op datgene uit wat Hercule Poirot aan het einde van zijn opheldering doet, op de “objectieve” reconstructie van het geval, op de overwinning dus van het verslag van de belevenissen ten gunste van het feitenverslag. *Dit* alleen is het doel van het verhaal.

De detectiveroman verschijnt op die wijze juist als een literair genre dat de lezer tot het heersende objectivisme overhaalt en dat daarmee zelf aan de vernietiging van de leefwereldlijke aanpak deelachtig is. Maar juist dat maakt hem als voorbeeld zo geschikt als men zich aan mijn inleidende opmerkingen herinnert. Pas de problematisering van het leefwereldlijk perspectief doet het in het oog springen, pas daar waar zijn overwinning beproefd wordt, valt het als thema op. Hoe anders — namelijk diep poëtisch — men met deze probleemsituatie kan omgaan, ziet men aan een groot literair werk als dit van de Duitse schrijfster Annette von Droste-Hülshoff uit de eerste helft van de 19de eeuw, “Die Judenbuche”. Deze detectivegeschiedenis blijft geheel binnen de leefwereldlijke aanpak, geeft objectieve gegevens weer, maar problematiseert ze tegelijk weer. Ze lost het geval niet op. Daarmee wordt de lezer niet op de betekenisarmoede van een detectieresultaat vastgepind, maar in zijn gissingen over de moordenaar precies in een leefwereldlijke relatie gebracht. De onophefbaarheid van de vermenging van feiten en beleving, van gegevenheid en weergave, die we ook bij alle grote romans aantreffen, maakt ze voor discussie geschikt en houdt de lezer ook na de lectuur in haar ban. Het resultaat van de detectiveroman echter is zo onbelangrijk dat de lezer de roman opzij legt en ter verstrooiing naar de volgende grijpt. Het kan alleen indirect, in een reflectie vanuit de leefwereld, geduid worden en wel als bevestiging van de betekenisarmoede van de abstracte objectiviteit, die overblijft als de betrekking met de leefwereld verloren gaat.

Maar hoe dan ook, zelfs hier bestaat de gevolgtrekking nog daarin dat de roman die filosofische stelling over de leefwereld als de enig ons toegankelijke wereld “bewijst”. En Rudolf Boehm vraagt terecht of daarmee niet alle waarheid daarop teruggevoerd kan worden dat ze afhankelijk is van datgene wat de mensen nu eenmaal belangrijk achten. Wanneer de leefwereld de veranderingen van de verschijningswijzen bepaalt, zijn we dan niet tot een onophefbaar relativisme gedoemd? Zijn dan niet alle veranderingen alleen door onze interesses bepaald? Komt dan niet Nietzsches woord tot

vervulling dat niets waar is, dat alles toegelaten is?

Rudolf Boehm beantwoordt deze opwerping met de verwijzing naar het feit dat belangen en interessen waar en onwaar kunnen zijn. Ze wortelen in onze concrete behoeften en alleen in overeenstemming met hen blijven ze waar. Deze samenhang ziet hij op zinvolle wijze afgestemd in de culturen, die voor hem geen luxe zijn, maar grond van het leven en van de leefwereld, hoewel ook in verschillende vormgevingen. Hij bepaalt ze als volgt: "Cultuur is niets anders dan het geheel van inspanningen van de mensen om op een doeltreffende manier (d.w.z. overeenkomstig hun behoeften) hun belangen te behartigen. Alle cultuur is bijgevolg in wezen 'antropocentrisch'". Maar juist het moderne denken brengt het antropocentrisme onder kritiek, maakt van de cultuur een luxe, dus een uit de leefwereld losgerukt gebied, dat zoals kunst, sport, wetenschap, economie, technologie, enz. op zichzelf bepaald en vertheoretiseerd kan worden.

"Zaken zijn zaken", luidt de afbakeningsformule, die voor alle gebieden geldig is. En we bepalen het professionalisme precies door het insisteren op aanspraken die alleen uit de afgezonderde gebieden oprijzen en daarmee onverschilligheid voor andere verlangens. Met deze isolering van de gebieden gelooft de moderne mens zijn belangen het best te kunnen dienen. En het resultaat lijkt hem oppervlakkig in het gelijk te stellen.

Hier wordt om zo te zeggen de leefwereldlijke fundering van ons bestaan tegen zichzelf gekeerd. En alle grondelementen worden eraan uitgeleverd. Als de bestaansgebieden zich verzelfstandigen, dan worden behoeften, interessen, belangen manipuleerbaar en ideologieën spiegelen ons schijnplausibiliteiten voor. En te vragen blijft of dat nog realisering van cultuur is en of niet veeleer de culturele bestaansorganisatie volgens dit model de oncultuur zelf produceert.

Wellicht ligt de hoofdkwaal van onze situatie überhaupt in het feit dat ze zich nog alleen in dergelijke omdraaiingscirkels toont. Hoe zou men deze cirkels kunnen doorbreken? Het lijkt me dat men onvoorwaardelijk aan het antropocentrisme van de leefwereld en van de cultuur moet vasthouden en dat de blik van onze objectivistische wereld vooreerst weer eens op deze "antropos" gericht moet worden. Hij is niet alleen maar object van kritiek maar vooral "verminkte invalide" in deze nieuwe belangenorganisatie van de mensenwereld. Zijn "heelzijn", waarbij men dan ook van "natuurlijke" behoeften zou kunnen spreken, is in de processen van de moderniteit tot een louter kennis- en handelingssubject gereduceerd, dat in zijn denken en handelen van zijn werkelijke bestaansvoorwaarde losgesneden, nog alleen schijnbehoeften en schijninteressen op het oog heeft.

6

De meest algemene themabepaling kiest Rudolf Boehm in het vroegste van de hier overwogen opstellen: “Kafka over leven en dood”. Hier interpreteert hij vooral het “Proces”, verwijst echter ook naar de roman “Amerika” (“Der Verschollene”) en trekt zijn thema door tot een hoofdstuk van het “Slot”. Als ik zie hoe vol begrip hij in zijn uiteenzettingen op andere Kafka-interpretaties ingaat, is het bijzonder moeilijk in de hier voorziene beknoptheid enkele opmerkingen te maken die natuurlijk niet als stellingen, maar als vragen aan Rudolf Boehm, maar ook aan het adres van Kafka opgevat moeten worden. Want juist bij deze dichter is de speelruimte van de interpretatie groot. De moeilijkheden worden groter daar ik de interpretatie volledig deel, de afwijkingen die ik ga aanduiden echter toch niet marginaal zijn of slechts zekere uitweidingen betreffen, maar reeds op de kern zelf wijzen.

Kafka — zo luidt Rudolf Boehms stelling — zoekt in zijn romans naar een beeld van het leven. Het leven echter overschouwen we niet als een totaliteit. Zo wordt het proces een beeld van het leven. Het laat ons de dood zien als de prijs voor het leven. Tegelijk verschijnt de dood als gerechtelijke uitspraak, dit is, als straf. Hoe staat het met K’s schuld? In de discussie over schuld of onschuld van Jozef K. kiest Rudolf Boehm voor diens onschuld. Schuldig daarentegen is het leven zelf. Het zou onschuldig, maar ook zonder zin zijn, als het niet vanuit een moreel-juridisch aspect bekeken zou worden, maar dan zou het aan de ergste “corrupties” blootgesteld zijn. Achter deze tegenstelling steekt niet alleen het probleem hoe het leven moet weergegeven worden, maar vooral het probleem van het recht ervan of het probleem wat men het juiste leven kan noemen. En dit “rechtsaspect” schijnt mij in het opstel niet helemaal opgehelderd.

Ik houd K. voor schuldig. Schuldig in het gebied van de moraal en van het recht kan steeds alleen een persoon zijn. Het leven kan in deze zin niet schuldig zijn. Het kan mislopen. Dan is men schuldig. Kafka stelt twee interpretaties van het leven voor: het leven als proces of als iets dat zinloos is. Beide leiden, zo meen ik, de mens naar de schuld. Jozef K. “kiest” het proces. Het proces is er alleen maar, als men, zoals Kafka uitdrukkelijk beklemtoont, het rechtsgeding aangaat, hetgeen K. niet uit overtuiging, maar uit “medelijden” doet. Maar hij doet het. Zich aan een rechtsgeding uitleveren, ja zelfs tegen beter weten in, betekent in de grond tegelijk ook het oordeel aanvaarden. Bekijkt men het leven als een moreel-juridisch proces, dan verschijnt de dood als het oordeel, ten overstaan waarvan niet van redding sprake kan zijn, en dat in de roman — als een soort slachtpartij — massief voltrokken wordt. Maar moet dat zo zijn? Langs de andere kant leidt ook de duiding van het leven als iets dat volledig zinloos is naar de dood. Kan men dergelijke veroordeling tot de dood überhaupt ontlopen?

Het proces is zo gestructureerd dat niemand er invloed op kan uitoefenen en dat de advocaten nog niet eens bij de rechterlijke instanties toegelaten zijn. Dat betekent dat ze alleen uitstel of schijnbare vrijspraak kunnen bepleiten, dus als het ware alleen hulpconstructies van levensduiding als tijdelijke oplossing kunnen aanbieden — zeggen we bijvoorbeeld ideologieën — zodat de afloop van het proces met de uitspraak uit de blik verdwijnt. Vreemde, van buiten uit komende “zingevingen” lijken de enige mogelijkheid te zijn om het procesverloop af te remmen. Toch blijft de onverbiddeelijkheid waarmee Kafka constateert: “het rechtsgeding gaat langzamerhand in het oordeel over”.

Als het rechtsgeding als het ware het oordeel zelf is, het oordeel echter altijd de dood impliceert, dan is diegene die zich aan het rechtsgeding uitlevert — welke ook zijn motieven zijn — schuldig. K.’s schuld ligt in het feit dat hij zich aan het proces blootstelt.

Maar kan men eraan ontsnappen? Het proces is een beeld van het leven zoals ook zijn alternatief, de zinloosheid. Beide maken, welk besluit men ook neemt, schuldig. De schuld kan men dus alleen ontlopen als men nog een andere duiding van het leven vindt, die echter toch ook het juridische aspect in de zin van de schuldvraag bevat. Vrijspraak — zo wordt beklemtoond — kan niemand zich herinneren, ze bestaat alleen in de legende. Maar ook legenden formuleren waarheid. En zulke “legende”, namelijk de parabel “Vor dem Gesetz”, deelt Kafka ons in zijn roman mee. Ze is voorzeker de sleutel en de derde levensduiding; blijkbaar een duiding die vrijspraak mogelijk maakt. Deze vrijspraak ontspringt echter niet uit vreemde bijstand (advocaten, ideologieën, enz.), maar slaagt alleen dan als men zelf de wet aanvaardt. Het oordeel in een rechtszaak eindigt daar met vrijspraak als de aangeklaagde zijn trouw aan de wet betoond heeft. Maar wat is de wet van het leven?

Om die vraag te beantwoorden moeten we ons vrij houden van de wetsvoorstellingen van onze wereldlijke rechtspraak. Wetten zijn daar door de maatschappij besloten “voorschriften”, die op gevallen van overtreding toegepast worden. Van dergelijke toepasbare wetten is in de parabel natuurlijk geen sprake. Kafka was een Jood. Voor hem was de wet de thora, begrip dat we slechts op ontoereikende en vooral op misleidende wijze vertalen. De thora is vooral leer en onderricht, die behulpzaam het leven begeleiden, opdat het niet zinloos zou zijn en ze is iets dat antwoord verlangt, het antwoord vooral dat de mens geen God is. De wet van het leven is geen formeel-juridische instantie, en daarom kan en mag het leven ook niet als proces begrepen worden. De toegang tot de thora is veeleer enkel te bereiken langs de toegang die voor de enkeling bestemd is. Dat zou vrijspraak betekenen. Wie in de wet is, wordt niet veroordeeld, hoewel hij de dood moet ondergaan (wat echter alle mogelijkheden van stellingen over onsterfelijkheid openlaat). Maar deze dood is precies geen straf. Jozef K. is schuldig

daar hij zijn antwoord op de wet van het leven niet kan geven.

En hij, evenal de moderne mens, kan het niet geven, daar zijn levenswijze per slot van rekening toch met die van de oneindige bureaucratie, zoals de roman toont, in overeenstemming is. Het wezen ervan bestaat juist in een doel-middelverdraaiing. Hoe doeleinden tot loutere voorwendsels worden om de middelen uit te bouwen toont Rudolf Boehm op treffende wijze bij Pascal en Parkinson. “Tenslotte is je doel slechts een voorwendsel om je tot middelen: vervoermiddelen, betalingsmiddelen, communicatiemiddelen, enz. te bepalen.” Het zijn voorwendsels die de mens van aanvaarding van de wet afhouden. En dat komt nu weer precies overeen met de eindconclusie van Rudolf Boehm bij het “Proces” en het “Slot” die luidt dat een vrij verblijf in het leven alleen bij aanvaarding van de menselijke eindigheid mogelijk is, waaraan de vrome Jood zou toevoegen, omdat God *iemand* is. Maar in onderscheid met hem (en dit onderscheid is minimaal) zou ik niet zeggen dat diegene in het leven mislukt die niet de weg van de dood inslaat, maar dat diegene bestraft wordt die niet zijn weg doorheen een individuele toegang tot de wet gaat.

Het verschil steekt, zo lijkt me, in het feit dat Kafka’s “Proces” naast de twee soorten van doen, die sedert Aristoteles door het denken lopen, namelijk het maken van een object en het “fluitspel”, blijkbaar nog een modificatie kent. Als het ene zijn doel buiten zich heeft, dan heeft het andere het in zich, zo wordt geïnterpreteerd, en Rudolf Boehm brengt in herinnering dat het bij het fluitspel natuurlijk niet op het einde van bijvoorbeeld een sonate aankomt. De heersende vergelijking is echter bij beide de lineariteit. Dat is überhaupt het crux van ons denken. Ze gaat echter alleen daar op waar het fluitspel als spel ter wille van het spel opgevat wordt, wat het ook tot een geschikt voorbeeld zowel voor de theoria als voor de divertissementgedachte van Pascal maakt. Maar vanzelfsprekend kan het fluitspel ook een doel buiten zich hebben, namelijk de totale klankgestalte van een werk.

Moet het leven, dat de eindigheid aanvaardt, als traject begrepen worden dat lineair tussen geboorte en dood gespannen is, moet het de dood als doel opvatten of als “produkt van de arbeid, zoals Rilke in zijn “Stundenbuch” doet, of zou het niet mogelijk zijn om zo te zeggen onder de thora en een eigen toegang tot de wet het leven een gestalte te geven die de dood mede in zich bevat, zodat leven en dood gestaltelijk samenhangen en proces-, doel- en strafgedachten helemaal niet meer opkomen? Zou zo een juist leven niet zinvol mogelijk zijn?

Met deze vragen heb ik de “innerlijke dialoog” met de voorliggende opstellen doorschreden. Maar een “innerlijke dialoog” heeft een tweevoudig nadeel: enerzijds ontbreekt de directe repliek, anderzijds is hij precies als “innerlijke” haast oneindig. Wat in zo’n beperkte ruimte tot uiting kan gebracht worden, werkt apodictisch verkort en contrasteert zeker op vele plaatsen op onpassende wijze met de behoedzame uiteenzettingen van Ru-

dolf Boehm. Zoals Wallenstein zich op de sterren beroept, praat ik me er daarom ter wille van de omvang van deze uitingsmogelijkheden uit. Waar echter blijft een aforisme van Nicolás Gómez Davila, waarin gezegd wordt: “Waar aanduiding niet voldoet, is de dialoog noodzakelijk”. En zo versta ik deze dialoogfragmenten als een ontoereikend teken van dankbaarheid voor een bijna 45-jarige vriendschap en de daarmee verbonden gesprekken.

Nota

De intensiteit van mijn lectuur van de werken van Rudolf Boehm heeft tot stilzwijgende overname van menige wending geleid, die alleen daar als citaat kenbaar werd waar ik ze met een zekere nadruk gebruikt heb.

Ik heb de volgende opstellen gebruikt:

1. “Kafka over leven en dood. Ter nagedachtenis van Herman Uyttersprot”, *Nieuw Vlaams Tijdschrift*, 21 (1968), blz. 393–412.
2. “Eine Tragödie: Wallenstein und unser aller böser Geist”, *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, Den Haag, 1975, blz. 154–167.
3. “Es ist einmal schon so . . . , Philosophische Bemerkungen zu Kafkas ‘Betrachtung’”, *Jenseits der Gleichnisse. Kafka und sein Werk. Jahrbuch für internationale Germanistik*, Reihe A, Band 17, 1986, blz. 21–26.
4. “In philosophos: Sophokles und Oidipus”, *Literatur für Leser*, 1987/2, blz. 70–89.
5. “De roman als bewijs. Over de leefwereld en de politieroman”, *De Vlaamse Gids*, 73 (1989), nr. 6, blz. 48–55.
6. “Der Zustand Dänemarks” in: *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992, blz. 182–200.

Speculatie en oordeel

Jacques Taminiaux

Laat me direct de vraag verwoorden die mijn tekst zal behandelen: bestaat er een schakel tussen de wijze waarop de filosofen de politieke realiteit benaderen en de wijze waarop ze de schone kunsten bekijken?

Dat er een schakel is, wordt inderdaad gesuggereerd vanaf het begin van onze filosofische traditie door het feit dat zowel de vroegste politieke filosofie als de vroegste kunstfilosofie beide in een en dezelfde tekst gearticuleerd worden, in Plato's *Republiek*. Wat ook hun divergenties mogen zijn, de meeste interpreters aanvaarden dat deze gelijktijdige aanwezigheid geen pure coïncidentie is. Er is een reden voor. Bovendien geven zij toe dat de rechtvaardiging voor het samen behandelen van deze twee onderwerpen gevonden wordt in de belangrijkste passages in de dialoog, met name in het verhaal van de grot waarin Plato zijn begrip van waarheid en van zijn op metaforische manier uiteenzet. Wat Plato betreft stel ik voor de schakel door middel van een enkel woord uit te drukken: *speculatie*.

Zeker, het woord *speculatie* is niet van Griekse maar van Latijnse oorsprong. Het komt van "speculum" dat spiegel betekent. Daarenboven werd het woord pas systematisch in de moderne filosofie gebruikt en eerder laat, inderdaad met name in het Duitse Idealisme. Kants *Kritik der reinen Vernunft* is waarschijnlijk de eerste belangrijke tekst waarin woorden zoals *speculatie* en *speculatief* systematisch en herhaaldelijk gebruikt worden. Maar bij Kant hebben ze een negatieve en geringschattende connotatie: ze kenmerken op ironische wijze een manier van filosoferen die de grenzen van de menselijke geest overstijgt. In een bewuste reactie op de Kantiaanse klemtoon op deze grenzen, evenwel, kent Hegel later dezelfde woorden de hoogste en positiefste waarde toe. In feite was de aanvankelijke bedoeling van mijn tekst de aandacht te concentreren op de confrontatie tussen Hegel en Kant in politieke en artistieke zaken en te tonen dat in Kants houding ten overstaan van deze dingen het overwicht van het oordeel op de beschouwing het punt is, terwijl bij Hegel het omgekeerde het geval is.

Maar aangezien ik zo pas suggereerde dat de beschouwing reeds een beslissende rol speelt in Plato's behandeling van het politieke en artistieke, laat me

proberen het eerste deel van deze tekst te concentreren op het begrijpen van wat deze beslissende rol is, en van wat het impliceert voor de beide genoemde gebieden. Het Grieks woord voor spiegel — *katoptron* — hoort in het hart van de analyse van het ontologisch statuut van de artistieke activiteit in *De republiek*, boek X. Juist zoals een spiegel kan weerkaatsen en daarbij al de zichtbare ons direct verschijnende dingen kan nabootsen, zo kan, zegt Plato, op dezelfde manier de kunstenaar alle dingen nabootsen. Hij doet dat echter door het louter observeren van hoe ze eruit zien, zonder aandacht te besteden aan wat ze werkelijk zijn. De kunstenaar overstijgt nooit de gewone waarneming, hij is gebonden aan de waarneembare verschijningen. In contrast daarmee poogt de ambachtsman in welk ambacht ook vanaf de aanvang van zijn produktieve activiteit en in elke stap van het produktieproces het ideale patroon te aanschouwen, het archetype, de zuivere vorm van de uitrusting die hij wil produceren. Bijgevolg heeft de ambachtsman een relatie tot de ideeën, terwijl de kunstenaar alleen met schijnbaarheden begaan is. Bijgevolg geeft Plato de ambachtsman steeds een bemiddelende plaats tussen de mensen die aan de gewone kijk op de dingen vasthangen en de mensen die hun leven aan de zuivere *theoria* wijden, aan het aanschouwen van wat de dingen werkelijk zijn, dit is, aan de contemplatie van de ideeën. Deze contemplatie is wat het Duitse Idealisme later speculatie zal noemen (Plato zegt niet dat de contemplatie van de ideeën een spiegeling ervan is; hij reserveert veeleer de metafoor van de spiegel voor de beschrijving van de artistieke activiteit). Maar als we akkoord gaan om de speculatie het aanschouwen van de ideeën te noemen, kunnen we zeggen dat het inderdaad door naar de speculatie te verwijzen is dat Plato het artistieke gebied beschouwt, en dat het dezelfde verwijzing is die hem toelaat de ambachtsman een hogere rang dan de kunstenaar toe te kennen. Terwijl de schittering van het rijk van de ideeën datgene is wat erom vraagt correct gezien te worden, leidt de kunstenaar ons op een dwaalspoor door ons te doen geloven dat alleen verschijningen contemplatie verdienen. Terwijl we door aandacht te schenken aan de activiteit van de ambachtsman, aangespoord worden ons zien boven de verschijningen uit te verheffen, verhoogt de kunstenaar er onze gehechtheid aan door ze te verheerlijken. Men kan zelfs zeggen dat voor Plato de ware dichter de ambachtsman is. De Griekse taal gebruikte een en hetzelfde woord om de produktieve activiteit van de ambachtsman en de produktie van de schilder, de beeldhouwer, de epische en de tragische dichter aan te duiden. Dat woord is *poiesis*. Eveneens hetzelfde woord *techne*, duidde de “know-how” van zowel de ambachtsman als de kunstenaar aan. Plato reageert tegen dit taalgebruik. De ambachtsman, vindt hij, is de enige waarvan de produktie werkelijk *poiesis* is, omdat hij alleen het oog richt op specifieke ideeën en ze nabootst. In tegenstelling daarmee is de produktie van de schilder, van de beeldhouwer en van de auteur van epische gedichten of van de tragedie niet werkelijk een *poiesis* omdat, in plaats van

te proberen de ideeën te aanschouwen, ze halsstarrig verschijningen nabootsen. Het is daarenboven om die reden dat ze alles kunnen nabootsen, terwijl de ware *technites*, de ambachtsman, precies omdat hij specifieke patronen en vormen moet aanschouwen, niet in alles een expert kan zijn: een goede schoenmaker kan niet tegelijk een goede timmerman zijn. Vergeleken met de ware *poiesis* van de ambachtsman is de produktie van de kunstenaar een zwendel: op zijn best is hij een dilettant of een amateur.

Als we aanvaarden speculatie de contemplatie van ideeën te noemen, dan heeft de speculatie klaarblijkelijk tot resultaat het privilege van de produktie boven de artistieke creatie te zijn. Bij Plato erkent de speculatie de ambachtsman, en minacht ze de kunstenaar.

Het is uiterst betekenisvol dat Plato op dezelfde manier het politieke benadert. Met andere woorden, zijn kijk op de openbare aangelegenheden wordt eveneens beheerst door het privilege van de *poiesis* als een produktie die door een expert uitgevoerd wordt, waarbij dit privilege zelf afhangt van de opperste waardigheid van de speculatie.

Maar vooraleer na te gaan hoe Plato het politieke bekijkt, laat me noteren dat zijn evaluatie van de activiteit van de ambachtsman indruist tegen de manier waarop de Griekse stads-staat, in de tijd van zijn bloei, laat ons zeggen in de tijd van Pericles, de activiteit en de mentaliteit van de ambachtsman, of van alle specialisten, bekeek. Volgens de gangbare inzichten ontsprong de Griekse *polis* waarvan Athene het mooiste voorbeeld werd, als een bijzonder regime van *politeia* (een woord dat, terloops, de werkelijke titel is van Plato's *Republiek* in het Grieks) op het ogenblik waarop de regering publiekelijk onder de individuen verdeeld werd, individuen die zich tegelijk in een positie van gelijkheid en rivaliteit bevonden, doorheen een uniek medium, dat het spreken is. Bij de dageraad van de *polis* ontsprong daarom een samenwerking tussen het spreken, de openbaarheid en de gelijkheid. En deze samenwerking werd van langs om krachtiger als het oligarchische systeem door de democratie vervangen werd. Het bedoelde soort spreken was wezenlijk dialogisch. Het bestond in een uitwisseling van meningen in een openbaar debat tussen gelijke sprekers voor een gehoor dat zich een idee vormde over de overtuigingskracht van al de elkaar bestrijdende redevoeringen. De openbaarheid kenmerkte niet enkel dergelijk type van spreken, ze beheerste overal het leven van de polis. Haar wetten waren neergeschreven en aan iedereen bekend; haar tempels evenals de beelden van haar goden waren voor allen zichtbaar; haar fysiek centrum was de *agora* waar alle burgers elkaar ontmoetten; haar theaters waren ook open voor iedereen en er was een openbare competitie voor de beste tragedie die door de stad werd opgevoerd. Het is evident dat deze openbaarheid een gemeenschappelijke wereld van verschijningen aangaf. Het betekent dat alle burgers hetzelfde recht op uitdrukking hadden, dat ze gelijkelijk participeerden in de soevereiniteit van de openbare vergadering, en dat iedereen zijn deel had

in de openbare ambten. Tegelijk vonden de Grieken vele woorden uit die bedoelden al de aspecten van deze gelijkheid uit te drukken, zoals *isonomia*, *isotimia*, *isegoria*, *isocratia*, enz. En ze vonden het woord *politeuein* uit om hun politieke levenswijze aan te duiden, als een delen van woorden en daden, *lexis* en *praxis*.

Nu is het merkwaardig dat in de *bios politikos* de activiteit en de mentaliteit van de ambachtsman op een afstand gehouden werden. De Grieken van de polis waren er zich van bewust dat de goede *technites* een expert, een specialist in een particulier gebied was. Maar in hun visie kan en mag de goede politicus geen expert zijn. In het isonomische regime moet elk burger, en niet een beperkte groep van professionelen, met de openbare zaken belast worden. Diegenen die het *bios politikos* uitvonden, waren ervan overtuigd dat zodra een professionele mentaliteit de openbare aangelegenheid beheerst, het openbare gebied het risico loopt om zijn constitutieve kenmerken te verliezen: het delen van woorden en daden door alle leden van de gemeenschap. Men debatteert niet met experts, men luistert er gewoon naar. *Isegoria* en deskundigheid zijn niet verenigbaar. Hiermee in overeenstemming was dat als de polis werkelijk experts nodig had, ze voor korte perioden verkozen werden, zoals de experts in oorlogsstrategie bijvoorbeeld. Dat is de reden waarom de polis zorgvuldig verreed professionele burgerlijke ambtenaars te hebben, rechters, belastingsontvangers, enzovoort.

Zeker, de Grieken van de polis wisten dat een onophoudelijk debat een niet onbelangrijk deel onvoorspelbaarheid meebrengt. Dat is de reden waarom ze de menselijke zaken als wezenlijk broos en dubbelzinnig opvatten. In dit besef zagen ze de burgerdeugden helemaal niet in termen van strikte observantie van klare regels, maar als het steeds opnieuw op zoek moeten gaan naar een midden tussen extremen (een *mesotes*), een middenweg tussen deficiëntie en exces. Deze zin voor maat hoorde tot de kern van de Apollinische maximes in Delfi. Hij was ook aanwezig op de achtergrond van de meesterwerken van de Griekse tragedies die allemaal gecreëerd werden gedurende de bloeiperiode van de Atheense democratie, en op kosten van de polis opgevoerd werden. Deze meesterwerken waren getuigen van de broosheid en dubbelzinnigheid van de menselijke interactie en praxis. Als de burgers door de polis betaald werden om ze in het theater te gaan bijwonen, is het omdat het aanschouwen van al de uitgedrukte dubbelzinnigheden verondersteld werd het type van kennis dat specifiek bij menselijke zaken past, te bevestigen en te verbeteren, een type van kennis dat verwijderd was, inderdaad, van de deskundigheid van een technicus. Dit type van kennis is *fronesis*. Hoe het woord ook vertaald wordt — voorzichtigheid, praktische wijsheid, oordeel — waarover het gaat is de bekwaamheid om in menselijke zaken besluiten te nemen door het steeds weer opnieuw zoeken van een midden tussen extremen. Het Grieks woord voor theater, *theatron*, betekent een plaats voor het zien. Het Griekse woord voor zien is *theorein*. Vóór Plato

betekende *theoria* het aanschouwen van een schouwspel, en de theoretici bij uitstek waren de toeschouwers in het theater. Hun beschouwing sloot de zo pas vermelde *fronesis* in. Zulke theorie verliet de gewone wereld van de verschijningen niet, ze was niet eenzaam maar in de menselijke pluraliteit ingeschakeld, en wezenlijk gebonden aan wat verschijnt aan ieder individu, dit is, aan de *doxa*.

Deze fragmentaire opmerkingen laten me toe naar Plato's benadering van het politieke in de *Republiek* terug te keren. De dialoog verdedigt een volkomen nieuwe soort van *theoria* die een eenzame contemplatie van ideeën is aan gene zijde van de wereld der verschijningen. De dialoog is een apologie voor een *bios theoretikos* dat niet langer ook maar iets gemeenschappelijks heeft met de toeschouwers van tragedies in het theater. Tegen het vroegere aanschouwen in maakt het nieuwe *bios theoretikos* er aanspraak op zelfgenoegzaam te zijn in plaats van in de menselijke pluraliteit ingeschakeld te zijn. Zijn doel is voor eens en voor altijd al de dubbelzinnigheden te overwinnen die de vroegere contemplatie aankleefden voor zover ze aan de wereld van de verschijningen en van de *doxa* gebonden was. Als we met Kants terminologie akkoord gaan, kunnen we zeggen dat het punt van deze nieuwe soort van *theoria* is te speculeren in de zin van het verkrijgen van een klaar inzicht in de ultieme ideeën.

Omdat de speculatie niet geïnteresseerd is in de menselijke pluraliteit, in de *doxa* en in de dubbelzinnigheden van de *praxis*, maar in de klare visie van de ideeën, is ze er toe geneigd de *poiesis* in de plaats te schuiven van de *praxis* die de organisatie van de polis betreft. Terwijl de tragedie de medeburgers van Pericles, die een goede vriend van Sofokles was, toeliet na te denken over de dubbelzinnigheden van de menselijke aangelegenheden, wees Plato de tragische dichtkunst juist af omdat ze door en door dubbelzinnig is. Terwijl de polis van Pericles alle experts wantrouwde, verheerlijkt Plato de deskundige. Terwijl de isonomische polis de burgerlijke deugden opvatte in termen van een broos midden tussen uitersten, kenmerkt Plato de deugd als de strikte uitvoering van een duidelijk principe. Ter wille van de uitmuntendheid van de *poiesis* wordt Plato's stad afgeschilderd als een soort van reusachtig atelier door het principe geregeerd: één man, één job. Dat de *poiesis* in de *Republiek* als een paradigma werkt, wordt duidelijk gemaakt door de manier bijvoorbeeld waarop in boek II het begrip van de "professionele wachters" geïntroduceerd wordt: Socrates benadrukt dat "het onmogelijk is voor een enkel mens om in vele kunsten goed te zijn", waarbij hij reageert op het democratische principe volgens hetwelk elk burger in staat is om een openbaar ambt op zich te nemen. Het is eveneens duidelijk in de manier waarop hetzelfde boek de opvoeding van de wachters bepaalt in termen van het maken van een betrouwbaar produkt met behulp van adequate middelen. Een ander voorbeeld van het overwicht dat overal aan de *poiesis* gegeven wordt, is de manier waarop Socrates het probleem van de deugd in boek

III behandelt. Er bestaat, zegt hij, een deugd van uitmuntendheid voor een werktuig, als het volmaakt geschikt is als een middel voor een specifiek en bepaald doel. Op dezelfde wijze, zegt hij, is de deugd van een ambachtsman zijn bekwaamheid om een voorbepaald model na te bootsen. In zijn visie moet de voornaamste deugd van de strijders, dit is, de moed, met dit patroon in overeenstemming zijn. Voor de polis was moed een midden tussen uitersten, tussen onbezonnenheid en lafheid; voor Socrates is hij gewoon het niet kennen van vrees. Nog meer, terwijl in de polis de deugd verbonden werd met concurrentie in uitmuntendheid binnen de menselijke pluraliteit, wordt ze nu als zelf-genoegzaam opgevat: “Een fatsoenlijk mens is in hoge mate zichzelf genoeg wat het goede leven betreft, en in contrast met anderen, heeft hij slechts in geringe mate anderen nodig” (387 d). Tenslotte cirkelt de gehele dialoog omheen het thema van het noodzakelijk overwinnen van de gemeenschappelijke wereld van de verschijningen, een thema dat erop neer komt dat een wezenlijk kenmerk van de *praxis* als irrelevant verworpen wordt, vermits, in het openbare domein de *praxis* wel aan anderen moet verschijnen in relatie tot een gemeenschappelijke wereld van verschijningen. Overal kenmerkt de dialoog het beste politiek systeem in termen van *poiesis* tegenover de *praxis*. De eigenste woorden van Socrates maken het evident: “We maakten duidelijk dat elk van de burgers moet worden gebracht tot datgene wat hem op natuurlijke wijze past — een enkele man, een enkel beroep – zodat ieder mens, in de uitoefening van zijn eigen beroep, dat er maar één is, niet vele zal worden, maar een; en zo zie je dat de gehele polis op natuurlijke wijze één zal worden en niet vele” (425 d).

Aldus wordt met verwijzing naar de beschouwing de eis uitgesproken dat de dubbelzinnigheden van de *praxis* plaats maken voor de helderheid van de *poiesis* zowel in de politiek als in de schone kunsten. In een goede stad zouden de burgers ambachtsslui moeten zijn, trouwe nabootsers van klare modellen. Zo ook zou de dichtkunst tolereerbaar zijn als en alleen als de dichter, zoals Plato zegt, de önverdeelde nabootser van het fatsoenlijke” zou worden. De moeilijkheid is dat, vermits alle kenmerken van het Griekse bestaan waarvan het woord “politiek” zelf afgeleid is, aan deze eis van Plato tegengesteld zijn, Plato’s aanspraak op een verwerping van de politiek neer komt. En vermits niet een enkel meesterwerk van de Griekse dichtkunst ooit met Plato’s verzoek aan de dichtkunst strookte, komt zijn eis gewoon neer op de verwerping van de schone kunsten.

Het is welbekend dat Aristoteles reageerde op Plato’s visie op politiek en kunst. Het is geen overdrijving te zeggen dat hij de mogelijkheid verwierp om de twee gebieden aan de speculatie ondergeschikt te maken en dat hij de *fronesis* in de filosofische behandeling van beide rehabiliteerde.

Wat de schone kunsten betreft, is zijn belangrijkste tekst zijn *Poëtica*. Vele interpretatoren zijn het erover eens dat “het allesomvattende begrip van de poëtica van Aristoteles *mimesis* is”. Het begrip komt natuurlijk van

Plato. Maar het speelt bij Aristoteles niet de rol die het in Plato's evaluatie van de Griekse tragedie vervulde. Terwijl de metafoor van de spiegel Plato toeliet de door de dichter uitgevoerde *mimesis* als een passieve reflectie te beschouwen, bepaalt Aristoteles ze in relatie tot de Griekse tragedie als een actief proces van compositie. Voor Plato dient de tragische *mimesis* de pure verschijningen. Voor Aristoteles brengt ze de handelingen bij elkaar om een intrige samen te stellen. In deze compositie is het punt niet de individuen te schetsen zoals ze verschijnen met de kwaliteiten die hun specifiek karakter constitueren. Het punt is integendeel juist andersom, een handeling te schetsen waardoor de individuen hun karakter en bijgevolg ook zekere kwaliteiten tot vervulling brengen (50 a 15). Deze klemtoon op de intrige (*muthos*) als het principe (*arche*), het doel (*telos*) en zelfs de ziel (*psyche*) van de tragedie (50 a 38) duidt aan hoe ver Aristoteles van Plato verwijderd is. Door aan de intrige een overweldigend belang toe te kennen, door te verlangen dat het door de intrige is dat de dramatische helden de *eudaimonia*, of authentieke individuatie, bereiken of falen te bereiken, maakt Aristoteles zijn onenigheid met Plato duidelijk die in *De Sofist* (242 c) op het feit insisteert dat de eerste filosofische stap erin bestaat intriges te verwerpen, en die herhaaldelijk in de *Republiek* beklemtoont dat alleen in het gesprek van de ziel met zichzelf onder de auspiciën van de ideeën de *eudaimonia* kan bereikt worden. Bovendien, terwijl geen meesterwerk van de Griekse tragedie Plato's goedkeuring wegdraagt, is het alsof al deze meesterwerken door Aristoteles erkend worden, en hij klaarblijkelijk de door hen teweeggebrachte *mimesis* rehabiliteert. Terwijl bij Plato de bestaande artistieke *mimesis* eng beperkt is tot de reflectie van feitelijke en zuiver particuliere verschijningen die van nature van elke filosofische impact gespeend zijn, insisteert Aristoteles erop dat de dichter niet om het feitelijke, wel om het mogelijke bekommerd is. Dat is de reden waarom de dichter, zegt hij, in staat is universalia uit te drukken terwijl de historicus particularia meedeelt. Daarom is het schrijven van dichtkunst een "filosofische activiteit", "die ernstig moet genomen worden" (51 a 36 - b 15).

Wat op het spel staat in deze rehabilitering, in betrekking tot Plato's visie, is een nieuw criterium: niet langer beschouwing maar *fronesis*. Als Aristoteles schrijft dat "de intrige, vermits ze een nabootsing van een handeling (*praxis*) is, een nabootsing van een handeling moet zijn die een eenheid en tegelijk een geheel, is; en dat de samenstellende delen van de intrige zo samengebracht moeten worden dat als een ervan verplaatst of verwijderd wordt, het geheel uit zijn voegen en ontwrict is" (51 a 30-35), verwijst hij hierbij niet naar het zuivere aanschouwen van een idee, maar naar de zin voor maat en proportie die door de Apollinische maximes van Delfi verdedigd werden en die tot de kern hoorde van de *fronesis* als burgerdeugd in de isonomische polis. In dezelfde context definiëert Aristoteles een geheel als "datgene wat een begin, een midden, een einde heeft", en hij duidt aan dat

deze momenten geen contingente maar betekenisvolle gebeurtenissen zijn. Als hij tegelijk suggereert dat de intrige de particuliere dingen van het leven tot een universeel niveau verheft, is dezelfde verwijzing naar de *fronesis* opnieuw aanwezig, daar het een van de functies van de *fronesis* is om naar de bijzondere dingen van de *praxis* te kijken in het licht van de universalia, zonder in het minst de laatste van de eerste te scheiden. Dezelfde verwijzing is impliciet als Aristoteles de omvang van de handeling kenmerkt in termen van een ordelijke schikking en van een niet toevallige afmeting. “Schoonheid, zegt hij, steekt in de grootte en de schikking, vandaar dat noch een zeer klein dier mooi kan zijn, omdat ons zien (*theoria*) ervan vervaagt als het slechts een bijna onwaarneembaar moment duurt, noch een enorm dier, omdat dan de waarneming helemaal niet plaatsgrijpt en de eenheid en de totaliteit uit het zicht van de toeschouwer verdwijnen (50 b 34 e.v.). Klaarblijkelijk is deze *theoria* niet langer beschouwing, is ze het bevatten binnen de gemeenschappelijke wereld van de verschijningen van een midden tussen uitersten, van een *mesotes*. Schoonheid wordt nu met oordeel gecorreleerd. Er is daarom ook in deze context niet langer enig spoor van het privilege dat Plato de ambachtsman toekende in contrast met de dichter. We zouden zelfs kunnen stellen dat Aristoteles’ theorie van de vier oorzaken een zeker overwicht aan de kunstenaar op de ambachtsman tot resultaat heeft. De vier oorzaken werken inderdaad in alle producties samen, in zowel natuurlijke als kunstmatige productie, maar alleen in de artistieke productie is het doel van het produkt tegelijk zijn vorm, een vorm die er ter wille van zichzelf is en aan de beschouwing aangeboden wordt, terwijl in de technische productie de vorm alleen beschouwd wordt bij het begin van de productie maar niet langer op het einde, gezien het produkt van een ambacht aan het gebruik en niet aan de beschouwing aangeboden wordt.

Wat het politieke gebied betreft, laat me alleen enkele tekens van Aristoteles’ weerstand tegen de visie van Plato belichten. Terwijl Plato beweert “dat het nooit mogelijk zal zijn voor een pluraliteit van mensen om op redelijke wijze een polis te besturen” en dat het goede regime in de handen van een klein aantal moet zijn omdat juistheid tot het Ene hoort, insisteert Aristoteles op het feit dat de polis van nature een *plethos* is, een pluraliteit, en vergaat door zichzelf een te maken op de wijze van een familie, en nog meer op de wijze van een afzonderlijk individu, want de polis heeft verschillen nodig tussen haar leden en biedt weerstand aan een samenstelling uit identieke individuen. Dat is de reden, zegt Aristoteles, waarom de Nikomachische Ethica, een soort van politieke verhandeling, elke pretentie afwijst die erin zou bestaan de politieke filosofie tot het niveau van de wiskunde of van de eerste filosofie op te tillen. Ze bevindt zich, zegt hij, onvermijdelijk halfweg tussen meetkunde en retoriek, wat neerkomt op de suggestie dat de speculatie in het gebied van de menselijke zaken irrelevant is.

Dezelfde tekst rehabiliteert de *fronesis* tegen de monopolistische tendensen

van Plato's sofia in. Er is daarom geen poging om de *praxis* tot de *poiesis* te reduceren, of om de eerste door de laatste te vervangen. In plaats daarvan plaatst Aristoteles duidelijk de *praxis* hoger dan de *poiesis*. Het handelen kan niet met het produceren versmolten worden en Aristoteles maakt duidelijk dat de bekwaamheid tot ontsluiting van de laatste voor de eerste irrelevant is. *Techne* en *fronesis* zijn wezenlijk verschillend. Zeker, beide worden als dianoëtische deugden geklasseerd, beide sluiten overleg in, en beide verwijzen naar het vergankelijke. Maar terwijl de *techne* alleen delibereert over de adequate middelen voor voor-bepaalde doeleinden, delibereert de *fronesis* over zijn eigen doelstellingen, het goed doen in het algemeen, dit is, het goede leven dat geen intellectuele idee is, maar dat datgene is dat waard is gedaan te worden hier en nu in relatie tot de *kairos*. Het is altijd in relatie tot een concrete situatie dat men moet beslissen wat juist of onjuist is, edel of lelijk, wijs of gek, mooi of lelijk. Omdat ze aan de *kairos* gebonden is, is praktische wijsheid ten volle temporeel en betreft ze het onomkeerbare proces en de kwaliteit van de particuliere existenties, terwijl een fout in zaken van *techne* niet verhindert het productieproces helemaal over te doen en het bestaan zelf van de ambachtsman niet aantast. Nog meer, de *fronesis* is ingeschakeld in de pluraliteit en de interactie, terwijl het in de eenzaamheid is dat de ambachtsman de uit te voeren patronen beschouwt. De terugtrekking die vereist is om over particuliere menselijke aangelegenheden een besluit te nemen, is louter voorlopig. Ze staat open voor een hernieuwde inschakeling in de menselijke netwerken, en dat is de reden waarom Aristoteles gesprek, wederzijds begrip, zachtheid en zelfs vriendschap onder de kenmerken van de *fronesis* rekent. Tenslotte, in tegenstelling tot de Platonische minachting voor de *doxa* zegt Aristoteles dat de *fronesis* een *doxa*-deugd is. Dat betekent niet dat de *fronesis* in de verschijningen gevangen blijft, en strikt aan de particuliere perspectieven van de individuen vastgekleefd blijft. Integendeel, de *fronesis* is de geschiktheid om de *doxa* te overwegen, hetgeen de geschiktheid betekent om, bij de overweging van de bijzonderheden van een particuliere situatie, te zoeken naar het steeds opnieuw mogelijk universele dat het goede en schone leven is. Omdat de *fronesis* de inspanning is om het particuliere aan het universele te koppelen dat voor altijd potentieel is en nooit ten volle bij voorbaat gegeven is, kan het niet onderricht worden door het gewoon instuderen van regels of door hun uitvoering. De opvoeding ervan grijpt plaats in de consideratie van voorbeelden, zoals de memorabele voorbeelden die de dichter beter weergeeft dan de historicus.

Er is daarom een duidelijke convergentie tussen de manier waarop Aristoteles het politieke benadert en de manier waarop hij de schone kunsten beschouwt. In beide gevallen heeft het oordeel de bovenhand op de beschouwing.

Op dit knooppunt aanbeland zouden we misschien kunnen opwerpen dat het gebruik van woorden zoals speculatie en oordeel misleidend is, want dat

er geen strikt equivalent voor die woorden in de Griekse taal bestaat, noch bij Plato noch bij Aristoteles. Inderdaad, zoals we boven gesuggereerd hebben, was Kant de eerste filosoof om de natuur van de speculatie te onderzoeken. Hij deed dat in zijn *Kritiek van de zuivere rede*. Hij was ook de eerste om de natuur van het oordelen te onderzoeken. Hij deed dat in zijn *Kritiek van het oordeelsvermogen*, een boek waarin zijn filosofie van de kunst uiteengezet wordt.

Kant schrijft in de Inleiding tot de derde *Kritiek*: “Het oordeel in het algemeen is de bekwaamheid het bijzondere te denken als bevat in het universele. Als het universele gegeven is, dan is het oordeel dat het particuliere eronder subsumeert, bepalend. Maar als alleen het particuliere gegeven is en het oordeel heeft er het universele voor te vinden, dan is dit vermogen louter reflectief”. Met andere woorden het oordeel waardoor we vaststellen dat dit particuliere ding van de natuur of dit particuliere kunstwerk mooi is of niet mooi is, is niet de toepassing van een voor-gegeven regel, principe of wet, of van een voor-gegeven begrip van schoonheid. Bijgevolg is dit oordeel noch epistemisch noch technisch. We kunnen gemakkelijk de verwantschap tussen Kants karakterisering van het reflecterend oordeel en Aristoteles’ karakterisering van de *fronesis* inzien. In beide gevallen is het punt het particuliere op een universele manier te confronteren zonder de hulp van een voorafbepaald universele. De verwantschap wordt bevestigd door Kants analyse van het esthetische oordeel als een reflectief oordeel. Laat me aan de hoofdpunten van zijn analyse herinneren.

Kant vergelijkt het esthetische oordeel met drie andere types van oordeel die we zullen overeenkomen te noemen: (1) het kennisoordeel, (2) het oordeel dat een zinnelijke voldoening uitdrukt, (3) het oordeel over volmaaktheid. Het esthetisch oordeel is niet tot een van deze drie andere vormen van oordeel te herleiden; als iets waarvan we zouden menen dat het een voorbeeld van een zuiver esthetisch oordeel is tekenen vertoont van een compromis met elk van de andere, dan is dat alleen zo omdat het door een of andere onzuiverheid aangetast is, en dus nog niet strikt esthetisch is.

Bekijken we vooreerst het verschil tussen het esthetische oordeel en het kennisoordeel. Het kennisoordeel laat verscheidene niveaus toe, maar wat het niveau ook is, het is altijd gekenmerkt door de bedoeling iets objectiefs te bereiken. Op die manier maken de principes van het zuiver begrijpen, die a priori kennisoordelen zijn, objectiviteit mogelijk. Ook als ik empirisch observeer dat dit lichaam daar vóór mij een lichaam is uit dit bepaald materiaal gemaakt, verwijs ik naar een algemene klasse waarvan de eigenschappen des te beter gekend zijn naarmate de observator neutraal en onpersoonlijk is. Objectiviteit en onpersoonlijkheid gaan samen. Het esthetische oordeel daarentegen vereist een persoonlijke betrokkenheid van mijn kant. In staat te zijn iets te bewonderen, vraagt dat ik, als onvervangbaar individu, erdoor aangedaan wordt. In deze zin is het esthetisch oordeel, zegt Kant, subjectief.

Zo beschouwd brengt het esthetisch oordeel mij geen wetenschap. Dat betekent evenwel niet dat mijn bewondering geestloos is. Wel integendeel, het impliceert het gebruik van mijn begripen te zamen met mijn verbeelding, maar op zulke wijze dat mijn geest gewoon speelt en uit dergelijk spel voldoening haalt. Dat gebeurt zonder ook maar in het minst te proberen het ding dat zo de aandacht trekt, te verklaren, zonder te pogen zijn formule te ontdekken, het te definiëren of er een begrip van op te doen. Wat mooi is, zegt Kant, is wat zonder begrip behaagt.

Noteer vervolgens hoe het esthetisch oordeel verschilt van het oordeel dat het gewone genot van de zintuigen uitdrukt. Er is ongetwijfeld, meent Kant, iets gemeenschappelijks aan het gewone genot en aan de esthetische voldoening. Op de ene zowel als op de andere ben ik betrokken in mijn affectieve individualiteit. Het is als een zintuiglijk individu dat ik in beide gevallen aangesproken word. Maar hier houdt de gelijkenis op. Er zijn inderdaad drie voorname punten van verschil die de twee oordeelsvormen van elkaar scheiden. In het gewone zintuiglijke genot is het mijn eigen belang dat fundamenteel het punt is, wat betekent dat ik het genoten ding onderschik aan het plezier dat het me verzekert. Het esthetische oordeel daarentegen is wezenlijk belangeloos. Het betekent dat ver van weggeveegd te worden in de loop van mijn genieten, het schone ding als verschijning erkend wordt. Ik beschouw het ter wille van het ding zelf, ik beschouw het welgevallig, niets meer en niets minder. Hieruit volgen twee verdere verschilpunten. In het geval van het gewone genot gebeurt zo iets als een fundamentele zelfzucht, die in de volkse wijsheid goed weergegeven wordt: voor ieder zijn eigen smaak. Maar precies omdat ze belangeloos is, vermijdt de esthetische voldoening deze zelfzuchtige exclusiviteit. In de esthetische voldoening overstijg ik mezelf in de richting van een intersubjectiviteit, in plaats van in mijn eigen individualiteit opgesloten te blijven. Maar er is nog een derde verschilpunt. Het is de opvatting van Kant dat het gewone zintuiglijke genot zijn basis vindt in het materiële gebied, terwijl de esthetische voldoening in het formele grondvest is. Dat betekent dat de wezenlijke factor in het gewone genot de organische toestand van genot is waarin ik ondergedompeld ben en waaraan ik ondergeschikt ben. In de esthetische waarneming, evenwel, ben ik vrij in het hart van het zintuiglijke zelf, en ik zet datgene wat ik waarneem om in een gelegenheid tot een vrij spel met klanken, kleuren, beelden, woorden, enzovoort.

Blijft nog te bespreken hoe de grenslijn te trekken valt tussen het esthetisch oordeel en wat ik het oordeel van volmaaktheid genoemd heb. Dit is het oordeel waarbij ik iets bekijk vanuit het perspectief van een doel of een oogmerk en waaruit ik voldoening haal als ik geloof dat het ding perfect aan zijn doel aangepast is. Deze voldoening is heel verschillend van de esthetische. De voldoening die kan rijzen uit het betrekken van iets op een doel is noodzakelijk verbonden met een belang in de mate waarin ik de verwezenlijking

van het doel waardeer. Ik ben dus een stuk verwijderd van de belangeloze contemplatie die het esthetisch oordeel definieert. Nog meer, als ik iets vanuit het perspectief van een doel beschouw, heb ik een of ander begrip van dat doel nodig. Maar zoals we reeds weten, is het mooie zonder begrippen. Door het esthetische oordeel af te zonderen van het oordeel over perfectie, beklemtoont Kant dus dat het eerste gekenmerkt is door wat hij noemt een finaliteit zonder doel, en dat het ding waarnaar het verwijst zichzelf als vrije schoonheid manifesteert. Vrije schoonheid is van alle ondergeschiktheid aan doeleinden bevrijd, van alle verwijzing naar zintuiglijkheid, en zelfs bevrijd van alle identificeerbare interne compositieregels.

Het esthetische oordeel is noch cognitief, nog zinnelijk, noch functioneel. We treffen opnieuw de kenmerken aan die Aristoteles benadrukt heeft als hij suggereerde dat we, om het mooie in het gebied van het zintuiglijke te contempleren, de biologische cyclus van pijn en genot, evenals de nuttigheidsmentaliteit, moeten overstijgen, en als hij erop insisterde dat de *fronesis* geen kennisvermogen is.

Kant was overtuigd dat een a priori element in het esthetisch oordeel geïmpliceerd is. Dat betekent dat een element van universaliteit en noodzakelijkheid aanwezig is, niet als een definieerbaar principe natuurlijk, want dat zou de hierboven samengevatte beschrijving tegenspreken, maar als een door iedereen in het ervaren van esthetische voldoening gemaakte aanspraak om bij ieder ander mens erkenning te vinden van zijn of haar appreciatie. Deze aanspraak, zegt Kant, is gerechtvaardigd door wat hij noemt een “*sensus communis*”. Kant benadrukt in paragraaf 40 dat de *sensus communis* niet verward moet worden met het gewone begrijpen dat altijd conceptualiseert. Aan de andere kant is hij niet gewoon in de zin van vulgair, maar in de zin van gedeeld. Hij schrijft dan het volgende: “we moeten *sensus communis* in de betekenis nemen van de idee van een zin door ons allemaal gedeeld, dit is, van een vermogen tot oordelen dat in de reflectie (a priori) in ons eigen denken rekening houdt met de voorstellingswijze van ieder ander mens. (...) We doen dit als volgt: we vergelijken ons oordeel niet zozeer met het feitelijke als veeleer met de louter mogelijke oordelen van anderen, en plaatsen ons op die manier in de positie van ieder ander, louter door abstractie te maken van de begrenzingen die met ons eigen oordeel kunnen verbonden zijn; en dat op zijn beurt doen we door zoveel mogelijk weg te laten al wat materie, dit is gewaarwording, bekoring en emotie is”. En hij zegt verder: “we spreken hier niet over het kennisvermogen maar over een ruimere denkwijze (waarin diegene die oordeelt) de persoonlijke subjectieve condities van zijn oordeel overstijgt, waarin zo velen als het ware opgesloten zijn, en reflecteert op zijn eigen oordeel vanuit een universeel standpunt (dat hij alleen kan bepalen door zichzelf in het standpunt van anderen te verplaatsen)”. Met andere woorden: “Denken vanuit het standpunt van ieder ander mens is het maxime van het oordeel”.

De klemtoon op het onderscheid tussen denken en kennen toont aan dat Kant het esthetische helemaal niet in termen van speculatie benadert. Zeker, het vermogen om te denken heeft ideeën nodig, maar in contrast met Plato kunnen de ideeën in Kants betekenis van het woord niet tot een ultiem inzicht leiden, dit is, tot kennis. De *sensus communis* is in zekere mate reeds feitelijk, wat betekent dat de menselijke wezens op de een of andere manier reeds alle dezelfde zijn, maar dat is tegelijk slechts een mogelijkheid die steeds weer voor een toekomst van denken openstaat. Maar deze spanning tussen het feitelijke en het mogelijke is wat we aan het werk gezien hebben in Aristoteles' beschrijving van de *fronesis*. Kants begrip van een *sensus communis* duidt daarenboven zowel een gelijkenis als een hernieuwd verschil tussen de menselijke wezens aan. Nu zijn dergelijke gelijkenis en dergelijk verschil nogmaals de kenmerken van de pluraliteit waarin, zoals we gezien hebben, de *fronesis* van Aristoteles ingeschakeld is.

Dezelfde kenmerken worden nogmaals beklemtoond in de enkele paragrafen van de derde *Kritiek* die zich op het kunstwerk en op de geschiedenis van de kunst concentreren. In een scherpe tegenstelling tot Plato's visie op *poiesis* betoogt Kant dat de artistieke schepping niet gebaseerd kan worden op een voor-gegeven compositieregel zoals bij het technische werk van de ambachtsman. Zeker, voor Kant zo goed als voor Plato, is er een relatie van *mimesis* tussen kunst en natuur. Maar deze relatie verkrijgt een nieuwe betekenis. Bij Plato bootst de natuur zelf de ideeën na. Niet zo voor Kant, daar we de natuur niet als noumenon, alleen als fenomenon kennen. Daarenboven, als de natuur als mooi verschijnt, mogen we zeggen dat haar echte schoonheid naar een intelligibel rijk verwijst, dat echter zijn geheim bewaart. Zo ook is het kunstwerk mooi als het als natuur verschijnt, dit is als de oorsprong van het werk, zijn compositieregel voor de kunstenaar zelf een geheim is. Zowel wat de natuur als wat de kunst betreft, is Plato's begrip van *poiesis* dus irrelevant. Voor Kant is de kunstenaar geen kunstenaar als hij voorbepaalde regels nabootst. Een echt kunstwerk is het werk van een genie dat niet bij voorbaat de regel van zijn compositie kent maar dat hem als een inspiratie van de natuur ontvangt. Maar scheppers zijn niet alleen door de natuur, ze zijn ook door voorgangers geïnspireerd. Wat de geschiedenis van de kunst betreft, toont Kant opnieuw aan hoe ver hij van Plato's visie verwijderd is. Plato vat de historische kunsten als ontrouw aan de ideeën op en hij projecteert een ideale kunst die waardige modellen moet herhalen. Bij Kant daarentegen is de geschiedenis van de kunst noch een vooruitgang noch een verval, noch een herhaling. Hij beargumenteert de zaak niet in termen van modellen maar in termen van inspirerende voorbeelden: de schepper vindt inderdaad een inspiratie in de werken van het verleden, maar ze geven hem enkel de gelegenheid, niet tot copiëren, maar tot het uitvinden, met hun hulp, maar eraan voorbij, van nieuwe voorbeelden. De geschiedenis van de kunst is op die manier, zoals de menselijke pluraliteit zelf, een combinatie

van gelijkenis en verschil. Tenslotte vinden we werkelijk in deze context een herleving van Aristoteles' *mesotes*. Als werk van een genie innoveert een werkelijk kunstwerk op een radicale manier waarbij het het risico loopt betekenisloos te zijn of helemaal niet geaccepteerd te worden. Daarom moet steeds weer een evenwicht gevonden worden tussen genie en smaak, tussen de wildheid van de eerste en het conformisme van de laatste. Het is dank zij dit evenwicht dat de grote werken zoveel gedachten opwekken, hoewel ze ons toch geen kennis verstrekken.

Over Kants politieke filosofie zal ik kort zijn. Het is welbekend dat Kant op de door Thomas Hobbes ingevoerde moderne theorie van het natuurrecht reageerde. Hobbes geloofde dat de nieuwe *mathesis universalis* waarvan Galileo en Descartes de herauten waren, naar de menselijke aangelegenheden kon worden overgeplaatst. Hij sprak over de *mathesis* in termen van speculatie in zo'n mate dat voor hem de nieuwe wetenschap van de beweging van de materie de ware *prote filosofia* was. Dat is de reden waarom Hobbes, hoewel hij vurig tegenstander van Plato's idealisme was, niettemin ook het politieke in termen van *poiesis* of produktie opvatte. Voor hem zijn de nieuwe methode, de *mathesis*, zo goed als het politieke leven een kwestie van maken: "meetkunde, zegt hij, kan bewezen worden, want de lijnen en figuren van waaruit we redeneren, worden door onszelf getrokken en beschreven; en de politieke filosofie is bewijsbaar, omdat we het gemenebest zelf maken". Het patroon van de *poiesis* beheerst zijn gehele politieke filosofie. Dat is bijzonder opvallend in zijn definitie van de taal als rekenen. Rekenen, zegt hij, impliceert volledig meesterschap over een reeks van gedefinieerde termen, en hij maakt duidelijk dat de overheersende taal in openbare aangelegenheden die van ofwel de wetenschapsmens of van de expert zou moeten zijn. Het paradigma van de *poiesis* als een ten volle voorspelbaar proces is geïmpliceerd zowel in Hobbes' bepaling van het sociale contract in termen van het berekenen van de voorspelbare effecten, als in zijn karakterisering van de absolute vorst als een soort van ultieme sociale ingenieur. Hetzelfde paradigma is duidelijk in zijn definitie van het doel van de staat: hij moet niet voorzien in een ruimte voor het delen in 't openbaar van woorden en daden, maar de veiligheid van de private produktie van artefacten beschermen.

Tegen Hobbes betoogt Kant dat het sociale contract een regulatieve idee is die a priori uit de praktische rede emaneert. Terwijl de praktische rede langs de ene kant innerlijke morele autonomie vereist, vraagt ze langs de andere kant de regel van het Recht in de externe interacties tussen de menselijke wezens. In dit transcendentale kader zijn het sociale contract en bijgevolg het politieke gebied geen zaken van rekenen of van calculerend produceren, kortom geen *poiesis*; ze zijn een zaak van denken. Ons denkvermogen dat zich boven de grenzen van de kennis uitstrekt, vraagt dat de staat zou gebaseerd zijn op de drie volgende principes: 1) vrijheid van iedereen als menselijk wezen in het zoeken van zijn geluk, 2) gelijkheid van allen onder

dezelfde wet, 3) onafhankelijkheid van iedereen als burger, dit is, als een mede-wetgever.

Hier opnieuw kan betoogd worden dat Kant niet alleen als principe het poietische vooroordeel afwijst dat uit de speculatie afgeleid is, maar dat hij ook het politieke in termen van oordeel benadert, dit is, in termen van een denkwijze die op een *sensus communis* gebaseerd is. Een *sensus communis* volgens dewelke de menselijke wezens tegelijk gelijk en verschillend zijn. Het is omdat ze allemaal verschillend zijn dat men ze, tegen het despotisme in, de vrijheid in hun zoektocht naar geluk moet toestaan. Het is omdat dergelijke differentiatie in een chaotische verspreiding zou uitmonden als ze niet van een zin voor gelijkheid vergezeld zou zijn, dat vereist wordt dat integendeel iedereen aan dezelfde wet onderworpen moet worden. En tenslotte het is omdat ze alle tegelijk verschillend en dezelfde zijn, dat ze moeten spreken, hun gezichtspunten uitdrukken, en mede-wetgevers zijn als het resultaat van zulke uitdrukking. Maar hoe zou een mede-wetgeving mogelijk zijn zonder de bekwaamheid van elk burger om te demonstreren wat de derde *kritiek* reflecterend oordeel noemde, dit is, de bekwaamheid om te denken vanuit het standpunt van iedere andere.

Bij Kant is het oordeel op die manier en altijd de kern van zowel de estetica als van de politieke filosofie.

Het is nu tijd om naar Hegel te gaan. Het is niet nodig om aan te tonen dat zijn denken speculatief was. Hij zelf kenmerkt het met het woord speculatie, waarmee hij bedoelt de werking door middel waarvan de absolute geest ertoe komt zichzelf te erkennen in de realiteit, een realiteit die het geheel van de natuur evenals de gehele geschiedenis van de menselijke aangelegenheden omvat.

Het is geen overdrijving te stellen dat Hegels begrip van speculatie, als de zelfspiegeling van de Geest, impliceert wat ik boven het privilege van de *poiesis* genoemd heb. Inderdaad deze zelfspiegeling is niet onmiddellijk, ze vraagt bemiddeling, een proces. En deze actieve mediatie wordt door Hegel gekenmerkt in termen van produktie: het zogenaamde werk van het negatieve.

De innige associatie van *poiesis* en speculatie die we bij Plato observeerden, schemert door in de *Fenomenologie van de Geest* in de beschrijving van de beslissende overgang van het bewustzijn naar het zelfbewustzijn. De overgang grijpt plaats als het resultaat van een strijd op leven en dood die op zijn beurt naar de meester-knechtrelatie leidt. Terwijl de meester zuiver geniet, werkt de slaaf en overwint daarbij de onmiddellijkheid van de natuur. Het werk van de slaaf, zegt Hegel, is het ontspringen van wat hij “de universele vormende activiteit van het absolute begrip” noemt. De arbeid wordt dan ook, zoals in Plato’s theorie van de *poiesis*, opgevat als een vormgevende activiteit betrokken op een ideaal rijk. Bij Hegel heeft de arbeid een speculatieve functie: “in het maken van het ding wordt de eigen

negativiteit van de slaaf, zijn voor-zichzelf-zijn voor hem een object (...); in het maken van het ding wordt hij zich bewust dat het voor-zichzelf-zijn hem toebehoort (...). De vorm wordt doordat hij veruitwendigd wordt, niet iets anders dan hemzelf; want het is precies deze vorm die zijn zuiver voor-zichzelf zijn is, dat hem in deze veruitwendiging tot waarheid wordt". Dat betekent klaarblijkelijk dat de arbeid een zelf-spiegeling is. Opnieuw dus worden speculatie en *poiesis* innig op elkaar betrokken. De relatie wordt overal elders door Hegel beklemtoond en ze vindt haar laatste uitdrukking in de laatste paragraaf van de *Encyclopedie* waar Hegel zegt dat "de eeuwige idee, in en voor zichzelf bestaande, zichzelf actualiseert door zichzelf eeuwig te produceren en te genieten als de absolute geest" (par. 577).

Het is niet verwonderlijk dat het paradigma van de *poiesis* een even beslissende rol speelt in Hegels speculatieve visie op de menselijke aangelegenheden. Als hij het principe van de ontwikkeling in de loop van de wereldgeschiedenis kenmerkt, verwijst Hegel expliciet naar de Aristotelische begrippen van de *dunamis* en de *energeia*, dit is, naar begrippen die door Aristoteles gesmeed werden om rekenschap te geven van de activiteit van het maken. Daar Hegel geen aandacht lijkt te geven aan Aristoteles' onderscheid tussen *poiesis* en *praxis* zet de overdracht van een poietisch schema naar de geschiedenis het laatste in een proces om waardoor, met behulp van specifieke middelen, een definieerbaar doel achtervolgd en voortgebracht wordt, een speculatief doel inderdaad, het bereiken namelijk van de Geest van zijn eigen zelfbewustzijn.

Hetzelfde paradigma beheerst ook Hegels begrip van politiek. Zeker, voor zover het het politieke betreft zouden we het onderscheid moeten maken tussen zijn vroege geschriften en zijn rijp denken, tussen zijn verheerlijking van de Griekse polis in de eerste, en zijn celebratie van de moderne natiestaat in de laatste. Evenwel, in beide gevallen worden noch de specifieke dubbelzinnigheden van de *praxis* noch de rol van het oordeel in menselijke zaken echt erkend. Als de vroege geschriften het ethische leven van de Griekse polis verheerlijken, bepalen ze dit leven in termen van een levende unificatie binnen differentiaties, of in termen van een verzoening tussen tegengestelden. In de laatste geschriften uit de Frankfurtse tijd wordt deze verzoening beschouwd als de verbinding van een verbinding en een niet-verbinding, of als de identiteit van een identiteit en een niet-identiteit, of zelfs als de *Aufhebung* van tegengestelden. Op het eerste gezicht lijkt dat rekenschap te geven van de Griekse *mesotes* als een evenwicht tussen uitersten. Maar in feite is dat niet zo, want Hegels formule zet een ultieme gelijkheid in de plaats van wat de Grieken van de polis meenden onoverkomelijke dubbelzinnigheden te zijn. Als hij beweert dat de Griekse burgers verenigd waren door de band van de liefde, in zo'n mate dat ieder zich in de anderen erkende, ziet hij gewoon de wezenlijke schakel tussen *filia* en *eris* in de Griekse polis over het hoofd. Als hij de polis als een harmonieus lichaam afschildert waarvan de

burgers de spontane en gelukkige organen waren, ziet hij eveneens gewoon de pluraliteit en het permanente debat dat zich binnen de polis afspeelt, over het hoofd. Reeds in dit stadium is samen met een poietisch schema een speculatief schema aan het werk, want Hegel beweert dat voor de Grieken de polis een kunstwerk was waarin ze het produkt van hun eigen activiteit erkenden.

In zijn rijp denken stelde Hegel niet langer dat de Griekse polis de hoogste politieke prestatie was. Integendeel, hij beweerde dat de hoogste politieke prestatie de moderne staat was, of zijn begrip of wat hij zou moeten zijn. In dit stadium nu wordt de Griekse polis, vergeleken met de moderne Staat, beschouwd als aangetast door fundamentele zwaktes, die in een enkel woord samengevat worden: onmiddellijkheid. De Griekse polis, zegt hij, vervult een louter “onmiddellijke eenheid van het universele en het singuliere” (*Realphilosophie*, 262), terwijl de moderne staat een bemiddelde eenheid is. Ik suggereerde zojuist hierboven dat in Hegels vroege beeld van de Griekse polis als een harmonieus levend lichaam of als een levend kunstwerk geen reële erkenning van specifieke kenmerken van het Griekse *bios politikos* te vinden was, zoals dubbelzinnigheid, pluraliteit, debat, *mesotes*, *fronesis*. In zijn rijp werk gaat Hegel nog een stap verder: deze kenmerken, stelt hij nu, waren precies de gebreken van de Griekse polis. Hij betoogt inderdaad dat een onmiddellijke eenheid van het universele en het singuliere hoofdzakelijk contingent is, in de mate waarin 1) het regime op *doxa* gebaseerd is, dit is, op de singuliere perspectieven van de contingente individuen, 2) de politieke beslissingen gemaakt op de basis van de uitgedrukte meningen het resultaat zijn van een stemming, dit is, iets contingents zijn, en tenslotte 3) dergelijke beslissingen wezenlijk met particuliere situaties, dit is, met contingente gebeurtenissen te maken hebben. Met andere woorden *fronesis* of oordeel was de fundamentele zwakte van het Griekse leven van de polis. We moeten het wezen van de polis niet zoeken in de manier waarop zij met de dubbelzinnigheden van de plurale interactie zocht overweg te kunnen, maar in de transparantie van een poietische omgang van het organisme met zichzelf. Het is de reden waarom Hegel, zoals hij beklemtoont in zijn *Filosofie van het recht*, niet in de toespraken van Pericles, zoals ze door Thucydides gerapporteerd zijn, maar in Plato's *Republiek* aantreft wat hij als “de correcte interpretatie van het Griekse ethische leven” wil zien. Als hij in paragraaf 185 van zijn *Filosofie van het recht* stelt dat Plato gelijk had in zijn reactie op wat hij noemt “de ontwikkeling van de particulariteit (...), een moment dat in de oude wereld verscheen als een invasie van ethische corruptie”, is het bijna alsof de *isonomia* een ziekte was in plaats van een vervulling.

De moderne staat nu wordt verondersteld alleen een rationele vorm te krijgen als hij erin slaagt, in een christelijk kader en onder de controle van de universele klasse van de beampten, een hiërarchische structuur te doen herleven die gelijkaardig is aan diegene die Plato in zijn *Republiek* beschreven

heeft. Zijn principe moet niet zoals bij Kant zijn: “één man, één stem”, maar zoals in Plato’s atelier “één man, één job”. We treffen het volgende aan in paragraaf 198 van Hegels *Filosofische propedeutica*: “de individuen zijn voor de staat nuttiger als ze zichzelf tot een enkele activiteit beperken”.

In feite is het mogelijk de terugkeer van gelijkaardige Platonische structuren in Hegels speculatief begrip van zijn Estetica te observeren. Twee korte opmerkingen zullen volstaan om dat aan te tonen.

De eerste opmerking betreft Hegels uiterst belangrijke behandeling van Kants derde *Kritiek*. Hij gaat er uitgebreid in *Geloof en Kennis* op in, een vroege publicatie uit de periode van Jena waarin hij Kants onderscheid tussen denken en kennen afwijst. In Hegels visie is de *Kritiek van het oordeelsvermogen* het enige boek waarin Kant bewijst bijna een speculatief denker te zijn. Inderdaad wat Kant “speculatieve rede” noemt, is in het boek aan het werk voor zover Kant poogt de dualismen te overwinnen die zowel zijn kennistheorie als zijn praktische filosofie aantastten. Het is een boek waarin, zegt Hegel, Kant een “tussenrijk” erkent “tussen de empirische menigvuldigheid van de natuur en de absolute maar abstracte eenheid van de vrijheid”, en daarbij erkent dat de ware taak van de filosofie erin bestaat tot het inzicht te komen in de “absolute identiteit van denken en zijn”. Evenwel, zelfs in dit boek, zegt Hegel, weigert Kant uiteindelijk een wetenschap te aanvaarden van de identiteit waarover hij het heeft, en het duidelijkste symptoom van zulk een contradictorische weigering kan in de titel van het werk zelf gevonden worden. In de plaats dat het schone, als een rijk van identiteit van tegengestelden, naar een speculatieve wetenschap van het absolute verwijst, dit is, naar de speculatieve rede, verwijst het enkel naar het reflecterende oordeel, dit is, naar de strikt eindige en subjectieve perspectieven van de individuen. Voor zover het de estetica betreft, komt deze lezing van Kant door Hegel neer op de afwijzing van de relevantie van de activiteit van het oordelen in zake schone dingen. De schoonheid heeft daarom geen wezenlijke band met de menselijke pluraliteit en met de manier waarop individuen een *sensus communis* beogen. Het ware referentiepunt in deze zaken is de filosoof zelf, die de totaliteit van de zijnden weerspiegelt.

Mijn tweede en besluitende opmerking betreft Hegels estetica als filosofie van de geschiedenis van de schone kunsten. Het principe waarop ze steunt, is eenvoudig: de kunst is de zintuiglijke manifestatie van de idee. Omdat de kunst de idee manifesteert, behoort ze tot de sfeer van de absolute geest. Omdat dergelijke manifestatie met zintuiglijkheid verbonden is, zijn de schone kunsten niet in staat de idee ten volle uit te drukken. Hun hoogste vervulling correspondeert met een specifiek stadium in de ontwikkeling van de geest, het Oude Griekenland namelijk. Later vertegenwoordigt de christelijke godsdienst een hoger ontwikkelingsstadium, een stadium waarin de artistieke expressie voor de geest niet langer een noodzaak is.

Op het eerste gezicht lijken deze visies ver van Plato verwijderd, voor wie

inderdaad de historische kunsten geen verband met het rijk van de ideeën hadden. Maar bij nader toezien blijkt dat Plato minder door Hegel verworpen wordt dan op nieuwe manier toegeëigend wordt. Inderdaad het historische proces, zoals het door Hegel afgeschilderd wordt, reproduceert uiteindelijk een platonische structuur. In Plato's denken was het in de naam van de schoonheid, als de hoogste idee, dat de zinnelijke schoonheden van de kunstwerken gedeprecieerd werden. Hegels speculatie is eveneens een contemplatie van de hoogste idee. Zeker, Hegel overwint de twee-wereldentheorie van Plato. De idee in zijn opvatting produceert en vervult zichzelf in de natuur en in de geschiedenis. Maar in deze nieuwe context, is het nogmaals, zoals bij Plato, in de naam van een intelligibele schoonheid dat de zinnelijke schoonheden van de kunstwerken gedeprecieerd worden, wat betekent dat ze verbannen worden naar het verleden van de geest. Op het einde van de *Realphilosophie* die een vroege versie van zijn rijp systeem is, vinden we het volgende: "De zelf-kennende geest kent zichzelf in zijn vreedzaam kunstwerk, het bestaande universum, en de geschiedenis van de wereld". Met andere woorden ware schoonheid is niet te vinden in de historische scheppingen van de kunstenaars, deze scheppingen zijn niet de ware kunstwerken. Het ware kunstwerk is de realiteit zelf, zowel de natuurlijke als de historische, zoals ze door de speculatieve denker en door hem alleen begrepen en weerspiegeld wordt.

Over het debat

Robert Sokolowski

1

Debatten waarin een formele strijd gevoerd wordt, geven ons een vals idee van de identiteit van een spreker in een debat met het betoog dat hij brengt en verdedigt. In een formeel debat, zoals tussen twee debatterende verenigingen, wordt een thema voorgesteld en de opponenten nemen een positie pro of contra in of worden zulke positie toegewezen. Dan is het debat een formele aangelegenheid en de winnaar is diegene die er het best in slaagt om zijn argumenten over te brengen. Maar in zulk geval zijn de sprekers alleen formeel in het debat geëngageerd: ze voelen zichzelf niet betrokken bij de inhoud van wat ze zeggen. Ze treden in het publiek op met maskers voor, als manipulators van een zekere vorm. De nederlaag in dergelijke debatten betekent eenvoudig dat je niet zo behendig als je opponent argumenten hebt weten te verzamelen en naar voren te brengen. Je nederlaag vernietigt het masker dat je bij die gelegenheid draagt, maar het laat je intact als verantwoordelijk spreker. Je oordeelkundigheid in het verdedigen en voorstellen van een zaak wordt niet in diskrediet gebracht; men heeft je alleen op artificiële wijze een zaak toegewezen. Als het debat voorbij is, kunnen de beide partijen de kamer als gelijkwaardige burgers verlaten; het is alleen duidelijk geworden dat de ene spreker behendiger is dan zijn verslagen tegenstander. Het oordeel en de verantwoordelijkheid van de sprekers is nooit werkelijk in vraag gesteld.

De reële personen, en niet hun maskers, zijn alleen aanwezig als de debaters de verantwoordelijkheid voor de zaak die ter discussie staat op zich nemen; ze worden uitdrukkingen van die zaak, en het hangt van hen af of hun positie zal standhouden of zal instorten als een mogelijk voor het publiek aanvaardbaar gezichtspunt. Het hangt van hen af of hun gezichtspunt leefbaar zal zijn, een weg zal zijn die kan worden gevolgd door diegenen die voor een beslissing op het debat steunen. De debater nu moet zijn gezichtspunt verdedigen en dit van zijn tegenstander vernietigen, en dus heeft zijn behendigheid in

het verzamelen en manipuleren van argumenten een ander doel; het is niet langer een doel op zich. Het hangt van de debaters af of het gezichtspunt zal overleven als een legitieme positie in 't openbaar; en daar het geschilpunt ernstig genoeg is om er een debat over aan te gaan, heeft de debater een overeenkomstige ernstige verplichting om in het debat te volharden.

Hoe worden in een ernstig debat over overwinning en nederlaag beslist? Vooreerst moet er, wil men zich in de strijd van het debat engageren, een gemeenschappelijke bodem zijn; dit is, er moet een ofwel expliciet vastgestelde of impliciet aanvaarde voorafgaandelijke overeenstemming tussen de debaters bestaan. Als ze het bijvoorbeeld over de academische politiek in een universiteit willen hebben, moeten ze het in het algemeen met elkaar eens zijn over wat een universiteit is; als ze een onderwerp van buitenlandse politiek willen uitpraten, moeten ze het eens zijn over het algemene doel van de regering. De kunstgrepen van het debat bestaan er dan in te pogen aan te tonen dat je tegenstander dat algemene begrip niet behoudt als hij specifiek wordt, als hij het op het tegenwoordige probleem toepast.

De algemene overeenstemming is een noodzakelijke voorwaarde voor het debat. Zonder haar zouden de partijen niet debatteren; zonder algemene instemming wordt je opponent als een totaal vreemde kracht opgevat; zijn positie heeft niets gelijkaardigs met de jouwe, en er is helemaal geen mogelijkheid voor jou om je met hem te identificeren. Dan bestaat geen mogelijkheid om tot wederzijds begrip te komen, om dezelfde dingen te zeggen. In plaats van te debatteren, vervallen de antagonististen tot geweld, tot onverschilligheid, of tot getwist, om zo hun verschillen te elimineren.

(1) Als ze voor geweld kiezen, dan raakt de ene op zo'n wijze aan de andere ondergeschikt dat hij ofwel als spreker totaal uitgeschakeld is of dat hij zijn recht op onafhankelijk spreken kwijtspeelt. Zoals de door Aristoteles beschreven slaaf, die vanuit zichzelf geen logos bezit (*Politiek*, I, 5), kan de met geweld overwonnen persoon in het openbaar alleen nog zeggen wat zijn meester hem toelaat te zeggen. Door geweld overwonnen worden, betekent zonder openbare logos achterblijven.

(2) Een ander alternatief bestaat erin de opponent totaal te negeren, voor onverschilligheid te opteren. Beide sprekers aanvaarden dat er geen gemeenschappelijke grond is en dat de discussie nutteloos is. Evenwel, daar de betogen van de tegenstrevers openbare realiteiten zijn, beginnen vroeg of laat de openbare repercussies van de ene opinie het overleven van de andere in gevaar te brengen, en op die manier wordt hun de noodzakelijkheid van ofwel debat ofwel geweld opgedrongen.

(3) Nog een ander alternatief — als een gemeenschappelijke grond ontbreekt en als geweld uitgesloten wordt — bestaat erin dat de opponenten aan het twisten gaan. Een twist is een uitwisseling van verwarde argumenten. De opmerkingen zijn gedesorganiseerd, misschien omdat in feite nooit een duidelijke vraag geformuleerd werd, en zo dwalen ze maar wat rond zon-

der brandpunt; of misschien gewoonweg omdat de voorgestelde argumenten met de gestelde vraag niet in verband staan. Dergelijke argumenten leiden niet tot een of andere oplossing van de vraag. Een twist eindigt niet met een antwoord op de vraag, maar breekt eenvoudig uit noodzaak af; de opponenten worden het twisten moe, hebben andere dingen te doen, of wensen niet elkaars vriendschap of de mogelijkheid om verder met elkaar samen te leven (en misschien nog meer dergelijke twisten te hebben) te ruïneren.

Een debat is inderdaad de handeling die geschilpunten oplost tussen sprekers die wensen samen te blijven bestaan als sprekers nadat het debat eenmaal afgelopen is. Ze wensen dit samenbestaan niet omdat ze vrienden zijn, noch omdat ze nuttig zijn of zelfs noodzakelijk voor elkaar zijn, maar eenvoudig omdat beiden het wezen van hetzelfde ding wensen uit te drukken, het wezen van datgene dat reeds in de algemene overeenstemming geschetst is. Wat het verschil is tussen debat en geweld, onverschilligheid, of getwist, is de zorg om de waarheid, om te kunnen zeggen wat iets is. Het is deze zorg in de sprekers die ze voor geweld behoedt, en het is de vervulling van de waarheid die uiteindelijk hun antagonismen verzoent. Maar dergelijke verzoening is alleen mogelijk dank zij de goede wil van de debaters. Ze moeten die bekommernis om de waarheid hebben die de fundamentele neiging van de mens is, en die verraden wordt als we, gegeven de nood en de mogelijkheid tot debat, naar geweld grijpen. Als de debaters om de waarheid bekommerd zijn, en de bekwaamheid bezitten om tot een beslissing te komen over wat de door hen ondervraagde zaak is, dan moeten ze beiden in staat zijn zich te identificeren met wat het debat ook aan resultaat oplevert, als het maar eerlijk gevoerd is geworden. Om het op een andere manier te zeggen: de algemene overeenstemming impliceert de beslisbaarheid van de door de debaters bediscussieerde vraag, omdat beide sprekers gedurende het debat de identiteit (en het verschil) van het ding dat ter discussie staat willen bewaren. De algemene overeenstemming en de afspraak om het debat voort te zetten impliceren de geneigdheid van de kant van de debaters om te aanvaarden wat het betoog bepaalt en om met het resultaat in te stemmen. Ze zullen beiden het resultaat als hun eigen resultaat aanvaarden en ze zullen daarbij met elkaar verzoend zijn: niet door noodzaak, maar door vriendschap, niet door gewelddadige onderwerping, maar door de logos die boven hen beiden uitstijgt. De werkelijke overwinnaar in een debat is het betoog, niet de ene of andere particuliere persoon in zijn subjectiviteit. Daarom is een overwinning in een debat een verzoening en niet een persoonlijke zege over de andere.

Een algemene overeenstemming is dus de gemeenschappelijke grond, het veld waarop het debat opgevoerd wordt. Maar het debat sluit wat dit gemeenschappelijke veld betreft nog twee concurrerende gezichtspunten in, en als het debat tot een besluit komt, haalt een van beide de bovenhand. Hoe beslist het debat welk van beide waar is? De debater probeert het argument

van zijn opponent te breken door aan te tonen dat de specifieke positie die de tegenstrever inneemt tegenstrijdig is met, inconsistent is met, zijn oorspronkelijke algemene overeenstemming. Hij poogt te tonen dat de uiteenzetting van de tegenstrever in feite over twee dingen gaat die geen werkelijke gelijkennis vertonen. In een debat over academische zaken, over, laat ons zeggen, de rol van de studenten in het formuleren van een universiteitspolitiek, toont een der debaters misschien dat de uiteenzetting van zijn opponent het statuut van de student niet behoedt, maar dat hij aanvankelijk spreekt over een student en uiteindelijk spreekt over iemand die de dingen reeds lijkt te kennen die hij verondersteld wordt te zullen bestuderen of iemand die niet van plan is te studeren.

De rol van de debater bestaat erin de onthulling van dergelijke contradicties in de uiteenzetting van de tegenstrever uit te lokken. Ze bestaat erin zijn redenering te breken door aan te tonen dat hij twee uiteenzettingen houdt, over twee dingen die niet hetzelfde ding zijn, hoewel de uiteenzetting aangeboden werd als een uiteenzetting over slechts een enkel ding.

Door de ruggegraat van de redenering van de tegenstander te breken, breekt de debater ook het statuut af van zijn tegenstrever als een gezaghebbend spreker, als iemand die zichzelf met zijn redenering geïdentificeerd heeft en die de verantwoordelijkheid op zich genomen heeft om die redenering in het openbaar tot uitdrukking te brengen en ze aan het publiek voor te stellen. De tegenstander had zijn redenering als een enkele uiteenzetting over een enkel ding gepresenteerd, maar nu wordt aangetoond dat hij twee sprekers is; hij wordt onthuld als iemand die zich clandestien met twee tegengestelde uiteenzettingen over een zelfde ding geïdentificeerd heeft, en die dus clandestien het publiek misleid heeft. Hij wordt van het geünificeerde zelfbezit van een met zichzelf samenvallend spreker herleid tot de wanorde van een dubbelhartig spreker. Nog het meest vernietigend van alles: er wordt getoond dat de verslagen tegenstrever zich niet van zijn dubbelheid bewust was. Hij verstond zijn eigen betekenis en vandaar zijn eigen zelf niet. Hij had niet de beschikking over het soort zelfbezit en zelfbegrip dat we veronderstellen bij iemand die zichzelf presenteert als in staat om het publieke vertrouwen te wekken. Hij stelde een plan voor om iets in het publiek op te bouwen, terwijl zijn eigen huis in stukken viel, en dit zonder dat ook maar te beseffen. Vandaar dat de bitsheid in een debat niet zijn reden vindt in het feit dat de spreker als oneerlijk verschijnt, maar in het feit dat hij zichzelf reveleert als dubbel-zinnig, en dit zonder het zelfs maar te weten; hij is onwetend over zijn eigen zelf en over zijn eigen uiteenzettingen.

Er gebeurt een plotse wijziging in de rolpatronen als een debater een zege over de andere behaalt. De verslagen spreker wordt van verdediger van een gezichtspunt, van een autoriteit die op openbare verantwoordelijkheid aanspraak maakt, tot een leerling, tot een student, tot iemand die moet onderwezen worden omdat hij nu door zijn opponent moet onderricht worden,

die op zijn beurt, in plaats van iemand te zijn die op openbare verantwoordelijkheid aanspraak maakt, een straffende autoriteit wordt, iemand die het recht heeft om te onderwijzen, minstens om zijn verslagen opponent te onderrichten. De situatie slaat om van een situatie tussen gelijke burgers in een situatie zoals die tussen leraar en leerling bestaat, waarbij de leerling iemand is die gefragmenteerde uiteenzettingen in zijn handen heeft, maar door iemand anders gezegd moet worden hoe ze in elkaar te passen zijn. De sleutel van het in elkaar passen nu wordt de synthese die door de winnaar voorgesteld wordt. En de leerling heeft niet alleen een gefragmenteerde uiteenzetting maar ook een gefragmenteerd zelf, zijn poging om zich blijvend met de algemene overeenstemming te identificeren, mislukte. Deze breuk kan alleen door zijn opponent geheeld worden, door hij die weet hoe hij in deze context zijn identiteit kan bewaren, op basis van de gemeenschappelijke grond, waarover zij oorspronkelijk akkoord gingen.

Evenwel, dergelijke reductie tot de toestand van leerling is niet hetzelfde als een reductie tot slavernij, een van de dingen waartoe geweld kan leiden, want in de slavernij wordt de tegenstrever niet langer beschouwd als iemand die voor leren in aanmerking komt. Hij wordt als onbekwaam beschouwd om eigen uiteenzettingen te houden. Bij leerlingen is er daarom nog hoop voor de toekomst. Ze worden als potentiële burgers en als potentiële autoriteiten opgevat. En de reden voor deze hoop en voor het behoud van deze potentieeliteit in het geval van verslagen debaters is te vinden in de bemiddelende en geweldloze macht van het betoog, dat de verslagen debater een mogelijkheid aanbiedt om zich alsnog met zijn algemeen vertrekpunt te identificeren, hoewel via iemand anders gebleken is hoe hij deze identificatie ten uitvoer moet brengen. Hij kon het zelf niet. Hij wordt niet afgevoerd, nadat zijn redenering afgebroken is en zijn persoon een deuk gekregen heeft, zoals het geval is in een gewelddadige ontmoeting, maar de breuk gebeurt alleen om zijn denken op het rechte pad te krijgen.

We kunnen hier de volgende opwerping maken: is het begrip van overwinning in de door ons beschreven debatten niet veel te eng? Zijn er geen andere manieren om een opponent te verslaan naast diegene die erin bestaat hem in een zelf-contradictie te verstrikken? Veronderstel bijvoorbeeld dat de debater aantoonde dat zijn tegenstrever zekere feiten die relevant zijn voor de vraag, niet kent. Twee mogelijkheden liggen hier voor de hand. De feiten kunnen vooreerst van die aard zijn dat de tegenstrever ze niet kon gekend hebben, en ze kunnen daarbij zo dwingend zijn dat de vraag er automatisch door beslist wordt. In zulk geval beslissen de feiten over de vraag en de “verliezer” wordt verontschuldigd voor het feit dat hij zijn gezichtspunt heeft voorgesteld als een waar gezichtspunt, gezien hij niet beter kon weten. In zo’n voorbeeld verslaat de debater zijn tegenstander niet, omdat onwetendheid betreffende ontoegankelijke informatie totaal verschilt van onwetendheid betreffende de inconsistentie van iemands eigen positie, die de

echte zwakheid is die tot de nederlaag in het debat leidt. We laken een mens niet voor de eerste, maar we gispden hem wel voor de tweede. Vervolgens, als de debater de nieuwe feiten had kunnen kennen en had moeten kennen, dan is hij wel degelijk in het debat verslagen; hij verschijnt in het debat gewoon als iemand die het beter niet had aangevat. De relatie tussen de twee tegenstanders was er nooit een van gelijkwaardige opponenten, ze was vanaf het begin een relatie van leraar en leerling, en de leerling was iemand die niet eens de relevante informatie bezat om op die basis een mogelijke stellingname te kunnen innemen. Zulk geval is eerder een valse start dan een werkelijk debat.

De beschikking over de relevante feiten is een voorafgaandelijke conditie om een debat te beginnen en niet iets dat in het debat beslist moet worden. De feiten moeten alle vanaf het begin gekend zijn; het debat is een proces van strijdende interpretaties over de feiten, interpretaties die elkaar zoeken uit te schakelen.

Als feiten het intrinsieke proces van een debat niet aantasten, wat dan te denken van tegenvoorbeelden, zoals deze altijd verschijnen in de dialogen van Plato? Als antwoord op de stelling van zijn opponent, geeft de debater tegenvoorbeelden die de redenering van de tegenstander lijken te vernietigen. Maar zelfs met zo een zet is het de bedoeling dat de opponent in een contradictie terechtkomt, omdat het tegenvoorbeeld verondersteld wordt een voorbeeld te zijn dat de specificatie tegenspreekt die door de tegenstander geïntroduceerd werd als de verklaring van wat het ding is, en dus een voorbeeld is dat valt binnen de algemene overeenkomst van waaruit het debat startte. Laches beweert dat moed erin bestaat op zijn post te blijven en de vijand te bevechten; Socrates stelt de vraag over de Scythische ruiters die achteruitwijkend vechten. De tegenstander wenst dit tegenvoorbeeld te aanvaarden, en hij moet het inderdaad ter wille van zijn algemeen begrip van wat moed is, maar hij kan het niet aanvaarden en tegelijk met de expliciete specificatie consistent blijven die hij in het debat geformuleerd heeft. Tegenvoorbeelden functioneren dus zo dat ze een contradictie in de tegenstander onthullen, dat ze er twee onthullen waar hij beweert dat er maar een is.

2

Er zijn veel manieren om in debatten geweld te gebruiken. Een manier bestaat erin het debat te voorkomen door de spreker te elimineren of door te ontkennen dat hij het recht heeft om voor zichzelf te spreken, om zijn eigen gezichtspunt voor te stellen. Een debat is precies een poging en een engagement om dergelijk geweld te vermijden; het is het engagement om naar de ware redeneringen uit te kijken en ze te laten beslissen, in plaats van naar gewelddadige macht te grijpen om de verschillen weg te werken. Maar

als het debat eenmaal begonnen is, is geweld nog steeds mogelijk in het vuile spel dat we een aanval op de persoon van de tegenstrever noemen, een aanval *ad hominem*. Het is een poging om de uiteenzetting van de tegenstrever in discredit te brengen, niet door zijn redenering aan te pakken, maar door zijn persoon te belasteren, zodat hij als iemand verschijnt die onmogelijk een waar gezichtspunt kan uitdrukken. De debater poogt de spreker omver te werpen, niet zijn redenering. De redenering wordt verworpen, niet op basis van haar eigen voor of tegen, maar omdat de spreker in diskrediet gebracht wordt. De toehoorders worden aangemoedigd niet te luisteren naar wat hij zegt maar alleen te letten op wat hij is, en er wordt gezegd dat zijn karakter te kort schiet. Zo kan de tegenstrever aangevallen worden als oneerlijk, emotioneel, bevooroordeeld, niet in staat om een redenering te appreciëren. In het algemeen wordt gezegd dat hij niet in staat is om voor de waarheid te getuigen, in de dubbele zin van getuigen: als iemand die ziet en herkent, en als iemand die getuige kan zijn. Maar de gehele aanval slaat op de persoon van de tegenstrever en niet op zijn uiteenzetting.

Een debater die dergelijke tactiek gebruikt, kan erin slagen zijn opponent voor het publieke forum in diskrediet te brengen, en het beeld van zijn opponent in zulke mate in stukken te trekken dat de belasterde persoon nooit meer toehoorders kan krijgen; maar ten overstaan van het betoog en de waarheid van de dingen is het de aanvaller die verloren heeft en in diskrediet gebracht wordt, omdat hij het debat begon met de klaarblijkelijke veronderstelling van eerbied voor de persoon van zijn tegenstrever en met de pretentie dat hij alleen met de uiteenzetting van de spreker begaan was, maar dan op bedrieglijke wijze deze overeenkomst desavoueert en de uiteenzetting negeert om zo de spreker rechtstreeks te vernietigen. Dergelijke moord op de persoon vereist een gehoor dat effectief is; ze gaat niet in het geheim. En het vuile spel slaagt alleen voor een gehoor dat meer op onderhoud dan op de waarheid en op het betoog uit is, een gehoor dat onbekwaam is om tussen beredeneerd betoog en persoonlijke smaad te onderscheiden.

Een andere manier om de persoon in plaats van het betoog te laten meespelen, bestaat erin dat de debater een passie in zijn tegenstrever ontsteekt en de tegenstander ertoe brengt zichzelf in diskrediet te brengen. De debater kent de gevoelens en de vooroordelen van zijn opponent, en als de tijd rijp is, doet hij de andere in de val trappen, en hem in een uitbarsting belanden. Als het erg genoeg is, maakt de list een einde aan het betoog, omdat de tegenstrever niet langer in het redelijke gesprek zijn man kan staan. Deze tactiek is ook een vorm van vuil spel daar het niet van belangstelling voor de waarheid van het betoog getuigt en een directe aanval is op de persoon van de spreker, die volgens de aanvaarde initiële grondregels van het debat niet het onderwerp van discussie of uiteenzetting mag zijn. Evenwel, de tactiek verschilt van die van de moord op de persoon omdat ze de tegenstrever er zelf toe brengt de zwaktes van zijn persoon aan het licht te brengen, terwijl

in het andere geval de zwaktes juist door de debater zelf geïnsinueerd worden en ze er wellicht zelfs helemaal niet zijn.

In de controle over dergelijk vuil spel wordt voorzien door de regels betreffende goede omgangsvormen in een debat. Zoals geweld buiten een debat door openbare wetten gecontroleerd wordt, zo wordt geweld binnen een debat verhinderd door goede omgangsvormen, die een beleefde consideratie van de persoon van de opponent, een eerbiedige erkenning van zijn aard en gevoelens zijn. Deze eerbied wordt gehandhaafd niet alleen ter wille van het feit dat de waardigheid van de persoon dat vereist, maar ook omdat het betoog erom vraagt. De bescherming van de reputatie van de tegenstrevers is een voorwaarde opdat er iemand zou kunnen zijn die het niet met je eens is en opdat je je eigen positie op haar waarheid zou kunnen testen; het is een mogelijkheidsvoorwaarde opdat het de logos en niet het geweld zou zijn die beslist wat waar is.

Het gebruik van geweld in het debat is bijzonder vicieus omdat het een soort van verraad is: de debater brengt zijn tegenstander ertoe zich in een debat te engageren, hij aanvaardt dat hij een waardig verdediger is van een alternatief gezichtspunt, en dan verloochent hij dat alles door hem aan te vallen als iemand die ongeschikt is om te spreken, en dat geheel onafhankelijk van wat de man gezegd heeft.

Maar is het werkelijke besluit van een debat — de beslissing van de vraag ten gunste van een van de strijdende partijen en het aantonen dat de andere het met zichzelf oneens is — niet ook de belasting van een persoon? Neen, omdat de nederlaag in een debat als zodanig de debater niet blootstelt aan de vaststelling dat hij oneerlijk, bevooroordeeld, emotioneel ongecontroleerd, of op een andere manier in zijn persoon deficiënt is. Het toont alleen dat hij zijn eigen positie niet diepgaand genoeg doordacht heeft, dat hij de latente erin aanwezige contradictie niet zag, en dat hij iemand anders nodig had om zijn eigen situatie op te helderen. Hij ziet in dat hij in een onwetendheid vertoefde die van zichzelf onwetend was, en de enige zwakheid van zijn karakter die daar de onmiddellijke oorzaak van is, is dat hij overhaast te werk gegaan is, dat hij te haastig is geweest in het zich identificeren met een positie en in de openbare mededeling van deze positie. Dat is een soort gebrek aan verantwoordelijkheid om helder en tot op de bodem te denken, een falen om alle factoren in het betoog in rekening te brengen. Het is die precipitatie en dit voorbarig oordelen dat Descartes wenste uit te schakelen door middel van zijn methodische regels, een haast die hij als een mogelijkheid van onze vrije wil opvatte, van onze mogelijkheid om besluiten te trekken, ook al bezitten we nog onvoldoende helderheid. Dit intellectuele gebrek is het enige gebrek waaraan we schuldig bevonden worden als we een debat verliezen.

Het is waar dat onze onverantwoordelijke haast op haar beurt veroorzaakt kan zijn door begerigheid of haat of ambitie of een andere karakterzwakheid,

maar dat alles blijft verborgen voor zover het het openbare debat betreft. Dat alles is een geprivilegieerd heiligdom, een geheim dat het onze kan blijven, tenzij wijzelf het aan het publiek openbaren. Het debat als zodanig stelt geen belang in deze kant van ons, het is alleen geïnteresseerd in ons als verdedigers van een argument. Als onze haast in een debat uitzonderlijk onverantwoordelijk was, en als onze onwetendheid extreem groot bleek te zijn, of als we herhaaldelijk van deze fouten beschuldigd worden, is het mogelijk om totaal als openbare sprekers in diskrediet te geraken, maar zelfs dan, als de debatten volgens de regels en goede omgangsvormen gevoerd worden, kan onze reputatie intact blijven, kunnen we nog door onze vrienden gerespecteerd worden, en kunnen we nog een ethisch en waardig leven overhouden, zelfs als publieke verantwoordelijkheid voor ons niet langer haalbaar is. De geweldloosheid van debatten is van die aard dat zo'n overleving gewaarborgd is, hoe erg onze nederlaag ook is, en dus gaan we het risico van een debat aan met deze beperkingen in onze gedachten. Maar het vuile spel dat de reputatie aanvalt en vernietigt, zoals het geweld dat buiten een debat kan worden uitgeoefend, is in staat om onze privélevens te vernietigen.

Hoewel het karakter niet in de problematiek van een debat binnengebracht wordt, zijn er natuurlijk andere gebieden van menselijke interactie waar dat wel gebeurt. In de private sfeer, onder familieleden en vrienden, is de dimensie van het karakter alomtegenwoordig; het is daar dat de eigenschappen van personen tot een gewoonte worden en hun primaire expressie vinden. Maar zelfs in het openbaar functioneert het karakter voornamelijk in handelingen die door mensen uitgevoerd worden: moed, generositeit, en volharding, of lafheid, begerigheid en onbeslistheid zijn karakterdisposities die openbare schouwspelen maken van de mensen die zij veranderen. In openbare toespraken, als tegengesteld aan openbare handelingen, functioneert het karakter primair in retoriek. Retoriek moet op meerdere manieren van debat onderscheiden worden:

(1) Wat het aantal betrokken mensen betreft worden debatten gehouden tussen twee strijdende partijen, met een toekijkend gehoor, en retorische betogen worden gehouden door een enkeling gericht op velen.

(2) Wat het doel betreft zoekt retoriek te overreden en gebruikt ze de best beschikbare argumenten. Retoriek wil in het gehoor geloof creëren en het misschien tot actie bewegen. Debatten zijn op beslissingen uit, door een probleem tot op het punt te brengen waarop het beslisbaar wordt. Overreding heeft geen plaats in debatten.

(3) Als een onderdeel van haar poging tot overreding poogt retoriek de geesten van het gehoor welwillend te stemmen, ze geneigd te maken om het standpunt van de spreker te aanvaarden. Vandaar dat het appelleert aan de houdingen en gevoelens van haar gehoor; Aristoteles merkt op dat de redenaar moet weten hoe hij de emoties van zijn luisteraars kan manipuleren. Debatten mogen nooit appelleren aan gevoelens. Een debat winnen door op

de emoties van je opponent of van je gehoor in te spelen, is sofistich.

Wat het karakter aangaat zegt Aristoteles dat met betrekking tot retoriek “het niet waar is . . . dat de door de spreker geopenbaarde persoonlijke goedheid niets bijdraagt tot zijn overredingskracht; dat, integendeel, zijn karakter zelfs bijna altijd het meest effectieve middel van de overreding is dat hij bezit” (*Retoriek*, I, 2). De persoonlijke kwaliteiten, of minstens het openbare image van een redenaar, is in retoriek allesbepalend omdat de toehoorders opgeroepen worden om de spreker te vertrouwen en zijn leiding te volgen. Maar in debatten is het karakter best niet van tel; het enige wat belang heeft, is het betoog zelf; een erkende booswicht kan op legitieme wijze een debat winnen.

Als een gevolg van deze plaats van het karakter in retoriek en debat moeten we het volgende toevoegen: omdat het karakter in retoriek zo belangrijk is, kan een bepaald soort aanval op het karakter noodzakelijk zijn onder elkaar bekampende redenaars. Het kan noodzakelijk zijn een ander politiek redenaar in diskrediet te brengen, door bijvoorbeeld te tonen dat hij niet geloofwaardig is, en niet gevolgd moet worden. Politici doen dat de gehele tijd in hun betogen, maar ze zouden het nooit kunnen doen als ze in een ernstig debat met hun opponent zouden betrokken zijn.

Een ander gevolg is dat de scheiding van het karakter en het debat zeer belangrijk is om het debat te kunnen handhaven als de activiteit par excellence waarin tot openbare, objectieve waarheid, en tot openbaar politiek beleid besloten wordt. Als het karakter het openbare debat zou binnentreden, zouden de beslissingen over het openbare beleid voor een stuk bepaald worden door de subjectiviteit, door de persoonlijke neigingen, van de debaters. Maar diegenen die moeten beslissen wat voor de openbaarheid waar en goed is, hebben niet het recht om hun private neigingen als factoren in het betoog binnen te smokkelen. De scheiding van karakter en debat beschermt dus zowel het publiek als de personen zelf die met elkaar in debat treden.

3

We hebben hoofdzakelijk de strijd tussen debaters besproken; laat ons nu iets meer zeggen over het onderwerp van hun debat, over de zaak waarover ze debatteren. Tot nu toe hebben we als bestanddelen van het debat de twee sprekers, het betoog waarin ze elkaar vervoegen, en het gehoor vermeld. Maar de twee debaters argumenteren niet alleen over woorden of over de argumenten zelf. Ze argumenteren ook over iets, en het doel van het betoog is te bepalen wat deze zaak is of moet zijn. De kennis van wat een ding is of uitiem moet zijn bepaalt de uitkomst van het debat; de strijd tussen twee geesten, tussen twee gezichtspunten en twee sprekers kan alleen opgelost worden als er een neutrale scheidsrechter, de waarheid van de zaken, is.

Als dat niet zo zou zijn, zou een debat gewoon een verfijnde vorm van politieke overreding of zelfs uitvlucht of een zaak van formele behendigheid in het manipuleren van argumenten zijn. De beslissing zou eenvoudig bereikt worden omdat de tegenstrever van het betoog genoeg heeft en uiteindelijk het punt toegeeft, zoals iemand die de overreding of de verzoeken beu is en uiteindelijk toestemt. Wat het debat zou bepalen zou de sterkte of de zwakte van de wil zijn; het zou niet een beslissing over het probleem zelf zijn.

We moeten twee soorten problemen die het onderwerp van debatten kunnen zijn onderscheiden: er zijn theoretische problemen en er zijn pragmatische problemen.

Een theoretisch probleem is een vraag over wat een bepaalde zaak is, of een vraag over de ware situatie van bepaalde dingen. Een debat over dat soort vraag bekommert zich om het bereiken van waarheid en kennis, zoals Aristoteles zegt, als tegengesteld aan een debat dat zich om keuze en vermijding bekommert (*Topica*, I, 11). Voorbeelden van theoretische zaken voor een debat zijn het wezen van de kunst, van de wet, van vrijheid, eigendom, kennis, illusie, waarheid, enzomeer. Andere voorbeelden zijn de vragen of materie energie is, of het universum grenzeloos is, of virussen levende wezens zijn. Deze voorbeelden zijn filosofisch, en inderdaad het is moeilijk je een theoretisch probleem voor te stellen dat niet fundamenteel filosofisch is, dat niet uiteindelijk afhangt van en draait om het filosofische begrijpen van de termen die in het formuleren van de vraag gebruikt worden.

Nu vinden dergelijke debatten soms een oplossing als een debater gewoon wint, als hij aantoonde dat zijn opponent inconsistent is en dat zijn eigen formulering tegen alle aanvallen in kan gehandhaafd worden. Maar in plaats van zulke duidelijke, eenzijdige, overwinning kan het debat op een compromis uitlopen waarin de beide posities verfijnd worden en in de loop van het argument gewijzigd worden en waarin een overeenstemming bereikt wordt over een of andere formulering die tussen de beide aanvankelijke extremen in ligt. De oplossing kan dichterbij de ene strijdende partij dan bij de andere liggen, zodat geen van beide tot “winnaar” uitgeroepen kan worden, maar elk tot op zekere hoogte zijn identiteit redt door te zeggen dat de finale positie waar beide mee instemmen, consistent is met die waarmee elk startte, op voorwaarde dat de noodzakelijke verfijningen en onderscheidingen doorgevoerd worden. Het betoog gaat van tegengestelde posities die door te spreken zijn, naar een positie die niet langer onder discussie staat en voor beide partijen aanvaardbaar is.

Nu is dat proces van opheldering en verfijning belangrijk en filosofisch gesproken interessant. Het impliceert dat de oorspronkelijke formuleringen dubbelzinnig, duister, vaag of verward zijn. Zolang als de *vraag* dubbelzinnig blijft, kan geen beslissing verwacht worden. Het doel van het debat bestaat er precies in de kwestie zo te verhelderen dat ze tot waarheid of valsheid, tot

een beslissing kan worden gebracht. We houden een debat om de posities tot beslisbaarheid te dwingen. De reden waarom iemand die ernstig om de waarheid van zijn eigen opinies bekommerd is, bereid zou moeten zijn om zich in een debat te engageren is dat hij verplicht kan worden zijn mening te verhelderen — wat het waarheidsstatuut ervan kan wijzigen; als het debat de persoon in de overtuiging van zijn mening laat, is ze nu op kritische wijze gevestigd. Een mening die nooit de test van een debat doorstaan heeft, blijft altijd min of meer naïef, ze draagt een ongetoetste onschuld met zich mee.

Een debat over pragmatische zaken stelt de vraag of een zekere voorgestelde actie de overeengekomen belangen van een gemeenschap dient. Het poogt te bepalen of een zekere actie, hier en nu, verkozen of vermeden moet worden. Dergelijke vragen zijn verschillend van theoretische vragen omdat in pragmatische aangelegenheden de termen van de posities eventueel klaar en duidelijk geformuleerd zijn en toch onbeslisbaar blijven. In contrast met debatten over theoretische zaken worden debatten over pragmatische aangelegenheden niet tot een beslissing gebracht door de posities te expliciteren. Zelfs nadat de posities zo duidelijk zijn geworden als maar kan, blijft het probleem nog hetzelfde, omdat er een blijvende dubbelzinnigheid in de dingen zelf is. Het debat handelt over een gedragslijn. Het stelt een gedragslijn voor en poogt te voorzien hoe de dingen in de toekomst zullen uitdraaien als deze actie uitgevoerd wordt. Het poogt te voorspellen wat de belangen van de betrokken partijen zal bevredigen. Maar de toekomst is nog niet actueel, en dus weet niemand met zekerheid hoe ze er zal uitzien. De dubbelzinnigheid van de dingen zelf, de nood om de resultaten van een bepaalde loop van gebeurtenissen te ontcijferen blijft bestaan nadat de meningen in het debat afdoende duidelijk werden. Een debat over pragmatische zaken handelt over de dubbelzinnige toekomst, terwijl een debat over theoretische onderwerpen te maken heeft met het feitelijke en bepaalde verleden of heden.

Veronderstel dat een debat over pragmatische zaken tot een besluit gekomen is waarbij een der partijen tot overwinnaar uitgeroepen is, doordat hij overtuigend aangetoond heeft dat zijn voorstel beter dan dit van zijn opponent de geïnteresseerde partij van dienst zal zijn. Het debat is nu voorbij en het heeft een actieplan voortgebracht; het einde van het debat wordt gevolgd door het begin van de actie. De winnaar van het debat is de spreker waarvan de voorstellen voor actie zullen worden uitgevoerd. In contrast met de situatie in een debat over theoretische zaken moet de verliezer van dit pragmatisch debat zich niet met de positie van zijn zegevierende tegenstander identificeren, omdat de toekomst zelf nog dubbelzinnig is en zo lang als ze niet gerealiseerd is, is er altijd een kans dat gebeurtenissen zullen aantonen dat de overwinnaar van het debat in termen van waarheid in feite de verliezer is. Daarom moet de verliezer niet het statuut van een leerling aannemen die door zijn opponent onderricht moet worden; hij kan in zijn overtuiging lid blijven van de loyale oppositie, en daarbij de mogelijkheid

van een alternatief actieverloop levendig houden. Deze uitweg is voor de verliezer voorhanden omdat we met de dubbelzinnige toekomst te maken hebben.

Zelfs in deze context echter blijven de geweldloosheid en de eerbied voor de persoon die debatten kenmerken, overeind. De winnaar van het debat moet het bestaan van zijn tegenstander blijven tolereren omdat strikt gesproken de waarheid die in het debat nagestreefd werd nog door toekomstige gebeurtenissen moet bepaald worden, en de grondregels van het debat impliceren dat gelijk welke opinie die nog op waarheid aanspraak kan maken een plaats moet krijgen en aanhoord moet worden. Anderzijds moet de verliezer van het debat op *loyale* manier oppositie voeren en niet tot een of andere vorm van geweld grijpen om de gekozen gedragslijn te onderbreken of om zijn eigen voorstellen er tussenin te mengen. Zijn functie bestaat erin het mogelijke alternatief open te houden, de andere gedragslijn te vertegenwoordigen, voor het geval de gekozen actie zou blijken verkeerd te zijn.

We hebben hoger gezegd dat de overwinning in het debat betekent dat men aantoonde dat zijn betoog consistent met zichzelf en waar is, terwijl de nederlaag betekent dat aangetoond wordt dat je betoog inconsistent en gefragmenteerd is. Blijft dat waar voor debatten over pragmatische zaken? Inderdaad, met het voorbehoud dat de voorstellen of plannen van de debaters op consistentie getoetst worden in de omstandigheden waarin de actie moet uitgevoerd worden. De voorstellen worden niet alleen op zichzelf onderzocht, zoals met theoretische voorstellen het geval is; overeenkomstig zulke abstracte beschouwing zou bijna elk redelijk voorstel tot actie consistent zijn. De vraag voor een debat is: is het voorstel een denkbare wijze van actie in deze omstandigheden? Een plan dat in de actie faalt, kan consistent zijn als men het abstract beschouwt, maar in gegeven omstandigheden bereikt het eventueel zijn doel niet en dient het niet het gewenste overeengekomen belang waarover een consensus bestond. Daarom stelt de proponent van dit plan blijkbaar een actie voor die inconsistent is met het doel van de actie; hoewel denkbaar in abstracto kan het plan hier en nu niet succesvol geboren worden. Aan debatten over theoretische onderwerpen wordt voldaan als de conceptie succesvol is, maar de plannen over pragmatische zaken vereisen een levensvatbare geboorte, en het leven van de actie en ze moeten het doel bereiken. Dit is de totaliteit, het geheel, dat een debater over pragmatische zaken moet behoeden: hij belooft dat aan het einde van de actie de toestand van de zaken voordelig zal zijn voor diegene die de actie onderneemt.

We hebben debatten over theoretische zaken besproken, die we belangeloos en waarde vrij zouden kunnen noemen omdat ze expliciet over theoretische waarheid en niet over actie gaan; en we hebben debatten over pragmatische zaken besproken, die een voorafgaandelijke aanvaarding van belangen en waarden impliceren en pogen de gedragslijn te bepalen die deze waarden en belangen zal realiseren. Een derde type van debat betreft het goede zelf in

zijn verschillende ethische manifestaties. In contrast met een pragmatisch debat veronderstelt dat derde type geen aanvaarding van gegeven belangen en waarden, maar richt het zijn aandacht rechtstreeks op deze laatste, en ondervraagt ze op hun betekenis, geldigheid en relatief belang.

Dit onderwerp kan hier niet uitvoerig geëxploreerd worden omdat het ons te ver zou brengen in de problemen van algemene ethische theorie. We kunnen slechts enkele opmerkingen maken met betrekking tot het probleem van het debat over de waarden en het goede. We moeten direct een tautologie vermelden: als men over het goede handelt, kan men alleen debatteren over wat debateerbaar is, men kan slechts spreken over wat door een debat kan beslist worden. Niet alles dat over het goede handelt is door middel van een debat beslisbaar. In de eerste plaats doen debatten waarden en goede dingen niet ontspringen. Als we over wat goed is in een gegeven gebied willen debatteren, moeten we aanvaarden dat er op dat terrein iets goeds is, dat er waarden zijn die onze activiteit aantrekken en door deze activiteit moeten beschermd of gerealiseerd worden. We moeten bijvoorbeeld als gegeven aannemen dat er een goed is dat bereikbaar is in de houding en in het gedrag van kinderen tegenover hun ouders; als dat eenmaal erkend is, kunnen we erover discussiëren of een zeker gedrag van kinderen werkelijk het goed is waarover we akkoord gaan dat het bestaat. Een ander voorbeeld betreft de houding en het gedrag van burgers tegenover hun land; we moeten aanvaarden dat er hier een goed is dat bereikbaar is, en als dat eenmaal aanvaard is, kunnen we erover discussiëren of een zeker type van gedrag dat bedoelde goed is. Als eenmaal de geldigheid van een goed aanvaard is, kan een debat gevoerd worden om te bepalen of iets dat blijkbaar als het goed opgevat wordt inderdaad het echte goed is. Een debat over goede dingen draait om het verschil tussen het schijnbare en het werkelijke goed, om het verschil tussen wat lijkt goed te zijn en wat op kritische wijze als zodanig kan worden gefundeerd.

Het mechanisme van het debat is het volgende. We moeten twee soorten termen onderscheiden: vooreerst die termen die waardegeladen zijn, zoals trouw aan beloften, eerlijkheid, generositeit, en moed, of oneerlijkheid, verraad, lafheid, vrekkingheid, moord, en agressie. Dergelijke waardegeladen woorden zijn ofwel de namen van het goed dat voorhanden en realiseerbaar is in een gegeven gebied van activiteit en realiteit, ofwel de namen van destructies van dat goed, en vandaar namen van dingen of acties die als slecht beschouwd worden. Ten tweede zijn er woorden die descriptief en neutraal zijn en geen waardegeladenheid bezitten, noch positief noch negatief, termen zoals belastingen betalen, iemand een lening toestaan, kandidaat zijn voor een politieke job, dingen nemen die aan iemand anders toebehoren, of een einde maken aan iemands leven.

Nu ontspringt een debat over ethiek als iemand voorstelt een zekere activiteit die op neutrale wijze kan beschreven worden te beschouwen als in

feite een voorbeeld van wat we met waardegeladen woorden bedoelen. Deze actie volbrengen is patriottisme; deze voorwerpen van die man wegnemen is stelen. Als iemand de uitspraak betwist, is het mogelijk de zaak te bespreken, en het debat zal erin bestaan te proberen te bepalen of wat voor iemand goed lijkt te zijn in feite werkelijk goed is. Dit type van debat lijkt te gelijken op een debat over pragmatische zaken, waarbij de strijdende partijen actieplannen ontwerpen die worden verondersteld een zeker doel te bereiken; evenwel, in ethische debatten gaat het niet om het teweegbrengen van patriottisme of eerbaarheid of moord of lafheid, maar om te weten of patriottisme, eerbaarheid, moord of lafheid al dan niet aanwezig zijn in handelingen die er reeds zijn. De manier om een positie in zulk debat over ethiek aan te vallen bestaat erin te tonen dat de activiteit die je opponent met ethische waarde poogt te beladen andere waarden bevat die de waarde die hij wenst erin te injecteren, tegenspreken. Maar de kwestie is dat het altijd zo is dat de ene waarde de andere tegenspreekt, en dat je dus nooit aan het waarde-spel kan ontsnappen. Je debat over ethiek kan nooit van een context zonder waarden overstappen naar een context met waarden, wat betekent dat je debat nooit de waarden kan doen ontspringen.

Er is een andere belangrijke beperking aan wat het debat kan doen in het gebied van de ethiek: een debat kan nooit bepalen welke van twee onafhankelijke waarden of goede dingen de betere is. Als ik wens een televisie-show te genieten, gewoon uit nieuwsgierigheid of als ontspanning, en tegelijk wil weten of die vriend van mij ernstig mijn hulp nodig heeft (hij heeft bijvoorbeeld juist een zwaar ongeval gehad), is het heel duidelijk dat de waarde van vriendschap en de verplichtingen die vriendschap meebrengen belangrijker zijn dan de waarde van nieuwsgierigheid en ontspanning, maar geen debat kan dat ooit funderen. De erkenning van gradaties in waarden is een zaak van karakter en opvoeding, niet van betoog. Waarden en goede dingen impliceren eigen waarderingen en ze kunnen niet tot evaluaties herleid worden die door middel van argument en bewijs gegeven worden.

4

Bij wijze van coda bij dit artikel zouden we graag enkele interessante ontwikkelingen in de geschreven filosofische debatten onderzoeken, zoals ze in verschillende stadia van het westerse denken aan bod gekomen zijn.

In de door Plato beschreven dialogen of debatten is de identiteit van elke spreker een belangrijke factor in de beweging van het betoog en is ze gewoonlijk betekenisvol in het interpreteren van wat gezegd wordt. Gorgias en Protagoras als sofisten, Alcibiades als toekomstige verrader van Athene, Theaetetus als fysiek beeld van Socrates, wiskundige en later held van Athene, Ion als acteur, Callikles als machtig politicus, Cephalus als patriarch, Glaucon

als koppige en Adeimantus als gematigde — al deze personen worden op meer dan toevallige manier geïdentificeerd met wat ze zeggen. Wat ieder van hen zegt, kan niet door iemand anders gezegd worden. De subjectiviteit van al deze sprekers is duidelijk in hun betogen, en de rol van Socrates bestaat er precies in te maken dat ze boven hun particulariteit uitstijgen in de richting van de objectieve en openbare waarheid, van de “definities”, van de gemeenschappelijke filosofische afspraken die noodzakelijk zijn als een politiek leven mogelijk moet zijn.

In de late klassieke tijd en in de vroege middeleeuwen vinden we vele werken in dialoogvorm, zoals een goed aantal van de geschriften van Augustinus, Johannes Scotus Erigena's *De Divisione Naturae*, en sommige werken van Anselmus van Canterbury, maar in die werken is er bijna geen diversiteit van karakter in de sprekers. De enige differentiatie is dat de ene spreker over het algemeen de leraar (*magister*) en de andere de leerling is. Maar de karakters van de debaters, zelfs als ze namen hebben, zijn irrelevant voor de betogen. De sprekers zijn niet werkelijk te identificeren met wat ze zeggen. En het feit dat de ene de leraar en de andere de leerling is, weerspiegelt de niet-politieke context van dat soort filosofie; filosofie is meer een zaak van instructie en receptie dan van publiek debat. Zelfs in de dialoog *De vertroosting van de wijsbegeerte* is Boëthius een leerling tegenover het onderricht van de figuur van de filosofie. Naast deze dialogen zijn er enkele werken zoals Augustinus' *Belijdenissen* of Anselmus' *Proslogion* waarin de spreker zich tot God richt, die natuurlijk geen karakter heeft, geen volgens de gewoonte gevormde levensstijl die hem van de anderen doet verschillen. Dat is een soort van oneindige extrapolatie van de leraar-leerling dialoog, behalve dat de enige spreker hier de leerling is die verlichting vraagt van iemand die blijft zwijgen maar die kan inspireren. Er is een derde versie van de dialoog in de laat-middeleeuwse *quaestio*, een vorm die van Abelardus' dialectiek afgeleid is, en waarin tegengestelde posities geformuleerd en op systematische manier beantwoord worden. Elk karakter is evenwel uit deze posities verdwenen; de karakters worden gewoon als abstracte argumenten voorgesteld die om een antwoord vragen.

In de hedendaagse filosofie stappen de latere werken van Wittgenstein vlot in en uit de dialoogvorm, maar op zulke speciale wijze dat ze op merkwaardige manier met de hiervoor vermelde dialogen in contrast staan. Wittgensteins werk wordt vaak tot een opeenvolging van vragen en antwoorden, maar zowel vragen als antwoorden worden door dezelfde spreker megedeeld. Wittgenstein houdt vast aan de persoonlijke voornaamwoorden “jij” en “ik”, en “wij”, maar het is duidelijk dat hij zelf zowel “jij” als “ik” is. Hier is zelfs op vreemde manier het anderszijn der sprekers verdwenen. Het resultaat is iets dat trekt op wat Socrates de dialoog van de ziel met zichzelf noemt. Maar zelfs in deze sublimatie van de openbaarheid van de filosofie, zelfs in deze bijna solipsistische versie in literaire vorm moet de filosofie

vragen en antwoorden impliceren en een of andere rest van debat blijft dus nog bestaan. Het vreemde is dat, hoewel we de karakters van diegene die de vragen stelt en van diegene die ze beantwoordt, niet kennen, de vragen en de antwoorden nog zin hebben omdat het het soort debat is dat iedereen kan voeren die binnen zichzelf denkt. Wittgensteins werk is, in zijn literaire vorm, een voorbeeld van het feit dat debat en filosofie het particuliere karakter overstijgen. Tegelijk, evenwel, is het een loochening van de openbare en politieke zin van de filosofie. Het drukt het zelf uit in termen van zijn eigen waarnemend en kennend leven, en schiet te kort in het rekenschap geven van de dimensie van de politiek en van de openbaarheid die evenzeer constitutief zijn voor dat zelf en die grotere erkenning vonden in de platonische vorm van het politieke debat.

Politiek verstand bij Machiavelli

Over de paradigmawijziging in de filosofie bij de overgang naar de moderne tijd Klaus Held

Belangrijke denkers van onze eeuw diagnostiseren een crisis van de hedendaagse tijd die op het feit zou kunnen wijzen dat we op het punt staan de moderniteit achter ons te laten en een nieuw tijdperk binnen te treden. Met deze diagnose kan de onderstelling gepaard gaan dat oudere paradigma's, die in de moderne tijd hun oriënterende kracht verloren hadden, weliswaar in gewijzigde vorm, hun betekenis zouden kunnen herwinnen. Dat zou ook voor de figuur van de verstandige burger kunnen gelden, die sedert Aristoteles het invloedrijkste paradigma voor de dimensie van het menselijke samenleven werd.

Of dit paradigma in de post-moderne tijd een nieuwe kans zal krijgen, hangt ervan af in hoever het in zijn doorgang doorheen de moderniteit nog iets van zijn zinstichtende kracht heeft kunnen behouden. Hoe de moderniteit de oude paradigma's überhaupt opgenomen heeft, kan men bijzonder goed aan het denken van de renaissance observeren. Bij oppervlakkige beschouwing verschijnt dit tijdperk als loutere "wedergeboorte" van de Oudheid, dus als herleving van de oude paradigma's. Maar in het kleed van de vernieuwing van de Oudheid verschijnen beslissende paradigma's van de nieuwe tijd op het toneel. Voor de politieke filosofie ziet men dat het best aan Machiavelli. Hij zelf heeft de Romeinen van de tijd van de republiek ooit als het *esempio*, dit is, als het voorbeeld en model voor alle aangelegenheden aangeduid. Hij beschouwde ze dus als paradigma, en wat hij met zijn uitspraak op het oog had, was hun politiek verstand.

De maatgevende paradigma's van de filosofie zijn modellen voor de duiding van ons bestaan in de wereld. Ze werden ingevoerd in samenhang met de zin, door het denken gesticht, waarop een tijdperk gegrondvest is. De zinstichting van de politieke filosofie in de Oudheid staat in een intern verband met die van de filosofie zonder meer. Ik zou graag van de stelling vertrekken dat met de zinstichting van de filosofie, die we bij Herakleitos, Parmenides en Plato kunnen observeren, een oorspronkelijk paradigma voor het zelfbegrip van de mens opgesteld werd dat zich bij Aristoteles tot het paradigma van de

verstandige burger ontwikkelde. De geestelijk ontwaakte mens, de filosoof, verstond zichzelf oorspronkelijk als criticus van de doxa, van de “loutere mening”, die in haar plaats en zonder overgang de episteme, de wetenschap, wil stellen. Aristoteles inaugureert het proces van de rehabilitering van de doxa, door ze als politiek verstand te bepalen. Dit verstand beveiligd het bestaansrecht van de doxa ten aanzien van de filosofische kritiek door een zelfkritiek van de doxa.

Ik zou graag vooreerst deze antieke samenhang verduidelijken. In het tweede deel van mijn reflecties wil ik laten zien hoe Machiavelli het paradigma van de verstandige burger opneemt en hoe daarmee het verstand voor de nieuwe tijd in een diepe dubbelzinnigheid terechtkomt. In het derde en afsluitende deel trek ik daaruit enkele besluiten voor de mogelijke situatie van de filosofie na de moderniteit. Mijn stelling is dat in de dubbelzinnigheid van het politieke verstand in de moderne tijd de kans blijft bestaan voor een verdere rehabilitering van de doxa.

1

In het voorfilosofische leven kunnen we datgene wat we denken en menen uitdrukkelijk als onze mening kenmerken door uitdrukkingen zoals “het lijkt me”, “ik ben van mening” te gebruiken. Het passende equivalent voor dergelijke formules zou in het oudgrieks de uitdrukking *dokei moi* zijn. Het overeenstemmende substantivum heet *doxa*. In de ontwikkeling van het denken van Herakleitos en Parmenides tot Plato wordt dit substantief de benaming voor de denkwijze van de “velen”, dit is, van de mensen in hun alledaagse middelmatigheid. Deze denkwijze berust op een instelling die de mensen aan de engheid van de voorgegeven horizonten van hun leefwereld vastkeent. Het *dokei moi* drukt de binding aan dergelijke horizonten uit. De filosofische doxa-kritiek breekt deze beperktheid open, opdat de mens zich voor de horizon zou openstellen die eigenlijk geen horizon meer is daar hij alle begrensde leefwereldlijke horizonten overstijgt: de totaliteit zonder meer, de wereld.

De wereld is de mens weliswaar vóór alle filosofie in zover vertrouwd dat hij op de een of andere manier weet dat alle horizonten samen horen; hij oriënteert zich in “de” leefwereld. Maar hij maakt ze nog niet *als* de ene en hele wereld tot thema. Volgens mijn opvatting heeft de filosofie zich bij haar oorspronkelijke zinstichting als doxakritiek voorgedaan omdat ze zich tot taak stelde de mensen van de mogelijkheid van dergelijke openheid [Öffnung] voor de wereld *als* wereld te overtuigen. Deze opgave bepaalt de filosofie tot op heden.

In de ban van de doxa hebben de mensen over alles en nog wat alleen maar meningen; hun denken en handelen berust op het zich telkens voordoende

dokei moi. De filosofie is in haar eerste aanloop een radicale breuk met de doxa. Daarom verwerpt ze elk menen, dit is, elk louter *dokei moi*. Maar dergelijke kritiek op het menen überhaupt kan de velen die zich in de ban van het menen ophouden alweer slechts als loutere mening verschijnen. De frontale aanval op de doxa kan ze er niet toe brengen zich voor de wereld *als* wereld open te stellen. Derhalve geeft Aristoteles voor het zelfbegrip van de filosoof het paradigma van de polemische criticus van de doxa op. De filosoof moet en mag erop vertrouwen dat de doxa zelf in staat is zich op de weg naar de openheid voor de wereld te begeven. Het menen zelf kan zich van de bevangenheid in de engheid van de leefwereldlijke horizonten bevrijden, zonder daardoor op te houden een menen te zijn, dit is, zonder zijn plaats aan de episteme af te staan.

Dergelijke mutatie van het menen wordt mogelijk door het feit dat de velen hun vele meningen niet alleen naïef *hebben* maar zich bewust worden van het feit dat er een totaalgebied van het menen überhaupt bestaat waarin alle meningen met elkaar in concurrentie treden en zich tegenover elkaar zoeken te bevestigen. Dit ontwaken van het zelfbewustzijn van de doxa *als* doxa wijzigt weliswaar niets aan het feit dat elke particuliere mening aan de leefwereldlijke horizonten gebonden blijft van diegene die die mening heeft. Maar het betekent toch een openheid daar nu elke menende zijn meningen aan een zelfcontrole moet onderwerpen, aan de vraag namelijk: hoe kan ik met mijn *dokei moi* te midden van de concurrentie tussen de meningen überhaupt bestaan? Ik moet mij bij de vorming van mijn mening in het menen van de anderen inleven, om mijn mening de kans te geven door de anderen gehoord te worden. Deze betrokkenheid van de meningsvorming op zichzelf zal Kant lang na de Griekse filosofie als de werking van de reflecterende oordeelskracht beschrijven.

Aristoteles kon dergelijke openheid van de doxa zelf voor mogelijk houden daar het zo pas geschetste zelfbewustzijn van het menen überhaupt zich in de Grieks sprekende wereld als vorm van het samenleven geïnstitutionaliseerd had. Met de invoering van de democratie ontsprong uit de Griekse polis een vrijheidsruimte voor de concurrentie van de van hun leefwereldlijke bevangenheid bevrijde meningen. De polis werd zo tot een geheel, dat de engheid van de leefwereldlijke horizonten oversteeg. De zin van dit geheel bestond enkel en alleen in het feit deze transcendentie mogelijk te maken. De openheid der meningen werd institutioneel gewaarborgd door het feit dat ze zich op het geheel van de polis betrok, die zich van zijn kant door de openheid van de meningen voor het geheel constitueerde.

De benaming die Aristoteles gaf aan de doxa die zich door haar betrokkenheid op de polis van haar bevangenheid bevrijd heeft en in deze zin politiek is geworden, luidt *fronesis*, “verstand”. De ordening van de polis hangt van het verstand af. De constitutie van een polis, die optimaal met de aanspraken van het verstand in overeenstemming is, heet bij Aristoteles *politeia*.

Later heeft Cicero de kenmerken van de *politeia* in de Romeinse *res publica* herkend. In de Romeinse realisatievorm als republiek werd de *politeia* ook tot paradigma voor Machiavelli. Zoals de *politeia* het correlaat van de *fronesis* is, zo correleert met de republiek in het Latijn de *prudencia*, — in het vroege Italiaans van Machiavelli *prudenzia* of *prudenza*.

De politiek verstandige burger en zijn levensruimte, de republiek, werden tot de toonaangevende paradigma's van de antieke politieke filosofie. Met dit paradigmapaar tekent zich voor de filosofie voor de eerste keer de weg af waarop de velen tot de openheid voor het geheel zonder meer, voor de wereld als thema van de filosofie, kunnen komen. Daarom is de zinstichting van het klassieke voormoderne politieke denken met behulp van dit dubbele paradigma geen marginaal gebeuren voor de filosofie in het algemeen. De doxa die zich voor de republikeinse polis geopend heeft, is nog doxa, dus gebonden aan de voorgegeven horizonten van de leefwereld. Zo ligt ze nog binnen de reikwijdte van de velen en toch helpt zij ze als oordeelsbekwame burgers in de democratie — de staatsvorm van de velen — op weg om zich voor het geheel open te stellen.

In de correlatie van *fronesis* en *politeia* concretiseert zich het voor het oorspronkelijke zelfbegrip van de filosoof leidinggevende paradigma van de criticus van de doxa in herziene vorm: het correlaat van de kritiek van de doxa was het geheel van de wereld. Het correlaat van de politieke doxa is eveneens een geheel: de politieke levensruimte als vrije ruimte voor het wisselspel der meningen, en dit geheel is de prefiguratie van het geheel dat alle leefwereldlijke horizonten overstijgt en omvat: de wereld *als* wereld.

Dat de politieke totaliteit feitelijk een wereld is die *als* wereld naar voren treedt, ziet men aan het feit dat ze het kenmerk van de openbaarheid heeft. Alle burgers dragen met hun politieke doxa de republiek. Daarom moeten over de aangelegenheden die allen aanbelangen, gemeenschappelijke beslissingen genomen worden. Dat zet voorop dat allen daarover vrij hun meningen kunnen uitwisselen. Als objecten van dergelijke algemene confrontaties mogen de gemeenschappelijke aangelegenheden niet geheim en verborgen blijven; ze moeten voor de velen zichtbaar zijn, dit is, voor de vrije beoordeling in het wisselspel der meningen open aan het daglicht treden. De zo verstane zichtbaarheid verleent de politieke levensruimte het kenmerk van de openbaarheid en daarmee van de wereld.

Dat reeds Aristoteles in zekere zin het wereldkarakter van de politieke levensruimte gezien heeft, wordt duidelijk aan zijn bekende afbakening van de polis ten overstaan van de oikos, het huis als levensruimte van de familie. In deze levensruimte voltrekt zich de voortgang van het leven der generaties. Dat is het gewone leven in de gebondenheid aan zijn enge horizonten, die nog niet voor de wereldhorizont van de polisgemeenschap of zelfs van de filosofie geopend zijn. Het leven blijft op het eigene, het *idion*, de eigen sector uit de leefwereld beperkt; het is van de openheid voor het geheel, voor het *koinon*,

berooft, — “berooft”: in het Latijn *privatus*. Daar de kleine wereld van de privépersonen van het geheel afgesloten is, hoort ze niet in het licht van de openbaarheid. Ze heeft het kenmerk van het verborgene.

Daar de openbare, politieke wereld zich in de vrijheid van de meningen constitueert, hangt haar concrete vormgeving volledig van contingente vrije beslissingen af. De Griekse filosofie begrijpt evenwel elke vormgeving als opname in de bepaaldheid van een soort, in een *eidos*. Het *eidos* schrijft alle worden, ook het handelen dat op beslissing berust, zijn bestemming, zijn *telos*, voor. Daarom bestaat er voor Aristoteles ook een *eidos* van de polis en een *eidos* van de mens, die hun wezen uitdrukt. De mens is vanuit zijn wezen voor het samenleven in de polis bestemd, hij is het *zoon fusei politikon*, en zijn politiek verstand is geen volledig vrije rechtsvinding, maar alleen het vermogen om ten overstaan van de altijd nieuwe situaties de weg naar eidetisch reeds bij voorbaat bepaalde doelstellingen te vinden.

Door deze interpretatie verwordt het verstandige oordelen tot een kennis-mogelijkheid van tweede rang. Het is loutere toepassing van via het *eidos* verkregen inzichten op de beheersing van contingente situaties. Het eerste-rangstype van kennis is het inzicht in het *eidos* zelf, de *episteme* als *theoria*. Daar het bestand der *eidè* onveranderlijk duurzaam is, is de theoretische kennis het niet minder. Met haar stellen we ons open voor het geheel zonder meer, voor de wereld, die in onderscheid tot de variabele horizonten van de leefwereld door onveranderlijkheid en stabiliteit gekenmerkt wordt. De wisselende kennis van de situatie die het verstand kenmerkt, kan daarmee vergeleken, geen wereld openen.

Met het paradigma van de verstandig oordelende burger maakt Aristoteles wel een aanloop tot een opening van de *doxa* voor de wereld. Maar het *eidos*, het Griekse paradigma van de filosofie als theorie, berooft het met het burgerverstand gecorreleerde paradigma van de republiek van zijn overtuigingskracht. Het verhindert dat de geïnstitutionaliseerde vrije ruimte van het menen, de openbaarheid voor de velen, werkelijk als wereld gedacht kan worden.

2

Dat wordt filosofiehistorisch pas mogelijk op het ogenblik waarop het *eidos* radikaal ten voordele van de vrijheid uit zijn macht ontzet wordt. Dat gebeurde in de crisis van de middeleeuwse theologie die men als voluntarisme aanduidt. Het is de scheidslijn in de filosofie tussen wat vóór het moderne ligt en wat modern is. Binnen de traditie van het neoplatonisme waren de *eidè* tot gedachten in de geest van God geworden. In het voluntarisme worden de gedachten tot absoluut vrije besluiten van de almachtige goddelijke wil. Uit de eidetisch gebonden *potestas Dei ordinata* wordt een *potestas ab-*

soluta. Daar de mens ook op het einde van de middeleeuwen nog verder als Gods evenbeeld geldt, kan zich door deze theologische paradigmawijziging ook de beslissingsmacht van de menselijke wil van alle eidetische bindingen bevrijden. De wil, en daarmee ook de politieke wil, verschijnt als losgemaakt, *absolutus*, van de regels — politiek: van de wetten — die hem door de eidetische voor-beelden van de goddelijke rede voorgegeven waren. Het politiek absolutisme en zijn filosofische rechtvaardiging, zoals Hobbes ze zal bezorgen, worden mogelijk. De oprichting van een *potenza assoluta*, van een “absolute macht”, zoals Machiavelli zal zeggen, is een der mogelijke antwoorden op het radikale verlies aan ordening en zekerheid, die de menselijke rede door het voluntarisme vooreerst ondergaat.

De renaissance kan men als de overgangstijd definiëren waarin al deze antwoorden oorspronkelijk ontworpen worden, en wel zo dat ze oppervlakkig gezien als de herleving van antieke paradigma’s verschijnen. Voor het politieke denken gebeurt dat in de radikaalste vorm bij Machiavelli. Hij neemt het paradigma van burgerverstand en republiek vastbesloten met een voluntaristisch voorteken weer op. Daarbij komt hem van pas dat hij voor de republiek Florence veertien jaar als staatssecretaris actief was. Hij kan de republiek voor de eerste keer in volle klaarheid als politieke *wereld* voorstellen, daar hij ze voluntaristisch als een produkt interpreteert waarvan ontstaan en voortbestaan uitsluitend op de vrije beslissingskracht van de menselijke wil berusten. De openheid van de mens voor de polis verschijnt bij Machiavelli niet meer als realisatie van zijn wezensbepaling maar enkel nog als een contingente historische mogelijkheid.

Wegens haar onbeperkte contingentie is de politieke wereld iets totaal artificieels. Ze wordt voortgebracht door de beslissingskracht van de wil. Zulke beslissingskracht vindt men oorspronkelijk alleen bij individuele mensen. Als een gemeenschap beslissingskracht bezit, dan alleen via individuen, die haar deze kracht toekennen. Dat hadden reeds de Romeinen van de Oudheid in hun republikeinse traditie gezien: voor de politieke wereld komt het op de beslissingskracht, dit is, de wilsenergie van individuen aan. Deze eigenschap heette in het Latijn *virtus* — van *vir*, “man”. In een man, die deze benaming verdient, belichaamt zich voor de Romeinen de daadkracht van het besliste willen. De *virtus* is dus vanuit de wil, vanuit de *voluntas* gedacht. De zo begrepen *virtus* keert bij Machiavelli als *virtù* terug.

De *uomo virtuoso*, de mens met superieure *virtù*, vormt bij Machiavelli als vooropzetting voor het bestaan van de politieke wereld het centrale nieuwe voluntaristische paradigma. Zijn nieuwe zinstichting bestaat concreet in het feit dat hij het paradigma van de *uomo virtuoso* met het paradigma van de verstandige republikeinse burger verbindt. Het meervoud van deze burgers is de massa der velen, die overeenkomstig de oorspronkelijke zinstichting van de politieke filosofie met hun doxa de politieke wereld dragen. Daarom moet Machiavelli tegenover de *virtù* van de grote individuele persoonlijkheden in

de politiek de meningen, de *opinion* der velen plaatsen. Deze “velen”, die hij uitdrukkelijk zo noemt als Herakleitos of Plato in de begintijd van de filosofie gedaan hadden, zijn de *vulgo*, de grote massa der mensen in hun middelmatigheid.

In het wisselspel van de meningen constitueert zich de openbaarheid als het gebied der zichtbaarheid voor allen. Wat algemeen zichtbaar is en in de meningen besproken wordt, staat in het licht van het verschijnen, van de schijn en van het voorkomen. Reeds het Griekse woord *doxa* was niet alleen het substantivum bij *dokei moi*, bij het “zo lijkt het me”, waarin zich een mening uitsprekt, maar het duidde ook de openbare schijn in de zin van de goede faam aan. In de mate dat de openbare meningsuitwisseling naar de *virtù* van individuen verwijst, verwerft de *uomo virtuoso* goede faam, eer en roem. De filosofische betekenis van deze samenhang had reeds de republikein Cicero in zijn geschrift over de republiek beklemtoond. De openbaar lichtende schijn, de glans van de roem, laat de *virtù* pas ten volle in zijn karakter naar voren treden. Machiavelli kan het begrip *virtù* als algemene titel voor alle mogelijke eigenschappen benutten. Maar op de belangrijkste tekstplaatsen ziet men duidelijk dat er een *virtù* in strenge en enge zin bestaat en deze slaat enkel op die beslissingkracht die aan zijn bezitter de algemene erkenning van het volk brengt.

In de overeenstemming tussen de *virtù* van de grote leiderspersoonlijkheden en de politieke *doxa* van het volk constitueert zich de politieke wereld. De politieke gemeenschap is een wereld, daar het de levensruimte is die zich in de schijn van de wederzijdse confrontatie op het niveau van de meningen vertoont. Het verschijnen, het zich voordoen, is geen kwaliteit die bovendien nog bij het zuivere bestaan van de politieke dimensie te voegen is. Het is veeleer het wezen van het politieke om zichzelf als openbaar schouwspel te presenteren en als het ware in het oog te springen. Het politieke heeft het kenmerk van het fenomeen, van het verschijnende in de emphatische zin; het is een verschijning, die haar eigen verschijnen tot verschijnen brengt.

De encenering van het eigen verschijnen kennen we in het alledaagse leven door fenomenen als praal, als ten-toon-stellen van iets. De pracht van de openbare zelfvoorstelling was de middeleeuwse mens door het optreden van de standen en in het bijzonder van de regerende stand in de openbaarheid vertrouwd. De aanduiding voor de openbare positie van iemand in de standenhiërarchie luidde *status*, in het Italiaans *stato*. Machiavelli neemt dit begrip uit de politieke traditie van Italië over en gebruikt het als aanduiding voor de politieke wereld met haar verschijningskarakter. In de Engelse uitdrukking *in state*, die een optreden met glans en pracht betekent, en in het Duitse “mit etwas Staat machen” vindt men nog een naklank van deze oorspronkelijke betekenis van *stato*.

De *virtù* is wilskracht. Kracht moet zich uiten, als energie naar buiten stralen. Het “buiten” voor de uitstraling van de *virtù* kan alleen de dimensie

zijn waarin ze te voorschijn treedt, dus de doxa van de velen. Kracht uit zich in de beheersing van weerstanden. De politieke kracht van de *uomo virtuoso* stoot op weerstanden in het volk. Daarom ontstaat tussen hem en het volk een soort krachtveld. Het bestaat in de erkenning van zijn krachtvol werken door de grote massa. Als deze erkenning een zekere duurzaamheid bezit, heet ze macht. Dergelijke macht waarborgt het samenhouden van de politieke wereld en constitueert haar eenheid. Wat Machiavelli *stato* noemt, is eigenlijk deze macht, die in de openbare doxa te voorschijn treedt.

Daar de *stato* als verschijnend krachtveld van de macht tweepolig is, hangt zijn grondkenmerk van het feit af waar het overwicht van de macht ligt: is de machthebber de bepalende pool, of is het het volk met zijn doxa? In alle gevallen van de eerste soort heeft de politieke gemeenschap de constitutie van het principaat, dit is, de heerschappij van de alleenheerser, van een *principe*, waarover Machiavelli's gelijknamig werk handelt. In alle gevallen van de tweede soort ligt het overwicht van de macht bij het volk. Het regeren voltrekt zich binnen de grenzen van de door het volk, dit is de burgerij, gedragen wetten en instellingen. Dergelijke burgerlijke constituties heten republiek. Ze vormen het thema van het andere hoofdwerk van Machiavelli, de "Discorsi".

De politieke levensruimte werpt wegens haar volstreckte contingentie en kunstmatigheid twee grondproblemen op: hoe kan ze überhaupt tot bestaan gebracht worden, als iets totaal nieuws ontstaan, dit is, "gefundeerd" worden? En: hoe kan ze zich in haar bestaan handhaven? Wat de fundering aangaat, het volk kan ze niet bewerkstelligen. Daarvoor is de innovatiekracht van een *uomo virtuoso*, die als *principe* heerst, noodzakelijk. In de geest van het aristotelische onderscheid tussen het verborgen gebied van het private leven in de oikos en het openbaar zichtbare leven in de polis stelt Machiavelli het privéleven, *vivere privato*, tegenover het *vivere politico*, het leven en handelen in het licht van de openbare zichtbaarheid. Alleen een individu met ongewone wilskracht vermag uit het gewone leven in de enge leefwereldlijke horizonten van de privépersoon, *privato*, tot het *vivere politico* op te stijgen. Machiavelli verheerlijkt de wilsprestatie van de mythische heldhaftige stichters in de politiek zoals Romulus, Cyrus of Theseus; ze bestaat in de voorontsteking voor het doen openspringen van de voorgegeven horizonten en daarmee voor de constitutie van de politieke wereld. De grote stichters stichten de aanvagen, waardoor de velen op de weg naar de openheid voor de politieke wereld gezet kunnen worden.

Nadat de politieke levensruimte gefundeerd is, bestaat het tweede grondprobleem in haar behoud. Daar de *stato* zich wegens zijn volledige kunstmatigheid op geen natuurlijke voorgift kan steunen, is hij in principe steeds in zijn bestaan bedreigd. Daarom bestaat er geen behoud van de *stato* zonder moeilijkheid, in het Italiaans: *difficoltá*. Het is kenmerkend dat dit woord samen met de uitdrukking *mantenere lo stato*, tot de meest gebruikte ope-

ratieve begrippen van Machiavelli te rekenen is. De *stato* bestaat principieel nooit zonder bedreigd te zijn.

De eigenlijke gevaren zijn gekenmerkt door het feit dat ze bij de aanvang niet eens als gevaren onderkend worden. Hun eerste te-voorschijn-treden heeft de eigenaardigheid dat het als zodanig verborgen blijft. Dat maakt de ontstaanssituatie van dergelijke gevaren wezenlijk ambivalent. Het is niet duidelijk of het überhaupt om een gevaar gaat of niet. Het behoud van de *stato* berust fundamenteel op de kunst de gevaren reeds in dit stadium te herkennen, dit is, hun verschijnen uit de verborgenheid aan het licht te brengen. Dat verlangt beslistheid en wilskracht, dus *virtù*. We stoten hier op het fundament van de *virtù*, namelijk de klaarheid van de geestelijke blik die het aanvankelijke verschijnen van het gevaar uit zijn verborgenheid rukt. Deze blik onthult het komen van het gevaar en is daarom een vooruitziende blik in de toekomst, in het Latijn: *pro-videntia*. Uit de *providentia* ontstond in de Latijnse taal, zoals reeds Cicero in zijn geschrift over de republiek correct geobserveerd heeft, de *prudentia*.

Met de *prudenzia* of *prudenza*, het verstand als *pro-videntia*, neemt Machiavelli het aristotelische paradigma van het burgerverstand weer op. Maar de versmelting met het voluntaristische paradigma laat voor de eerste keer zien wat het verstand, waarop de politieke wereld berust, eigenlijk is: een beslistheid van de wil. Als zodanig kan ze grondslag zijn van wilsenergie überhaupt, dus van *virtù* in haar geheel — in analogie met het feit dat reeds in het antieke *fronesis*-paradigma het verstand het fundament van alle *aretai*, van alle deugdelijkheden, geleverd had.

Voor het behoud van de *stato* is verstand nodig langs de beide kanten waardoor hij gedragen wordt, bij de machthebber en bij het volk. Voor de stichtingssituatie komt het vooral op de *prudenza* van een *principe* aan. Ze vormt daarom een der hoofdthema's van het gelijknamige werk. Machiavelli's weergave van de funderingssituatie weerspiegelt het totale verlies aan ordening waartoe het politieke voluntarisme vooreerst leidt. Hij anticipeert met deze voorstelling de idee van de ongeordende natuurtoestand in de vroegmoderne contractconstructie van Hobbes. In de precontractuele toestand heerst de totaal uit alle bindingen losgemaakte wil. Dergelijke wil streeft ernaar alles te hebben. Hij heeft het kenmerk van het onbepaalde, oneindige begeren, dat Machiavelli *ambizione* noemt. De zelfvernietigende strijd van allen tegen allen, die uit de *ambizione* ontspringt, kan alleen door de *virtù* van een *principe* beëindigd worden.

Daar men onder deze vooropstellingen ervan moet uitgaan dat het volk door de heerschappij van de *ambizione* ontredderd is, kan het in de stichtingssituatie voor de *principe* geen partner van dezelfde rang zijn. Als politieke innovator moet de *principe* daarom de doxa van het volk alleen in zover eerbiedigen als dat voor de stichting van de *stato* absoluut noodzakelijk is. De doxa is voor de *stato* als de dimensie van zijn verschijnen constitutief.

Voor dit verschijnen volstaat evenwel de loutere schijn. De *principe* hoeft tegenover het volk alleen de schijn te bewaren. Hij moet zich zo gedragen dat de manier waarop hij overkomt hem verzekert van de welwillendheid van het volk die nodig is om zijn macht in stand te houden.

In het kader van deze schijn is alles geoorloofd. In het bijzonder komt het er niet op aan of de voor het machtsbehoud aangewende middelen op zich moreel verdedigbaar zijn of niet. Het volstaat, in het geval dit voor het openbare oordeel over de *principe* van belang is, dat zijn handelingen moreel *lijken* te zijn. Voor het *zijn* der handelingen speelt hun morele kwalificatie geen rol. Het *zijn* van de handelingen van de *principe* bestaat in hun functie als middelen tot het machtsbehoud. Het verstand dat hem bij zijn handelen leidt, wordt daarmee gereduceerd tot een loutere calculeren over de aanwending van bepaalde middelen voor een voorgegeven doel. Met de invoering van het paradigma van het burgerverstand had Aristoteles de rede die constitutief is voor de politieke levensruimte op weg geholpen naar de reflecterende oordeelskracht. Nu vervalt ze tot een zuiver instrumentele, dit is, in de ruimste zin technisch opererende rede.

Daar de *principe* alleen aan de schijn van morele normen gebonden is, wordt het volk tot louter materiaal bij zijn machtsberekening. Hierin kondigt zich reeds de rechtvaardiging van het absolutisme bij Hobbes aan. Reeds Machiavelli maakt het onderscheid tussen de *ordine assoluto*, de absolute ordening van de politieke gemeenschap, en de burgerlijke politieke ordening, waarin het volk, in plaats van louter een manipuleerbare massa te zijn, door zijn politieke doxa mededragers van de *stato* is. De gewetenloze machtsberekening van de *principe* in de *ordine assoluto* schijnt de voorbode te zijn van al de noodlottige politieke ontwikkelingen van de moderne tijd, die zich in de machtsberoving van het volk bij Hobbes voor de eerste keer duidelijk aftekenen. Dat heeft Machiavelli de slechte naam bezorgd dat hij de duivelse apologeet van politieke onmoraal zou zijn. En inderdaad betaalt hij voor de duidelijkheid van zijn nieuwe *virtù*-paradigma een hoge prijs, door een amorele techniek van het zelfbehoud van de *potenza assoluto*, van de absolute macht, toe te laten.

Toch is het traditionele beeld van Machiavelli eenzijdig. Zijn heropname van het verstandsparadigma is ambivalent: er is bij hem niet alleen het instrumentalistisch geperverteerde verstand van de *principe* in de stichtingssituatie, maar ook het vertrouwen op het echte verstand, dat zich in de doxa van het volk doorzet. Op dit verstand berust de republiek, dus de constitutie, waardoor zich in het wisselspel van de vele meningen de politieke wereld constitueert. Op dit verstand komt het voor de gepassioneerde republikein Machiavelli aan. De *principe* behoudt slechts een vrijbrief voor de gewetenloze machtsberekening omdat zijn *prudenza* voor het ontstaan of de vernieuwing van de republiek onontbeerlijk is. De absolutistische omgang met het volk vormt slechts de vroege fase van de politieke innovatie. Als

toestand die blijft duren ruïneert hij de politieke levensruimte.

Maar hoe kan Machiavelli op de verstandige doxa van het volk zijn vertrouwen stellen? Wat behoedt de velen tegen een zuiver instrumentele berekening in dienst van de *ambizioni*? Waar stoot het onbeperkte willen-hebben, dat men na het verlies aan ordening door het voluntaristische optreden bij het volk moet veronderstellen, op een grens? Kan er in die omstandigheden überhaupt ergens een of andere binding zijn voor de in zijn oneindigheid bevrijde wil van de *principe* of van het volk?

In verschillende samenhangen laat Machiavelli zien dat het in zijn ogen de eindigheid van de tijd is die aan de oneindige wil van de *uomo virtuoso* bindingen oplegt. Dat ziet men reeds aan het feit dat er uitsluitend een passende tijd voor de gewetenloze machtsuitoefening in de *ordine assoluto* bestaat: de stichtingsfase of de vernieuwingsfase van de republiek. Het ogenblik waarop iets op zijn tijd is, noemden de Grieken *kairos*. Het hoorde reeds tot het paradigma van de oordeelsbekwame burgers bij Aristoteles dat verstand betekent dat men niet naast de *kairos* heenschiet. Zonder dit begrip te benutten gaat Machiavelli tot een preciezere bepaling van de *kairos* over. Hij noemt hem *occasione*, gelegenheid, namelijk gelegenheid tot een handelen uit *virtù*.

Of een situatie werkelijk een gelegenheid is, kan alleen beslist worden door het besliste oordeel van het verstand. Maar hoewel pas het verstand de gelegenheid openbaar maakt, schept het ze niet. De gelegenheid moet zich uit zichzelf aandienen, en daardoor blijft al het willen van de mens eindig. De kracht van het willen kan zich alleen uiten in de confrontatie met weerstanden, dus met wapens die tegen haar gericht zijn. Om zich als wilsenergie te kunnen manifesteren, heeft de *virtù* van buitenuit aangeboden gelegenheden nodig. Dat wat voor de *virtù* de gelegenheid schept, noemt Machiavelli *fortuna*, geluk. De *fortuna* is daarom een soort van met de vrije wil concurrerende kracht, daar ze onberekenbaar is. Reeds de Romeinen hadden de onberekenbare *fortuna* als goddelijke kracht erkend. Door het verlies aan ordening door het voluntaristische optreden wordt in de renaissance de onberekenbaarheid van het lot als overmacht herontdekt.

De meeste gelegenheden die de *fortuna* het politieke handelen aanbiedt, zijn snel voorbijgaande situaties, die de *uomo virtuoso* even snel ter kennis moet nemen en te pakken moet krijgen. Er zijn echter ook situaties die lang aanhouden en moeilijk te overschouwen zijn. Ze zijn de complexe totaalsituaties van een politieke cultuur, de grote constellaties, die voor het opduiken van de vele vluchtige gelegenheden het raam vormen. De duurzame totaalsituaties noemt Machiavelli de eigenheid van de tijden, *qualità de' tempi*. Het succes van de *uomo virtuoso* hangt van het feit af of hij met zijn verstand de *kairos* van de vluchtige gelegenheden recht laat wedervaren. Op dit gebied mag hij af en toe in de fout gaan. Maar als hij de omvattende *kairos* van de totaalsituatie misloopt, betekent dat zijn politieke ondergang.

Zijn handelen past dan niet meer in de tijd, en dat blijft voor de doxa van het volk niet verborgen; zijn macht stort in.

Als fortuna iemand tot falen tegenover de *qualità de' tempi* bestemd heeft, kan hij aan de ondergang niet ontsnappen. De *uomo virtuoso* kan de blijvende eigenheid van de tijd, waarin hij handelt, alleen recht laten wedervaren als hij voor zijn handelen gewoonten vormt waardoor het met het grondkarakter van zijn tijd in overeenstemming is. Het verstandige handelen heeft deze congruentie tussen de duurzaamheid van de kairos en de duurzaamheid van de gewoonte als grondslag nodig. Maar juist de duurzaamheid van de gewoonten verhindert noodzakelijkerwijs dat de *uomo virtuoso* zich nogmaals kan aanpassen als de *qualità de' tempi* verandert. De verblinding van juist de grote politicus, die iets duurzaam tot stand wil brengen, is, als fortuna het zo schikt, onontkoombaar. Machiavelli's *virtù*-paradigma mondt per slot van rekening in een tragisch begrip van politiek uit. Zijn bewustzijn van de onvermijdelijkheid van het mislukken en daarmee van de eindigheid van de politieke wereld behoedt hem voor het geschiedenismetafysische vooruitgangsgeloof van de latere politieke filosofie van de moderne tijd. Hier wordt aangeduid wat men uit Machiavelli voor een filosofie "na de moderniteit" kan leren.

3

Het is de tijd die de oneindige wil weer vereindigt en bindt. Zoals zojuist aangetoond werd, ontvouwt de tijd haar bindende kracht voor het handelen door de gewoonte. Machiavelli wijst alleen op deze samenhang voor het verstandige handelen van de *principe*. Maar hij moet ook voor het volk en zijn politieke doxa gelden: de velen verwachten van de politieke verantwoordelijken een niet alleen gespeelde, maar ook geleefde rechtschapenheid, daar het duurzame bestand van de *stato* van de betrouwbaarheid van de machthebbers afhangt. Betrouwbaarheid echter berust op goede gewoonte. Zo vormt de goede gewoonte in het leven van het volk de grondslag voor de criteria waarmee het de machthebbers meet. De Griekse naam voor deze goede gewoonte luidde *ethos*.

Maar de vraag is: moet de door het voluntarisme ontketende oneindige begeerte van de *ambizione* niet ook het ethos van het volk te gronde richten? Machiavelli veronderstelt dat dat onvermijdelijk is. Gezien deze onvermijdelijkheid moet elke republiek ooit eens in een situatie van verval terechtkomen, waarin alleen een radicale kuur door een *principe* kan helpen, voor wie absolute machtsberekening en dus ook elke manipulatie van het volk geoorloofd is. De radicale kuur leidt ertoe, als ze succesrijk is, dat het volk opnieuw aan de wetten gehoorzaamt. Volgens Machiavelli zijn het de wetten en de daarop berustende instellingen die het volk tegen de grenzenloze *am-*

bizione beschermen. Maar de gehoorzaamheid van het volk aan de wetten kan alleen op goede gewoonte steunen. Machiavelli zet dus voorop dat in de politieke innovatiefase ook een vernieuwing van de goede gewoonte, van het ethos, mogelijk is. Voor deze verwachting geeft hij geen fundering. Maar we kunnen ze reconstrueren door op de bindende macht van de tijd te letten.

Gewoonten zijn habitueel geworden gedragingswijzen. In het proces van de gewoontevorming stoot de voluntaristische vrijmaking van de oneindige macht van de wil op haar grens. De gewoontevorming wordt namelijk niet door besluiten van de vrije wil teweeggebracht, maar ze voltrekt zich tegen de activiteit van de wil in, op een passieve manier, door de macht van de tijd. Wat deze “macht van de tijd” is, kunnen we niet doorgronden. In haar is iets zonder naam op het appel, dat zich aan de beschikkingsmacht van onze wil onttrekt. Men zou het daarom met Heidegger onttrekking (Entzug) kunnen noemen. De houding, die deze onttrekking eerbiedigt, is de schroom.

De burgerlijke geest van de republiek berust op het feit dat we ieder individu in de massa der velen als een onvervangbare en onaantastbare persoon erkennen. Tenslotte is het niet een of ander objectiveerbaar kenmerk maar zijn het de onvatbare gewoonten waardoor ieder individu onverwisselbaar diegene is die hij is. Deze gewoonten zijn zoiets als gaven, die de onttrekking door de macht van de tijd heen verleent. De eerbiediging van ieder persoon is in de grond niets anders dan het antwoord op deze gave, dat met de schroom tegenover de onttrekking overeenstemt.

Door de wederzijdse erkenning van de waardigheid van de persoon in de schroom ontstaan in het samenleven de gewoonten die we goed noemen. De voluntaristische bevrijding van allen en iedereen voor de oneindige beschikkingsmacht van de wil bedreigt weliswaar de schroom voor de onbeschikbaarheid van de onttrekking. Maar ze kan de mogelijkheid van dergelijke schroom niet volledig uit de weg ruimen; want de geheime macht van de tijd in de gewoonte houdt de oneindigheid van het willen in perken. De binding door de goede gewoonten die de *ambizione* inperken, blijft dus ook in de moderniteit, na de voluntaristische omkeer, mogelijk.

De grenzen die door de goede gewoonten ontstaan, zijn concreet de horizons — “horizont” betekent immers “grens” — die de gezichtskringen voor de meningsvorming van de verstandige vormen. Een leerzame inlichting van Aristoteles over het verstand luidt dat het het vermogen is dat de verstandige bezit. Dat klinkt tautologisch maar bedoeld is dat de oordeelshorizonten van de individuele verstandige burgers de grondslag voor de verstandigheid vormen. Deze horizons echter zijn het correlaat van hun gewoonten, ze vormen zich samen met de gewoonten. De schroom voor de onttrekking waardoor de gewoonten en de oordeelshorizonten zich vestigen, fundeert de eerbied waarmee we in de republiek de begrensdheid van elke mening en daarmee de onophefbare veelheid van de meningen aanvaarden.

Als de mogelijkheid van de schroom wegens de macht van de tijd nooit

helemaal kan ondergaan, betekent dat dat de reflecterende oordeelskracht steeds haar kans behoudt. Want zij is de denkwijze waardoor we ons in de oordeelsmogelijkheden der anderen inleven, die door de horizonten waaraan ze gewoon zijn, begrensd zijn. We voelen ons echter alleen dan gebonden dergelijk invoelen tot grondslag van ons oordeel te maken als we deze beperktheid met schroom eerbiedigen.

De reflecterende oordeelskracht is bij Kant het kennisvermogen dat in onderscheid tot de bepalende oordeelskracht voor het gegeven particuliere het algemene vindt. Als het er om gaat de gemeenschappelijke aangelegenheden in de politieke levensruimte te beoordelen, bestaat het gegeven particuliere uit de gemeenschappelijk ervaren situaties, waarin ons opgegeven is te handelen. De reflecterende oordeelskracht laat ons voor deze situaties algemene regels voor het handelen vinden. De situaties zijn ons gegeven als gelegenheden, *occasione*, voor het handelen. De tijd “zendt” of “verleent” ons deze gelegenheden. Dat wij hier van een zenden of verlenen spreken, is geen vermijdbare metaforische uitdrukkingwijze. We ervaren het zich voordoen van gelegenheden altijd als een “gunst van het ogenblik”, dit is, als het uitblijven van een privatie: de tijd kon ons de gelegenheid onthouden, maar juist deze keer doet hij het niet. Het onthouden onttrekt zich aan de beschikkingsmacht van onze wil en is een andere wijze van de onttrekking.

Zo zet de reflecterende oordeelskracht op dubbele wijze de onttrekking die in de macht van de tijd meespeelt voorop: zonder onttrekking zijn er ten eerste geen gelegenheden voor het handelen en ten tweede geen gewoonteachtige oordeelshorizonten der anderen waaraan ze gewoon zijn, die wij schroomvol eerbiedigen. Daar ook de voluntaristisch opgejaagde wil in deze dubbele onttrekking zijn grens vindt en eindig blijft, blijft in de moderniteit de werkzaamheid van de reflecterende oordeelskracht en daarmee de verstandige doxa der velen mogelijk. In deze doxa echter kan zich ook verder haar correlaat, de republikeinse levensruimte als politieke wereld, constitueren.

De constitutie van deze wereld rust — dat wordt door Machiavelli’s *virtù*-paradigma definitief duidelijk — op de macht van de wil. Hij is het die de mens in staat stelt de gewoonten van de voorpolitieke en voorfilosofische doxa te overstijgen. De doorbraak van de enge horizonten waarbinnen deze doxa gevangen zat, die de zinstichting van de vroeggriekse filosofie mogelijk had gemaakt, toont zich sedert de renaissance als ingreep van de wil in de gewoonte.

De voluntaristische omkeer laat voor de eerste keer de wereld als wereld, namelijk als willens en wetens geconstitueerde wereld duidelijk naar voren komen. Dat ziet men bijzonder duidelijk aan de politieke wereld, die door Machiavelli’s concept van *prudenza* en *virtù* voor de eerste keer eenduidig in haar fenomenaliteit kenbaar wordt. Maar deze openheid van de mens voor de wereld als wereld wordt gekocht met het feit dat de wereld haar betrokkenheid op de horizonten verliest die ze als leefwereld van de voorpo-

litieke en voorfilosofische doxa bezat. Zo gaat bij Machiavelli in de amorele machtsberekening van de stichtingssituatie de terugbinding van de politieke praxis aan de gewoontelijke horizonten verloren en de daarin heersende onttrekking geraakt in vergetelheid. In de miskenning van elke schroom door de machthebber worden de velen, die door de veelheid van hun meningen die openbaarheid en daarmee het wereldkarakter van de *stato* constitueren, tot manipuleerbare massa, waarvan de meningen niet langer gelden.

Wat zich aan het voorbeeld van Machiavelli in het domein van de politieke filosofie getoond heeft, zou op andere gebieden bevestigd kunnen worden: door de voluntaristische ommekeer vervult zich de oorspronkelijke zinstichting van de filosofie, de openheid voor de wereld als wereld. Maar die vervulling is tegelijk een mislukking; want bij de aankomst bij de wereld als wereld sluit de wereld zich opnieuw, daar ze zonder de gebondenheid aan horizonten geen wereld meer is. De gebondenheid aan horizonten bezit ze als voorpolitieke en voorfilosofische leefwereld. De wereld *als* wereld, die het correlaat van de filosofische transcendering van de doxa vormt, kan geen andere wereld zijn dan deze leefwereld. Welke kans hebben we op een tijdperk na de moderniteit? Langs fenomenologische weg hebben Husserl en Heidegger de diagnose gesteld dat in de moderniteit de leefwereld resp. de onttrekking vergeten worden. Hoe geraken we uit die vergetelheid? Dat is de tijdskritische vraag van de fenomenologie — “fenomenologie” niet als schoolrichting begrepen, maar als het type van filosofie dat zich uitdrukkelijk tot taak stelt de oudste idee van filosofie, de openheid voor de wereld als wereld, te behoeden *en* de doxa, dit is, het “verschijnen” in de vorm van het aan horizonten gebonden *dokei moi*, te rehabiliteren.

Mij lijkt de bezinning op de politieke doxa een der wegen te zijn die de fenomenologie moet inslaan, daar deze doxa twee gezichten heeft. Enerzijds is ze de voorbereiding tot de radicaalste transcendering van de doxa, tot de filosofische openheid voor de wereld als wereld, die zich in de moderne tijd opgezweept heeft tot de oneindigheid van een wil die de leefwereld heeft vergeten. Anderzijds waarborgt ze echter complementair daarmee de binding van dit transcenderen aan de door de onttrekking mogelijk gemaakte horizonten van de voorfilosofische doxa. Deze horizonten kunnen door de omvorming van de doxa tot republikeins burgerverstand, wat nog steeds mogelijk blijft, het oordelen en handelen ook voortaan binden. In deze zin behoudt het oude paradigma van de verstandige burger ook in de versmelting met het nieuwe wilsparadigma van de *uomo virtuoso* zijn geldigheid. Het bewaart de gehele moderne tijd door zijn kracht en houdt een kans voor de toekomst klaar.

Subjectiviteit en geschiedenis — gedachten en lisant

Wolfgang Eichhorn In zijn boek handelend over de kritiek op onze tijd¹ spoort Rudolf Boehm onder andere de schakels in de filosofiehistorische ketting op die, beginnend bij Descartes, tot een radicale wijziging van het begrip van de subjectproblematiek geleid hebben. Deze begripwijziging had een ingrijpende en tot in onze tijd verderwerkende filosofische omwenteling tot gevolg.

1 De subject-theoretische aanpak

Ook heden heeft het subjectprobleem zijn wereldbeschouwelijke explosieve kracht behouden. Paul Ricœur sprak ongeveer een kwarteeuw geleden van het feit dat het subject een weliswaar omstreden, maar voor de toekomst geprivilegieerde filosofische vraag is². Hij zal gelijk hebben. Vooral de subject-theoretische aanpak in de geschiedenistheorie — waarop we ons in het volgende willen concentreren — werd gedurende de laatste eeuwen op verschillende wijzen verder uitgebouwd, geproblematiseerd of onder kritiek gebracht. Als we bijvoorbeeld de poststructuralistische en postmoderne spreekwijze zouden volgen, zouden we de “decentrering” van het subject als een der belangrijkste opgaven moeten beschouwen. De vraag is alleen wat dat betekent en of zich niet achter deze “decentrering” in feite een destructie of negatie van de subjectiviteit en daarmee van de geschiedenis verbergt.

Als in de middeleeuwen — in aansluiting aan Aristoteles — als subject datgene gold dat aan invloeden van iets anders bloot staat, deze invloeden ondergaat en eraan ondergeschikt is, dan begon met Descartes een omme-

¹De auteur van de volgende bladzijden liet zich bij het lezen van het werk van Rudolf Boehm: *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, 1974, tot veelvoudige gedachten inspireren, waaronder gedachten over subjectiviteit en geschiedenis.

²Vgl. P. Ricœur: “Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt”, in *Die Zukunft der Philosophie*, (uitg. H.R. Schlette), Olten/Freiburg, 1968, blz. 130.

keer³, waarin het subject uiteindelijk als teweegbrengend [Bedingende], actief, inwerkend begrepen wordt. Vooral in de klassieke Duitse filosofie — en daar speciaal bij Fichte — werd het subject steeds meer als geestelijk-autonoom opgevat. Hegel tenslotte had de subjectiviteit als het proces van de zelfvoortbrenging van de mens door arbeid ontcijferd en daarmee aan de voorafgegaane filosofische ontwikkeling haar samenvattende expressie gegeven, gelijktijdig daarmee echter ook een beslissend theoretisch deficit ervan aan het licht gebracht: de menselijke activiteit bleef bij Hegel — ondanks de rijkdom aan aanwezige reële bepalingen — in de theoretische abstractie ten slotte een louter geestelijke.

Hier voltrok Marx een beslissende doorbraak. De strengheid van zijn kritiek richtte zich duidelijk tegen het postulaat van de “zuivere activiteit”, tegen de vervluchtiging van de menselijke subjectiviteit in het autonome, geestelijke. Wat hij daar tegenover inbracht, was, zoals het in een vroege Hegelkritiek luidt, de “subjectiviteit van *objectieve* [gegenständliche] wezenskrachten, waarvan de actie daarom ook objectief [gegenständlich] moet zijn⁴.

Trok Marx hier de oriëntering op de subjectiviteit van het historische gebeuren in? Voltrok hij misschien zelfs een “decentrerings” van het subject? Ik wil dat niet voorbarig van de hand wijzen, hoewel de gemarkeerde term uit een mij juist niet sympathieke theoriwereld stamt. Alleen zou ook hier te vragen zijn hoe dat begrepen moet worden, in welke zin hier het subject gedecentreerd is.

Het probleem werd in de marxistische discussie reeds meer dan twee decennia geleden scherper gesteld, als Louis Althusser, van de marxistische geschiedenis­theorie uitgaande, de op het subject georiënteerde aanpak van deze theorie in vraag stelde. Wel bevestigde hij dat de mensen in de maatschappelijk-historische praxis als subjecten functioneren, maar tegelijk plaatste hij daar tegenover dat de mensen geen subject(en) van de geschiedenis zijn. Deze beide stellingen zijn niet gemakkelijk met elkaar te verenigen. Althusser doet ze overeenstemmen: hij interpreteerde “subject”, met betrekking tot de geschiedenis als “idealistische categorie” in de zin van een “absoluut centrum”, met betrekking tot het handelen van de mensen in de maatschappelijke verhoudingen echter als “subject-vorm”, die de mens door de maatschappelijke verhoudingen van produktie en reproductie opgelegd wordt⁵. Ten overstaan van de geschiedenis is het subject in zekere zin in de Fichteaanse betekenis

³R. Boehm, o.c., blz. 179 e.v.

⁴K. Marx, “Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt”, *MEW* Erg. I, blz. 577.

⁵L. Althusser, “Bemerkungen zu einer Kategorie: ‘Prozess ohne Subjekt und ohne Ende/Ziel’”, in: H. Arenz, J. Bischoff, U. Jaeggi (uitgevers), *Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis*, Berlijn, 1973.

opgevat, ten overstaan van de maatschappelijke verhoudingen echter in de zin van de middeleeuwse filosofie, als iets dat ondergaat, dat ondergeschikt is, iets dat door iets anders gevormd is. De verschillende aspecten zijn uit elkaar gerukt, in plaats van samengebracht, en zo bestaat het “subject” bij Althusser eigenlijk nog alleen als woordomhulling. Het besluit is evenwel: “De geschiedenis is een ‘proces zonder subject en zonder einde/doel’ ...”⁶.

Keren we naar Marx terug. De diepergaande bedoeling van zijn opzet bestaat er toch wel in met zijn kritiek van het op idealistische wijze opgeschreefde subjectbegrip de oriëntering op de subjectiviteit niet in te trekken, maar ze veeleer *uit te breiden* en te *verdiepen*, door tot de materiële activiteit in de produktie en reproductie van het menselijke leven door te stoten. Hij nam hierbij een element van het vóór Descartes dominerend subjectbegrip weer op en maakte het tot een noodzakelijk moment van het subject-zijn, van de zelfbepaling en zelfverandering van het subject: de bepaling van het subject door iets anders, aan de invloed waarvan het, als ondergaand wezen, onderworpen is. Natuurlijk was ook dat moment bij Hegel, ja zelfs bij Fichte, niet verdwenen. Bij hen allen draaide het denken rond activiteit, werkzaamheid en daarmee dialectiek van subject en object (bij Fichte als dialectiek van ik en niet-ik opgevat). Maar de aan deze idealistische filosofen eigen tendens om de subjectiviteit tot iets geestelijk absoluuts te verheffen, moest elke veronderstelling van een terugwerking van een objectief andere realiteit op het subject ondermijnen. Een subjectiviteit die zich niet met een van het subject onafhankelijke wereld inlaat, blijft subject-immanent en daarmee bewustzijns-immanent, ze komt niet tot een werkelijke uitwerking. En deze grenzen heeft Marx met de formule van de subjectiviteit van de objectieve wezenskrachten en van de objectieve actie van deze laatste opengemaakt.

2 Subjectiviteit en theorie van de geschiedenis

In het middelpunt van het wereldbeschouwelijk denken dat zich sedert Descartes ontwikkelde, kwam de mens te staan als actief, werkzaam wezen dat tot zelfstandig rationeel denken en handelen in staat is. Hij werd meer en meer als zichzelf bepalend acteur begrepen die zijn subjectiviteit realiseert en verder uitwerkt, door op de natuur in te werken en maatschappij, staat, recht, kunst te scheppen en te herscheppen. En deze denkwijze bracht ook een radicaal veranderd perspectief op de geschiedenis met zich mee. De oriëntering van het denken op de mens als subject, dat een subject-object-dialectiek ten tonele voert, maakte de geschiedenis begrijpelijk als ruste-

⁶L. Althusser, o.c., blz. 94. De toevoeging “... en zonder einde/doel” lijkt gerechtvaardigd te zijn. Ze is dit echter toch alleen binnen bepaalde grenzen, want ze is in zover onjuist als er in de geschiedenis talrijke relatieve doeleinden en eindpunten zijn.

loze beweging voorwaarts, waaruit God uitgesloten is, daar de mens ze zelf maakt, als ontwikkeling, die iets nieuws en irreversibels te voorschijn roept. Dat werd, meer of minder duidelijk uitgesproken, een grondgedachte van de gehele Verlichting en in het bijzonder van de filosofie van Kant, van Fichte, van de jonge Schelling, van Hegel. Giambattista Vico — een tegenstander van Descartes — had reeds in de veertiger jaren van de 18de eeuw van “die waarheid” gesproken “die men op geen manier in twijfel kan trekken: dat deze historische wereld heel zeker door de mensen gemaakt is geworden”, en hij eiste “na te denken over de . . . historische wereld die de mensen kunnen kennen, omdat ze ze geschapen hebben”⁷.

De door de mensen gemaakte historische wereld! Kende men voordien het historische louter in de zin van verhalen, dus van berichten over gebeurtenissen, of in de zin van reeksen gebeurtenissen in een bestaansstructuur die als onveranderlijk of als altijd terugkerend of op God gericht opgevat werd en waarin de mens ingevoegd was, dan begon zich ongeveer in het midden van de 18de eeuw de opvatting door te zetten dat er geschiedenis bestaat in de zin van een collectief-enkelvoud: “de geschiedenis”⁸. Daarmee ontstond enerzijds voor de eerste keer het probleembewustzijn voor het feit dat er een lange, werkelijk plaatsgevonden en door mensen gemaakte ontwikkelingsgeschiedenis bestaat, een “geschiedenis van de mensheid”, zoals de titel van het in de jaren zestig van de 18de eeuw gepubliceerde werk van Isaak Iselin luidt⁹. Anderzijds werd met die visie op de geschiedenis een nieuwe manier van denken, een nieuwe “kennisvorm”¹⁰, een nieuw gebied van wetenschappelijk onderzoek en een geheel nieuwsoortig terrein van filosoferen ontgonnen.

3 Kritiek op de subject-gerichtheid

De kritiek op de subject-theoretische aanpak in de filosofie van de geschiedenis en op de “subject-theoretische boedel”, zoals Habermas zich uitdrukte¹¹, heeft reeds haar traditie. De traditielijn wordt heden gewoonlijk van Nietzsche over Heidegger naar de post-moderniteit getrokken. Feitelijk had Friedrich Nietzsche reeds meer dan honderd jaar geleden gemeend dat het subject “gefingeerd” is, dat het niet iets is dat werkt, maar “slechts een fictie” is, en

⁷G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Berlin/Leipzig, z.j., blz. 125.

⁸Vgl. R. Kosseleck, in *Löwith-Festschrift*, Stuttgart, 1967, blz. 203 e.v.

⁹Isaac Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, verb. uitg., Zürich, 1768.

¹⁰T. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung*, München/Wien, 1965, blz. 15.

¹¹Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985, blz. 426.

hij had ook de filosofische betekenis van dergelijke afkeer van de subjectfilosofie klaar omschreven: “Als we niet meer aan het *werkende* subject geloven, dan valt ook het geloof aan de *werkende* dingen weg, aan de wisselwerking, oorzaak en effect tussen de verschijnselen, die we dingen noemen”¹². Met het subject verdwijnt dus de gehele dialectisch gestructureerde wereld. Natuurlijk kan men op deze of gelijkaardige manier ook de geschiedenis als ontwikkelingsproces van de mensheid tot verdwijnen of tot ontbinding brengen. Peter Engelmann spreekt zich in aansluiting bij Jacques Derrida tegen de “op het subject gecentreerde reductie van de complexiteit uit, en hij verdedigt daartegenover een “gedifferentieerde heterogeniteitsfilosofie met een hoog probleembewustzijn”¹³. Over het opzet om voor de heterogeniteit meer ruimte te scheppen, zou men — te meer daar ons daarbij een “hoog probleembewustzijn” beloofd wordt — kunnen praten. Heden ten dage zou dat wel beantwoorden aan de loop van het wereldgebeuren. In de mate waarin de oost-west-tegenstelling verdwijnt, treedt overal een ongehoorde veelvoudigheid van tot op heden verregaand verborgen belangenstructuren en -botsingen op de voorgrond. De menigvuldigheid en tegenstrijdigheid in de levensvoorwaarden der volkeren, in hun culturen, tradities en beschouwingwijzen vragen om een pluralisme in de theoretische concepten, samen met principes van tolerantie, dialoog, en de exclusieve inbreng van bewijs- en overtuigingskracht. Het vervelende met betrekking tot de post-moderniteit is alleen dat door het categorische heterogeniteitsprincipe — zoals ik het wil noemen¹⁴ — dialectische wisselwerkingen in twee gesneden en vernietigd worden die de wezenlijke structuren van het historische uitmaken, en dat op die wijze de geschiedenis als reëel proces evenals als historisch bewustzijn en historische wetenschap — en tenslotte wel ook als bewustzijn van historische verantwoordelijkheid — stroomafwaarts gaat.

In het algemeen lijkt dergelijk type van antidialectiek bij de opwerpingen tegen de subject-theoretische visie op geschiedenisfilosofische problemen een

¹²F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke*, Bd. 3, München, 1977, blz. 540.

¹³Vgl. P. Engelmann, “Die Philosophie Jacques Derridas. Ein Anknüpfungspunkt für kritische politische Reflexion?”, in *Initial*, 1991, Heft 4, blz. 276–277.

¹⁴Ik spreek van een “categorisch” heterogeniteitsprincipe om uit te drukken dat hier door middel van een categorisch-ideologische daad een dialectische wisselwerking vernietigd wordt en een der elkaar conditionerende kanten als absoluut geponoerd wordt. De wederzijdse geconditioneerdheid van eenheid en veelheid is — analoog aan wat bij andere paarsgewijs optredende categorieën het geval is — in dialectische filosofieën van oudsher beklemd toond geworden. Als door de verdedigers van de postmoderne ideeën alleen geëist zou worden dat met betrekking tot de levensvoorwaarden, de belangen, de levensconcepten, enz., in onze tijd aan het principe van de veelheid of heterogeniteit meer belang moet worden gehecht, dan zouden we daarmee, zoals hierboven reeds gezegd is, kunnen instemmen. In plaats hiervan echter wordt een niet weg te werken wisselwerking genegeerd en een kant ervan verabsoluteerd, en daarmee kunnen we niet akkoord gaan.

beslissende rol te spelen. Dat werd reeds bij Althusser duidelijk. Op de keper beschouwd zien we namelijk dat datgene wat van deze polemiek aanvaardbaar is, het principe van de subjectiviteit, zoals het zich in een lange ontwikkeling van de filosofie gevormd heeft, überhaupt niet raakt, maar zich in feite slechts tegen een subject richt dat uit de dialectiek van subject en object uitgesneden wordt en op die manier als absoluut en geestelijk-autonoom geponeerd wordt. Dat een op dergelijke wijze “gecentreerd” subject heden aan een goedkope kritiek onderworpen kan worden, is duidelijk. Zo gezien zou de “decentrerings” van het subject slechts een andere formule zijn voor de mislukking van de idee van een autonoom subject. Dan echter zou de kritiek zich tegen deze wijze van verabsolutering van het subject richten, en niet tegen het subject zonder meer en tegen de erkenning van de subjectiviteit in de geschiedenis.

Albrecht Wellmer heeft drie vormen van subjectkritiek onderkend die tot de postmoderniteit leiden: de door Freud aan het licht gebrachte onmacht van het subject ten overstaan van zijn verstrikkingen in de macht van libidineuze krachten, het vestigen van totalitaire macht door het subject dat louter in termen van een “instrumentele rede” werkzaam is, het beheerst worden van het communicerend subject door levensvormen die door regels van “taalspelen” in de zin van de late Wittgenstein bepaald zijn¹⁵. Zonder op bijzonderheden in te gaan, constateren we ook hier dat zich achter de formule van de “decentrerings” van het subject in zoverre een gerechtvaardigde wens verbergt als de idee van een autonoom-geestelijke subjectiviteit in het algemeen fout is en moet mislukken.

4 Reële subject-object-dialectiek en historische ontwikkeling

Maar van dit opzet is men zich nu in de filosofie, speciaal in de geschiedenisfilosofie, reeds bijna twee eeuwen bewust. Het probleem werd in Hegels filosofische eersteling, in zijn zogenaamd *Differenzschrift*, zeer klaar geformuleerd¹⁶. En een strengere kritiek tegen de “gecentreerdheid op het subject” in de zin van de veronderstelling van een autonoom, louter in het geestelijke of vanuit het geestelijke agerend subject — een kritiek die Marx’ formule van de subjectiviteit van objectieve [gegenständliche] wezenskrachten en van hun objectieve [gegenständliche] actie insluit — is nauwelijks denkbaar. Alleen gaat de kritiek hier niet in de richting van de afschaffing van het subject. De blik wordt gericht op een reële dialectiek van subject en object, op een

¹⁵Vgl. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., 1985, blz. 71–80.

¹⁶G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (uitg. H. Buchner en O. Pöggeler), Hamburg, 1968.

ontwikkeling die door *de menselijke subjectiviteit bemiddeld, gedragen, bewogen* wordt en die toch *in haar structuur en werking van de willekeur der mensen onafhankelijk* is¹⁷.

Deze aanpak bezorgt de problematiek van de subjectiviteit een nieuwe grondslag. Dat wordt door Reinhart Kosseleck beklemtoond als hij opmerkt dat Marx' historische analyses teren op "een fundamentele differentiebepaling die het onderscheid maakt tussen het menselijk doen en datgene wat op lange termijn feitelijk gebeurt"¹⁸ en hij wijst in dit verband heel terecht op de centrale stelling dat de mensen hun geschiedenis zelf maken, maar niet uit eigen beweging en onder zelfgekozen, veeleer onder onmiddellijk aange troffen, gegeven, en overgeleverde omstandigheden¹⁹. Helaas ontwijkt de gehele polemiek tegen het subjectbegrip, zoals zij sedert het einde van de zestiger jaren gevoerd werd, in de regel deze kijk op het probleem. Zo wordt dan vaak met begrippelijke vooronderstellingen gewerkt die naast de zaak heen schieten, en die in de vraag naar het subject van de geschiedenis als ontwikkeling van de menselijke soort tot denkmoeilijkheden moeten leiden. Dat is niet alleen het geval als het subject als louter geestelijk wezen opgevat wordt. Even scheef is de vooropzetting dat het subject aan de reële processen voorafgaat, want het is evenzeer het produkt van de processen die het bewerkt. En tenslotte mag het subject niet ook met de agerende individuen gelijkgeschakeld worden. Subject van de geschiedenis zijn de individuen die in relatie tot elkaar staan en hun samenwerken sociaal organiseren, wat geenszins wil zeggen — en in de regel ook helemaal niet betekent — dat ze dat bewust moeten doen. Subjectiviteit in de geschiedenis leeft van de spanningsverhouding tussen individu en gemeenschap — in de historische lengte-as zowel als in het sociale systeemverband gezien.

Hermann Lübbe schetste het onderscheid tussen een "handelingssubject" en een "referentiesubject"²⁰. Onder het eerste verstaat hij een individueel subject, bij hetwelk de doelstellingen van het handelen en de resultaten van het handelen samenvallen. Het tweede moet de collectieve subjectiviteit aanduiden, bij dewelke dergelijke coïncidentie niet plaatsgrijpt, maar zich ongewilde neveneffecten van het handelen voordoen. Het laatste vindt, meent Lübbe, in de geschiedenis plaats. De geschiedenis wordt dus niet gemaakt, maar ze gebeurt, ze passeert. De geschiedenis heeft eo ipso haar

¹⁷Vgl. W. Eichhorn/W. Küttner, "... dass Vernunft in der Geschichte sei", *Formationsgeschichte und Revolutionärer Aufbruch der Menschheit*, Berlijn, 1989, blz. 24.

¹⁸R. Kosseleck, "Über die Verfügbarkeit der Geschichte", in W. Oelmüller/R. Dölle-Oelmüller, R. Piemeier, *Diskurs: Geschichte*, Paderborn, 1983, blz. 326.

¹⁹Vgl. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *MEW*, Bd. 8, blz. 115.

²⁰H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik — Pragmatik — Historie*, Basel/Stuttgart, 1977.

referentiesubject, nooit echter een handelingssubject²¹.

Deze overwegingen kunnen we niet helemaal van de hand wijzen. Onbegrijpelijk is alleen waarom het subject in de geschiedenis het niet zou verdienen als handelingssubject aangeduid te worden. Voor de ontwikkelingsgeschiedenis van de mensheid zijn inderdaad handelingsomstandigheden en -wijzen wezenlijk die tot de “resultante” van de elkaar doorkruisende, overlappende, stimulerende, opheffende individuele handelingen leiden, tot resultaten dus die tenminste in wezenlijke delen niet van de aard zijn zoals ze bedoeld waren, maar tot stand gekomen zijn alsof ze door Adam Smith’s “invisible hand”²² geleid werden. Het is mij niet zo zeer om het terminologische te doen. Belangrijk is, dat Lübbes begrip van het handelingssubject de grenzen van de immanentie van het subject — en dus van de immanentie van de geest — niet overschrijdt. En belangrijk is dat zich daarmee bij Lübbe een bepaald begrip van de geschiedenis verbindt: het vasthouden aan haar narrativiteit²³.

Juist een subjectiviteit die onder Lübbes begrip van “referentiesubject” zou moeten vallen, vermag geschiedenis, ontwikkeling, het ontstaan van het nieuwe te bewerken. Daartoe is alleen een werkelijke subject-object-dialectiek nodig, werkelijk in de zin dat ze zich niet in het zuiver geestelijke verliest, maar, het subject veranderend, op een realiteit inwerkt en zo dat een objectivering plaatsvindt die in de regel weliswaar door de geponeerde doelstellingen van het subject medebepaald wordt, maar toch aan andere wetten gehoorzaamt, zodat de omgang van het subject met het veranderde object ook het subject verandert. Dat is de zin van de formule van het samenvallen van het veranderen der omstandigheden en de zelfverandering in de activiteit²⁴.

Deze kijk op het subjectprobleem sluit theoretische consequenties in die geschiedenisfilosofisch van betekenis zijn. Ik wil op enkele ervan wijzen.

Ten eerste wordt de arbeid — als “stofwisseling” van de mens met de natuur die door produktieinstrumenten bemiddeld is, en in bepaalde maatschappijstructuren plaatsvindt — als fundamenteel feit van het sociaalhistorisch bestaan van de mens beklemtoond. Dat leidt tot het fundamentele inzicht, dat als eerste vereiste in te brengen is, wil men de vraag beantwoorden hoe de geschiedenis mogelijk is: *de mensen hebben geschiedenis, daar ze hun leven produceren*. Dus verschijnt hier de arbeid als beslissende universele categorie²⁵. Haar betekenis bestaat er vooral in dat ze de beslissende

²¹H. Lübbe, o.c., blz. 86.

²²A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, 1976, blz. 454.

²³Vgl. H. Lübbe, o.c., blz. 12.

²⁴Vgl. *MEW*, Bd. 3, blz. 6, blz. 195.

²⁵Universele categorieën of universalia kunnen met Jörg Rüsen bepaald worden als “grondvooropzettingen”, die in hun totaliteit de “theoretische” aanpak van de totaliteit

reële ontwikkelingshistorische dimensie van het sociale bestaan van de mens categorisch in zich opvangt. Als men deze universele categorie bij beschouwingen over geschiedenis niet in het centrum van de aandacht plaatst, maar “decentreert”, aan de rand plaatst of zelfs helemaal opzij laat, dan moet juist ook de geschiedenis verdwijnen. En feitelijk kan de toch wel verbazingwekkende theoretische geringschatting die we heden met betrekking tot de arbeid als filosofische en universeel-historische categorie niet alleen maar in de postmoderne theorieën vinden, slechts het resultaat hebben dat men uit en voor de geschiedenis op de vlucht slaat.

Ten tweede wordt hier duidelijk hoe de geschiedenis als worden en groeien, als het na elkaar zijn en het verdergaan, als een zich uitbreidende continuïteit, die tegelijk breuken insluit, kan begrepen worden. Hier kunnen we ons direct aan Marx houden: “Dank zij het eenvoudige feit dat elke nieuwe generatie de door de oude generatie verworven produktiekrachten, die haar als grondstof voor nieuwe produktie dienen, aantreft, ontstaat de geschiedenis van de mensheid, die des te meer geschiedenis van de mensheid is naarmate de produktiekrachten van de mensen en bijgevolg hun maatschappelijke betrekkingen toenemen”²⁶. Droysen was van mening dat menselijke activiteiten “slechts” historisch zijn, “omdat we ze historisch opvatten, niet op zich en objectief”²⁷. Het historische is een ideële constructie — een perspectief dat langs Dilthey, Simmel en Troeltsch in de huidige kennistheoretische literatuur over vragen die de geschiedenis betreffen, ruim ingang gevonden heeft. De ontwikkeling van de produktiekrachten van de mensen als basis van de geschiedenis toont daarentegen dat en op welke wijze de activiteiten van de mensen op zich en helemaal onafhankelijk van onze huidige waarderende opvattingen en constructies historisch waren of ook zijn.

Ten derde moet op het feit gewezen worden dat de vermelde interpretatie van de subjectiviteit de mogelijkheid van de toekomst, van de openheid en onafgeslotenheid van de geschiedenis zichtbaar maakt. Want daarvoor is inderdaad vereist dat de initiatieven en de activiteiten van de subjecten onafgebroken in processen uitmonden waarvan de structuren van de bedoelingen van de mensen onafhankelijk zijn. De reëel historische processen zijn steeds de resultanten van afzonderlijke handelingen die uit een veelvoud van elkaar vervolledigende, elkaar tegensprekende, elkaar doorkruisende handelingen te voorschijn treden. En pas dit feit maakt ons mogelijk op de wetten van het historische proces greep te krijgen. Daarbij wordt ook duidelijk dat

van het historische mogelijk maken; ze zijn dienstig als “algemeen raster” waarin het categoriaal als geschiedenis in de blik komende tijdelijke verloop inhoudelijk bepaald en gedifferentieerd kan worden. Ze geven een systeem van coördinaten weer in het raam waarvan de historische interpretatie gestalte kan krijgen (J. Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit*, Göttingen, 1986, blz. 58).

²⁶K. Marx, Brief aan P.W. Annenkow van 28 december 1847, *MEW*, Bd. 4, blz. 548.

²⁷J.G. Droysen, *Historik*, uitgave van Peter Leyk, Bd. 1, Stuttgart, 1977, blz. 69.

zulke wetten niet volgens het model van de demon van Laplace te verstaan zijn, als verbanden dus waarin uitgangssituaties naar streng gedetermineerde effectsituaties leiden. Ze moeten als waarschijnlijkheidsstructuren van mogelijkheden velden begrepen worden. De volheid van de mogelijkheden die het gevolg zijn van het met elkaar in contact komen van de belangen en de bedoelingen onder de telkens concrete voorwaarden, is praktisch onuitputtelijk, en alleen daaruit kan een ontwikkeling die iets nieuws brengt en dus de openheid van de geschiedenis en van de toekomst geboren worden.

Opgemerkt moet worden dat zich hier een actueel, maar buitengewoon moeilijk probleem verbergt: dit van de maakbaarheid of beheersbaarheid van de geschiedenis. Het is echter een thema dat een afzonderlijke behandeling zou vereisen, die ver het raam van het hier uiteengezette zou overstijgen. De gang van de gebeurtenissen in de laatste jaren — vooral het ineensstorten van de politiek-bureaucratische structuren in de voordien socialistisch genoemde landen — heeft aangetoond dat de idee van een algemene planbaarheid van de historische ontwikkeling fout is en dat als die idee met een zekere consequentie in de uitvoering gepaard gaat ze onvermijdelijk tot kwade, totalitaristische gevolgen leidt. De idee — die vele marxisten toegedaan waren — is mislukt. In ieder geval moet ook gezegd worden dat ze wezenlijk met de ontwikkelingstheoretische grondpositie van de marxistische geschiedenistheorie in tegenspraak is.

Even duidelijk en door afdoende ervaringen ondersteund is anderzijds de vaststelling dat de mensheid op een ontwikkelingsstadium aanbeland is waarop de voortzetting van de in de huidige geschiedenis functionerende dominerende praxis die erin bestaat alle processen in een zorgeloze pragmatiek aan zichzelf over te laten, dodelijke gevaren zou kunnen oproepen. Het zou daarom totaal verkeerd zijn uit het mislukken van de idee van een algemene plan- en maakbaarheid van de geschiedenis het besluit te trekken dat we alle toekomstconcepten die op de vorming van een consensus uit zijn, en alle overeenkomstige pogingen tot doelgericht inwerken op de historische ontwikkeling in het algemeen moeten ontkennen en onder de verdenking van macht en totalitarisme moeten plaatsen. Deze lichtvaardige consequentie wordt echter juist onder de slagwoorden van de heterogeniteit en van het verschil in de sfeer van de postmodernistische theorieën getrokken. De mensheid heeft er lang genoeg over gedaan vooraleer tot de overtuiging te komen dat alle volkeren en sociale krachten in hetzelfde schuitje zitten — in een gammel en slingerend schuitje. Als ze nu, op het ogenblik waarop ze, met het oog op een reeks van globale ontwikkelingsproblemen, dringende doelgerichte veranderingen nodig heeft, ervan zou afzien om perspectieven naar de mogelijke toekomst toe uit te werken en in een minimale consensus met een bindend karakter na te streven²⁸, dan zou haar ondergang als soort met

²⁸Vgl. M. Kossok, "Verzicht auf Utopia — der Preis für die Moderne?" in: *Neues Deut-*

zekerheid voorgeprogrammeerd zijn.

schland van 18/19 mei 1991. Tietz noemt de postmodernistische conceptie hier “gewoon onverantwoord” (U. Tietz, “Vernunftkritik als Sprachkritik” in: *Initial*, 1991, Heft 4, blz. 363). Vgl. ook de verdediging van politieke utopieën en van universalistische ontwerpen bij R. Saage, *Das Ende der politischen Utopie?*, Frankfurt a. Main, 1990, blz. 81 e.v.

Kritiek van het historisch bewustzijn in het tijdperk van de positieve wetenschap

Wolfgang Janke

1 Over de behoefte aan kritiek van onze tijd

Ongetwijfeld¹ is onze tijd volgens haar eigen zelfbewustzijn het tijdperk van de wetenschap en van de door de wetenschap georganiseerde techniek. Daarbij leidt het ideaal van een doelvrij, zuiver theoretisch weten, dat de eis stelt tot onvoorwaardelijke objectiviteit door afdekking van alle subjectieve voormeningen, behoeften, belangen — op paradoxale wijze tot het doel van de natuurbeheersing en van de wereldheerschappij van de mens.

Op die weg gelooft de geest van het positivisme de ficties van de religie, en de abstracties van de metafysica achter zich gelaten te hebben. In waarheid is de eerste grondslag van onze tijd, het ideaal van de zuivere theorie, de fatale erfenis van de platonische en aristotelische metafysica. De hoge waardering van de theoria als kennisactiviteit van de mens louter ter wille van het weten in het streven naar vrijheid (van lichamelijke en behoefteigheid), godgelijkheid en onsterfelijkheid, heeft een klassieke uiteenzetting in het opus aristotelicum gevonden. Derhalve rust het tijdperk van de moderne wetenschap feitelijk op een fundament dat de klassieke Griekse filosofie gelegd heeft.

En heden ten dage komt op massieve wijze de fundamentele verkeerdheid aan het licht die in de antieke idealisering van een godgelijke theorie die als het meest eigene van de mens beschouwd wordt, die de vrije tijd ophemelt en de mens van nood en dood meent te bevrijden, ligt: de weigering van de mens om mens te zijn, door voor de tijd te vluchten in een gelijkwording aan de tot geest geworden God. Dergelijke zelfontkenning leidt uiteindelijk ertoe dat de wereld steeds maar onmenselijker wordt en dat ons bestaan steeds

¹Dit onderzoek kan gelezen worden als in overeenstemming met de denkweg die Rudolf Boehm (*Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974 = K.d.G.) gebaad heeft.

meer op dit van een dier begint te gelijken. In het licht van een bezinning op zichzelf onthult het tegenwoordige tijdperk zich als een diep ingewortelde uitbreiding van onmenselijke toestanden.

Deze uit het belangrijke werk van Rudolf Boehm gehaalde kentrekken van een grondslagenkritiek moeten hier niet met het oog op de klassieke Griekse filosofie uiteengezet worden. Daarvoor zou nodig zijn om de rake diagnose van de “veronsterfelijking” van de mens in de levensvorm van de theorie (Aristoteles) en in het van lichaam en dood bevrijde schouwen van de altijd durende ideeën (Plato) nog op fundamenteelere bestaanscondities van de mens zelf terug te voeren. Als namelijk de mens in het tussen van zijn en niets, dood en onsterfelijkheid, tijd en eeuwigheid, lichaam en geest, mogelijkheid en noodzakelijkheid (facticiteit) “blootgesteld” wordt, dan komt uit zijn bestaan de verleiding over hem om het eeuwige in hem op te schroeven en de maat op aarde te verliezen. Om het onheilvol verkeerde tussen-zijn (inter-esse) te restitueren, zou het wel ook nodig kunnen zijn op die wijsheid acht te slaan die Aristoteles buiten spel gezet heeft, op bijvoorbeeld de gnomiek van een Simonides.

Integendeel zal hier uitsluitend een kritiek van het historische bewustzijn met het oog op de wereldhistorische opkomst van positivisme en nihilisme thematisch behandeld worden, en wel met behulp van de leidwoorden “preciseren” en “restitutie”. Dat richt zich op eigen wijze tegen de (door Rudolf Boehm gediagnosticeerde) onwilligheid van de tijd om zich principieel kritisch tot haar historisch verleden te wenden. Voor het geloof in de wetenschap staat juist vast dat het verleden op het vlak van klaarheid van weten en macht van de wereldbemachtiging overtroefd werd en dat de toekomst volgens de maatstaven van de tegenwoordige tijd op methodische wijze erop ingericht wordt om allerbest te zullen zijn. Alle soorten van voorwetenschappelijk bijgeloof gelden als opgehelderd, elk nog open probleem wordt als principieel oplosbaar aan de toekomst en aan de vooruitgang van het onderzoek dat zeker te verwachten is, toevertrouwd, en de in grote mate planbare toekomst wordt zo door categorieën als ontwikkeling en vooruitgang opgebouwd. Dit problematische optimisme onderdrukt elke kritisch-historische reflectie op het ontstaan van de tegenwoordige tijd. Kritiek op de herkomst wordt door een futurisme vervangen dat zich op de toekomst beroept als een dimensie die fundamenteel beheerst is door het tegenwoordig primaat van wetenschap en techniek, met het gevolg dat historisch feitenonderzoek wel toegelaten wordt maar dat historisch grondslagenonderzoek uit het veld van de strenge wetenschap uitgesloten wordt.

Intussen echter is in het historisch bewustzijn een lijden aan het verleden ontwaakt dat een *Umwertung* van het geschiedenisbegrip in de tijd van het positivisme als urgent laat verschijnen. Voor zulke metakritiek biedt zich het historisch werk van de jonge Nietzsche met zijn overbelichting van het niet-eigentijdse als draai- en middelpunt aan.

2 “Precisering”. Het historisch ontstaan van het tijdperk

We blijven van een vrije relatie tot de toekomst uitgesloten zolang de betrekking tot datgene wat voorbij is, onopgehelderd blijft. Als namelijk het voorbije wezenlijk tot de grondpositie van een tijdperk hoort, dan hangt de karakterisering ervan aan de vraag vast: Waardoor is de wereld- en geschiedeniszin van de hedendaagse tijd gevormd geworden? Het meest direkte antwoord voor het tijdperk van de wetenschap luidt: door de opkomst van positivisme en nihilisme. Na de metafysisch-theologische zonsverduistering van het platonisme leven we schijnbaar probleemloos in het licht van de *Aufklärungen* die de positieve wetenschappen verspreiden.

De geest van het zegevierend positivisme wordt adequaat door de driestadia-wet van Auguste Comte uitgedrukt. Het leert dat de mens als individu en als geslacht onomkeerbaar en onophoudelijk drie stadia van kennisontwikkeling doorloopt: het fictieve stadium van de religie, het abstracte stadium van de metafysica en het rijpe stadium van de positieve wetenschap. Van deze ontwikkelingswet nemen we hier alleen die gevolgen in beschouwing die voor de beoordeling van onze historische kennis duidelijk zijn.

Ver achteruit liggen daar oude verhalen van cosmo- en theogonische aard in de gedaante van de religieuze mythe, bijvoorbeeld de babylonische Mardoekhymne of de evenzo huiveringwekkende theogonie van Hesiodos of het feestelijke scheppingslied van de Genesis. Dat zijn van de aanvang af ficties. Daarom moest de mythe tot fabel worden; want, positivistisch nagerekend, hoort zij tot het kinderlijke kennisstadium, dat nog in zintuiglijke aanschouwingen en wonderbaarlijke beelden van een buitensporig-imaginatief fantaseren verzonken is, terwijl het abstractieniveau van de idee en de regelende werking van de methode ontbreken.

Nu is het merkwaardig dat aan de ondergang van de mythe niet alleen de fysica en de astrofysica of zielkunde en dieptepsychologie maar ook en niet in de laatste plaats de historische kennisdrift meewerken. Nietzsche heeft die uitwassen van ons historisch bewustzijn met de oude polemieken tegen mythe en poëzie in verband gebracht. “Waaruit verklaart zich de *hypertrofie van de historische zin?* 1. Vijandigheid tegenover het verzonnen, het mythische” (KSA 7,640, geciteerd volgens *Kritische Studienausgabe* in 15 delen, op basis van de *Kritische Gesamtausgabe*, uitgegeven door Giorgio Colli en Mazzino Montinari, München/Berlijn/New York, 1980). Inderdaad is de ontmythologisering van de door de mythen omgeven Griekse wereld onscheidbaar met de naam van Epicurus’ leerling Euhemeros verbonden. Volgens hem zijn de goden van het volksgeloof vergoddelijkte uitvoerders van grote historische daden, koningen of wetgevers. Dus kan men zeggen dat de “geschiedenis” van de zege van Mardoek in Mardoek, de Stadsgod van Babylon, het hoogtepunt van de babylonische wereldheerschappij vierde. En zo tekenen zich achter de sluier van mythische kampen tussen goden wer-

kelijke, tot goden opgezweepte historische personen, wijzigingen van dynastieën, politiek-sacrale stichtingen van steden af. Historische kennis heldert zo het wonderbaarlijke van het geloof op door de mythe als sage van een oer- en stichtingstijd van een historisch volk te verstaan. En ze treft in de moderne natuurwetenschap nog een werktuig meer aan om de mythen van de schepping van de wereld en van de mens te elimineren. Een nagelaten notitie uit de zomer 1872-begin 1873 zegt: “De historische kennisdrift — zijn doel, de mens in zijn worden te begrijpen, ook hier moet het wonder uitgesloten worden” (KSA 7,466). Het wonder van de menswording verdwijnt als de wet van de evolutie wetenschappelijk ontdekt en “de hoogste evolutie *van de mens* als hoogste evolutie van de *wereld*” (zelfde plaats) begrepen wordt. Wonderlijke verhalen, zoals hoe uit de chaos de cosmos of uit een leemklomp de mens onstonden, blijven als ficties van de religie achter.

Weliswaar heeft in het cartesiaanse tijdperk van de wetenschap de methode de historische kennisdrift ingehaald en ingepalmd. Historische beschouwing is enkel nog bronnenonderzoek, en de *sensus historicus* als hermeneutische toegang tot heilige geschiedenissen is tot instrument van bijbelkritiek geworden. De methodische zelfverzekering van de kennisprocessen toetst nu alle getuigen en getuigenissen op hun geloofwaardigheid, waarbij de maatstaf van datgene wat voor waar moet worden gehouden bij het verstand ligt dat zijn wetenschappelijke methode zelf regelt.

Sedertdien gaat het bij de methodische vaststellingen van historische feiten enkel en alleen om de toename van zekere kennis. De waarde van de historische kennis wordt dus niet bepaald volgens de graad van onmisbaarheid voor het leven van de mens, wel volgens de graad van zekerheid van het weten. En daarin manifesteert zich een omkering van doel en middel, die op de fundamentele verkeerdheid van het autarkisch worden van de theorie zou kunnen berusten (vgl. R. Boehm, K.D.G. par. 31.): Het kennen fungeert niet als middel in dienst van het leven, om aan de eisen van de wereld der dingen en van de vermenschelijking van de wereld tegemoet te komen; na de overwinning van de methode op de wetenschap heeft het aan zichzelf genoeg. De wetenschap zoekt nog alleen, overeenkomstig de regels van het objectieve onderzoek, de stand van het weten corrigerend uit te breiden. Op die manier doet de tot positieve wetenschap geworden geschiedenis een kloof ontstaan tussen het historisch bewustzijn en het leven.

Het zou evident moeten zijn dat Nietzsches kritiek op de vervreemding t.o.v. het leven terugslaat op de fundering van de theoria in het werk van Aristoteles, die het weten en schouwen enkel ter wille van de kennis als hoogste menselijke levenswijze aanpreeft. Als we erop letten dat een aan geen enkele extern doel gebonden activiteit van de rede in de gestalte van het zuiver theoretisch weten een bestaan vrij van nood en dood voorspiegelt, als zou de mens vrijgesproken kunnen worden van lichamelijke behoeften en van zijn ten-dode-zijn, dan moet de paradox van Aristoteles die erin bestaat het

meest eigene van de mens in iets goddelijks te plaatsen dat als licht der rede in hem aanwezig is, kritisch bekeken worden (vgl. R. Boehm, K.d.G. par. 7,30–36). Blikkend op een geschiedeniswetenschap die het om vermeerdering van het weten louter ter wille van het weten te doen is, stelt Nietzsche in ieder geval een breuk met het leven vast, en dat betekent met het lijden en met de nood van ons eindeloos worden en vergaan en tenslotte met de Dionysische eenheid van alle vernietiging en wederkeer. Op dergelijke breuk met het leven blikkend, herstelt Nietzsche het historische in zijn methodische autonomie als tegenkracht tegen de ficties van de mythe — maar ook tegen abstracties van de metafysica. “Het *historische* is bijzonder als tegenkracht tegen de theologische mythos maar ook tegen de filosofie, zo ruim ontwikkeld: het *absolute* kennen viert hier en in de mathematische wetenschappen zijn saternaliën, het minste dat hier werkelijk *uitgemaakt* kan worden, geldt meer dan alle metafysische Ideeën. De graad van de *zekerheid* bepaalt hier de waarde, niet de graad van de *onontbeerlijkheid* voor de mens” (KSA 7,429).

Voor de tot wetenschap geworden historische levenszin houden dus ook de abstracties van een metafysisch begrepen wereldgeschiedenis geen stand. Weliswaar gaan deze pas stuk als het oude positivisme in nihilisme omslaat: want de drie-stadia-wet heeft zelf nog resten van metafysica in zich, namelijk de teleologische categorieën van ontwikkeling, vooruitgang, einddoel, in een “heilsgeschiedenis”, waarvan het telos de definitieve beschermde mensenwereld is in het tijdperk van een wetenschapshiërarchie, die in een “sociale fysica” haar hoogtepunt bereikt. Comtes universeel-historisch ontwerp van de positieve filosofie stamt — volgens Karl Löwiths ingrijpende beschouwingen — uit een theologische interpretatie van de geschiedenis als een zich toekomstig vervullende eschatologie. De toepassing van de natuurwetenschappen op de sociale fysica heeft een menselijke broederschap tot doel, die de komende vernietigingsoorlogen onmogelijk zal maken, hoewel weliswaar dergelijk vooruitgangsoptimisme ten slotte in een vooruitgangspessimisme omslaat.

Zo zou men aan het geval Comte kunnen bestuderen hoe het tijdperk van de moderne wetenschap de in het zuivere weten gestelde hoop op vooruitgang die een toestand van eeuwige vrede zonder noden zal zijn, zoekt te realiseren (vgl. R. Boehm, K.d.G. par. 17). Het ideaal van de wereldsituatie als correlaat van een tot perfectie gebrachte positieve wetenschap moet de mens van de afhankelijkheden en behoeften van zijn sterfelijk bestaan bevrijden. Het pathologische nihilisme verklaart daarentegen ronduit dat het niets is met de cosmologische waarden vooruitgang, einddoel, volmaaktheid. Een decadent mensdom sedert Socrates en Christus zou rede, eenheid, zinvervulling enkel maar in de wereldgeschiedenis gelegd hebben om tegen de pijn van het eeuwige “voor niets” stand te kunnen houden. Als we die ficties er weer uithalen, ziet de geschiedenis er uit zoals ze is, namelijk contingent, doelloos, zinloos.

Deze diagnose geldt trouwens voor de natuurgeschiedenis evenzeer als voor de *historia rerum gestarum*. In het tijdperk van de antimetafysische wetenschap is de *historia naturalis*, die eertijds buiten de tijd stond, zo door een historisch bewustzijn in beslag genomen geworden dat ze een historische diepte van miljarden jaren als het ware onder onze voeten opent. Is niet de evolutie tot onomkeerbare, voorwaartsschrijdende ontwikkeling van altijd maar complexere syntheses van anorganisch tot organisch, van dierlijk tot menselijk leven verklaard geworden? Maar dergelijk oprukken is volgens Nietzsche noch een positief feit noch een evidente idee. Is de mens werkelijk een vooruitgang ten overstaan van het dier. Gaat “de mensheid” feitelijk vooruit? Ten overstaan van de grote adem van de natuur in haar onoverzienbare vormveranderingen ontmaskert zich de inval van een in de mensheid culminerende natuur- en wereldgeschiedenis als onhoudbare levensleugen.

Bij de aanvang van “über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” staat Nietzsches fabel van de verstandige dieren. “Ergens in een afgelegen hoek van het in talloze zonnensystemen flikkerend uitgegoten wereld-al was er eens een gesternte waarop verstandige dieren het kennen uitvonden. Het was de hoogmoedigste minuut van de “wereldgeschiedenis”: maar toch slechts een minuut. Na enkele ademtichten van de natuur verstarde het gesternte, en de verstandige dieren moesten sterven” (KSA 1,875). De geschiedenis voltooit zich dus niet in een aanhoudende of sprongachtige ontwikkeling op de weg van de ontwikkeling van atoom over macromolecule en protoplasma naar menselijke brein. De menswording — het overschrijden van de reflectiedrempel van het kennen — betekent niet het alfa en omega van de wereld-geschiedenis (volgens Teilhard de Chardin als vergeestelijking en verchristelijking van de wereld in een synthese van positivistisch vooruitgangsgeloof en christelijke eindverwachting). Het einde van ons gesternte komt, nauwkeurig wetenschappelijk gezegd, met de warmtedood, die alle gestalten van het leven zal doen verstarren, zodra volgens de entropiewet geen energie meer zal omgezet worden. Natuurhistorisch beschouwd is de mens een soort levend wezen dat samen met de door hem verzonnen troost van het eeuwig leven zal afsterven. De mensheidsgeschiedenis heeft in verhouding tot de diepte van de tijd van de natuur weinig betekenis.

Maar ook binnen de enkele decennia van haar historisch gedocumenteerde en opgehelderde tijdspanne tovert de “wereldgeschiedenis” geen rationele zin te voorschijn. Zijn niet alle vermeende einddoelen flauw geworden — de vestiging van een zedelijke wereldorde, het rijk van de vrijheid, de toename van liefde en vrede, kortom: de algemene gelukstoestand van mensen onder mensen? Klinkt na Auschwitz de bewering dat in de geschiedenis zich een wereldplan naar het betere (langs “omwegen” of via de “list van de rede”) manifesteert niet echt cynisch? De gebeurtenissen spreken de bewering van Hegel dat het er in de wereldgeschiedenis rationeel aan toegaat, op verschrikkelijke manier tegen. Daarin ziet Nietzsche een nihilistische trek

van de geschiedenis. “Het fatalisme, het darwinisme, de laatste pogingen om rede en goddelijkheid te introduceren, mislukken” (KSA 12,130). Consequent luidt Nietzsches maxime: “Men moet in de geschiedenis niet naar noodzakelijkheid met betrekking tot middelen en doeleinden zoeken! Het is de onredelijkheid van het toeval die regel is” (KSA 11,58). Wat we in de wereldgeschiedenis kunnen vinden, zijn niet bedoelingen van God of de Idee die zichzelf gestalte geeft, maar het is de inslag van het toeval, die bestendig alle door de rede geleide plannen verdraait. Daar op die manier de veronderstelling van een wereldproces en van een wereldgeest — die Eduard von Hartmann in Nietzsches ogen ongewild bespottelijk maakt — als bijgeloof verschijnt, stelt Nietzsche in de geest van Schopenhauer (die van zijn kant de geschiedenis als het objectief worden van het barende en vernietigende leven opvat) vast: “de grootste historische macht is de domheid en de duivel” (KSA 7,37) — en het interessantste is de grote misdadiger.

De afwijzing van de geschiedenisteleologie — en het beven van het begrip in het historisme — treden bepalend en verlamdend de moderne geschiedschrijving binnen. “Haar voornaamste pretentie komt erop neer *spiegel* te zijn. Ze wijst alle teleologie af; ze wil niets meer ‘bewijzen’; ze versmaadt het rechter te spelen, . . . ze bevestigt evenmin als ze ontkent, ze stelt vast, ze ‘beschrijft’” (Genealogie der Moral; KSA 5,405–406). Zo mag het voorbijge niet als middel van toekomstige doeleinden, als omweg naar het doel toe, zelfs als offer op het altaar van een verafgode wereldgeschiedenis verkeerd geduid en op de wijze van de theodicee gerechtvaardigd worden. De geschiedeniswetenschap wil niets meer bewijzen. Ze onderstelt geen innerlijke logica van sluitende historische processen. Ze scheidt zich, op neokantiaanse wijze geformuleerd, van de nomothetische wetenschap af, daar de begrippen van een historische wet en van een historisch bewijs een houten ijzer zijn. Veeleer gaat ze, om nogmaals met Rickert te spreken, ideografisch te werk. Ze tekent de aanschouwelijke, individuele gestalten van het duizendvoudige historische leven na. De deugd van deze wetenschap bestaat in de kracht waarmee ze zich van elke evaluatie en rechterlijke veroordeling vermag te onthouden. Zo luidt bijvoorbeeld het gebod van Toynbee: we hebben niet goed- of af te keuren, maar te begrijpen.

Zo “preciseert” het tijdperk van de objectieve wetenschappelijkheid de oorspronkelijk levenskrachtige geschiedenis. Ze beschrijft het positief gedocumenteerde exact zo als het werkelijk geweest is. Tegelijk snijdt ze positivistisch-nihilistisch alle onzuivere relaties — tot de bakersprookjes van de mythos evenzeer als tot de categorieën van de wereldgeschiedenis — af. Streven naar historische wetenschap ontzenuwt de aanspraak op waarheid van de ideeënmetafysica en de zingingen van de religieuze mythos. “Wij zijn aan de tegenstelling van historische waarheid en onwaarheid gewend geraakt. Het is komisch dat de christelijke mythen *historisch* moeten zijn!” (KSA 7,432). Tegelijk snijdt een wetenschappelijk streng historisch bewust-

zijn alle relaties tot het leven af en cultiveert zo in naam van de objectiviteit een specifieke onverschilligheid voor kritiek. Ook dat heeft Nietzsches tweede *Unzeitgemässe Betrachtung* doen gelden: wetenschappelijke objectiviteit heeft niets met de wil tot rechtvaardigheid te maken. De veronderstelling dat wij over het verleden met behulp van de objectieve historische wetenschap correcter zouden oordelen, berust op inbeelding. In waarheid wordt niet historisch-wetenschappelijk rechtvaardiger over het historisch leven geoordeeld, er wordt überhaupt niet geoordeeld.

3 “Restitutio in integrum”. Twee grondtrekken van de geschiedenis: tragisch antagonisme en Pindarische Tuchè

Hoe het met de fundering van het tijdperk van de wetenschap staat, wordt overduidelijk in het te voorschijn treden van het pathologisch nihilisme en in de overwinning van het positivisme. Ik noem dit gebeuren precisering van de wereld (*praecisio mundi*). Dit grondwoord heeft een dubbele betekenis. Positief begrepen noemt men *precies* het tot het wezenlijke samengevatte, exact overwogene en juist passende, dat al het dubieuze elimineert en het overbodige weglaat. Zo is de wereld van de wetenschappen klaar en duidelijk. Wetenschappelijke methodiek laat alleen als realiteitsbestand toe wat duidelijk registreerbaar, contradictieloos bewijsbaar, als feit vaststelbaar en niet in het laatst wetenschappelijk adequaat uitspreekbaar is. De negatieve betekenis van het Latijnse werkwoord *praecidere* is oorspronkelijker. Het betekent “vooraan afsnijden”, bijvoorbeeld de handen, de genitaliën, de tong. Zo begrepen zou een gepreciseerde wereld verminkt, stom en onmenselijk geworden zijn. En verschijnt onze wetenschappelijk-technische, politiek-economische wereldorganisatie niet als een restwereld zonder mythisch-cultische, poëtisch-artistieke volheid, waarvan de dominante categorieën verstrooiing (*divertissement*), vervreemding (*aliénation*), uitbuiting (*exploitatie*) en bureaucrativering heten? In dergelijke verdraaiingen, vervreemdingen, misvormingen werkt zich volgens Rudolf Boehm juist de fundamentele verdraaiing van het antieke ideaal van weten uit. Van daaruit treedt in de moderne tijd de vernietigende verdraaiing van de natuurlijke doel-middel-relatie aan het licht, waarin de doeleinden nog alleen voorwendsel voor de activering van belangen en de middelen tot het doel zelf verheven worden (K.d.G par. 17 e.v.). Toont zich dergelijke omkering van al het menselijke niet ook in het feit dat het ontspringen van de positieve wetenschappen sedert de Grieken en de nihilistische gevolgen ervan de menselijke dimensies van het mythisch-numineuse, poëtisch-religieuze, metafysisch-theologische als fictief resp. abstract achter zich gelaten hebben, zodat de leegte en de verlatenheid van het louter positief gegevene en historisch gedocumenteerde groeien? Als dat correct is dan staat een resti-

tutio in integrum op de dagorde van een filosofie die meer wil zijn dan alleen maar een historisch wegruimende kritiek.

Dat kan hier alleen exemplarisch ondernomen worden, waarbij we ons uit theoretisch oogpunt beperken tot het bestand van de nauwkeurig beschreven geschiedenis. Daarbij zijn twee zaken aan te wijzen: de verbinding van geschiedenis en poëzie (drama) door restitutie van het tragische en de vervlechting van geschiedenis en mythos door restitutie van archaische levensmachten. De eerste restituerende gang beperkt zich, in aansluiting bij Nietzsche, in de vorm van stellingen, tot de analyse van de geschiedenis van de revolutie als moderne tragedie in het raam van Schillers esthetisch humanisme, de tweede tot het aanroepen van de Tughè in de gnomiek van de Pindarische koorlyriek.

Nietzsches geschrift over geschiedenis stelt de volgende stelling op: “Geschiedenis behoort vooral de actieve, en machtige, die vertroosting nodig heeft ... toe. Zo hoort ze Schiller toe” (KSA 1,258). Onbetwistbaar heeft Nietzsches tweede *Unzeitgemässe Betrachtung* ook Schiller — trouwens reeds in de *Geburt der Tragödie* naast Schopenhauer de instantie waar het meest beroep op gedaan wordt — en diens inaugurale rede voor ogen. In zekere zin bouwt Nietzsche op Schillers onderscheid tussen de broodgeleerde en de filosofische kop voort en overdenkt hij Schillers scheiding tussen geschiedschrijving en literatuur (Dichtung), tussen de (monumentalische) geschiedenis en de mythische fictie. Het geschrift over geschiedenis kenmerkt daarbij de monumentalische geschiedenis als het roemen van het grote, klassieke en voorbeeldige, om de actieven bij opwellingen van resignatie door het maxime te troosten dat het grote, dat eens werkzaam was, daarom ook in de toekomst mogelijk is. Nu vormt het roemen van verbazingwekkende daden en werken evenzeer de motivatiegrond van de geschiedenis, bijvoorbeeld in het Proemium van Herodotos’ geschiedenis, als het een grondkenmerk van de poëzie is, bijvoorbeeld in de Epinikia en Threnoi van de vroeggriekse literatuur. Van dergelijke affiniteit is Jacob Burckhardt zich nog bewust. Aan W. Beyschlag schrijft de door Nietzsche vereerde en gevierde: “De geschiedenis is altijd nog grotendeels poëzie”. Nietzsche nu komt er precies voor op om de geschiedenis tot kunstwerk om te vormen.

Dat deed Schiller. Daarbij heeft hij als grondkenmerk van de geschiedenis van zijn tijd een tragisch antagonisme op de voorgrond gebracht. Juist om dit punt cirkelt de centrale uiteenzetting van de *Briefe zur ästhetischen Erziehung* van 1795, en wel, zoals de *Augustenburger Briefe* tonen, naar aanleiding van de dramatische onlusten van de Franse Revolutie. De uitgangsstelling van 1795 luidt: de politieke revolutie onderneemt in het tijdperk van de Verlichting de omvorming van de staat die op nood en geweld berust in een staat van de rede en van de mensenrechten, en deze omwenteling is even moreel onontkoombaar als fysiek levensgevaarlijk. Er dreigt een politiek vacuüm te ontstaan waarin de morele maatschappij nog niet en

de rechts- en geweldtoestand niet langer meer bestaan. Daaruit ontspringt een tweevoudig gevaar: het terugvallen in de brutaliteit van elementaire krachten met de overmacht van razernij en opstand (de septembermoorden) of — dieper ingrijpend — een voortgang naar de barbarij van gevoelloze grondprincipes (de “onomkoopbare” Robespierre). Zo werd in de naam van de *égalité* met behulp van een betekenisvolle dodingstechniek de ongelijkheid die in de hoofden steekt, door onthoofding van een gehele stand afgesneden. Schiller heeft dergelijke tragedie in het begin van het tijdperk van de ideologisch gelegitimeerde en technisch georganiseerde massamoord transcendentaal-analytisch tot een tegenstrijdigheid in het wezen van de mens teruggevoerd. Daarbij komt op het einde van de “transcendentale weg” (Brieven 10–15) te voorschijn: alleen een wezensconforme wederzijdse bepaling van stof- en vormdrijf plaatst de mens in de mogelijkheid geheel en ongedeeld mens te zijn. De totaliteit redt hem tegen de tegenstrijdigheid van zijn gronddriften. De stof- en levensdrijf namelijk streeft naar de toestand van individuele levensvervulling in tijd en geschiedenis, de vormdrijf echter verheft de mens als *persona moralis* tot de boventijdelijke ideeën van recht en zedenwet. Het inzicht van de tragici is nu het volgende: beide oerdriften kunnen elkaar op tragische wijze vernietigen. Wordt namelijk de stofdrijf absoluut, dan worden de ideeën verraden en het leven wordt vormloos. Overschrijdt de vormdrijf zijn natuurlijke grens, dan trapt hij al het individuele en historisch geconditioneerde op zodanige wijze rabiaat neer dat hij met de gelijkschakeling van het individuele door uniformiteit ook het leven van de idee verstikt.

Dit geval duidt Schiller reeds in de *Briefen über Don Carlos* uit 1788 aan. Het onderwerp (de fabel, de “mythos”) is een lievelingsthema van de eeuw, de geschiedenis van een natie die haar mensenrechten in de strijd van de vrijheidszin tegen het despotisme bij het wankelen van duizendjarige vooroordelen weer opeist. In dit spanningsveld vormt zich de tragedie van markies Posa. Hij eist de universele rede-idee op door tegelijk het natuurlijke gevoel voor recht en onrecht te verwaarlozen. Hij verheft kunstmatige abstracties tot absoluut principe en sluit zich af voor de ingevingen van het hart.

Zo benut de dramaticus Schiller de geschiedenis om de tragedie van de mens onder ogen te brengen. En dergelijke dramatische vormgeving van de geschiedenis duidt Nietzsche als geneesmiddel aan. Het geneest de historische koorts, waarmee onvermoeibare kleine geesten het onbeduidendste en kleinste evenals het grootste en verhevenste in methodische nivellering in de vorm van een wetenschappelijk bronnenbestand samenrapen. Uit het jaar 1883 stamt de notitie: “Geneesmiddelen: de benutting door Schiller van de geschiedenis” (KSA 7,687).

Waarop het in een restitutie van het wetenschappelijk opgekweekte historisch bewustzijn aankomt, is het tragische moment in de gebeurtenissen

van de res gestae te herkennen. De methodisch bereflecteerde geschiedenis vergrendelt de wetenschappelijke arbeid zo dat over tragische trekken gezwe- gen wordt en een begrepen heilsgeschiedenis heeft de sfeer van het tragische al lang verlaten. Dus zou het voor een toereikende restitutie dubbel gera- den zijn nog verder achteruit te gaan om de categorieën van het poëtisch tragische door categorieën van het cultisch mythische te vervolledigen en te verdiepen. Als voorbeeld kan een levensmacht weer naderbij gebracht worden die integraal tot de wereldkring van Pindarus hoorde, de *Tuchè*.

Een wenk in deze denkrichting geeft een nagelaten fragment van Nietz- sche uit de zomer 1875: “De Atheense tragedie is niet de hoogste vorm . . . De helden ervan missen nog te zeer het Pindarische” (KSA 8,108). (De Pindarus-editie van Mommsen, uit 1864, stond aan de spits van Nietzsches kerstmiswensen van 1865, en “bij Wagner in Tribschen” heeft hij ervaren hoe Pindarus — naast Schopenhauer, Goethe, Aischulos — nog leeft; aan Erwin Rohde, 3 september 1869.) Voor Nietzsche hoort Pindarus evenals Homeros of Aischulos tot de snelle, kwistige geschiedenis van een Grieken- dom dat door het socratische vernietigd werd (vgl. *Geburt der Tragödie*, 13, KSA 1,90-91). Pindarus, dat betekende de muziek van een door mythos omkranste, door de cultus geheiligde, door de onmacht van de sterfelijken verduisterde wereld. “De diepe melancholie bij Pindarus: alleen als de straal van boven komt, licht het mensenleven op” (KSA 89,106). Dat herinnert aan dat Pindarus-woord van de achtste Pythische ode, die de som maakt van de vroeggriekse levenservaring. Hölderlin vertaalt (StA 5,101):

Tagwesen. Was aber ist einer? Was aber is einer nicht?
Der Schatten Traum, sind Menschen, aber wenn der Glanz
Der gottgegebene kommt,
Leuchtend Licht ist bei den Männern
Und liebliches Leben.

Dagwezen. Wat echter is een mens? Wat is hij niet?
De droom van een schaduw is de mens, maar als de glans,
door God gegeven komt;
Is stralend licht bij de mannen
En lieflijk leven.

Het “Pindarische”, dat zo in herinnering gebracht wordt, laat zich ontslui- ten door de *Tuchè* die de geschiedenis in haar macht heeft. Daarover spreekt de aanvang van de twaalfde Olympische ode:

Hoor mij, gij dochter van de bevrijdende Zeus,
Wees het machtige Himera genadig,
behoed het, godin van het geluk!
Want jij bent het die snelle schepen over de zee

Stuurt de razende strijd, op de vestingen
en de markt, waar men beraadslaagt.

Het van 470 resp. 466 vóór Christus daterende Epinikion viert in het Siciliaanse Himera, dat juist van de tyrannie van Thrasydaios bevrijd werd, de overwinning van Ergoteles, de panhellenistische Nurmi. Bezwoeren wordt Tuchè, het grillige lot, dat zowel over de geschiedenis van iedere enkeling als over volkeren en steden regeert. Ergoteles biedt het voorbeeld. De duisternis en de ellende van zijn verbanning uit het Kretische Knossos waren voor hem in geluk en stralende roem omgeslagen. Daarom begint het koorlied met de aanroeping van Tuchè. Een zegelied roemt zowel in eerste als in laatste instantie de goddelijke macht, daar in de archaïsch-homerische wereld bij alle geluk en ongeluk van het menselijke gebeuren op beslissende wijze iets goddelijks meewerkt. En Tuchè heeft overal bij Pindarus de rang van het demonische en goddelijke (vgl. O. 8,67; P. 8,53; N. 6,24). In de eulogie van de twaalfde Olympische ode heet ze zelfs dochter van Zeus. (Pindarus rekent Tuchè tot de Moiren, en de Moiren gelden volgens Hesiodos als dochters van Zeus; Theog. 904). In de ogen van Pindarus verschijnt Tuchè — naast Ate, de verblindende, Eris, de strijdlust, of Hesychia, de polis beschermende, eendrachtige rust — als een mythische levensmacht, die in de cultus aanwezig is. (Is de twaalfde Olympische ode volgens Wilamowitz ook niet het cultuslied van een Tuchè-cultus in Himera, dan is ze toch vervuld van numineuse eerbied. In ieder geval was een cultus van Tuchè sedert de vierde eeuw in Thebe, Megara, Athene — in Sicilië waarschijnlijk zelfs aanzienlijk vroeger — verspreid.) In zulk hoog aanzien staat in de gnomiek van de twaalfde Olympische ode het thema van de aangeroepen Tuchè, en het is zo exclusief dat ze de gehele structuur van het gedicht beheerst.

Dochter van Zeus dus, behoedster en redster van de steden (tuchè pherepolis; Fr. 39: Snell) leidt Tuchè overal alles wat mensen en volkeren overkomt, naar het doel: de vaarten over de onzekere zee, de oorlogen van het noodlot, de beslissingen in de raad. Ze is de heerser in de onweten van de geschiedenis, ze is een stuurman met tweezijdig roer (Fr. 40: Snell), nu eens naar de kant van het heil en het licht, dan eens naar de kant van het onheil en het duister sturend.

Onze schranderheid schiet erbij te kort. Hoe het met het menselijke vooruitzicht staat, daarvan zegt de antistrophe:

Nooit werd aan een aardbewoner door God
Over wat in de toekomst gebeurt,
een betrouwbaar teken gegeven,
ten overstaan van het komende blijft de heldere zin ook blind.
Veel gebeurt voor de mens anders dan hij het gedacht heeft.

Zelfs odusseusachtige vindingrijkheid blijft hulpeloos. Hoe onze plannen

uitkomen, wat voor ons sterfelijken ten slotte goed is, weet niemand. Pindarus verklaart (N. 7,17): “De wijzen weten, hoe na drie dagen de wind zal zijn”. Verder echter dan drie dagen reikt ook de zorgende blik van de sofos, van de bekwame en ervarene, niet. Voor datgene wat uiteindelijk op ons toekomt, heil of onheil, heeft hij geen oog. Van Bakchylides (Epin. 10) is de spreuk overgeleverd: “De toekomst brengt wat onduidelijk bleef; het einde, waarheen Tuchè neigt”. Het “einde” is in het Grieks *telos*, *teleute*. De praktische filosofie verstaat onder *telos* het door de rede in het oog gevatte doel als oorzaak van het historische handelen. Vroeggrieks daarentegen betekent *telos* de gelukkige of ongelukkige afloop van een zaak, die het lot bepaalt, op zo’n wijze dat Tuchè het einde en de afloop van de plannen en gebeurtenissen voor de spiedende blik van de mens verborgen houdt. Deze zinspreuk doortrekt het werk van Pindarus: De mens is over de toekomst onwetend, en, daar zijn handelen in de toekomst reikt, planloos en machteloos (O. 2,30-33; P. 10,63; N. 11,46). Chronos, de alles temmende demon verhuult daarover de waarheid en brengt aan het daglicht of ons geluk bestaat of instort.

Van daaruit wordt de “diepe melancholie” van Pindarus begrijpelijk. Mensen zijn *ephemeroi*, “dagwezens”, de tijden der volkeren zijn vluchtig, wij enkelingen zijn eendagsvliegen. Want duizend jaar, zegt de negentigste psalm, zijn voor God als de dag die gisteren vergaan is. Verwanter met Pindarus is wel een andere interpretatie (Hermann Fränkel). Dagwezen heet de mens daar een enkele dag alles kan doen instorten en de betroffene duidelijk maakt wat hij is en wat hij niet is: onvast en substantieeloos zoals de droom van een schaduw, nu eens door geluk en roem overstraald en de onsterfelijken nabij, dan eens een aan schande en medelijden uitgeleverd niets.

Tot op dit punt is aan de hand van twee voorbeelden de mensengeschiedenis in verloren grondkenmerken gerestitueerd. Haar zijn twee echte categorieën, het tragische en het Tuchè-achtige op zulke wijze toegekend dat een wereld-historische beschouwing de afgesneden dimensies van het poëtisch-artistieke en van het cultisch-numineuze weer zou moeten meerekenen. In het luisteren naar de jonge Nietzsche is de Gretchenvraag te beantwoorden: hoe doet een gerestitueerde geschiedenis het met het leven? Nog nauwer aansluitend bij onze tijd en bij de problemen: hoe kan onze tijd op een wijze met zijn onmenselijk verleden omgaan dat de mens daarbij recht gedaan wordt?

4 Over het leven met het verleden. Bijdrage tot de kritiek van ons historisch zelfbegrip

We leven met het historisch verleden. Een geschiedenisvrij subject, bijvoorbeeld de voorstelling van de in oerwouden rondlopende *homme naturel* in de toestand van historische onschuld, is niet alleen een romanachtige abstractie, maar het is zelf een historisch produkt, namelijk van het rousseauïsme

in de 18de eeuw, de “metafysische” eeuw. Meer dan tot de natuur hoort de mens tot de geschiedenis. Hij bezit een zesde zintuig, het historische zintuig, dit is, het vermogen zich wat reeds lang voorbij is te herinneren als iets wat op eigen wijze geweest is. En sedert de 19de eeuw, de “historische” eeuw, is een historische beschouwing van alle dingen algemene bewustzijnsvorm geworden.

Maar het staat met het trotse historisch bewustzijn van de aan de wetenschappelijkheid verplichte tegenwoordige tijd als met het pathos van vrijheid en van totale zelfverantwoordelijkheid. Het brengt een Atlas-achtige last met zich mee. Het historische bewustzijn noodzaakt ons de altijd verder in de toekomst stromende stroom van het worden ook in zijn afgevoeld zijn te beschouwen en het “het was”, waarvan de rij elk moment in het eindeloze aangroeit, precies voor de geest te roepen. Vanuit dergelijk perspectief bepaalt Nietzsche in zijn tweede *Unzeitgemässe Betrachtung* de mens überhaupt als een nooit te voleindigen imperfectum (KSA 1,249).

Deze definitie markeert een totale Umwertung van de relatie tussen tijd en leven voor de bestemming van de mens. In de opzienbarende publieke Jena-voorzittingen uit 1794/95 had Fichte het parool van het tijdperk van de perfectibiliteit overnemend, juist de vervolmaking in het voortschrijdende overwinnen van de eindige grenzen als bestemming van de mens op zich verkondigd: dank zij zijn rationele, maar eindige, zijn zintuiglijke, maar vrije, dubbele natuur streeft de mens eindeloos in alle toekomst ernaar om de zintuiglijkheid en oncultuur altijd vollediger onder de wetten van vrijheid en rede te stellen. De mens is een tot in het oneindige te vervolmaken futurum. “Vervolmaking tot in het oneindige echter is zijn bestemming” (“Von den Pflichten der Gelehrten”, uitg; Reinhart Lauth, Hans Jacob en Peter Schneider, Hamburg, 1971, 10). Nietzsche keert in zijn spreken over de mens in zijn historiciteit als een nooit te voltooien imperfectum deze bestemming om. Het eigene van de mens tegenover wat hem het meest dichtbij is, tegenover het van het verleden bevrijde dier, bestaat erin in de herinnering aan de eindeloos groeiende ketting van het voorbije gebonden te zijn.

Deze diagnose leidt tot een dilemma. Zonder historische herinnering zou de mens een louter natuur-achtig levend wezen zijn, met die herinnering is hij een ongelukkig wezen dat zich zelf verteert en ontkent. Hij moet elk nu tegenwoordig leven, ook het gelukkigst ogenblik, als een moment aanzien dat in de stroom van het worden en van de voorwaartsgaande tijd reeds niet meer is. (Pas in de Zarathustra-tijd keert het “het was” dat steeds als voorbij-zijnde in herinnering gebracht wordt, zijn wezen om tot “het was”, dat eeuwig gelijk als het toekomstige zal zijn.)

Van daaruit vervult het bewustzijn heden en toekomst met de zwaarmoedigheid over de verlorengedane tijd of met de verveling over het gelijke of met het lijden onder een ons aanklevende voorbije schuld, die spookachtig vanuit

het verleden het bewustzijn bezet. Daarmee breekt de grondstemming af die het bewustzijn van het tijdperk van de wetenschappelijke verlichting en de vervolmaking van technische macht wezenlijk doordringt, de lichtzinnige vreugde over de vooruitgang en de onverminderde nieuwsgierigheid over wat nog allemaal op ontdekking en overheersing wacht.

Zo wordt een stellingname tegenover dit dilemma van onze hedendaagse historische bezinning urgent. We kunnen de lasten van het verleden niet vergeten; dat laat het wezenlijke historische bewustzijn niet toe. Maar we kunnen ook niet tot een vrije verhouding tot een onkritisch bezette toekomst komen zolang het aandenken aan het voorbije ons historisch bestaan verteert en ontkent.

Deze vraag wordt drukkend voor een tijdperk dat niet alleen maar in de diagnosen van Albert Camus wereldwijd duidelijk genoeg te voorschijn getreden is als tijdperk van een technisch georganiseerde massamoord gesanctioneerd door “wetenschappelijke” wereldbeschouwingen. Voor de open overname van zulk verleden is de oplossing van Nietzsche al te eenvoudig en gedachteloos: de mens heeft de kracht van het vergeten nodig, daar hij zonder die kracht evenmin zou kunnen leven als zonder slaap of zonder de uitwerpselen van zijn voedsel; dus moet een kritisch historisch bewustzijn dank zij zijn plastische kracht weten te onderscheiden tussen welke delen van het verleden het toekomstige leven bevorderen en welke het verstikken. Tegen dergelijk naturalisme spreken schuldigverklaringen in de naam van de moraliteit en van een causaliteit uit vrijheid. We moeten beide bij wijze van afsluiting door middel van trefwoorden met de gerestitueerde geschiedenisfactoren van het tragische en van de Tuche confronteren.

Daarbij zijn vooreerst het moreel-onvoorwaardelijke en het heroïsch-tragische van elkaar los te koppelen. We zijn het gewoon dat wat weinig heldhaftig gedaan werd, als onmoreel te veroordelen; want het tragische is sedert Socrates door het primaat van het deugd-weten uit het oog verloren en het heroïsche is dubieus geworden. Twee machten hebben de Atheense tragedie tot ontbinding gebracht, de dialectiek en de identificatie van Socrates: weten=deugd=geluk (zoals de tegen-identificatie ongeluk=onwetendheid=ondeugd; vgl. “Socrates und die Tragoedie”, KSA 1,533–549). Maar is iedereen ter wille van het feit dat hij geen held is moreel vervallen? Buiten de morele schuld is er de tragische verstriking. Het heroïsche en het morele onderscheiden zich hemelsbreed en raken mensen en volkeren op verschillende manier. De maat is anders. De moraliteit oordeelt en spreekt recht vanuit haar streng standpunt onder de aanspraak van de eeuwig geldende, categorische zedenwet buiten de tijd en de geschiedenis, onder abstractie van de voorwaarden van onoplosbare zakelijke dwang. Het tragische daarentegen voert tot historische situaties zonder uitweg waarin iedereen geraken kan en waarin de goede of slechte wil blind is. Hier komen andere maatstaven op het appel, het bovenmenselijke ongeluk bijvoorbeeld dat in geen verhouding

staat tot de “misstap” (hamartia), of de heroïsche offermoed die het roemen der dichters en geschiedschrijvers opwekt. Wat nu, als het categorische oordeel van de zedelijkheid bovenmenselijk en dat van de tragische verstrikking menselijk zou zijn?

Hiertegen verzet zich de gewoonte van ons opgeschroefde vrijheidsbewustzijn. Het spreken over autonomie en grenzenloze aansprakelijkheid maakt elk mens voor elk wereldgebeuren verantwoordelijk. Consequent daarmee zoekt een ethos van de verantwoordelijkheid voor het verre toch het collectief-cumulatief-technologisch gedrag in het tijdperk van de moderne techniek door vooruitzien te sturen (Hans Jonas). Daarmee in overeenstemming zijn we ook gewoon het voorbij dat ooit vrij gewilde en geplande toekomst was, uitsluitend als werk van de autonome rede en arbeid van de mens op te vatten om het naderhand de baas te worden. Kenmerkend genoeg oordeelt een overspannen “kritische theorie” in de zin van Nietzsche genadeloos alle verleden volgens het maxime: al het gewordene is het waard geliquideerd te worden; want niets is historisch zonder geweld en bedrog ontstaan.

Tegen dat alles is nu te zeggen: zeker, er is de vrije wil van de mens en zijn aansprakelijkheid. Maar hoe staat het met een ethiek van alzijdig vooruitzien en totale verantwoording, als onze toekomstblik volgens Pindarische bescheidenheid in zijn voorzeggings- en planningskracht maar drie dagen verreikt? De preciese natuurwetenschap heeft de wet van de natuurcausaliteit, de kritische wetenschap van de rede de causaliteit uit vrijheid voor het intelligibele in de mens tot paradigma verheven. Beide stootten de categorieën van lot en noodlot als blind toeval uit de wereld. *Fatum/casus non datur*. Maar is ons verleden niet door beide grootheden van het menselijke daarzijn en tussen-zijn doortrokken, door het ontwerp en door het project van de vrije existentie en door een facticiteit die ons als een lot overvalt? En zijn de oordelen en veroordelingen die zich eenzijdig op het ethos en op de causaliteit van de vrijheid beroepen, niet onmenselijk, omdat ze zich precies aan de aardse maatstaven van mensen onder mensen houden? “Giebt es auf Erden ein Mass?”, vraagt Hölderlins bijna vergeten gedicht “In lieblicher Bläue” en antwoordt: “Es giebt keines ...” (StA 2,372).

Bibliografie

Lijst van publicaties van Rudolf Boehm, samengesteld door Wilfried Swartelé

1953

- “‘Erklären’ und ‘Verstehen’ bei Dilthey”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7 (1953), p. 410–417.
- (met VAN BREDA H.L.) “Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 62 (1953), p. 241–252.
- Franse versie: *Les études philosophiques*, N.S., 9 (1954), p. 3–20.
- Portugese versie: *Revista Portuguesa de Filosofia*, nr. 12 (1956), p. 29–44.
- “Akten des internationalen phänomenologischen Kolloquiums zu Brüssel 1951”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7 (1953), p. 589–605.

1954

- “Une introduction à la philosophie phénoménologique”, *Archivio di Filosofia*, 1954, 2, p. 169–172.

1956

- “Le colloque international sur la philosophie de Descartes à Royauumont”, *Les études philosophiques*, N.S., 11 (1956), p. 92–94.
- “Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10 (1956), p. 93–109.
- HUSSERL E., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, herausgegeben und eingeleitet von Rudolf BOEHM in den Gesammelten Werken — HUSSERLIANA — Bd. VII, Den Haag, 1956.

382

1957

- “Notes sur l’histoire des ‘Principes de la nature et de la grâce’ et de la ‘Monadologie’ de Leibniz”, *Revue philosophique de Louvain*, 55 (1957), p. 232–251.

1959

- “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’immanence et de transcendance”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 84 (1959), p. 481–526.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 141–185, onder de titel: “Immanenz und Transzendenz”.
- “Zijn en tijd in de filosofie van Husserl”, *Tijdschrift voor filosofie*, 21 (1959), p. 243–276.
- “Husserl et l’idéalisme classique”, *Revue philosophique de Louvain*, 57 (1959), p. 351–396.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 18–71.
- “Zum Begriff des ‘Absoluten’ bei Husserl”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), p. 214–242.
- Opgenomen in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 72–105, onder de titel: “Das Absolute und die Realität”.
- HUSSERL E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, herausgegeben und eingeleitet von Rudolf BOEHM in de Gesammelten Werken — HUSSERLIANA — Bd. VIII, Den Haag, 1959.
- Inleiding van Rudolf Boehm opgenomen in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 186–216, onder de titel: “Die erste Philosophie und die Wege zur Reduktion”.

1960

- “Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne”, *Revue internationale de philosophie*, 14 (1960), p. 194–220. - Herwerkte Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 137–160, onder de titel: “Heideggers Denken über die Technik”.

1961

- “Het wijsgerig mensbeeld in de filosofie der XIXe eeuw”, *Dietsche Warande en Belfort*, 106 (1961), p. 563–575. - Ook in: VANDEWIELE J., WALGRAVE J.H., WYLLEMAN A., BOEHM R. *Het ontwikkeld mensbeeld in de Westerse wijsbegeerte*, Leuven, 1967, p. 70–81.
- “Phänomenologie”, *Staatslexicon*, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, 6. Auflage, Bd. 5, Freiburg, 1961, p. 245–250.

1962

- “Deux points de vue: Husserl et Nietzsche”, *Archivio di Filosofia*, 1962, nr. 3, p. 167–181.
- Italiaanse versie in: MARINI A., STELLARE A., *Studi su Nietzsche di Beerling, Biser, Beaufret, Boehm, Granier, Stambaugh, Pautrat, Vattimo, Nohl*, Milano, 1982, p. 135–165.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl Studien*, p. 217–236, onder de titel “Husserl und Nietzsche”.

1963

- “De kritiek van Levinas op Heidegger”, *Tijdschrift voor filosofie*, 25 (1963), p. 585–604.
- “Le problème du ‘Wille zur Macht’, oeuvre posthume de Nietzsche”, *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 402–434.
- “Progrès, arrêt et recul dans l’histoire”, *Archivio di Filosofia*, 1963, nrs. 1–2, p. 55–67.
- “Herméneutique et tradition au colloque de Rome”, *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 467–468.
- Ook in: *Hermeneutica e Traditione*, Rome, 1963.
- HUSSERL E., *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben von STRASSER S., 2. Auflage, neu bearbeitet von Rudolf BOEHM, in den Gesammelten Werken — HUSSERLIANA — Bd. I, Den Haag, 1963.

1964

- HEIDEGGER M., *L’être et le temps. Première partie*, traduit de l’allemand et annoté par BOEHM R. et DE WAELHENS A., Parijs, 1964.

- “Les sciences exactes et l’idéal husserlien d’un savoir rigoureux”, *Archives de philosophie*, 27 (1964), p. 424–438.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 1–17, onder de titel: “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”.

1965

- “La phénoménologie de l’histoire”, *Revue internationale de philosophie*, nr. 71–72 (1965), p. 55–73.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 237–256.
- “Elementare Bemerkungen über Husserls ‘phänomenologische Reduktion’”, *Bijdragen*, 26 (1965), p. 193–208.
- Opgenomen in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 119–140, onder de titel: “Die phänomenologische Reduktion”.
- Engelse versie: *International Philosophical Quarterly*, 5 (1965), p. 183–202, onder de titel: “Basic Reflections on Husserls Phenomenological Reduction”.
- *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles’ Abhandlung ‘Über das Sein und das Seiende’ (Metaphysik Z)*, Den Haag, 1965.

1966

- “Le fondamental est-il l’essentiel? (Aristote, Métaphysique Z, 3)”, *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966), p. 373–389.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von BOEHM R., Berlijn, 1966, p. V–XIX.
- “Voorredeöpgenomen in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 173–190, met de titel: “Merleau-Ponty’s Grundlegung einer Philosophie der Endlichkeit”.
- HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, herausgegeben und eingeleitet von Rudolf BOEHM in den Gesammelten Werken — HUSSERLIANA — Bd. X, Den Haag, 1966.
- Italiaanse uitgave: HUSSERL E., *Per la fenomenologia delle coscienza interna del tempo (1893–1917)*. A cura di Rudolf BOEHM, edizione italiana a cura di Alfredo MARINI, Milano, 1981.

- Inleiding opgenomen in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, p. 106–118, onder de titel: “Das Konstitutionsproblem und das Zeitbewusstsein”.

1967

- “Kritische studie over: ‘DE BOER, De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl, Assen, 1966’”, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 59 (1967), p. 243–250.
- Duitse versie in: *Philosophische Rundschau*, 15 (1968), p. 283–291.
- “Dieses war die Ethic und zwar Niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertiget”, *Studia philosophica gandensia*, 5 (1967), p. 175–206.

1968

- *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, 1968.
- “Kafka over leven en dood. Ter nagedachtenis van Herman Uyttersprot”, *Nieuw Vlaams Tijdschrift*, 21 (1968), p. 393–412.
- “Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 22 (1968), p. 165–186.

1969

- “Hegel en de fenomenologie”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 31 (1969), p. 471–489.
- Uitgebreidere Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 15–40.
- “Zur Phänomenologie der Gemeinschaft. Edmund Husserls Grundgedanken”, in: *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. Festschrift für Gerhart Husserl*, Frankfurt am Main, 1969, p. 1–26.
- Ook in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 91–111.
- “Contestatie”, interview, afgenomen door DE VISSCHER, J., *De nieuwe*, nr. 271 (1969), p. 5–8.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 9–17.
- “Leven we dan toch niet in de ruimte”, *De nieuwe*, nr. 279 (1969), p. 8.
- “Die Phänomenologie”, in: *Contemporary Philosophy. Vol. III: Metaphysics, Phenomenology, Language and Structure*, Florence, 1969, p. 143–158.

1970

- “Thomas van Aquino, Philosophie und Theologie”, in: *ANAMNHCIC, Gedenkboek Prof. Dr. E.A. Leemans*, Brugge, 1970, p. 95–105.
- “Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger”, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1970, p. 369–393.
- Ook in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 191–215.
- “Leven in een nieuwe tijd”, *Streven*, 37 (1970) nr. 6, p. 564–575.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 18–29.
- “Husserl Edmund”, in: *Staatslexicon*, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, 6. Auflage, Ergänzungsbände, Freiburg, 1970, p. 316–318.

1972

- “Omlijning van een nieuw begrip van transcendentiaalfilosofie”, *Tijdschrift voor filosofie*, 34 (1972), p. 407–433.
- Herwerkte Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 41–65, onder de titel: “Die Phänomenologie innerhalb der Grenzen der blossen Transzendentalphilosophie”.
- “Zelfs filosofie door computers genegeerd”, *De nieuwe*, nr. 433 (1972), p. 14.
- “On Truth. A Fragment”, in: *Life-world and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evenston, 1972, p. 83–100.
- Duitse versie in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 237–253.

1973

- “Die Weltprobleme und die Frage der Verantwortlichkeit der Wissenschaft für die politische ökonomie”, *Philosophica Gandensia*, nr. 11 (1973); p. 30–43.
- Nederlandse versie in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 40–53.
- Nederlandse versie ook in: *De nieuwe maand*, 18 (1975), p. 222–235.
- “De sociale funktie van de wijsbegeerte: kritisch onderzoek naar alternatieven”, *Philosophica Gandensia*, nr. 11 (1973), p. 73–76. - Ook in *Aan het einde van een tijdperk*, p. 36–39.

- “Links antwoord op een uitdaging van rechts”, *Kultuurleven*, 40 (1973), p. 1037–1043.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 30–35.
- “Over twee soorten dogmatisme”, in: *Philosophica Gandensia*, nr. 12 (1973), p. 167–182.

1974

- “Was heisst theologisch denken? Zur Onto-Theo-Logik”, in: *Sein und Geschichtlichkeit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1974, p. 255–273.
- *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, 1974.
- “L’avenir de la philosophie”, in: *Annales de l’Institut de Philosophie*, Brussel, 1974, p. 7–22.
- “Wetenschap en/of ideologie”, *Kultuurleven*, 41 (1974), p. 591–602.
- “Nog eens — wetenschap, politiek en moraal”, *Kultuurleven*, 41 (1974), p. 999–1000.

1975

- “Eine Tragödie: Wallensteins und unser aller böser Geist”, in: *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, Den Haag, 1975, p. 154–167.
- Ook in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 1–14.
- “Bewusstsein als Gegenwart des Vergangenen”, *The Monist*, 59 (1975), p. 21–39.
- Ook in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 113–135.
- “Inflatie is grootste blunder van kapitalisme”, *De standaard*, 15–16 februari, 1975, p. 4.

1976

- “Energie, waarvoor?”, in: VAKS (uitg.), *Dossier Kernenergie*, Lembeke, 1976, p. 297–301.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 64–68.
- Ook in: *Makrobiotiek der Lage Landen*, nr. 11 (24 juni 1977), p. 35–36.

- “Twaalf vragen betreffende de inflatie”, *De nieuwe*, nr. 615 (1976), p. 4–5.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 60–63.
- DE VISSCHER, J., “Onze beschaving in het geding. Vraaggesprek met de filosoof Rudolf Boehm”, *Streven*, 29 (1976), p. 592–607.
- “Het mauïsme en het dilemma van het hedendaags socialisme”, *Tijdschrift voor diplomatie*, 3 (1976), p. 122–127.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 69–77.
- “Schilder Amedée Cortier overleden”, *De nieuwe*, nr. 621 (1976), p. 17.
- “Lastige vrijheid”, *Streven*, 29 (1976) p. 688–701.
- *La métaphysique d’Aristote. Le fondamental et l’essentiel*, traduit de l’allemand et présenté par MARTINEAU, E., Paris, 1976, avec un avant-propos de l’auteur à la traduction française, p. 11–13. Vertaling van R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles’ Abhandlung über das Sein und das Seiende’ (Metaphysik Z)*.
- “De universiteit in de crisis”, in: *Hulde aan Prof. Dr. C. J. Vanhoudt en Prof. Dr. R. Thomas*, Gent, 1976, p. 43–49.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 54–59.

1977

- “Conflict, geweld en foltering”, *Kultuurleven*, 44 (1977), p. 69–79. - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 78–88.
- *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, uit het Duits vertaald en met een voorwoord ingeleid door Willy COOLSAET, Baarn, 1977 (vertaling van *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*).
- HUSSERL E., *Over de oorsprong van de meetkunde*, vertaald door DUYTSCHAEVER J., door Rudolf BOEHM ingeleid en geannoteerd, Baarn, 1977.

1978

- “De politiek, tot economie herleid”, *De nieuwe*, nr. 746 (1978), p. 8–9.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 99–102.

- (Met DE VISSCHER J. en DE SCHRIJVER G.) “Menselijke eindigheid en goddelijke oneindigheid. Een polemieek rond menselijk weten en ontmenselijkt handelen”, *Kultuurleven*, 45 (1978), p. 715–728.
- “Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty”, *Tijdschrift voor filosofie*, 40 (1978), p. 56–77.
- Ook in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 217–236.
- “Das Ding-an-Sich als Erkenntnisziel. Fragen zu Rudolf Bernets Aufsatz ‘Endlichkeit in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung’”, *Tijdschrift voor filosofie*, 40 (1978), p. 659–661.

1979

- “Waarom afscheid van de seksualiteit? Lustangst en prestatie-principe of prestatie-angst en lustprincipe?”, in: KRUIHOF en GEURTS (red.), *De seksualiteit herzien*, Deventer, 1979, p. 209–220.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 89–98.
- “Husserls drei Thesen über die Lebenswelt”, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, 1979, p. 23–31.
- Ook in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band*, p. 81–90.

1980

- “Is er een dialectiek van de vooruitgang”, *Tijdschrift voor diplomatie*, 6 (1980) nr. 9, p. 622–628.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 103–113.
- “Was heisst Kritik der Objektivität?”, *Restant*, 8 (1980) nr. 2, p. 143–155.
- Ook in: *Wissen, Glauben, Politik. Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wenen, Keulen, Styria, 1981, p. 33–45.
- “Aan het einde van een tijdperk”, *De nieuwe*, nr. 868 (1980), p. 3–5.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 126–131, onder de titel: “Waar is Utopia”.
- “Vier jüngere Werke von Yves De Smet”, inleiding tot de catalogus van de tentoonstelling van het werk van Yves De Smet in het Belgisches Haus te Keulen van 28.2.1980 tot 29.3.1980.

1981

- “Konfrontatie over de funktie van het ministerie van financiën in krisistijd”, briefwisseling tussen BOEHM R. en VANDEPUTTE R., *De nieuwe*, nr. 914 (1981), p. 10–11.
- “Over de zin van het leven”, *Kultuurleven*, 48 (1981), p. 351–357.
- “Over het principe van een nieuwe economie”, *Het blad*, 6 (1981) nr. 49, p. 3–10.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 179–188.
 - Ook in: BOSSIER W. en MOMMEN A., *Linkse visies op de crisis*, Berchem, s.d. p. 131–143.
- “Over de behoeften en belangen van de mensen en over de zin van de arbeid”, *De nieuwe*, nr. 918 (1981), p. 15–18.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 167–174.
- “Over strategie”, *De nieuwe*, nr. 916 (1981), p. 17–18.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 175–178.
- *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoché*, Den Haag, 1981.
- “Kritik der kritischen Kritik. Een antwoord op Benoît Angelets metakritiek”, *Kritiek*, nr. 2 (1981), p. 40–50.
- “Het ideologieprobleem”, *De nieuwe*, nr. 882 (1981), p. 8–9.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 161–166.
- “Over westers en oosters denken”, in: MA-TSU, *De gesprekken*, Bussum, 1981, p. 9–15.
- “Verkiezingen. Doorbraak — waar naartoe?”, *Brandnetel*, 9 (1981) nr. 74, p. 2.
- “Pleidooi voor een alternatieve economie”, *De nieuwe*, nr. 877 (1981), p. 7–11.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 139–148.
- “Op weg naar de catastrofe”, *De morgen*, 4 augustus, 1981.
 - Ook in: *De groenen*, 7 (1987), nr. 10, p. 14 en p. 23.
 - Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 158–160.

- “Onze economie is niet meer te helpen”, *De nieuwe*, nr. 902 (1981), p. 11.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 155–157.

1982

- “Ieder mens is filosoof voor een zeker percentage”, interview afgenomen door WEYNS W., *De groenen*, 3 (1982), nr. 6, p. 16–18.
- “De massa en de verkiezingen”, *Brandnetel*, 77 (1982), nr. 10, p. 6.
- “L’homme n’est pas lui-même. A propos de la thèse freudienne du ‘refoulement manqué’”, in: *Qu’est-ce que l’homme? Hommage à Alphonse de Waelhens*, Brussel, 1982, p. 443–456.
- “A Tale of Estrangement. Husserl and Contemporary Philosophy”, *Research in Phenomenology*, 12 (1982), p. 13–20.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiteit*, p. 5–13.
- “Zeitlichkeit und Endlichkeit bei Merleau-Ponty”, in: *Phänomenologische Forschungen*, herausgegeben von Ernst Wolfgang ORTH, Band 13, Freiburg/München, 1982, p. 90–106.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiteit*, p. 63–79.
- “Naar wetenschap voor mensen. Konstruktie of kritiek. Een discussie tussen Leo Apostel en Rudolf Boehm”, *Kritiek*, nr. 3 (1982), p. 64–100.
- “Voorstelling van de gedichtenbundel ‘Vlucht langs het stille water’ van Hans de Greve”, *Kritiek*, nr. 4 (1982), p. 106–109.
- “Geen enkel model werkt nog”, *De standaard*, 23 november 1982, p. 3.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 207–208, onder de titel: “De wereldeconomie”.
- “De ‘alternatieven’ van De Batselier en Corijn”, *De morgen*, 4 juni 1982, p. 5.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 202–203, onder de titel: “Socialistische alternatieven”.
- “Investerings om de werkloosheid te bevorderen”, *De nieuwe*, nr. 963 (1982), p. 15.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 196–197.

- “Het systeem van Martens is dekadent”, *De nieuwe*, nr. 949 (1982), p. 5.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 194–195, onder de titel: “Een dekadent systeem”.
- “FICHTE Johann Gottlieb, De vrijheid van denken”, vertaald door WILLEMARCK Paul. Inleiding van Rudolf Boehm, *Tijdschrift voor diplomatie* (8), 1982, nr. 1, p. 298–299.
- “Behoud van de koopkracht — volledige tewerkstelling — zinvol werk?”, *De nieuwe*, nr. 943 (1982), p. 16–17.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 198–201.
- “Nationalisering van de energiesector — en dan?”, *De groenen*, 3 (1982), nr. 9–10, p. 10.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 204–206.
- “De ekologische beweging is geen milieubeweging”, een gesprek tussen Rudolf BOEHM en Rudolf BAHRO, *Komma*, 1 (1982), nr. 1, p. 24–30.

1983

- “Objektiviteit en eindigheid. Tweehonderd jaar ‘Kritik der reinen Vernunft’”, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting en van het vrije denken*, 11 (1983), nrs. 1–3, p. 7–9.
- “Objektivität und Endlichkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft”, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting en van het vrije denken*, 11 (1983), nrs. 1–3, p. 10–16.
- “Hoe nieuw is het principe van een nieuwe economie?”, *Streven*, 50 (1983), nr. 4, p. 591–598.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 209–215.
- “Het socialisme als noodzaak”, in: *Socialistische standpunten*, 30 (1983), nr. 2, p. 1–13.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 225–240.
- “Enkele opmerkingen over het betrekkelijk nieuwe van mijn filosofische aanpak (Een antwoord op Leo Apostel)”, *Restant*, 11 (1983), nr. 1, p. 331–334.
- KAUTSKY K., *De oorsprong van het christendom*, vertaald door Herman GORTER, en met een voorwoord van Rudolf BOEHM, Antwerpen/Bussum, 1983, p. 5–8.

- “Het poëtische vind je niet alleen bij de dichters”, gesprek van Links met Rudolf BOEHM, *Links*, 25 (1983), nr. 24, p. 2, 3 en 7.
- “De vakbeweging, een tragedie”, *De nieuwe*, nr. 976 (1983), p. 20–21.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 218–224.
- Ook in: JANSEGGERS L. en VAN BOGAERT M., *Blaffende bonden bijten niet. Tien jaar vakbondsakties en eisblokjes in de Belgische pers en vooral in de fabrieken*, Antwerpen, 1983, p. 11–17, onder de titel: “Over de vakbeweging, socialisme en ekologie”.
- “De verarming van de mensen en de heropleving van de economen”, *De nieuwe*, nr. 1008 (1983), p. 16–17.
- “L’illusion humaniste”, *Le soir*, 19 maart, 1983, p. 2.
- “Over links en rechts”, in: *Nieuw Rechts. Theorie en praktijk. Restant*, 10 (1983) nr. 4, p. 14–16.
- Ook in: *Aan het einde van een tijdperk*, p. 216–217.
- “The Meaning of the phenomenological Critique of Science”, in: L. EMBREE (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, University Press of America, Lanham/Londen, 1983, p. 375–390.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibeleit*, p. 46–62.
- Nederlandse versie in *Kritiek*, nr. 6 (1983), p. 3–27 (vertaling door MOYAERT Johan).

1984

- “Merleau-Ponty en wij”, *Kritiek*, nr. 7 (1984), p. 5–11.
- *Aan het einde van een tijdperk. Filosofisch-economische aantekeningen*, Weesp/Berchem, 1984.
- “Over bewustwording, waarheid en vrijheid”, *Kritiek*, nr. 8 (1984), p. 67–79.
- “Marx als filosoof”, *De Vlaamse Gids*, 68 (1984), nr. 3, p. 57–60.
- COOLSAET W., *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty’s denken*, ingeleid door Rudolf BOEHM, Leuven/Amersfoort, 1984, p. 9–13.
- “Kritische rationaliteit anno 1983”, *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap*, 25 (1984/85), nr. 2, p. 59–63.

- “Marx, technologie en politiek”, *De uil van Minerva*, vol. 1 (1984), nr. 1, p. 29–40.
- (Met medewerking v. Lode FREDERIX en Paul WILLEMARCK) *Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag*, afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, 1984.
- “Doktoraat”, in “Het filosofische gebeuren in Vlaanderen. Kroniek”, *Kritiek*, nr. 8 (1984), p. 115–116.

1985

- “Macht en onmacht”, *De standaard*, 25 oktober 1985, p. 14.
- “Conferentie van Potsdam”, *Kritiek*, nr. 9 (1985), p. 3–6.
- “De zelfverwerkelijking van de mens in de hedendaagse industrie”, Herman SCHURMANS in gesprek met Rudolf BOEHM en Herman LEY, *De uil van Minerva*, vol. 1 (1985), nr. 3, p. 163–174.
- “Aan het einde van een tijdperk”, gesprek met Rudolf Boehm, *Intermediair*, 1985, nr. 2 p. 3, 5 en 7.
- “Chantage”, *Links*, 27 (1985), nr. 22, p. 6.
- “De kernoorlog”, *Kritiek*, nr. 10 (1985), p. 3–8.
- “Onder professoren”, *Links*, 27 (1985), nr. 16, p. 3.
- “Potsdam, veertig jaar later”, *De rode vaan*, 64 (1985), nr. 45, p. 15.
- “Het Zijn — en de tijd”, *Kritiek*, nr. 10 (1985), p. 87–89.

1986

- “Humanisme en vrij onderzoek”, *Het vrije woord*, 31 (1986), nr. 2, p. 3–5.
- “Schaamteloze moraal”, *Kritiek*, nr. 11 (1986), p. 28–54.
- “Es ist einmal schon so ... Philosophische Bemerkungen zu Kafka's ‘Betrachtung’”, *Jenseits der Gleichnisse, Kafka und sein Werk, Jahrbuch für internationale Germanistik*, Reihe A, Band 17, 1986, p. 21–26.
- “Potsdam en de vrede”, *Ontmoetingen België-DDR*, 22 (1986), nr. 1, p. 4–5.

- “Liever een afhankelijke krant”, een pleidooi van Rudolf BOEHM om van ‘De morgen’ toch maar weer een partijkrant te maken, *Knack Magazine*, 16 (1986), nr. 48, p. 96.
- BOEHM Christiane, “Blaman. De problematiek van de menselijke verhoudingen — nagelaten aantekeningen van Christiane Boehm, *Kritiek*, nr. 11 (1986), p. 12–27, “Woord vooraf” van Rudolf BOEHM, p. 12–13.

1987

- “Bij het heengaan van ‘Links’”, *De rode vaan*, 66 (1987), nr. 21, p. 8.
- “Teloorgang”, *Links*, 29 (1987), nr. 9, p. 5.
- “Dolen in het dodenrijk’. De idee van wetenschap en van subjectiviteit in de moderne cultuur”, *De uil van Minerva*, vol. 4 (1987) nr. 1, p. 17–28.
- “Links gemoraliseer en rechtse betweterij” in: *De rode vaan*, 66 (1987), nr. 2, p. 9.
- “Nietzsche, Heidegger of — is dat metafysika?”, *Kritiek*, nr. 14 (1987), p. 24–36.
- “In philosophos. Sofokles en Oidipoes”, *Kritiek*, nr. 13 (1987), p. 13–43.
- Duitse versie in: *Literatur für Leser. Zeitschrift für Interpretationspraxis und geschichtliche Texterkennntnis*, 1987, p. 70–89.
- “Vrijheid of solidariteit”, *Socialistische standpunten*, nr. 34 (1987), 6, p. 4–14.
- “De vooruitgang van het nihilisme”, in: ALLEGAERT P. en VAN-MARCKE L. (red.), *Tussen Poussin en punthelm, opstellen over cultuur*, Leuven/Amersfoort, 1987, p. 39–51.
- “De toekomst van de vredesbeweging”, *Kritiek*, nr. 14 (1987), p. 3–7.
- “Zijn onrecht, wanhoop en dood reeds definitief weggenomen?”, *Kritiek*, nr. 14 (1987), p. 89–94.
- “Wat nodig is, is een wereldwijde kosten-batenanalyse”, filosofen over heden en toekomst. Gesprek met Rudolf BOEHM, Sonja LAVAERT, Lode FREDERIX en Johan MOYAERT, *De rode vaan*, 66 en 67 (1987 en 1988), nr. 52, en nr. 1, p. 10–13.

- “De pers ter discussie”, gesprek met Rudolf BOEHM, *Aktief*, 11 (1987), p. 4–6.
- “Weldra — een revolutie?”, *De rode vaan*, 66 (1987), nr. 42, p. 9.

1988

- “Zehn Fragen zum Thema ‘Automatisierung, Vergesellschaftung, Humanismus’” in: *Informationsbulletin aus dem philosophischen Leben der D.D.R.*, 24 (1988), Heft 9.1.
- “Friedliche Koexistenz und militärische Abschreckung”, *International Institut für den Frieden — Wissenschaft und Frieden*, nr. 2/3 (1988), p. 33–37.
- “Poging tot een bijdrage tot de verduidelijking van de eisen gesteld aan ‘een nieuw politiek denken’”, *Kritiek*, nr. 16 (1988), p. 46.
- Engelse versie: *International Institute for Peace, Peace and the Sciences*, nr. 4 (1988), p. 67–73.
- “De koude wereldoorlog”, *De morgen*, 22 januari 1988, p. 46.
- “De behoefte een zin te geven aan het leven . . .”, filosofen over heden en toekomst. Gesprek met Rudolf BOEHM, Sonja LAVAERT, Lode FREDERIX en Johan MOYAERT, *De rode vaan*, 67 (1988), nr. 2, p. 7–8.
- “Politiek en filosofie”, in: *Politiek en filosofie*, afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, 1988, p. 4–14.
- “Het communisme in het geding. Naar aanleiding van het boek van M.S. Gorbatsjov: ‘Over de hervorming en het nieuwe denken’”, *Kritiek*, nr. 15 (1988), p. 40–59.
- “Kultuur en materialisme”, *De rode vaan*, 67 (1988), nr. 32, p. 4.
- “Het scheppen van bijkomende werkgelegenheid”, *De morgen*, 26 maart 1988, p. 18.
- “Geen enkel ander economisch denken is zo belangrijk”, gesprek met prof. Rudolf BOEHM in de reeks “Het marxisme leeft”, *De rode vaan*, 67 (1988), nr. 12, p. 8–10.
- “Filosofen vechten de vrede vreedzaam aan”, praten met prof. Rudolf BOEHM, *Vrede*, nr. 272, 31 (1988), p. 26–29.

- “Een achtergrond”, *Tijdschrift Academie Leon*, 3 (1988), nr. 2 (Eenzijdig gestreken, — Hommage à A. Cortier), p. 10–11.
- “Waarde Michail Sergejevitsj Gorbatsjov” in: *De rode vaan*, 67 (1988), nr. 36, p. 14.
- “Husserl e Heidegger. Critica dei fundamenti”, *Aut-aut*, nr. 223–224 (1988), p. 69–87.
- Duitse versie in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 14–34.
- “Laten we die personenkwesities links liggen”, *De morgen*, 8 februari 1988, p. 32.

1989

- “De vrede en de ontevredenenen”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 1, p. 2.
- “De muur”, *De morgen*, 7 juli 1989, p. 17.
- “De kleine lui en het grote wapen”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 15, p. 2.
- “Laat je auto staan”, *Nieuw Links*, 3 (1989), nr. 1, p. 14–15.
- “Tien stellingen over democratie en partij”, *Agalev-Partijnieuws*, februari 1989, p. 2–3.
- “De Berlijnse Muur als stokpaardje en troetelbeest”, *De morgen*, 27 juni 1989, p. 39.
- “Perestrojka”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 20, p. 3.
- “China, of wat is het probleem? De tweeslachtigheid van Marx’ denken”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 24, p. 7–8.
- “Thomas Kuhn en de nieuwe Verlichting”, *Toestanden*, nr. 18 (1989), p. 25.
- “Het antwoord van de computer”, *Knack*, 19 (1989), nr. 10, p. 40.
- “‘Vluchtelingen’ uit de DDR?”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 68, p. 17.
- “Socialisme en vrijheid. Wat heet ‘demokratisch socialisme’?”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 40, p. 8–9.
- “Alexis de Tocqueville of de revolutie als toekomstperspektief”, in: *Denkers van het licht. Opstellen over Verlichting, revolutie en moderniteit*, samengesteld door Koen RAES, Gent, 1989, p. 252–270.

- “Een nieuwe ethica?”, *Kritiek*, nr. 17 (1989) (De mislukte natuurbeheersing), p. 3–6.
- “Natuur en cultuur”, *Kritiek*, nr. 17 (1989) (De mislukte natuurbeheersing), p. 8–22.
- “Een jongen van 17 — Rudolf Boehm ziet zijn muur vergaan”, interview afgenomen door Jef TURF, *Universiteit Gent*, 4 (1989), nr. 4, p. 19–21.
- “De roman als bewijs. — Over de leefwereld en de politieroman”, *De Vlaamse gids*, 73 (1989), nr. 6, p. 48–55.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 104–124.
- “Het conflict tussen mens en natuur — religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch” in: *Dwarsdenken, omtrent Jaap Kruit-hof*, Berchem, 1989, p. 77–90.
- Ook: *Kritiek*, nr. 18 (1989), Conflict Geweld, Deel 1: Menselijke conflicten, p. 34–53.
- “Het conflict tussen de mensen onderling — de klassenstrijd. Vermoedens over de oorsprong en het wezen van een klassenmaatschappij”, *Kritiek*, nr. 18 (1989), Geweld conflict, Deel 1: Menselijke conflicten, p. 122–132.
- “Le sensible et l’insensible”, in: *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Brussel, 1989, p. 137–157.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 134–144.
- “Bekend door hun bekendheid”, *De nieuwe maand*, 32 (1989), nr. 8, p. 31.
- “Welke ‘ommekeer’ in de DDR?” *Vrede*, nr. 280, 32(1989), p. 15–16.
- “Is het kapitalisme geen planeconomie”, *De rode vaan*, 68 (1989), nr. 49, p. 7–8.

1990

- “Kommunisme nu — Een marxistisch antwoord op de crisis in Oost-Europa”, *De rode vaan*, 69 (1990), nr. 3, p. 25–26.
- “Was bedeuten uns noch achzigjährige Göttinger Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie?”, in: IJSSELING S, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, 1990, p. 51–60.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 35–45.

- “Vrijheid, democratie en socialisme”, in: Rudolf BOEHM, Jaap KRUITHOF, Ernest MANDEL, Leen SWINNEN, Eddy MAES, Ludo MARTENS, Mark VANDEPITTE, *Socialisme en vrijheid*, Berchem, 1990, p. 31–44.
- “Zonder politiek leven?” *De rode vaan*, 69 (1990), nr. 28, p. 9–10.
- “Wat betekent fundamentele kritiek op het kapitalisme?” — Polemieks Rudolf BOEHM-Gregor GYSI, *De rode vaan*, 69 (1990), nr. 38, p. 8–9.
- “Klassenmaatschappij en democratie, vrije verkiezingen en partijensstelsel”, *Vlaams marxistisch tijdschrift*, 24 (1990), p. 5–12.
- “Liebe Weltbühne”, lezersbrief, *Die Weltbühne*, 85 (1990), Heft 22, p. 700–701.
- “DDR, economie en politiek”, *Vrede*, nr. 284, 33 (1990), p. 7–8.
- “Opnieuw zelf meer werken”, *Nieuw links*, 4 (1990), nr. 10, p. 7.
- “De hereniging van Duitsland — of de toekomst van de mensheid?” *Vrede*, nr. 281, 33 (1990), p. 11–12.
- “Mooie vrijheid”, *Vrede*, nr. 285, 33 (1990), p. 14–15.
- “DDR: nog eens verkiezingen en geen keuze”, *Vrede*, nr. 286, 33 (1990), p. 16.
- “En het alternatief?” — R. BOEHM kritiseert Agalev-resoluties, *Eco-Groen*, 12 (1990), nr. 9, p. 18–20.
- “Freud en de ethica”, *Kritiek*, nr. 20, “De twintigste eeuw in de filosofie” (1990), p. 5–15.
- “Oorlog, moraal en conflict”, *Kritiek*, nr. 19 (1990), Conflict geweld, Deel 2, De omslag van conflict in geweld, p. 128–145.
- “Bemerkungen über Waffen und Gewalt” *Informationsbulletin aus dem philosophischen Leben*, 26 (1990), Heft 25, p. 27–29.
- “Wie grün sind die Linken?” *Die Weltbühne*, 85 (1990), Heft 49, p. 1587–1589.
- “Kiesdrempelvrees”, *Knack*, 20 (1990), 22 oktober 1990, p. 27–28.
- “Het laatste plan”, *Knack*, 20 (1990), 28 november 1990, p. 55–57.

- “Zu einigen programmatischen Fragen der PDS”, *Neues Deutschland*, 22–23 december 1990, p. 10.

1991

- “Elite moet in de kaarten laten kijken” — Interview afgenomen door DILLE K., *Intermediair*, 1991, nr. 5, p. 6–9.
- “Ja, mach nur einen Plan ...”, *Neues Deutschland*, 16–17 februari 1991, p. 10.
- “Mocht werkelijk elke prijs betaald worden?”, *De morgen*, 6 maart 1991.
- “Wenst iemand Koeweit te bevrijden?”, *De rode vaan*, 70 (1991), nr. 4, p. 2.
- “Van vrije markteconomie gesproken”, *De morgen*, 21 maart 1991, p. 23.
- “Industrielanden en grondstoffen”, *De standaard*, 23 april 1991, p. 6.
- “Mens, natuur en techniek. — Tegen het anti-humanisme”, *Kritiek*, nr. 21, Ecologie en anti-humanisme (1991), p. 46–70.
- “Geef ze werk en 't is opgelost” — Interview afgenomen door FONCK, G., *Het laatste nieuws*, 25 mei 1991, p. 60–61.
- “DDR: een normale gang van zaken”, *Vrede*, 34 (1991), mei-juni, p. 12.
- “Het communisme: het marxisme voorbij”, *Vlaams marxistisch tijdschrift*, 25 (1991), nr. 3/4, p. 129–145.
- “Voor een kopersstaking en een moratorium op de technologie-wedloop”, Nieuw Links sprak met Rudolf Boehm, *Nieuw links*, 5 (1991), nr. 14, p. 11–12 en 15.
- “Marxistische economie”, *De rode vaan*, 70 (1991), nr. 21, p. 2.
- “Een toekomst voor het communisme”, *EcoGroen*, 13 (1991), nr. 8, p. 9–10.
- “Der Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen seit seinem Tode”, in: *Phänomenologische Forschungen*, 24/25 (1991), p. 92–115.
- Ook in *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 80–103.

- “Le phénoménal et le politique”, in: *Analecta Husserliana*, 35 (1991), p. 159–167.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 125–133.
- “Architectuur als onderdak”, in: *Wonen. Architectuur in het denken van Martin HEIDEGGER*, onder redactie van Jacques De Visscher en Raf De Saeger, SUN, Nijmegen, 1991, p. 81–96.
- Ook in: *Fenomenologie en sensibiliteit*, p. 145–161.
- “Een dood spoor!?”, *Vrede*, 34 (1991), november-december, p. 17–18.
- “Wij moeten uw rommel niet”, *Knack*, 21 (1991), 25 december 1991, p. 26–30.
- “Verrijking door verwoesting? Het produktiviteitsprobleem”, *EcoGroen*, 13 (1991), nr. 6, p. 19–30.
- “Nieuw rapport van de Club van Rome: wishful thinking? Anti-demokratisch? Een ramp?”, interview met Rudolf BOEHM, *Quant*, nr. 2 (1991), p. 45–48.
- “Een les in democratie”, *De rode vaan*, 70 (1991), nr. 36, p. 11.
- “Marx, Mozes und die Propheten”, *Neues Deutschland*, 6/7 april 1991, p. 10.

1992

- “Armzalige versobering”, *EcoGroen*, 14 (1992), nr. 2, p. 26–27.
- “Oorzaak of mythe? De groei van de Club van Rome”, *EcoGroen*, 14 (1992), nr. 1, p. 21–23.
- Ook in *Kritiek*, nr. 22, Groei of geen groei? (1992), p. 13–17.
- “Drie opmerkingen over ‘materiële’ en ‘niet-materiële’ waarden”, *Bladgroen*, 11 (1992), nr. 11, p. 10.
- “Groei of geen groei”, *Kritiek*, nr. 22, Groei of geen groei? (1992), p. 7–12.
- “Uitweg of over een ‘groene strategie’”, *Kritiek*, nr. 22, Groei of geen groei? (1992), p. 18–29.
- “Tot besluit”, *Kritiek*, nr. 22, Groei of geen groei? (1992), p. 127–133.

- *Fenomenologie en sensibiliteit. Tien opstellen 1982/1991*, Afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, 1992.
- *De actualiteit van het leninisme*, met medewerking van Guy QUINTELIER, gezamenlijke uitgave van *Kritiek* en *Imavo*, 1992.
- “Het socialisme — van wetenschap terug naar utopie?”, *Vlaams marxistisch tijdschrift*, 26 (1992), nr. 1, p. 91–98.
- “Is een groen socialisme mogelijk?”, *De rode vaan*, 71 (1992), nr. 5, p. 19–20.
- “Nog een ander einde van de geschiedenis?”, *De standaard*, 11 april 1992, p. 8.
- “Vervelend groen?”, *EcoGroen*, 14 (1992), nr. 4, p. 5.
- “De sociale onzekerheid”, *EcoGroen*, 14 (1992), nr. 3, p. 20–21.
- “Der Zustand Dänemarks”, in: *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian SCHRÖDER zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 1992, p. 182–200.
- “‘De machinerie opzichzelf’, liberalisme en marxisme”, *De Vlaamse Gids*, 76 (1992), nr. 49–58.

Inhoud

| | |
|--|-----|
| Woord vooraf | V |
| Deel I — KRITIEK VAN HET THEORETISCH WETEN | 1 |
| Wilfried Swartelé, <i>Als dat nog lang gaat duren, dan zou het weleens vlug gedaan kunnen zijn. Een verhaal over Boehms kritiek op het objectivisme</i> | 3 |
| Willy Coolsaet, <i>De stelling van het grondverschil</i> | 31 |
| André Viane, <i>Medisch-filosofische bedenkingen. Mijn ontmoeting met Rudolf Boehm</i> | 49 |
| Johan Moyaert, <i>De onredelijkheid van de wetenschap. Rudolf Boehms kritiek op het ideaal van zuiver theoretisch weten</i> | 67 |
| Etienne Vermeersch, <i>Naar een niet aliënerende wetenschap en technologie?</i> | 83 |
| Guy Quintelier, <i>Waarom filosoferen?</i> | 89 |
| Marcel Martens, <i>Precipeprosapia: voor een filosofie als kritiek op de filosofie</i> | 107 |
| Jean-Marie De Dijn, <i>Boehm en Spinoza. Heroïsch interpretisme?</i> | 113 |
| Deel II — DISCUSSIE OVER MATERIËLE EN MORELE BEHOEFTEN | 125 |
| Luc Vanneste, <i>Over Freud wil ik het hebben</i> | 127 |
| Lode Frederix, <i>Overleven ter wille van het overleven? Boehms paradoxale filosofie van de behoeften in de "Grundlegung einer Lösung der Frage der Topik"</i> | 143 |
| Christian Van Kerkchove, <i>Het verhaal van de moraal</i> | 175 |
| Paul Willemarck, <i>Rudolfs mores: Utopia. Een pamflet</i> | 199 |
| Jacques De Visscher, <i>Moeilijke onvoorwaardelijkheid</i> | 225 |
| Leo Apostel, <i>Is dit misschien wijsbegeerte?</i> | 237 |
| Deel III — KRITIEK VAN DE TECHNOLOGISCHE PRODUKTIEWIJZE | 243 |

| | |
|---|-----|
| Ernst Woit, “... alle verhoudingen omver te werpen ...”. <i>Marx’ begrip van het humanisme in Rudolf Boehms “Kritiek der grondslagen van onze tijd”</i> (vertaald uit het Duits) | 245 |
| Jef Turf, <i>Rudolf Boehm als inspirator van concrete politieke alternatieven</i> | 259 |
| Ludo Abicht, <i>Rudolf Fukuyama of Francis Boehm?</i> | 271 |
| Ludo Dierickx, <i>Is er een centraal conflict? Behoeftte aan overzichtelijkheid</i> | 279 |
| Willy Weyns, <i>Een menswaardige cultuur, in de spiraal van het leven. Pleidooi voor een radicale, sociaal geëngageerde ecofilosofie</i> | 291 |
| Jaap Kruithof, <i>Bewaren</i> | 307 |
| Deel IV — VRAGEN OMTRENT POLITIEK HANDELEN | 321 |
| Sonja Lavaert, <i>Een weten over de macht</i> | 323 |
| Rolf Geiszler, <i>Over het juiste leven, handelen en denken. “Innerlijke dialoog” met Rudolf Boehms literaire interpre- taties</i> (vertaald uit het Duits) | 329 |
| Jacques Taminiaux, <i>Speculatie en oordeel</i> (vertaald uit het Engels) | 351 |
| Robert Sokolowski, <i>Over het debat</i> (vertaald uit het Engels) | 373 |
| Klaus Held, <i>Politiek verstand bij Machiavelli. Over de paradig- mawijziging in de filosofie bij de overgang naar de moderne tijd</i> (vertaald uit het Duits) | 393 |
| Wolfgang Eichhorn, <i>Subjectiviteit en geschiedenis — gedachten en lisant</i> (vertaald uit het Duits) | 411 |
| Wolfgang Janke, <i>Kritiek van het historisch bewustzijn in het tijdperk van de positieve wetenschap</i> (vertaald uit het Duits) | 423 |
| BIBLIOGRAFIE RUDOLF BOEHM | 441 |
| Inhoud | 463 |