



Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

Promotor Prof. Dr. Gertrudis Van de Vijver

Commissaris Dr. Henk Vandaele

Commissaris Dr. Massimiliano Simons

De (on)leefbaarheid van de leefwereld

Over de fenomenologische ecologiefilosofie van Rudolf Boehm

Masterproef neergelegd tot het behalen van de graad van Master in de Wijsbegeerte door

Jonas Vanbrabant

Studentennummer 01270267

Academiejaar 2018-2019

Titelblad	I
Inhoudsopgave	II
Woordtellingen	III
Abstracts	IV
Woord vooraf	VI
Openingscitaat	VII
Inleiding – Naar een fenomenologische ecologiefilosofie	1
§1 Kritiek als uitgangspunt van de filosofie	1
§2 De grondvraag als probleem van de filosofie	3
§3 Zoeken naar de ecologische dimensie in Boehms fenomenologische filosofie	7
Hoofdstuk 1 – Boehms beschouwingen op natuur in de filosofiegeschiedenis	10
§4 Griekse natuurfilosofie: met Plato en Democritus naar Aristoteles	10
§5 Renaissance: Galilei en de modernisering van de Griekse natuurfilosofie	12
§6 Feuerbach en de verhouding tussen mens en natuur	15
§7 Marx en het kapitalistische natuurbegrip	17
§8 Heidegger en het niets van de natuur	19
§9 Kritische reflectie: natuur als metafysisch groundbegrip voor een ecologiefenomenologie ..	22
Hoofdstuk 2 – Boehms natuur- en ecologiefenomenologie	25
§10 Politieke afbakening van de natuurlijke leefwereld en de ecologische vraag	25
§11 De leefmilieuaantasting onder het WTK-bestel en de leefbaarheidsproblematiek	28
§12 Over Heideggers techniekfenomenologie: van opstand tot afstand en verder	32
§13 Poietische techne ter omvorming van het natuurlijk milieu tot menselijke leefwereld	40
§14 Anti-anti-humanisme: contra Vermeersch' antropo- en Kruihofs ecocentrisme	47
§15 Kritische reflectie: fenomenologische gezichtspunten voor een ecologiefilosofie	57
Hoofdstuk 3 – Naar een topische ecologiefenomenologie	60
§16 Latours zorgelijkheid als politiek uitgangspunt voor een ecologietopiek	60
§17 Latours dingparlement als topische rehabilitatie van technologie en wetenschap	68
§18 Een blik op de leefbaarheid van de hedendaagse leefwereld met Kenis en Lievens	75
§19 Topische moeilijkheden: slotbemerking over Boehms limieten, verving en angst	79
§20 Kritische reflectie: doorgangen, hindernissen en horizonten	84
Besluit – Grondschemata van Boehms fenomenologische ecologiefilosofie	89
Bibliografie	93
Bijlage 1: Affiche van het evenement 'Het klimaat van de tijd, de tijd van het klimaat'	102
Bijlage 2: Rudolf Boehm alias Roger Vandenpuynhope schrijft satire voor EcoGroen	103

Woordtellingen

Word Count 1: 45.966

Word Count 2: 59.332

Abstracts

[Nederlands] Deze masterproef behandelt Rudolf Boehms fenomenologische ecologiefilosofie in drie delen. Het eerste deel geeft een weergave van hoe het natuurbegrip zich volgens Boehm manifesteert in de geschiedenis van de filosofie. Er wordt aangetoond dat hij hiervoor schatplichtig is aan zijn lezing van Heideggers *Was ist metaphysik?* vanuit boek *Zeta* van Aristoteles' *Metafysica*. Zo ontdekt Boehm dat de moderne natuurwetenschap uitgaat van een antiek natuurbegrip zoals heropgenomen in de renaissance, waarbij men de natuur ten onrechte als het onderliggende (hypokeimenon) van de fenomenale werkelijkheid begrijpt. Het tweede deel gaat in op de nefaste gevolgen van de technologische toepassing van dit natuurbegrip. In dienst van de kapitaalaccumulatie, of het produceren ter wille van zichzelf, ligt dit volgens Boehm aan de belangrijkste oorzaken van de tegenwoordige milieucrisis, zijnde gestructureerde entropieverhoging en afvalproductie. Er wordt verder getoond dat Heideggers techniekfenomenologie voor Boehm de aanleiding vormde om een poietische techne uit te werken. Deze techniek kan volgens Boehm bijdragen aan de leefbaarheid van de menselijke leefwereld door als grondslag van een alternatief politiek-economisch bestel te functioneren. Hierop georiënteerd wordt in het derde deel gepoogd om wetenschap en technologie op een topische of relevante manier werkzaam te maken. Daartoe wordt een fenomenologische lezing van Bruno Latour ondernomen, diens notie dingpolitiek in lijn met Boehms ecofilosofie wordt geplaatst. Zijn notie van het quasi-object staat ons toe rekening te houden met de problematische fenomenen van de hedendaagse leefmilieuverwoesting. Hoewel Boehms subtiliteit vaak onbegrepen blijft, argumenteert deze scriptie dat hij er met zijn metafysisch-fenomenologische methode in slaagt om tot de (ecologische) grondproblemen van onze tijd te komen, wat aansluiting vindt met onderzoekers van binnen en buiten de filosofie.

[Deutsch] Vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich in drei Teilen mit Rudolf Boehms phänomenologische Ökologiephilosophie. Anhand Boehm zeigt der erste Teil, wie sich der Naturbegriff manifestiert in der Philosophiegeschichte. Es wird argumentiert, dass er diesbezüglich durch seine Lektüre von Heideggers *Was ist Metaphysik?* anhand Aristoteles' *Metaphysik Zeta* geprägt ist. Auf diese Weise entdeckt Boehm, dass die moderne Naturwissenschaft vom antiken Naturbegriff ausgeht, sowie er in der Renaissance wiedereingeführt würde, in der die Natur fälschlicherweise als das der phänomenalen Wirklichkeit zugrundeliegende (Hypokeimenon) verstanden wird. Der zweite Teil geht auf die drastischen Auswirkungen der technologischen Anwendung dieses Naturbegriffs ein. Im Dienste der Kapitalakkumulation, beziehungsweise der Produktion um der Produktion willen, ist dies laut Boehm auf die Hauptursachen der gegenwärtigen Umweltkrise zurückzuführen, sprich strukturierter Entropieanstieg und Abfallproduktion. Es wird gezeigt, dass Heideggers Technikphänomenologie Boehm veranlasst hat eine poietische Techne zu konzipieren. Laut Boehm kann diese Technik an der Lebbarkeit der menschlichen Lebenswelt beitragen, wenn sie als Grundlage eines alternativen politischen und wirtschaftlichen Systems funktioniert. Vor diesem Hintergrund versucht der dritte Teil, Wissenschaft und Technologie auf eine ‚topische‘ oder relevante Weise wirksam zu machen. Zu diesem Zweck wird eine phänomenologische Lesung von Bruno Latour unternommen, dessen sogenannte Dingpolitik in Einklang mit Boehms Ökophilosophie gebracht wird. Seine Vorstellung vom Quasi-Objekt erlaubt es uns, die problematischen Phänomene der zeitgenössischen Umweltzerstörung zu berücksichtigen. Obwohl Boehms Subtilität oft missverstanden bleibt, argumentiert diese These, dass es ihm mit seiner metaphysisch-phänomenologischen Methode gelingt, zu den (ökologischen) Grundproblemen unserer Zeit zu kommen, welche Anknüpfungspunkte mit Forschern innerhalb und außerhalb der Philosophie aufdeckt.

[English] This dissertation examines Rudolf Boehm's phenomenological philosophy of ecology in three parts. The first part shows how the concept of nature manifests itself in the history of philosophy according to Boehm. It will be demonstrated that he is indebted to his reading of Heidegger's *What is Metaphysics?* through Book *Zeta* of Aristotle's *Metaphysics*. Accordingly, Boehm discovers that modern science is based on an ancient Greek understanding of nature as was reintroduced in the renaissance, whereby nature is falsely presumed as that which underlies (hypokeimenon) phenomenological reality. The second part delves into the disastrous consequences of the technological application of this concept of nature. In his view, in the service of the accumulation of capital, or the producing for its own sake, the main causes of today's environmental crisis are to be found, being the structural increasing of entropy and waste-making. Next, it is being shown that Heidegger's phenomenology of technics triggered Boehm to develop a *techne* of poiesis. To Boehm, this technique can contribute to the liveability of the human lifeworld by functioning as the bedrock of an alternative politico-economic model. In line with these conceptions, the third part seeks to instantiate science and technology in a topical or relevant way. To this end, a phenomenological reading of Bruno Latour is undertaken, in which his *Dingpolitik* is associated with Boehm's eco-philosophy. His notion of the quasi-object allows us to take into account problematic phenomena of present-day environmental destruction. Although his subtlety is often overlooked, this dissertation argues that Boehm, with his metaphysical-phenomenological method, manages to grasp the (ecological) ground problems of our day, which opens up a lot of connections to researchers both in the field of philosophy and beyond.

[Français] Ce mémoire traite la philosophie phénoménologique de l'écologie de Rudolf Boehm en trois parties. La première partie expose la façon dont le concept de nature se manifeste dans l'histoire de la philosophie selon Boehm. Il est démontré que sa lecture de la *Métaphysique Z* d'Aristote lui a fait redécouvrir *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de Heidegger d'une façon bien spécifique. Ainsi Boehm découvre que la science naturelle moderne est basée sur une conception antique telle que réinterprétée à la Renaissance, dans laquelle la nature était à tort considérée comme étant le fondement (hypokeimenon) de la réalité phénoménale. La deuxième partie traite des conséquences néfastes de l'application technologique de ce concept de nature. Selon Boehm, cette application, au service de l'accumulation du capital ou de la production pour la production elle-même, est à l'origine de la crise environnementale actuelle, c'est-à-dire l'augmentation structurée de la production d'entropie et de déchets. Il est ensuite démontré que la phénoménologie de technique de Heidegger a incité Boehm à mettre au point une technique poétique. Selon Boehm, cette technique peut contribuer à la viabilité de l'environnement humain en servant de base à un système politique et économique alternatif. C'est dans cet optique que la troisième partie tente de faire fonctionner la science et la technologie d'une manière 'topique' ou pertinente. Pour ce faire, une lecture phénoménologique de Bruno Latour est entreprise, plaçant sa notion de *Dingpolitik* dans la ligne de l'écophilosophie de Boehm. Sa notion du quasi-objet nous permet de prendre en compte les phénomènes problématiques de la destruction environnementale contemporaine. Bien que la subtilité de Boehm reste souvent méconnue, cette thèse soutient qu'avec sa méthode métaphysique-phénoménologique, il parvient à résoudre les problèmes fondamentaux (écologiques) de notre époque, et que son approche est liée aussi bien aux chercheurs du domaine de la philosophie qu'à ceux qui y sont assimilés.

Woord vooraf

Het neerleggen van deze masterproef betekent voor mij het rondmaken van een cirkel. Tot voor enkele jaren hadden materiële en sociale redenen er bijna voor gezorgd dat ik mijn droom om filosofie te studeren ging opbergen. Mijn vroege lezing van de late Rudolf Boehm aan de Vives Hogeschool, gepaard met mijn wandeling door het spiegelpaleis, oftewel mijn psychiatrische stage, en mijn lezing van Kafka en Hesse hebben ervoor gezorgd dat ik drie jaar geleden de walging en het ressentiment achter mij liet met een 'ja'. Zo bekeken lijkt dat nog niet eens zo gek lang geleden. Maar de enkele duizenden contemplatieve uren die toen scheidden van nu, teleporteerden mij in werelden waarvan ik het bestaan niet kon vermoeden. Met deze scriptie mag ik dan wel mijn master in de wijsbegeerte afronden, veel meer dan een einde zie ik hierin een waarlijk filosofisch begin. De verwondering blijft.

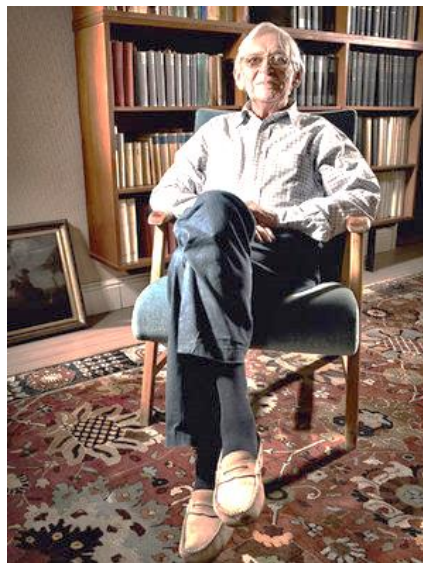
De wereld die zich in deze vooreerst liet ontsluiten was die van Boehm, althans in mijn lezing. Hoewel bepaalde tijdruimtelijke geplogendheden een andere indruk kunnen wekken, heb ik hem altijd als een hoogst actuele denker ervaren. Dit wilde ik in deze masterproef ook aantonen. Toen ik ongeveer een jaar geleden op het enigszins gewaagde idee kwam om Boehms filosofie op een ecologische insteek te bevragen, kon ik niet vermoeden dat hiermee geassocieerde thema's – in de vorm van wereldwijde klimaatmarsen – in beduidende mate de media-aandacht van dit academiejaar zouden beheersen. Uiteraard is het thema ook niet nieuw, maar dat Boehm hier toch vrij uitgebreid heeft over nagedacht toont dat hij ergens aanvoelde welk belang dit voor toekomstige generaties zou hebben. Tegelijk werd mijn project op scherp gesteld: kan hij ons nog wel iets leren over de leefbaarheid van de leefwereld?

In de zoektocht naar antwoorden werd ik aanvankelijk geconfronteerd met weerbarstigheid. Achteraf bekeken behandelt hij ecologie uitvoeriger als gedacht, maar daarvoor moet eigenlijk zijn hele oeuvre worden uitgespit. Bovendien hanteert hij een stijl waaraan men zich moet wennen. Niet zelden bedient hij zich van een ironische, zelfs ietwat pathetische toon, wat natuurlijk pas duidelijk is eens men zijn punt begrijpt. Het maakt er zijn teksten niet makkelijker op, en in de Nederlandse vertaling wordt de zaak soms zelfs nog obscuurder. Toen ik me zijn eigenheden na verloop van tijd eigen heb gemaakt, begon ik in zijn geschriften echter een bepaalde banaliteit te ontdekken. Als men zijn gedachtegang welwillend interpreteert, wordt het plots lastig om zich er kritisch van te distantiëren. Maar ik bleef me eraan herinneren dat in de filosofie niets vanzelfsprekend is. Zodoende maak ik me sterk dat deze masterproef enerzijds getuigt van bedwongen weerbarstigheid, namelijk in het zo helder mogelijk formuleren van wat Boehm bedoelt, en anderzijds van ondervraagde banaliteit, namelijk in de poging duidelijk te maken dat zijn project hem bijzonder eigen is, met de vraag wat dit voor ons dan betekent.

Woorden van dank zijn hier op hun plaats. In eerste instantie richt ik mij tot de medestudenten van Think for Climate, met wie ik op 14 februari en 14 maart naar de Kamer van Volksvertegenwoordigers trok om ideeën uit te wisselen en de politici een signaal te geven. Daarnaast bedank ik mijn vrienden voor de waardevolle momenten waarop ik even aan de thesis kon ontsnappen, en voor de mildheid waarmee ze mijn capriolen wisten te verdragen. Een bijzonder woord gaat naar mijn geliefde Santana, de engel die geduld moest uitoefenen maar dit academiejaar van weldadige warmte voorzag. Voor wat betreft het bronmateriaal bedank ik het Gentse Amsab-Instituut voor de verloren gewaande nummers van EcoGroen, Guy Quintelier om mij diverse stukken uit Boehms archief te bezorgen, maar ook de Universiteitsbibliotheek voor de aangekochte werken en Jacques De Visscher en Willy Coolsaet voor de geschonken boeken. Tot slot richt ik mij aan Henk Vandaele, zonder wie ik Boehm überhaupt niet ging gekend hebben, maar die me ook al jaren prima op weg zet in de filosofie. Ook wens ik Gertrudis Van de Vijver hartelijk te bedanken voor haar verrijkende colleges en de kritische vrijheid die ze me aan de Blandijn en bij deze masterproef schonk. *Last but not least* is er Rudolf zelf, voor onze talrijke gesprekken in de Visserij, waar ik niet enkel filosofische inspiratie voor mijn verdere bestaan opdeed.

“Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft.”¹

- Edmund Husserl (1936)



¹ (1976, pp. 347–8; uit *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Zoals te zien rechts op de foto laat Boehm graag ontvallen dat hij vermoedelijk een van de enige particulieren is met de volledige *Husserliana* in zijn bezit. De boekendelen in witte omslag kon hij echter niet meer lezen.)

Inleiding – Naar een fenomenologische ecologiefilosofie

“Nichts drängt sich ‘uns’ unwiderstehlich und gänzlich von ihm selbst her auf; in Wirklichkeit ist die Wirksamkeit alles Werkenden immer mitbestimmt durch die Mitwirkung des von ihr Betroffenen.”²

- Rudolf Boehm

§1 Kritiek als uitgangspunt van de filosofie

Vooreerst situeren we Boehm in de moderne filosofie. Daarna bespreken we diens opvattingen over de kritische taak van de filosofie. Vervolgens wordt de link gelegd met het sociale aspect van de filosofie. Tot slot wordt geschetst hoe deze traditie aan de UGent verderleeft.

[a] *Was heißt Philosophie?*; een vraag die weliswaar bijna zo oud is als de filosofie zelf, maar sinds de moderniteit een nieuwe dimensie kreeg. Sinds Kants transcendentiaal filosofische *Kritik der reinen Vernunft* uit 1781, die voor de zogenaamde Copernicaanse wending zorgde waarbij het object slechts ter gratie van het subject (en niet omgekeerd) aangenomen werd, staat de kritische taak van de filosofie op de wijsgerige agenda, en wel bovenaan. Daarvan getuigt ook Marx' sociaal filosofische *Kritik der politischen Ökonomie*³ uit 1867; een (ook in de letterlijke zin) revolutionair werk dat de moderne maatschappij met het eraan tengrondslagliggende kapitaalaccumulatiemechanisme als uitgangspunt van het filosofische vraagstuk beschouwt. In “een kritische lijn die met Kant begint en via Fichte – niet Hegel of Schelling – naar Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Husserl en Merleau-Ponty loopt”, zo schrijft Coolsaet, plaatst Boehm zichzelf,⁴ en wel het duidelijkst met zijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* uit 1974; een genealogisch-fenomenologische kolos die de antieke wortels van het moderne denken ontbloot en problematiseert.

[b] Daarin besteedt Boehm de inleiding aan het bespreken van de aard van die kritiek. Hij stelt dat onder alle kennisdisciplines opmerkelijk genoeg “alleen de filosofie de opdracht van de kritiek op zich neemt”, wat haar “enige algemene taak” (gericht op het bijzondere) uitmaakt, waardoor algemene inleidingen in de filosofie gedoemd zijn tot falen; de algemene noodzakelijkheid van filosofische kritiek kan weliswaar niet (zonder op onwaarschijnlijkheden gebaseerd te zijn) worden aangetoond, maar het (kunnen) voltrekken van concrete kritiek – in verhouding tot het tijdperk waarin ze geworteld is en de filosofie zelf – volstaat evenwel als noodzakelijke en voldoende fundering van de zowel tijdloze als tijdsgebundene kritische taak en de eis tot kritisch denken: “Alle filosofie is kritiek”, waardoor het zoeken naar juiste vragen en doelstellingen aan het geven van eventuele antwoorden prioritair is.⁵ Boehms motief – vanuit zijn door de oorlog getekende vraag: “waar zijn we mee bezig?”⁶ – is dat onze tijd kritiekbehoefig is. Dat heeft niet alleen te maken met ons tijdperk dat “elke afstand tot zichzelf [mist]” waardoor men uit zelfvoldaan- en zelfgenoegzaamheid “niet in staat [is] ook maar de

² (Boehm, 2018, p. 1 (Openingscitaat))

³ Ik had het genoeg van het academiejaar 2017-2018 in Konstanz am Bodensee te genieten; een jaar met bijzonder veel aandacht voor de Trierse denker. In schril contrast met de doodzwijgende Belgische media, was er op de Duitse publieke kanalen bijzonder veel aandacht voor Marx' 200^e verjaardag, het 150-jarige bestaan van *Das Kapital* en de ondertussen een halve eeuw in het verleden liggende (pseudo-marxistische) revoltes van Mei '68. Marx is dood maar niet vergeten.

⁴ (Coolsaet, 1977, Voorwoord II)

⁵ (Boehm, 1977, § 1)

⁶ (Boehm, 2014a, p. 4)

poging te doen om zichzelf met vreemde ogen te bekijken” om te zien dat ‘het bereikte met het bereikbare verward wordt’ doordat men, vanuit een futurisme, de “toekomst opeist als een dimensie die door het heden reeds onherroepelijk wordt beheerst”, maar vooral met de onkritische houding die uit een zichzelf-legitimerende moderne ‘wetenschap’ voortkomt die – onder het mom van de zogenaamde vooruitgang of ontwikkeling respectievelijk het onderontwikkelde of het in-ontwikkeling-zijnde – een verstommend en onzelfreflectief contemporain zelfbewustzijn veroorzaakt dat enkel geïnteresseerd is in (onprinciële) kritiek voor zoverre de bekritiserende het volgens diezelfde objectivistische standaarden beter kan doen (en bij een gebrek aan vooruitgang ook het slechte reeds voor goed want best haalbaar doorgaat); in een problematisch verbond met de – op een bruikbaarheids criterium gestoelde – techniek wordt ieder resultaat, omwille van het resultaat, als succesvol gewaardeerd, en wel onafhankelijk van de legitimiteit van de beoogde doelstellingen: een doel-middel verdraaiing.⁷

[c] De kritische taak van de filosofie kan noodzakelijkerwijs enkel op een negatieve manier worden uitgedrukt, daartegenover staat evenwel haar positieve functie: een sociale functie, zoals door Boehm besproken in een klein artikel uit dezelfde periode.⁸ Zijn uitgangspunt, dat vandaag niet aan geldigheid heeft ingeboet, is dat hoewel de wereldtoestand en de levensomstandigheden niet al te best zijn, mensen – die volgens Boehm wel degelijk de macht in handen hebben – vaak geen overtuigend alternatief kennen: “kritiek moet meer doen: namelijk de oorzaken nagaan van het slecht-zijn, de wortel van het euvel opgraven”, ze moet “het draaipunt opzoeken waartoe men moet terugkeren om iets te veranderen: wanneer ge een grondige wijziging wilt, moet ge dat in de grond veranderen” (zie ook §2). Het sociale schuilt erin dat Boehm geen “absolute” (of dogmatische) maar “hypothetische” (of relationele) normen hanteert, en die gaan terug “op oorspronkelijke negatieve ervaringen: pijn, honger, ontbering.”⁹ Ik zou bijvoorbeeld vooropstellen: als hetzelfde met minder [van dat] kan bereikt worden, dan is duidelijk wat men moet doen.” In een verwijzing naar Marx’ elfde These tegen Feuerbach¹⁰ – dat ‘de filosofen de wereld steeds slechts op verscheidene wijze hebben geïnterpreteerd, dat het er echter op aan komt haar te veranderen’ – voegt Boehm er aan toe, dat “wanneer de filosofie géén noemenswaardige taak in onze maatschappij lijkt te vervullen, [...] de oorzaak ervan ligt in het feit dat de zogenaamde filosofie aan de bestaande vraag niet beantwoordt” en met betrekking tot haar sociale functie aldus in gebreke blijft; daarbij verduidelijkt hij dat verandering wel degelijk door alle mensen samen moet gebeuren, waarbij de filosofen ertoe kunnen bijdragen dat men met andere ogen naar de zaken leert kijken. Boehm besluit dat ernstige filosofen niets beters kunnen verlangen dan dat de filosofie overbodig wordt, dat er geen aanleiding meer is tot kritiek.

[d] In de breedte beschouwd kent de kritische filosofie aan de Universiteit Gent reeds een respectabele traditie. In de eerste helft van de vorige eeuw was er de illustere wijsgeer Herman De Vleeschauer, een Vlaming met nazisympathieën, die internationaal geroemd werd als kenner van Immanuel Kant.¹¹ Door zijn openlijke lidmaatschap van de rechts-radicalen VNV en

⁷ (Boehm, 1977, § 2) Deze doel-middel verdraaiing werd verder onder andere in Coolsaets proefschrift (1980, § 42) en diens *Producteren om te producteren* (1993) besproken.

⁸ (Boehm, 1973, pp. 73–76)

⁹ Dit herinnert me aan Brecht (2004, p. 67) die stelt: “Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.”

¹⁰ Deze these werd pas postuum in de appendix *Marx über Feuerbach* van Engels’ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie* uit 1886 gepubliceerd. Marx zou deze zin echter in 1845 tijdens zijn verblijf in Brussel hebben opgeschreven. Tot op heden prijken deze woorden, overigens, nog steeds in de monumentale inkomhal van de Berlijnse Humboldt Universiteit.

¹¹ (De Vleeschauer, 1931) Dit boek vormde mijn inleiding in Kants werk.

de nationaalsocialistische DeVlag werd hij na WOII bij verstek ter dood veroordeeld, waarop hij vluchtte en zijn carrière verderzette in Zuid-Afrika.¹² De kritische traditie kende in Gent een heropleving toen Apostel eind jaren '60 Rudolf Boehm, een Duitser zonder nazisympathieën, binnentrok als fenomenologisch tegengewicht tegen het overheersende positivisme.¹³ Na zijn emeritaat in 1992 werd hij opgevolgd door zijn voormalige doctorandus Willy Coolsaet, die in 2003 op emeritaat ging. Hij begrijpt Boehms kritische denken als “de eerste consequent door-gedachte filosofie van de eindigheid”,¹⁴ een concept dat sinds Coolsaets proefschrift¹⁵ als een rode draad doorheen diens werk loopt.¹⁶ In de vakgroep wijsbegeerte is het tegenwoordig Gertrudis Van de Vijver, promotor van deze masterproef, die de klemtoon op de transcendentale en fenomenologische traditie legt. Met De Vleminck stelt ze “dat filosofie kritiek is, in de betekenis van het altijd eerst afstand nemen van wat ons tegemoet komt, het altijd eerst opnemen van de vraag van de mogelijkheid van wat ons aldus tegemoet komt, en dus het altijd reflexief bevragen van wat de betekenis is van het ons omringende.”¹⁷ Het logo van haar voormalige onderzoeksgroep, het Centrum voor Kritische Filosofie, verwijst naar de ‘lichte duif’ besproken in de inleiding van Kants eerste *Kritik*,¹⁸ vanuit diens droom helemaal naar de hemel te kunnen vliegen verwenst hij de hinderlijke luchtweerstand, waarop Kant duidelijk maakt dat de duif slechts ter gratie van deze weerstand kan vliegen überhaupt: “de beperking is de mogelijkheid.”¹⁹ In Boehms woorden: “Elk gezichtspunt beperkt het zicht. Toch is er een gezichtspunt nodig om überhaupt iets te kunnen zien. [...] Gezichtspunten [duiden] de grenzen [aan] waarbinnen de filosofen dat wat ze zien in staat zijn te vatten.”²⁰

Met Rudolf Boehm beschouw ik de filosofie als voorzien van een sociaalrelevante kritische taak. Vanuit een transcendentaal-fenomenologisch perspectief wordt in deze scriptie dan ook vooral gezocht naar hoe de juiste vragen kunnen worden gesteld, waardoor tegelijk een reserme aan irrelevante of onkritische antwoorden worden geproblematiseerd. Daarbij worden de grenzen van de rede, die haar net mogelijk maken, indachtig gehouden.

§2 De grondvraag als probleem van de filosofie

Eerst situeren we Boehms aandacht voor de grondvraag vanuit zijn studie van Aristoteles' *to hypokeimenon*. Met Coolsaet bespreken we daarna, de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van de voldoende grond onderscheidend, zijn stelling van het grondverschil en de implicaties voor een eindigheidsdenken. Vervolgens beschouwen we met Vandaele, betrokken op Boehms topische filosofie, de mogelijkheid van een relationeel groundbegrip.

[a] Boehms aandacht voor de grondvraag komt voort uit zijn doctorstudie, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende"* (Meta-

¹² (Van de Vijver, Morren & Vlerick, 2016)

¹³ (De Visscher, 1994, p. 205)

¹⁴ (Coolsaet, 1977, Voorwoord I)

¹⁵ (Coolsaet & Boehm (Promotor), 1980)

¹⁶ Zie bijvoorbeeld Coolsaet (2006).

¹⁷ (Van de Vijver & De Vleminck, 2014, p. 6)

¹⁸ (Kant, 2005, p. 99 (A5/B9))

¹⁹ (Van de Vijver & De Vleminck, 2014, p. 121) Vgl. Boehm (1966, p. XI) in het voorwoord van Merleau-Ponty's *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Voor een uitvoerige bespreking van Kants grensbegrip met oog op Boehm, zie Vandaele (2010). (Vgl. §2c van deze scriptie.)

²⁰ (Boehm, 2019a, p. 1)

physik Z),²¹ die hij in 1965 bij Volkmann-Schluck schreef en Aristoteles' notie van het *hypokeimenon* centraal stelt.²² Boehm stelt dat hoewel het bij Aristoteles de betekenis had van een 'ten-gronde-liggende' of 'fundament' "waarzonder iets anders niet kan zijn (terwijl het zelf wel zonder dit andere kan zijn)",²³ het begrip vanaf de middeleeuwse scholastiek (in de Latijnse vertaling) verkeerdelijk als *subjectum*, in de zin van 'onderworpene', begrepen werd, waardoor de klemtoon subtiel maar verkeerdelijk van iets dat zelf meebepaalt naar iets dat passief ondergaat verschoof; die connotatie van het subject zette zich in de moderniteit tenminste tot bij Descartes en allicht zelfs tot aan Kant door.²⁴ Voornamelijk Thomas van Aquino heeft met zijn *subjectum esse, pati, recipere*²⁵ op die manier (verkeerdelijk) het subject-zijn aan het substantie-zijn tegengesteld; terwijl de laatstgenoemde als een 'in-zich-', 'door-zich-' of 'door-zichzelf-bepaald-zijn' begrepen wordt, is daarbij de eerstgenoemde – om überhaupt te kunnen zijn – een louter 'door-iets-anders-' of 'door-de-onderwerping-aan-iets-anders-bepaald-zijn': een passieve nietigheid (\approx de mens) die als zuiver ontvankelijk-receptief opgevat wordt.²⁶ Met twee voorbeelden toont Boehm aan hoe deze connotatie – van iets dat aan een zijnde onderworpen en dus totaal door iets anders (en niet/nooit door zichzelf) bepaald is – zich ook in de alledaagse taal manifesteert: wanneer men in het Engels zegt *that one is the subject of her majesty the queen* (waarbij diens bestaan dus volledig ter gratie van het koninklijke bestel is), of men in het Frans met *le sujet* kan verwijzen naar een leerling of patiënt (die, zoals in paternalistische tijden, dus niet met hun meester respectievelijk arts in dialoog staan).²⁷ Als antwoord op deze misconceptie – van het 'objectivistisch grondidee' "dat enkel de objectieve realiteit de ware werkelijkheid kan genoemd worden, daar enkel zij het is waartoe we ons "subjectief, passief en ontvankelijk" verhouden" – zoekt Boehm naar een fenomenologische filosofie die van de idee uitgaat "dat er geen werkelijkheid van de werking van een oorzaak kan bestaan zonder de medewerking van het subject waarop het inwerkt", dat met andere woorden "alle werkelijkheid subjectief is".²⁸

[b] Boehms doctorstudie leidde tot de formulering van zijn stelling van het grondverschil: "oorzaken (of voldoende gronden, of voldoende redenen) veroorzaken hun eigen voor-

²¹ Voor een commentaar op Aristoteles' *Metafysica Z*, zie Sonderegger (2012). Voor een verhelderende bespreking van Boehms doctoraat in een Heideggeriaanse context, zie Beaufret (2006, p. 199 e.v.; vreemd genoeg werd dit hoofdstuk niet opgenomen in de oorspronkelijke Franse uitgave.) Voor een verdere bespreking van Boehms proefschrift in een aristotelische context, zie Werner Marx (1972, pp. 52-53), die vanaf 1964 Heideggers leerstoel bekleedde, alsook Eugen Fink opvolgde aan het Husserl-Archiv te Freiburg im Breisgau.

²² (Boehm, 2014a, pp. 6–7)

²³ In zijn recente artikel "Metafysiek en fenomenologie" (2018, § 2) omschrijft hij het *hypokeimenon* verder als "het zijn in onderscheid tot het schijnbare of het vooral al te louter zijnde; het wezen in onderscheid tot het louter bijkomstige; het aan-zich-zijnde in onderscheid tot het voor-zich-zijnde; de substantie in onderscheid met haar attributen of accidentiën, het objectieve in onderscheid tot het louter subjectieve." Hij merkt op dat dit in de zoektocht naar antwoorden slechts werkbegrippen zijn.

²⁴ (Boehm, 2014b, pp. 38–40: "[Descartes gebruikt] het woord "subjectum" als begrip voor iets dat onderligt aan zijn bepaaldheid, dat hem enkel "van buiten" toegekomen kan zijn, zoals de verwarmde steen zijn warmte slechts aan een hem uiterlijke bron te danken heeft (Descartes' voorbeeld).") Kant (2004, p. 83) herneemt het voorbeeld van de door de zon verwarmde steen. Zie ook Boehm (1977, § 26) waarin hij argumenteert dat ook Spinoza een middeleeuwse *hypokeimenon*-opvatting heeft.

²⁵ (Aquino, 1988, Hoofdstuk V)

²⁶ (Boehm, 1981, pp. 221–222) Boehm geeft aan dat hij aanvankelijk door Leibniz geprikkeld werd om over de relatie tussen subject en substantie na te denken (2014a, p.5), waarop we niet kunnen ingaan.

²⁷ (Boehm, 2014a, p. 7)

²⁸ (Boehm, 2014b, pp. 39–41) Positief geformuleerd luidt zijn idee van een fenomenologische filosofie dus als volgt: ter gratie van de medewerking van het subject waarop de werkelijkheid inwerkt, is er überhaupt een werkelijkheid van de werking van een oorzaak.

waarden; voorwaarden (of datgene zonder hetwelk iets niet kan zijn) conditioneren ('bevoorwaarden') hun eigen oorzaken", waarbij de oorzaken met het wezenlijke, en de voorwaarden met het fundamentele geassocieerd worden. Welnu is het dus zo, dat het *hypokeimenon* de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van "datgene zonder hetwelk iets anders niet kan zijn" is, terwijl de voldoende grond (of oorzaak) op het "waardoor iets anders is" slaat; hierbij geldt enerzijds, dat iets probleemloos meerdere naast elkaar optredende voorwaarden kan hebben, terwijl iets slechts meerdere oorzaken kan hebben voor zoverre die niet gelijktijdig optreden, en anderzijds, dat men voorwaarden uit oorzaken, maar niet oorzaken uit voorwaarden kan afleiden; dat de grond nat is betekent niet noodzakelijk dat het regent (= oorzaak), ook niet als er wolken (= voorwaarde) zijn.²⁹ Coolsaet wijst er verder op dat oorzaken en voorwaarden niet op zichzelf handelen, maar slechts relevant zijn als relationele (op elkaar betrokken) begrippen.³⁰ Deze stelling van het grondverschil leert ons, welnu, iets over hoe Boehm naar de filosofische traditie kijkt. In een recent artikel citeert hij Plato, Aristoteles, Johannes, Spinoza, Leibniz, Kant, Comte, Fichte, Hegel, Marx, Heidegger en zichzelf, om aan te tonen dat ze "allemaal tijdgenoten [zijn], want ze zijn allemaal begaan met hetzelfde", namelijk met noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden.³¹ Dit is niet alleen een impliciete kritiek op het vooruitgangsideaal (vgl. §1b), het toont ook aan dat Boehms filosofieopvatting, thans historisch, niet chronologisch-lineair van aard is. Daarenboven concludeert hij namelijk uit zijn proefschrift dat Aristoteles' *hypokeimenon*-begrip "de meest scherpe kritiek op Heidegger is die er bestaat": de eerstgenoemde zou de laatstgenoemde namelijk van een *hypokeimenon*-logica hebben verweten, waar Aristoteles – toen gericht tegen de pre-socratici – van af wou.³² Boehm trekt de lijn door en stelt dat het ganse Westerse weten van de heimelijke zoektocht naar een onvoorwaardelijke voorwaarde (het geen-fundering-behoevend-fundament, bij Heidegger 'het Zijn') waarop men de realiteit wil reduceren doordrongen is: een reductie, ten gevolge van een prioritair gesteld ultiem *hypokeimenon* dat een zuiver theoretisch of onafhankelijk weten moet funderen, die Aristoteles – met zijn 'proto-fenomenologisch' oog op de verscheidenheid van de zijnden – bestreed, maar pas met Hegels dialectiek – in een poging "de verscheidenheid uit het onderliggende *op zich af te leiden*" – tot zijn volle consequenties zou worden doordacht (waardoor er zoals bij Heidegger, in een poging de realiteit te vatten, in een voorwaarde/*hypokeimenon*-logica vervallen wordt): oorzaken en voorwaarden worden verwisseld (of zelfs aan elkaar gelijkgesteld), om dan vanuit de gezochte voorwaarden een realiteit te reconstrueren van waaruit die realiteit, "ter wille van de zekerheid van de kennis", vervolgens in voorwaarden al reducerend wordt omschreven.³³ Het is door deze "verstrengeling van gronden", vanuit het inzicht "dat een oorzaak haar voorwaarden heeft die haar *bependingen* opleggen, maar dat die bependingen haar tegelijk *mogelijk* maken" (vgl. §1d), dat Coolsaet met Boehm, vanuit de erkenning van het oorspronkelijke *hypokeimenon*-begrip, op het alternatief (voor het *theoria*-ideaal) van een eindigheidsfilosofie wijst: het "eindige, subjectieve, zintuiglijke, lichamelijke, fenomenale, enzovoort is een conditionerend gebied dat

²⁹ (Coolsaet, 1993a, pp. 32–34) Deze idee werd voor het eerst uitgesproken in de Franse versie (Boehm, 1962, pp. 167–181) van "Husserl en Nietzsche" (2019a, "dat het fundamentele niet het wezenlijke, en het wezenlijke niet het fundamentele is", bij voetnoot 8), en keerde later terug in Boehms voorwoord bij zijn vertaling van Merleau-Ponty's *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966, p. XVI; een werk dat hij als 'een filosofie van de eindigheid' bestempelt), alsook in zijn artikel "Xiasma. Merleau-Ponty und Heidegger" in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* (1970, pp. 385-6) en in zijn *Dialectiek van het einde van de ontwikkeling* (1978) (2005, §7, III, pp. 58-61).

³⁰ (Coolsaet & Boehm (Promotor), 1980, p. 520 e.v.)

³¹ (Boehm, 2017, p. 304)

³² (Boehm, 2014a, p. 7)

³³ (Coolsaet, 1993a, pp. 34–36) Vgl. ook Boehm (1969).

kennis en handelen beperkt, maar niet negatief beperkt, omdat het om onze enige toegang tot de werkelijkheid gaat.”³⁴

[c] In zijn doctoraat, waarin Vandaele Boehms zoektocht naar de grondslag van een topische filosofie herneemt maar struikelt over diens invulling van de metafysische grondbegrippen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond, beschouwt hij de moeilijkheid die Boehm met zijn stelling van het grondverschil ervaart; diens poging dit in 1978 als filosofisch grondprincipe uit te werken resulteerde in een onafgewerkt manuscript dat pas in 2005 gepubliceerd werd, en daarenboven komt de stelling in zijn latere *Topica* (2012), dat eigenlijk de filosofische mogelijkhedenvoorwaarde of de kritische methode van zijn eerdere *Kritiek der grondslagen van onze tijd* zou moeten zijn, helemaal niet meer aan bod. Concreet toont Vandaele dat Boehm “de metafysische consequenties van het grensbegrip niet tot op het einde door[trekt]”, waardoor zijn stelling van het grondverschil een – van de tijdruimtelijke geschiedenis ontkoppelde – formeel-logische relevantie bezit, maar tot absurde conclusies leidt: dat bijvoorbeeld ouders (als oorzaak) enkel kinderen (als noodzakelijke voorwaarde) zouden kunnen krijgen als die laatste er al zijn, of dat regen (als oorzaak) niet zou kunnen vallen zonder dat de straat (als noodzakelijke voorwaarde) al nat is; dat, formeler gesteld, voor een noodzakelijke voorwaarde geen enkele voldoende grond daadwerkelijk voldoende is, precies omdat die voldoende grond (in plaats van absoluut onbepaald te zijn) door de noodzakelijke voorwaarde geconditioneerd en dus ingeperkt is,³⁵ waardoor Vandaele ervoor pleit de notie voldoende grond uit een topische filosofie te weren.³⁶ Vanuit Fichtes *Wissenschaftslehre*³⁷ draagt hij daarentegen als eerste principe, vanuit het inzicht “dat de grondslag van de werkelijkheid als dusdanig de spanning tussen het eindige en het oneindige, het bepaalde en het onbepaalde [is]”, de *Wechselbestimmung* als mogelijkhedenvoorwaarde voor elk denken en handelen voor. Daarbij is de ontologische implicatie dat het zijn een “wederzijdse noodzakelijke bepaling van het zijn en het niet-zijn”, dus een “*worden*”, is; de epistemologische dat “waarheid geen overstemming tussen denken en zijn [is], maar ontstaat daar waar het denken voor het zijn relevant is”; met als analoge ethische implicatie dat het “goede enkel mogelijk [is] onder de voorwaarde dat ze relatief goed is”; waarbij een wetenschappelijke topica dus moet uitmaken wat precies binnen de grenzen van een specifiek gekozen gezichtspunt relevant is: de vraag naar de vraag.³⁸ Tegenover een eindigheidsfilosofie plaatst Vandaele dus vanuit de idee “dat de werkelijkheid in de grond *niet volledig bepaald* is” een fenomenologische filosofie van de relationaliteit: “Toeval of onherleidbaarheid is een intrinsiek deel van de grond en net daardoor is een dergelijke metafysica niet absoluut gedetermineerd – en bijgevolg ook niet afdoend te bepalen of te bewijzen. In een relationele grond staan het bepalende en het onbepaalde (toeval) in relatie.”³⁹

In een poging de grondvraag van een topisch-fenomenologische filosofie te funderen is het Boehms verdienste dat hij van de oorspronkelijke opvatting van *hypokeimenon* respectievelijk

³⁴ (Coolsaet, 1977, Voorwoord II)

³⁵ Hierbij moet opgemerkt dat iets echter ook achteraf tot oorzaak of voldoende grond kan worden.

³⁶ (Vandaele, 2010, § 54, pp. 159-61)

³⁷ (Vertaling door Vandaele, De Preester & Van de Vijver, 2010)

³⁸ (Vandaele & Van de Vijver (Promotor), 2010, § 57, p. 171) Het is precies de notie *worden* die tijd binnenbrengt in Boehms stelling van het grondverschil. In de 48^e paragraaf licht Vandaele toe dat het “worden niet meer [is] dan het onbepaalde dat voor een deel overgaat in het bepaalde, waarbij terzelfder tijd het bepaalde voor een deel overgaat in het onbepaalde”; dat wat wordt is dus nooit absoluut nieuw noch absoluut het oude, maar “een nieuwe resultante van de *Wechselbestimmung* tussen het zijn en het niet-zijn.” (pp. 144-5)

³⁹ (Vandaele, 2018, § 1, pp. 305-7)

subjectum uitgaat, waarvan de betekenis aanvankelijk naar iets actief-mogelijkmakends verwees, maar bij de latinisering – in een problematische associatie met ‘mens’ – op iets passief-ondergaands begon te duiden. Aldus beschouwt Boehm de werkelijkheid als slechts ter gratie van de medewerking van het subject waarop de werkelijkheid inwerkt. Met zijn daaruit voortgevloeide stelling van het grondverschil, die voldoende gronden van noodzakelijke mogelijksvoorwaarden onderscheidt, verwijt hij de Westerse traditie dat die de eindighedsimplicaties van het oorspronkelijke *hypokeimenon* (dat nochtans precies onze toegang tot de werkelijkheid begrensd mogelijk maakt) niet respecteert, aangezien men – in een verwarring tussen het wezenlijke en het fundamentele – steeds poogt vanuit een ‘veroorzakend fundament’ te vertrekken (*der Weltgeist, das Sein, etc.*). Hier merkt Vandaele evenwel op dat ook Boehm de consequenties van die metafysische begrenzing niet doordenkt, in die zin dat zijn stelling van het grondverschil zich als het ware aan de tijd onttrekt waardoor (mogelijke) toestandsverandering onbeschouwd blijft. Dat de begrenzing precies ook een onbepaaldheid van de grond impliceert, leidt Vandaele van een eindig naar een relationeel groundbegrip, waarbij het bepalende en het onbepaalde – in een *worden* – elkaar (op noodzakelijke edoch onvoldoende wijze) wederzijds conditioneren. Voor een topica impliceert dit dat de juiste vraag de te-kunnen-stellen relevante is.

§3 Zoeken naar de ecologische dimensie in Boehms fenomenologische filosofie

In deze slotparagraaf van de inleiding is het hoogtijd om vier punten te behandelen. Vooreerst wordt de keuze van mijn onderwerp ruimtelijk gesitueerd en gemotiveerd. Vervolgens omlijn ik de probleemstelling en opzet van deze scriptie. Daarna wordt haar structuur geschetst, en wat ik wil beantwoorden. Tot slot volgen nog enkele praktische opmerkingen.

[a] Het is allicht niet irrelevant om mijn weg naar de filosofie – en dus naar deze masterproef – beknopt te schetsen. Dat ik al in mijn vroege puberteit een filosofische interesse ontwikkelde hing onder andere samen met mijn lectuur van, jawel, Gaarders *De wereld van Sofie* en Blakes *The Marriage between Heaven and Hell*. In al mijn naïviteit, die ik (gelukkig maar) allicht nog niet helemaal ben kwijtgespeeld, spraken mij daarbij twee thema’s aan: de filosofische verwondering en het wezen van de waarneming. Ik besloot later filosofie te gaan studeren. Aangezien ik in het secundair onderwijs echter de studierichting wetenschappen-wiskunde had gekozen was het (omwille van deze en andere redenen) mijn plan om eerst iets in de zogenaamde alfawetenschappen, de andere kant van het spectrum, te studeren. Mijn keuze viel op sociaal werk, waarop ik bijzonder tevreden en dankbaar terugkijk. In Vives te Kortrijk leerde ik Henk Vandaele kennen, die het opgevallen was dat ik tussen de lessen historische overzichten in de filosofie las. Tijdens zijn lessen introduceerde hij ons tot de kritische filosofie, en naderhand vertelde hij mij over Boehm en gaf me diens *Schijnbare werkelijkheid* (2014): het eerste primaire werk dat ik, gelukkig al zittend, las, en samen met Henk kon bespreken. Het is dus geen geheim dat deze ontmoeting me erg sterk beïnvloed heeft, want zo kwam me ook mijn geliefde Duitse filosofische traditie nader (waardoor ik later zou besluiten een academiejaar in Konstanz te doorbrengen). Toen begreep ik echter nog niet dat Boehms ‘werkje’ eigenlijk een uiterst gecondenseerd antwoord op zijn filosofische voorgangers was. Maar wat me erin aansprak was niet alleen hoe hij met ‘de werkelijkheid’ omging, maar ook zijn kritiek op het objectivisme. Het moet namelijk gezegd dat ik na mijn middelbare studies, na sterk aandringen van mijn klastitularis wiskunde, het hoger onderwijs aanving in de industriële wetenschappen, waarmee ik al na drie maanden ophield; niets dan het theoretische weten, louter gericht op de ‘bruikbaarheid’, stond er centraal: voor mij een lege doos. Mijn gading vond ik gelukkig wel degelijk in het sociaal werk. Niet alleen omwille van Henks

verhelderende relationele filosofie en de leesgroep waarmee we gestart waren (waar mijn medestudent Bram Vanhaesebrouck me tipte over Žižek⁴⁰), maar ook omwille van mijn lange stage op de psychiatrie (afdeling psychose- en persoonlijkheidsproblematiek), die me opnieuw het wezen van de werkelijkheid en van de mens deed overdenken. Nu ik mijn bachelorstudie doorlopen heb en Boehm beter kan situeren in de filosofie en binnen de vakgroep van UGent, is het tijd de cirkel rond te maken met een werk over deze waardevolle denker.

[b] Ik ben me er echter steeds van bewust geweest dat een dergelijke keuze niet de gemakkelijkste is, en het duurde dan ook een hele tijd vooraleer ik er een concreet en haalbaar thema kon uitlichten; het moest zowel filosofisch als ook maatschappelijk relevant zijn (§1). Naar ik me goed herinner was het, alweer, via Henk dat ik uiteindelijk op een idee kwam, en wel na het lezen van deze passage, toen nog in manuscriptversie, zoals opgenomen in het huldendoek: “In reactie op Husserl onderzoekt Rudolf de mogelijkheid van een fenomenologische filosofie. Hierbij kiest hij om te vertrekken vanuit een voorwetenschappelijke ervaring van de wereld, met name de leefwereld. Hij wijst op het belang van onze lichamelijke, de ermee verbonden emotionaliteit en onze ecologische dimensie. Hiermee neemt Rudolf afstand van Husserl. Husserls voorwaarde om de leefwereld te bestuderen is vreemd genoeg een deconnecteren of een ‘ontheffen van de bodem van de leefwereld’. Rudolf wil precies vanuit die relatie met de leefwereld vertrekken.”⁴¹ Inderdaad, het was – ook omwille van de maatschappelijke relevantie – die ecologische dimensie die mijn interesse wekte. Ik deed wat bronnenonderzoek en stelde vast dat dit aspect van Boehms filosofie eigenlijk onderbelicht (edoch niet onbelicht) is. Boehm zelf raakt doorheen zijn oeuvre thema’s als natuur (met name in *Dwaalsporen*) en ecologie⁴² (in *Economie en metafysiek*) weliswaar geregeld aan, maar hij behandelt ze eigenlijk slechts fragmentarisch. Daar zie ik de opgave en meerwaarde voor deze masterproef: een zoektocht naar de ecologische dimensie in de fenomenologische filosofie van Boehm. De opzet is om vanuit een systematische weergave van deze thematiek een aanzet tot een fenomenologische ecologiefilosofie te formuleren, en daarbij haar actuele maatschappelijke betekenis af te toetsen. Toen ik Boehm in het voorjaar van 2018 in zijn woning in Gent bezocht en mijn idee wat uit de doeken deed, herinner ik me dat hij benadrukte dat de natuur niet zomaar iets is waar we buiten staan of die enkel buiten ons kan bestaan; dat in die zin de leefwereld geen abstract of romantisch gegeven, maar de directe of concrete ervaring van ons lijfelijk-in-en-met-de-wereld-zijn is. Aangezien deze leefwereld een belangrijke rol speelt in Boehms (sowieso vrij consequente) denken, is het noodzakelijk belangrijke deelgebieden van zijn filosofie aan bod te laten komen, zoals zijn politiek-economische reflecties. Zo wil ik aantonen dat de ecologische dimensie een wezenlijk onderdeel van Boehms fenomenologische filosofie vormt, dat substantieel bijdraagt tot het hedendaagse klimaatdebat.

[c] Nu we in deze inleiding de kritische taak van de filosofie en het belang van de grondvraag hebben belicht is het noodzakelijk om vooruit te blikken. Met Boehm behandelen we in het eerste hoofdstuk het metafysisch natuurconcept doorheen de filosofische geschiedenis, met bijzondere aandacht voor de vaak veronachtzaamde *hypokeimenon*-logica. Daarin proberen we de natuur als metafysisch groundbegrip voor onze verdere studie te funderen. Van daaruit vertrekken we dan om in het tweede, meer fenomenologische hoofdstuk tot beschouwingen over de ecologische vraag te komen. Zodoende proberen we de vinger te leggen op een werk-

⁴⁰ (Vanbrabant & Devos (promotor), 2018)

⁴¹ (Vandaele, 2018, p. 301)

⁴² Opgevat als ‘huisverstand’ of ‘huisbegrip’ vindt Boehm de notie ecologie vrij onzinnig, en zou hij die term bijschaven naar wat de titel van deze thesis geworden is. (Persoonlijke communicatie, 11/03/19).

baar natuurbegrip dat ons in staat stelt de aantasting van het leefmilieu en haar oorzaken in kaart te brengen. Dit moet het mogelijk maken om naast alternatieven voor ons huidig bestel ook positieve, ecologiefilosofische aanzetten te formuleren, die navolgend met de opvattingen van Boehms UGent-collega's vergeleken worden. Nadat we deze fenomenologische gezichtspunten hebben verworven gaan we, vanuit een topische insteek, in het derde en laatste hoofdstuk op zoek naar aanknopingspunten binnen de ruimere hedendaagse filosofie, die we in eerste instantie bij Bruno Latour, die Boehm in zekere zin aanvult, zullen aantreffen. Omdat de fenomenoloog met de voeten in de leefwereld staat werpen we daarna een blik op hoe het eigenlijk zit met onze ecologische toestand. Daarna staan we nog eens stil bij het karakter van de topische vraag, en wat daarvan de limieten zijn. Helemaal op het einde volgt dan het besluit dat antwoordt op deze vier vragen: (1) hoe manifesteert het natuurbegrip zich, volgens Boehm, in de filosofische geschiedenis?; (2) wat maakt de ecologische dimensie van Boehms filosofie uit?; (3) is een topische ecologiefenomenologie mogelijk?; en (4) is dit alles voor ons relevant?

[d] Alvorens we van start gaan volgen nog enkele praktische opmerkingen over de vorm van deze masterproef. Vooreerst licht ik de keuze toe om de eigenlijke probleemstelling pas in deze derde paragraaf aan bod te laten komen. Het leek me namelijk didactisch om vanuit (mijn begrip van) Boehm te beginnen met reflecties op de kritische taak van de filosofie en het belang van de grondvraag; die gaan namelijk aan deze masterproef vooraf in die zin, dat ze tijdens het ganse denkproces als (nog niet geëxpliciteerde) premissen in mijn hoofd meespeelden. Ze bevatten elementen die bij Boehm en dus doorheen deze scriptie steeds zullen terugkomen. Om de leesbaarheid te verhogen werd, ten tweede, gekozen om in de hoofdstukparagraaf structuur te werken, zoals die ook bij Boehm voorhanden is. Iedere paragraaf begint met een korte toelichting waarin wordt aangekondigd wat in de daaropvolgende alinea's besproken wordt, en eindigt met een beknopt samenvattend besluit. De korte inleiding en het besluit uitgenomen wordt iedere alinea van een blokletter voorzien, en wel omwille van de mogelijkheid er later precies naar te kunnen verwijzen; bijvoorbeeld naar de derde alinea van de tweede paragraaf (§2c). De besluiten op het einde van iedere paragraaf zijn zo opgesteld dat die ook afzonderlijk kunnen worden gelezen, ook in navolging op elkaar. Wie deze masterproef nog sneller wil lezen kan zich ook beperken tot de kritische reflecties op het einde van ieder hoofdstuk. Verder merk ik nog op dat citaten, aangegeven door "dubbele aanhalingstekens", altijd in de originele (cursiefgedrukte of onderlijnde) opmaak worden overgenomen, tenzij anders vermeld. 'Enkele aanhalingstekens' worden ofwel gebruikt om een quasi-letterlijk citaat aan te duiden, of om bepaalde woorden of zinsdelen te accentueren (wat zal blijken uit de context). Merk tevens op dat telkens geprobeerd wordt om zo precies mogelijk naar de gebruikte bronnen te verwijzen, maar bij sommige referenties worden evenwel geen precieze paginanummers aangegeven als het bijvoorbeeld gaat over onlinebronnen of ongepubliceerde manuscripten waarbij dat onmogelijk is, of omdat dit niet zinvol is wanneer naar een gans artikel of boek(deel) wil verwezen worden. Verder vermeld ik nog dat de voorkeur gegeven wordt aan het gebruik van Nederlandstalige werken voor zoverre die beschikbaar zijn (wat bij Boehm dankzij vertalingen vaak het geval is), en dit minder uit gemakzucht als uit de overtuiging (die hij deelt)⁴³ dat de filosofie ook in ons taalgebied 'in de 'volkstaal' moet vertegenwoordigd zijn. In het geval dat Nederlandse vertalingen niet voorhanden (of problematisch) zijn, wordt (behoudens uitzonderingen) gepoogd te verwijzen naar de originele brontaal in zoverre die in het Duits, Frans of Engels beschikbaar is, meestal met een eigen vertaling. Tot slot rest mij enkel nog de lezer een prikkelende lezing toe te wensen!

⁴³ (Boehm, 1973, p. 76)

Hoofdstuk 1 – Boehms beschouwingen op natuur in de filosofiegeschiedenis

“Ik denk dat een onderzoek naar [de verhouding tussen mens en natuur] móét worden aangepakt [middels een historische beschouwing over wat mensen tot nog toe daarover hebben gedacht en gezegd], als men tenminste aanvaardt dat die verhouding steeds zal medebepaald worden (en geweest zijn) door wat de mensen over die verhouding hebben gedacht (als ze zich gedragen en hebben gedragen volgens wat ze dachten), en [men] niet van meet af aan stelt dat die verhouding uitsluitend zou bepaald zijn (en altijd bepaald geweest zijn) door één lid van de verhouding: door de natuur zelf. In dit laatste geval zou elke verdere beschouwing volstrekt nutteloos en overbodig zijn. Het zou allemaal vastliggen, en we konden er niets aan doen. ‘Filosofie’ of wat dan ook zou louter gezaag zijn.”^{44,45}

- Rudolf Boehm

§4 Griekse natuurfilosofie: met Plato en Democritus naar Aristoteles

Zijn beschouwingen op natuur in de geschiedenis van de filosofie voeren Boehm in eerste instantie, hoe kan het ook anders, naar de antiquiteit. Eerst schetsen we de context van de Griekse natuurfilosofie en welk raakvlak Democritus daarin heeft met Plato, en vervolgens hoe Aristoteles de achterliggende *hypokeimenon*-logica van deze denkers doorziet en bekritiseert.

[a] Boehm situeert de aanvang van de Europese filosofie in de Griekse onthulling van de notie natuur, die toen niet zomaar onderzocht maar überhaupt eerst ‘ontdekt’ of ‘gevormd’ werd.⁴⁶ Die archaische natuurfilosofie ziet hij als een antieke verlichting, thans van de ontnuchterende soort: terwijl de toenmalige godsdienst de natuurmachten projecteerde op de goden die men door het uitvoeren van rituelen gunstig kon stemmen, duiden de (natuur)filosofen “op de ‘onverbiddelijkheid’ van de natuur waarvan het menselijk bestaan afhankelijk is en die van haar kant onverschillig staat t.o.v. het lot van de mensen”; een in de oudheid weinig geapprecieerd betoog dat niet alleen tot de vervolging van achtereenvolgend Anaxagoras, Protagoras, Socrates en Aristoteles leidde (waar Plato door zijn dialoogvorm en eliteachtergrond nog net kon aan ontsnappen), maar later evenwel voor een faciliterende (dat is ‘nihilistische’) sfeer ter verbreiding van het vroege christendom zorgde.⁴⁷ Het is in Democritus, Socrates’ jongere rivaal die aanleiding gaf tot Pyhro’s scepticisme, dat Boehm de voltooiing van deze Griekse natuurfilosofie situeert: hij “was voornamelijk begaan met het achterhalen van hoedanigheden die men werkelijk ‘de dingen zelf’ kon toeschrijven, in tegenstelling met allerlei soorten vermeende eigenschappen van de dingen die in feite enkel in ‘verschijning’ treden ter wille van de zinnelijke geaardheid van de mensen die ze ‘waarnemen’ (kleuren, geuren, smaken, tastbaarheden, warm en koud enz.): wat men in de moderne tijden dan heeft aangeduid als het verschil tussen ‘primaire’ en ‘secundaire kwaliteiten’ (Locke).”⁴⁸ Het was er Democritus, zo Boehm, met andere woorden om te doen doorheen de schijnbare (of fenomenale) wereld tot

⁴⁴ (Boehm, 2000c, p. 13) Artikel oorspronkelijk verschenen ter ere van Kruithofs 60^e verjaardag (Van den Enden, 1989, pp. 77–90.)

⁴⁵ Hier is het relevant te vermelden dat Boehm me tijdens mijn bezoek van 11 maart 2019 opmerkte ‘dat het natuurbegrip, zoals het is op opgekomen, tot de uitdrukking van de tegenstelling tussen subjectief en objectief geworden is, Aristotelisch gesproken tussen ‘pros hemas’ en ‘kath’auto’, terwijl de fenomenologie er voor een goed stuk in bestaat deze tegenstelling te betwisten.’ (Vgl. 2014b, p. 17)

⁴⁶ (Boehm, 2012, p. 323)

⁴⁷ (Boehm, 2000c, pp. 22–23)

⁴⁸ (Boehm, 2000c, p. 24)

de fundamentele te komen.⁴⁹ Opmerkelijk, nu, is Boehms stelling dat de pointe van deze atoomtheorie datgene is waarop ook Plato's (of Socrates') ideeënleer uitloopt; in de *Phaedo* wordt er namelijk herhaaldelijk op gealludeerd dat denken, of de zoektocht naar waarheid, het best geschiedt in een onbenevelde op-sterven-na-dood-zijnde toestand zonder gehoor, zicht, pijn of lust (65b-68b), waarin het wegtrekken van de fenomenale nevel voor het ongevoelige edoch niet onbezielde lichaam de kern van de ware (ideeën)wereld zou onthullen: door 'menselijk-lichamelijke zelfverloochening zou zo inzicht in de natuur der dingen verworven worden'.⁵⁰

[b] Inderdaad, dat de klassieke Plato en zelfs Aristoteles hun notie van 'wezen' begrepen als 'natuur (der dingen)' toont aan hoe sterk ze nog in de archaische natuurfilosofische traditie geworteld waren, waarbij ze vanuit hun *theoria*-opvatting evenwel een stap verder zetten door mensen ertoe aan te sporen zich door het verwerven van inzicht boven dat natuurlijke gebeuren te verheffen.⁵¹ Met behulp van diens *hypokeimenon* (zie §2a) slaagt Aristoteles er daarenboven evenwel in de verwantschap tussen Democritus en Plato (en overigens zijn eigen pre-metafysische categorieënleer) te doorzien. In het naar voor schuiven van een verschillend tengrondslagliggende, de wiskundig bepaalde materie respectievelijk de eeuwige ideeën der dingen, verwisselen beide – in een dominante *hypokeimenon*-logica waarbij het één zonder het ander maar dat ander niet zonder dat ene kan zijn – namelijk een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde met een oorzaak:⁵² "Op deze manier worden", zo Aristoteles, "sommige dingen eerder en later genoemd, maar bij andere gebeurt dat op grond van hun natuur en het dat-wat-is, namelijk bij diegene die onafhankelijk van andere dingen kunnen zijn, terwijl omgekeerd die andere niet onafhankelijk van hen zijn".⁵³ Wanneer, echter, het wezenlijke (of de oorzaak waardoor iets anders is) slechts als het uiteindelijke fundamentele (of de tengrondslagliggende noodzakelijke mogelijksvoorwaarde) wordt opgevat, dan kan dit enkel tot een zich aan ons en aan alles onttrekkend niets leiden, in die zin 'dat het enige wezen dan alleen nog kan worden opgevat als een laatste tengrondslagliggende (≈ 'natuur') dat, zo Aristoteles, "op zichzelf noch een wat noch een hoeveel, noch wat anders ook" is.⁵⁴ (waarmee zowel op Anaximanders *apeiron* als op Parmenides' zijnde gezinspeeld wordt)⁵⁵: "een tengrondslagliggend ding", stelt Boehm, "[kan immers] steeds alleen maar worden *afgeleid*, aangezien het in werkelijkheid altijd alleen aan het licht treedt vervlochten met het 'erbijkomende' *waaraan* het ten grondslag ligt."⁵⁶ Tégen zijn voorgangers, die de schijnbaarheid van de wereld weliswaar thematiseren maar eigenlijk willen omzeilen, werpt de Macedonische *metoik* dus op dat ze door hun fixatie op het invullen van wat aan de fenomenen ten grondslag ligt niet capabel zijn de fenomenale wereld van de schijn als dusdanig te begrijpen; dewelke, zo Boehms fenomenologische interpretatie, voor Aristoteles nu net de enige ware is.⁵⁷ Daarmee is het laatste evenwel niet gezegd. Immers, dat Aristoteles er überhaupt nog in slaagt die zich aan ons onttrekkende 'natuur' naar het voorplan te brengen verraadt ook zijn zuivertheoretische insteek, die zoals zijn voorgangers wars van menselijke belangen of behoeften *op zich* adequaatheid vordert,⁵⁸ en wel "onafhankelijk van al onze menselijke strevingen van

⁴⁹ (Boehm, 2004, p. 74; vgl. 2014b, p. 17)

⁵⁰ (Boehm, 2000b, p. 51; vgl. 2004, pp. 98-9)

⁵¹ (Boehm, 2000c, p. 23)

⁵² (Boehm, 2004, pp. 67–68)

⁵³ (Aristoteles & Schomakers, 2005, p. 481 (1019a2-4))

⁵⁴ (Boehm, 2012, p. 326; het citaat verwijst naar *Met. VII-3, 1029a16-18* (Boehms geaut. vertaling))

⁵⁵ (Boehm, 2000c, p. 18)

⁵⁶ (Boehm, 2004, p. 69)

⁵⁷ (Boehm, 2004, pp. 70–71, 77)

⁵⁸ (Boehm, 2012, pp. 327-8)

‘poietische’ of ‘praktische’ aard.”⁵⁹ Ook de klassieke Grieken slaagden er dus niet in voorbij het louter theoretische te mikken, waardoor een impasse ontstond die – enerzijds vanuit Democritische en Platonische reserves tegen Aristoteles’ aanvaarding van het fenomenale en anderzijds vanuit Aristotelische bezwaren tegen de theoretische onmacht die schijnbaarheid niet te aanvaarden – zou uitlopen op het scepticisme.⁶⁰

Boehm stelt dat de filosofie haar aanvang kende in de thematisering van natuur. Zowel Democritus als Plato begrepen dit als het wezenlijke dat onderwerp van de (natuur)filosofie moest zijn, maar waarnaar het onderzoek – dat dat wezenlijke verkeerdelijk als het louter fundamentele opvatte – belemmerd werd door de fenomenale wereld van de schijn; opgevat als het fundamentele ontglipt ons het wezen der natuur, waarvan men het fundamentele juist zou moeten afleiden, als een vormloos niets. Vanuit zijn inzicht in hun *hypokeimenon*-logica bekritiseerde Aristoteles, daarom, dat zo’n houding, hoewel gericht op het theoretische, helemaal geen inzicht kan opleveren aangezien de schijnbare natuur zich op die manier, opgevat als obstakel en vanuit een verkeerde grondaanname, wel aan alle onderzoek moet onttrekken. Door evenwel te focussen op die fenomenen meent hij, zo Boehm, daarentegen wel inzicht in de natuur te kunnen verwerven, thans met de beperking dat hij evenzeer op het louter theoretische gericht blijft.

§5 Renaissance: Galilei en de modernisering van de Griekse natuurfilosofie

De geschiedenis van de filosofie maakt duidelijk dat ons huidig natuurbegrip diepgaand door de renaissance is beïnvloed. Met Boehm beschouwen we eerst op welke manier de zonet besproken antieke wortels precies ‘herboren’ werden, met name door te focussen op het christendom en de aanzet van Galilei. Daarna zien we met Boyle en Locke, maar ook Bacon en Descartes, hoe dit zich entte op de insteek van de moderne natuurwetenschap.

[a] In lijn met de ‘nihilistische’ want ‘zelfverloochenende’ archaische natuurfilosofie (§4a) zou het vroege, middeleeuwse christendom, ter opwaardering van het hiernamaalse hemelrijk waarin we niet langer vreemden en pelgrims zouden zijn, alle geloof in het aardse heil afzweren; het vlees en het bederf waren taboe en maakten geen deel uit van Gods koninkrijk.⁶¹ Echter, onder invloed van een hernieuwde focus op de Joodse scheppingsleer vond in de renaissance een merkwaardige ommekeer plaats: “indien de natuur een goddelijke schepping 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), dan 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.”⁶² Meer nog, aangezien de natuur maar ter overheersing geschapen was, moest de mens zich – volgens de katholieke leer – zonder bijzondere inspanning slechts als dusdanig ontplooiën om haar te ‘beheersen’.⁶³ Daarmee kwam menselijke natuurbeheersing expliciet op de agenda te staan.

⁵⁹ (Boehm, 2002, p. 201) Voor Boehm slaat poietisch op technisch, en praktisch op moreel, politiek en economisch (zie oa. 2012, p. 328; vgl. §§10-14)

⁶⁰ (Boehm, 2004, pp. 74–75)

⁶¹ (Boehm, 2000b, p. 52)

⁶² (Boehm, 2000c, pp. 23–24)

⁶³ (Boehm, 2000d, p. 35)

[b] Alhoewel daarmee dus niet langer de natuur maar wel de mens het voorplan kwam te bekleeden, knoopte die renaissancefilosofie (en uiteindelijk de moderne natuurwetenschap) evenwel in verregaande mate bij haar antieke erfdeel aan, en wel in de figuur van Galilei. Vermoedelijk via Sextus Empiricus' *Pyrrhoneiai hypotyopseis* (Latijnse vertaling in 1562) of Lucretius' *De Rerum Natura* liet deze Italiaan zich, zo schrijft Boehm met Husserl, namelijk in verregaande mate beïnvloeden door Democritus: "zintuigelijke kwaliteiten zoals licht en donker, kleur, geluid, geur, smaak, warm en koud [zijn inderdaad] niet aan de objectieve realiteit van de dingen zelf toe te schrijven, daar zij alleen optreden in de zintuigelijke gevoeligheid van lichamelijk levende wezens, dieren en wellicht ook planten", waaruit Galilei evenwel de – voor Boehm – verkeerde conclusie trok dat "alle objectieve realiteit *slechts* door mathematische (niet-zintuiglijke) bepalingen ontdekt zou kunnen worden, en dat, onder de eerste vooropstelling dat slechts objectieve realiteit werkelijk kon zijn, net die 'mathematisch gestrueerde wereld' de *enig werkelijke* wereld zou zijn."⁶⁴ Zo geeft Galilei het voorbeeld van de kitteling. Terwijl de kittelende hand onafhankelijk van het gekittelde dezelfde beweging en aanraking doet, wordt het levende lichaam van de gekittelde daarbij verschillende gevoelens gewaar, dewelke voor Galilei echter irrelevant zijn aangezien die 'na verwijdering van het levende en gevoelige lichaam' niets meer zijn dan een naam; wat hij vervolgens extrapoleert naar andere kwaliteiten.⁶⁵ "Bijgevolg", schrijft Boehm, "zou het mathematische wezen van de 'natuur' in werkelijkheid pas tot stand te brengen zijn door de rigoureuze 'verwijdering' van eender welk levend en gevoelig lichaam (of desnoods door zijn verstening tot zijn leven- en gevoelloze evenbeeld)."⁶⁶ Met andere woorden, aangezien het zintuiglijk waarneembare, in tegenstelling tot haar mathematische bepalingen, niet aan de dingen kon worden toegeschreven, stuurde Galilei, vanuit Democritus, zo aan op de mathematisering van de natuurwetenschap; hij zou zelfs gezegd hebben dat 'het boek van de natuur in mathematische taal is geschreven'.⁶⁷ In de renaissance kwam de mens dus vreemd genoeg slechts op het voorplan om zichzelf weer naar de achtergrond der natuur te verdringen. In tegenstelling tot de oudheid, echter, werden aanhangers van dit idee niet veroordeeld maar juist bewonderd; immers, als goddelijk schepsel verwierf men inzicht in Gods creatie: de natuur.

[c] Daarmee is Galilei, vanuit zijn Griekse invloeden, de grondlegger van wat Boehm met het "dodenrijk" aanduidt: "een natuur zoals ze is, of zou zijn, indien er in feite geen mensen zouden bestaan, en zelfs helemaal geen leven"; een idee die zich zou komen te bestendigen als onderwerp van de moderne natuurwetenschap.⁶⁸ Zo schrijft Boyle: "Indien er geen gevoelige wezens zouden bestaan, dan zouden de lichamen die nu het object van onze zintuigen vormen ... daadwerkelijk enkel de meer algemene eigenschappen van lichamen bezitten, zoals figuur, beweging, textuur, enzovoort"⁶⁹, of ook diens leerling Locke: "Neem de sensatie weg ...; laat de ogen geen licht noch kleuren zien, noch de oren geluiden horen; laat het gehemelte niets smaken, noch de neus iets ruiken, en alle kleuren, smaken, geuren en geluiden ... verdwijnen

⁶⁴ (Boehm, 2014b, pp. 27-8 (eigen cursief); cf. begin §9h van Husserls *Krisis*, p. 49: "Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt. Diese Unterschiebung hat sich alsbald auf die Nachfolger, auf die Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt.)

⁶⁵ (Galilei, 1965, pp. 261–262)

⁶⁶ (Boehm, 2004, p. 95)

⁶⁷ (Boehm, 2018, §3, p. 4)

⁶⁸ (Boehm, 2000b, p. 49; cf. conclusie van boek 1 van Humes *Treatise*, pp. 226-8 waarin hij dat soort redeneringen toeschrijft aan 'moderne filosofie', wat moet uitlopen op scepticisme en vernietiging.)

⁶⁹ (Boyle, 1725, p. 204; Boehms selectie en geautoriseerde vertaling)

en vergaan en reduceren zich tot hun oorzaken, namelijk omvang, figuur en beweging van deeltjes.⁷⁰ Deze denkers menen dus, anders gezegd, dat de mathematische natuur zich pas laat ontsluiten bij afwezigheid van gevoelige lichamen.⁷¹ Nu kan in deze optiek de voor Boehm cruciale uitspraak van Francis Bacon geplaatst en begrepen worden, die zelfs nog vòòr Galilei stelde dat de natuur alleen door haar te gehoorzamen wordt overwonnen.⁷² Niet alleen bevestigt deze insteek de idee van een zuiver theoretisch weten door de natuur op zichzelf en dus wars van elke (praktisch-)menselijke ingreep tot wetenschappelijk object te maken (“heerschappij door onderwerping”),⁷³ bovendien wordt “onderkenning, onderwerping en aanpassing ten opzichte van de natuur[wetten]” ter gratie van de wetenschapsbeoefening noodzakelijk bevorderd.⁷⁴ Zodoende ‘ondergaat’ de mens, nederig en ascetisch, wat zich vanuit de natuur ‘objectief’ aan hem opdringt, waarbij slechts “de onvoorwaardelijke aanvaarding van wat onafhankelijk van alle menselijke verzuchtingen nu eens is zoals het is” gehuldigd wordt;⁷⁵ zoals wanneer Descartes schrijft dat we ons tijdens het bedrijven van de wetenschap – op risico van het mislopen van verdere cruciale kennis – geenszins van het pad naar de waarheid mogen laten afdwalen door het streven naar zaken die bijdragen tot het gemak of genoegen van het leven.⁷⁶ Ofschoon hij met die kennis van de objectieve natuurwetten nochtans als ‘praktisch’ doel had de mensen ‘meesters en bezitters van de natuur’ te maken, gaat Descartes er in zijn enthousiasme voor Galilei en de opkomende moderne natuurkunde niettemin van uit dat een onderwerping aan de natuur en haar wetten daartoe de geschikte methode is.⁷⁷ Immers, volgens Descartes mag ons onderzoek zich enkel en alleen inlaten met objecten waarvan onze geest zekere en onbetwifelbare kennis kan hebben (cf. §16d).⁷⁸ Boehm besluit: “Onze moderne Europese cultuur is gebaseerd op de idee door de zelfverloochening van de mens de zelfbevestiging van de mens te bevorderen.”⁷⁹

In verregaande mate herneemt de renaissance het Griekse natuurbegrip, thans met een bevestigende ommekeer. Tegengesteld aan de antiquiteit werd namelijk de mens naar het voorplan geschoven, maar aangezien het als goddelijk schepsel in zijn aard lag Gods schepping, dat is de natuur, te onderzoeken (om haar uiteindelijk zelfs te willen beheersen), plaatste hij zich opnieuw in een aan haar onderdanige positie. Bovendien werd deze ‘hulpeloosheid’ niet meer als ketterse verzaking aanzien (zoals wanneer men de Griekse goden niet gunstig wilde stemmen), maar werd deze ondergeschikte positie net positief gewaardeerd aangezien Galilei, ironischerwijze teruggaand op de Griekse natuurfilosofie, nu precies meende enkel vandaaruit de goddelijke natuur, die voor hem noodzakelijk mathematisch was, objectief te kunnen en te moeten bestuderen. Het ‘dodenrijk’, of de natuur zonder gevoelige wezens, werd daarmee de bevoorkeurde uitgangscanditie voor wetenschappelijk onderzoek, wat Boyle en Locke expliciet hernamen. In deze context werd Bacons uitspraak geplaatst, dat de natuur overwonnen wordt door haar te gehoorzamen. Niet alleen huldigde hij zo het ideaal van het zuiver theoretische weten, er werd tevens bekrachtigd dat gehoorzaamheid eigenlijk onderdanigheid is. En alhoewel diens filosofie nochtans (praktisch-)menselijk natuurbeheersing op het oog leek te

⁷⁰ (Locke, 1959, p. 174; Boehms selectie en geautoriseerde vertaling)

⁷¹ (Boehm, 2004, pp. 96–97)

⁷² (Bacon, 1803, p. 251; "Natura enim non nisi parendo vincitur")

⁷³ (Boehm, 1977, einde §4)

⁷⁴ (Boehm, 2000c, p. 25)

⁷⁵ (Boehm, 2000d, pp. 37–38)

⁷⁶ (Descartes, 1826, p. 203)

⁷⁷ (Boehm, 2002, p. 199)

⁷⁸ (Descartes, 1826, p. 204)

⁷⁹ (Boehm, 2000b, p. 54)

hebben, mogen we ons onderzoek ook volgens de op moderne natuurkunde georiënteerde Descartes, op risico haar gezochte ‘theoretische geldigheid’ aan te tasten, in geen geval door onze behoeften of miskennis van de natuurwetten laten ‘misleiden’.

§6 Feuerbach en de verhouding tussen mens en natuur

Met betrekking tot zijn natuurbegrip liet Boehm zich in vergaande mate inspireren door Ludwig Feuerbach. Eerst recapituleren we diens beschouwingen op natuur en de daaruit voortgevloeide visie op religie. Daarna verdiepen we ons in Boehms kritische lezing.

[a] *Das Wesen der Religion*, oorspronkelijk gepubliceerd in 1846, opent Feuerbach met de beschouwing op natuur als zijnde dat wezen dat onafhankelijk en verschillend is van het menselijk wezen, menselijke eigenschappen en menselijke individualiteit, waarvan de mens evenwel afhankelijk is en zich afhankelijk voelt; dit afhankelijkheidsgevoel is dan de grond van alle religie, en de natuur haar oorspronkelijk object.⁸⁰ Er is, in Boehms woorden, een ambivalente “conflictuele verhouding [van] éézijdige afhankelijkheid” waarbij “mensen niet kunnen bestaan zonder (te steunen op) de natuur (wat zelf niets anders is dan een begrip voor dat niet-menselijke waarzonder we niet kunnen bestaan) terwijl die natuur wel degelijk ook zonder ons zou kunnen bestaan (wat die natuur bewijst door op talloze sterren in het heelal haar bestaan te leiden zonder het voorkomen van mensen en zelfs van eender welke vorm van leven)”; aangezien de natuur onverschillig tegenover de mens en zijn aanwezigheid staat, kunnen we haar noch negeren, noch zomaar aanvaarden, maar moeten we ons – wars van tegenstellingen of vijandigheden – noodzakelijk op haar betrekken.⁸¹ Aan de hand van zijn natuurbegrip komt Feuerbach verderop tot zijn religieopvatting. Ons afhankelijkheidsgevoel ten opzichte van de natuur maakt dan namelijk wel de grond van de religie uit, het doel van die religie is evenwel de opheffing van die afhankelijkheid of, anders gezegd, de vrijheid ten opzichte van de natuur; (ook de christelijke) religie heeft dus de goddelijkheid van de natuur als grond, en wel om tot de goddelijkheid van de mens als einddoel te komen.⁸² In plaats van “de afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur en de onafhankelijkheid van de natuur t.o.v. de mens [te aanvaarden]”, zo commentarieert Boehm, zou het wezen van de religie dus ‘integendeel in een ontkenning of verdoezeling van die eenzijdige afhankelijkheid door een voorspiegeling van een in God(en) verpersoonlijkte wederkerigheid bestaan’; een paniekreactie op het besef van die eenzijdige afhankelijkheid waardoor zoals in Griekse (§4a) of Vaticaanse-katholieke (§5b) tijden een diepgaander inzicht verhinderd werd.⁸³ Voor Boehm is het Feuerbachs verdienste dat hij er zo ten dele in slaagt de menselijke wanverhouding tot de natuur intelligibel te maken, namelijk door zijn inzicht dat religie mensen er onterecht van weerhoudt de natuur te vrezen respectievelijk te sparen; ze is namelijk niet gemaakt om ons te dienen, noch is ze onuitputtelijk beschikbaar.⁸⁴

[b] Desalniettemin zijn Feuerbachs opvattingen inherent problematisch. Te weten, voor Boehm is het onterecht dat hij de oorsprong van de religie wilde funderen in de natuur: Feuerbach doet namelijk een omgekeerde analyse. Aangezien het afhankelijkheidsgevoel – waar uiteindelijk pas de Griekse natuurfilosofen mee hebben afgerekend – in een heimelijke

⁸⁰ (Feuerbach, 1849, §§1-2)

⁸¹ (Boehm, 2000c, pp. 14–15)

⁸² (Feuerbach, 1849, §28, §42)

⁸³ (Boehm, 2000c, pp. 18–20; vgl. 2000f, p. 122)

⁸⁴ (Boehm, 2000c, p. 21)

wederkerigheidsrelatie aanvankelijk steeds gepersonifieerd werd in de Goden, kwam dat absoluut van de mens verschillend natuurbegrip immers niet in den beginne, maar pas later op het voorplan.⁸⁵ Daarenboven loopt zijn natuurbegrip, zoals in de antieke filosofie en de moderne natuurwetenschap, evenzeer uit op het ‘dodenrijk’; wanneer die natuur namelijk op zichzelf kan zijn zonder mensen, dan – consequent uitgedacht – ‘toch ook zonder dierlijke wezens, eigenschappen en individualiteit (waarvan het dier evenwel afhankelijk is en zich afhankelijk voelt), en naar analogie uiteindelijk zelfs zonder plantaardige wezens, eigenschappen en individualiteit (waarvan de net zo omgevingsgevoelige planten afhankelijk zijn en zich afhankelijk voelen)’.⁸⁶ Aangezien Feuerbach zich bedient van een *hypokeimenon*-logica zoals te vinden bij de voorsocratische ‘fysiologen’ (zoals Aristoteles ze noemde) en heropgenomen door de modernen, moet ook zijn natuurbegrip – Aristoteles’ waarschuwingen (§4b) ten spijt – wel uitlopen op een levenloos en levensvijandig niets überhaupt; de natuur wordt als grond gepercipieerd, thans fundamenteel (maar niet wezenlijk) opgevat.⁸⁷ Inderdaad, zijn natuurbegrip van éézijdige afhankelijkheid is dermate abstract dat uiteindelijk alle levens- en natuurfenomenen “niet zonder een ander, van (hen) onderscheiden wezen ‘bestaan en kunnen bestaan’”, waardoor de natuur zich aan ons onttrekt *ad absurdum*; hierbij vermoedt Boehm dat die opvatting van natuur “bij al haar geweldige overmacht over al het levende, in ‘werkelijkheid’ *enkel* kracht [is], *enkel* macht, *enkel* mogelijkheid (‘potentia’, ‘dynamis’), *enkel* ‘energie’ (een Aristotelisch begrip waarmee wij vandaag ongelukkig genoeg net het tegendeel aanduiden van wat het ooit betekende) of ook *enkel* ‘materie’ (waarvan de zijnswijze volgens Aristoteles precies die ‘dynamis’ is)”, en wel de zogenaamde *prima materia*.⁸⁸ Bijgevolg is ook deze ‘natuur op zich’, zo Boehm, onafhankelijk van menselijke behoeften, verlangens, belangen en doelstellingen, terwijl echter elke mogelijke bevrediging, vervulling en verwerkelijking van haar afhankelijk blijft en we zodoende een theoretisch weten ter wille van het weten nastreven.⁸⁹ Thans zou zo’n zuiver natuurkundige instelling enkel in een mensen- of levenloze natuur van toepassing zijn, maar wat is “aan gene zijde van dit alles, deze ‘natuur’ eigenlijk nog? *Is* ze dan nog? Dringt ze zich aan ons op, of onttrekt ze zich veeleer, of is het veeleer deze dreigende onttrekking zelf die zich aan ons opdringt?”⁹⁰ De natuur ontglipt ons dus ook bij Feuerbach.

Boehms bespreking van Feuerbachs natuurbegrip verraadt een zekere tweespalt, en wel tussen de ‘vroegere’, ten dele tegen Kruithof gerichte Boehm van eind de jaren ‘80, en de ‘latere’, meer op Aristoteles gerichte Boehm van na de millenniumwisseling. Aanvankelijk staat hij namelijk eerder sympathiek tegenover Feuerbachs analyse van de éézijdige afhankelijkheid; het is voor Boehm een waardevol inzicht dat de natuur inderdaad zonder ons kan bestaan terwijl dat omgekeerd niet het geval is, want van daaruit is het immers mogelijk een strijdbare, conflictuele filosofie te ontwikkelen uitgaande van een natuur die ons niet gediensdig is, noch onbegrensd ter beschikking staat (of hoeft te staan), wat de weg naar een dieper natuurbeheersingsbegrip had kunnen open leggen. Boehm voorvoelde echter dezelfde door Aristoteles gevreesde *hypokeimenon*-logica als in de voorgaande paragrafen uitlopende op een belangeloos theoretisch weten, wat hem – evenzeer theoretischerwijs – deed focussen op de metafysische beperkingen van dit natuurbegrip. Als dat namelijk uitloopt op een leven-

⁸⁵ (Boehm, 2012, pp. 325–326)

⁸⁶ (Boehm, 2004, pp. 93–94)

⁸⁷ (Boehm, 2000e, p. 69; vgl. 2000c, pp. 16-17 en 2000f, p. 130)

⁸⁸ (Boehm, 2002, pp. 204–205)

⁸⁹ (Boehm, 2012, p. 322)

⁹⁰ (Boehm, 2012, p. 324)

loos dodenrijk, dan is het uiteindelijk net zo zinloos als onmogelijk die ons door de vingers glippende natuur als uitgangspunt van filosofisch onderzoek te nemen.

§7 Marx en het kapitalistische natuurbegrip

Hoewel dit niet de hoofdfocus van zijn filosofie was, hield ook Marx er een natuurbegrip op na. Om dit nader te onderzoeken verwijzen we eerst naar enkele passages uit *Het Kapitaal*, alsook naar een opmerking van Engels. Met Boehm volgt daarna een kritische bespreking.

[a] Het valt Boehm op dat Marx, zoals Descartes en Bacon voor hem, vertrok van het idee de natuur te kunnen overwinnen “dóór haar te gehoorzamen.”⁹¹ Dit blijkt onder andere uit deze passage uit de zogenaamde vierde band van *Het Kapitaal*, waarin Marx het opmerkelijk genoeg met Ricardo opneemt voor het kapitalistische uitbuitingsmechanisme: “Hij wil de *productie omwille van de productie*, en dat is *juist*. Indien men echter zoals de sentimentele tegenstanders van Ricardo wil beweren dat niet de productie als dusdanig het doel kan zijn, dan vergeet men dat de productie omwille van de productie niets anders betekent dan de ontwikkeling van de menselijke productiekrachten, aldus *ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur als doel op zich*. [...] Die mensen begrijpen niet dat zo’n ontwikkeling van de vermogens van de *menselijke* soort enkel ten koste van de meerderheid van de menselijke individuen en zelfs van hele mensenklassen op gang kan komen. Uiteindelijk zal die ontwikkeling dit antagonisme doorbreken en samenvallen met de ontwikkeling van de enkelvoudige individuen [...]”.⁹² Zijn punt dat de uitbreiding van de menselijke macht onderwerping met zich meebrengt komt nog explicieter voor in de eerste band wanneer hij opkomt voor “de vervanging van de menselijke kracht door natuurkrachten en [de vervanging van] waargenomen routine door de bewuste aanwending van de natuurwetenschap”, en wel door middel van moderne “machinerie” in de overtuiging dat die “op zichzelf een overwinning van de mens op de natuurkracht is, [terwijl] zij kapitalistisch aangewend de mens aan de natuurkracht onderwerpt”.⁹³ In het kader van zijn historisch materialisme moet de mens zich dus noodzakelijk eerst aan de natuurwetten onderwerpen wil hij de natuurkracht overwinnen.⁹⁴ In deze optiek schrijft Engels nog duidelijker: “Zolang wij hen niet kennen en met hen geen rekening houden, werken de maatschappelijk werkzame krachten helemaal zoals de natuurkrachten: blindelings, gewelddadig, vernietigend. Maar wanneer we ze eenmaal kennen, en we hun activiteiten, hun richtingen, hun werkingen begrijpen, dan hangt het alleen van ons af ze meer en meer aan onze wil te onderwerpen en aan de hand van haar krachten onze doelstellingen te bereiken. [...] Eenmaal in hun natuur begrepen kunnen ze [...] van demonische heersers in gewillige dienaars worden veranderd.”⁹⁵ Hier projecteert Engels dus weliswaar de natuur op de maatschappij, maar zoals Descartes wil hij haar krachten bemeesteren, thans met Baconiaanse insteek door haar in eerste instantie theoretisch te willen begrijpen en als dusdanig te gehoorzamen.

[b] Uit deze fragmenten valt af te leiden dat ook volgens Marx de expansie van de menselijke macht ten opzichte van de natuur nagestreefd wordt door zich in eerste instantie van deze

⁹¹ (Boehm, 2000d, p. 43)

⁹² (Marx, 1967, p. 111; origineel cursief, vgl. Boehm, 1984, p. 109)

⁹³ (Marx, 1962, pp. 407, 465)

⁹⁴ (Boehm, 2002, p. 200)

⁹⁵ (Engels, 1987, pp. 222-3)

macht en dit eigenlijke streven te distantiëren.⁹⁶ Aan de hand van een artikel waarin Boehm de 'anti-humanistische' ecologieopvattingen van Vermeersch en Kruithof (die hij hier met de Heidegger vanaf de jaren '30 vergelijkt) hekelt (cf. §14f),⁹⁷ verwerven we uit de geciteerde passages impliciete inzichten in Marx' eigenlijke natuurbegrip. Vooreerst moet worden opgemerkt dat Marx, verdediger van de productie omwille van de productie, pleitbezorger was van het inzetten van machinerie aangezien op die manier – ter productiviteitsverhoging – een deel van de menselijke arbeidskracht werd overgedragen op, of dus vervangen werd door natuurkracht; wat in die optiek een 'overwinning van de mens over de natuur' is. Afgezien daarvan dat de daartoe benodigde energiewinning en -omzetting, en het energietransport en -verbruik de hoofdoorzaken vormen van onze leefmilieuaantasting, stelt Boehm dat de term 'overwinning' hier eigenlijk misleidend is. Immers, als wij ons voor de gestelde doelen in toenemende mate via machinerie op de natuurkracht beroepen, dan impliceert dit "dat 'de mens' zich steeds meer afhankelijk maakt van de natuurkracht, terwijl hij tegelijk de draagkracht van de natuur waarvan hij zich afhankelijk maakt steeds meer ondermijnt en uitput." Hoe meer we ons dus op die manier aan de natuur onderwerpen, zo Boehm, hoe meer we ons bestaan – ook als we daartoe wegens bijvoorbeeld de bevolkingsgroei genoodzaakt zijn – van haar laten afhangen: "geen 'overwinning' maar eerder een faillietverklaring, een wanhoopsdaad, een nederlaag." Met oog op de concurrentieslag waarbij mensen in eerste instantie mensen overwinnen kan daarenboven gesteld worden dat de mens in het machinegebruik de natuur niet overwint, maar op die manier juist dóór de natuurkracht onderdrukt wordt; de machine is namelijk in het spel gekomen om diegene die zich ervan kunnen bedienen concurrentiëler te maken, waarbij de natuur sowieso verwoest wordt (cf. §10b).⁹⁸ Op een verdere explicitering van Marx' natuurbegrip wordt hier door Boehm niet ingegaan.⁹⁹

Voor Marx vormt de natuur als het ware het levend decor van het kapitalistische productieproces. Zoals bij Descartes en Bacon is zijn uitgangspunt dat we haar kunnen overwinnen door ons vooreerst aan haar te onderwerpen, met name in zijn idee dat de cultivering van onze menselijke 'natuur' niet kan bestaan zonder de nodige menselijke offers. In het arbeiderexploiterend gebruik van machinerie worden die gerealiseerd door een natuurwetenschappelijke aanwending van de natuurkrachten, wat slechts voor een 'overwinning' zorgt voor zoverre meer kan bereikt worden met minder menselijke kracht. Wanneer men er in de productiewaanzin echter op die manier toe gedwongen wordt zich op deze natuurkrachten te beroepen, impliceert dit dat men er zich daardoor precies afhankelijk(er) van maakt. Nu is het zo dat achter deze idee een ecologische gevoeligheid schuilgaat, en wel omdat de mens zich op die manier niet zomaar laat onderdrukken door de natuurkracht, maar daarmee tegelijk de uitgebuite natuur zelf onderdrukt. Marx tematiseert dus in verdergaande mate de idee van natuurbeheersing, thans slechts op een negatieve wijze, wat bij zijn medewerker Engels al positiever, edoch louter symbolisch uitgesproken wordt. Hij heeft namelijk weliswaar op het oog de natuurkrachten tot dienaars van menselijke doelstellingen te maken, maar dit slechts als metafoor voor de maatschappelijke krachten die hij evenzeer modern-theoretisch percipieert. Omdat Marx en Engels er, algemeen gesteld, met betrekking tot natuur geen gericht metafysisch onderzoek op nahielden, konden we dus vaststellen dat hun natuurbegrip vrij 'typisch' modern is, maar met de verdienste dat ze vanuit hun aandacht voor de

⁹⁶ (Boehm, 2000d, p. 40)

⁹⁷ (Boehm, 1991a, p. 69) In een interview merkt Boehm trouwens op dat 'Kruithof nooit heeft toegegeven Heidegger te hebben gelezen.' (2014a, p. 11)

⁹⁸ (Boehm, 1991a, pp. 61-64)

⁹⁹ Voor een verdere bespreking van Marx' natuurbegrip, zie Schmidt (1993).

wetenschappelijk-technologische aanwending van natuurkrachten voorbij het zuiver-theoretische konden gaan en bijgevolg een praktische, ecologische dimensie blootlegden; vruchtbare grond voor verder onderzoek.

§8 Heidegger en het niets van de natuur

Als laatste hier relevante figuur uit de filosofiegeschiedenis komen we bij de filosoof uit het Zwarte Woud. Had ik evenwel de keuze gemaakt om de in dit hoofdstuk gepresenteerde denkers in volgorde van invloed op Boehm te rangschikken, dan zou het onduidelijk geweest zijn of Aristoteles dan wel Heidegger aan het begin had moeten staan. De gemaakte keuze brengt in ieder geval met zich mee dat de reeds behandelde paragrafen als het ware in een tangconstructie geplaatst worden; met Boehm van Aristoteles tot Heidegger, of van Heidegger tot Aristoteles? Ter opheldering bespreken we eerst Heideggers natuurbegrip volgens Boehm. Daarna gaan we in op Boehms Aristotelische problemen met Heidegger, en welke vragen dat voor zijn eigen filosofie oproept. Vervolgens onderzoeken we daarom het statuut dat Boehm aan Heideggers natuurbegrip geeft, en in hoeverre dit Aristoteles' opvatting verdraagt.

[a] Boehms natuuropvatting gaat in cruciale mate terug op Heidegger,¹⁰⁰ met name omwille van diens gedachtegang in *Einführung in die Metaphysik* waarin hij opmerkt: “Zijn is als physis [(natuur)] het ontkiemende Heersen.”,¹⁰¹ enigmatischer verderop gesteld als: „Het Zijn, de physis, is zoals Heersen oorspronkelijke verzameldheid: logos [(woord)], is (samen)voegend voegsel: diké [(recht)]. Zo staan het deinón [(akelige)] als het overweldigende (diké) en het deinón als het geweld-dadige (techné [cf. §12]) tegenover elkaar [...] Dit tegenover bestaat [...] daarin dat de techné de diké opbreekt, die op haar beurt als voegsel over alle techné vervoegt. [...] De geweld-dadigheid tegen de overmacht van het Zijn *moet* daaraan kapotgaan als het Zijn als dat heerst, als wat het weest, als physis, ontkiemend Heersen.”¹⁰² Dit Zijn, nu, ziet Boehm door Heidegger gekoppeld aan het Niets. In het bijgevoegde nawoord uit 1943 van *Was ist Metaphysik?* overweegt hij namelijk “of het Niets, dat de angst in haar wezen bestemt, zich bij een lege ontkenning van alle zijnden uitput, dan wel of wat nooit en nergens een zijnde is zich onthult als het zich van alle zijnden onderscheidende dat wij het Zijn noemen.”, waarna Heidegger verduidelijkt: “Dit als zodanig andere ten aanzien van alle zijnden is het niet-zijnde. Maar dit Niets weest als het Zijn.”¹⁰³ Hierop betrokken begrijpt Boehm die “overweldigende macht van het ‘Niets’ of het Zijn’ [...] als de oppermacht van de ‘physis’ als de *natuur*”, en wel in de betekenis van natuur volgens de Griekse natuurfilosofie zoals geproblematiseerd door

¹⁰⁰ (Boehm, 2000e, p. 68)

¹⁰¹ (Heidegger, 1983, p. 134 (oorspronkelijke paginering (1953): p. 96); eigen vertaling van: „Sein ist als φύσις das aufgehende Walten.”) De *Einführung* gaat ongewijzigd terug op zijn colleges uit 1935.

¹⁰² (Heidegger, 1983, pp. 178, 180 (oorspronkelijk pp. 123-124); eigen vertaling van het in het Duits niet minder – om het met een woordgrapje te zeggen – *onnatuurlijk* klinkende: „Das Sein, die φύσις, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit: λόγος, ist fügender Fug: δίκη. So stehen das δεινόν als das Überwältigende (δίκη) und das δεινόν als das Gewalt-tätige (τέχνη) einander gegenüber [...] Dieses Gegenüber besteht [...] darin, daß die τέχνη aufbricht gegen die δίκη, die ihrerseits als Fug über alle τέχνη verfügt. [...] Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als φύσις, aufgehendes Walten.“)

¹⁰³ (Heidegger, 1955, p. 45; eigen vertaling van: „ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen. [...] Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.“; zie ook Boehm, 1965, p. 209.)

Aristoteles (§4), de moderne natuurwetenschap (§5) en Feuerbach (§6);¹⁰⁴ meer impliciet ook wel te vinden bij Marx (§7). Daarbij merkt Boehm evenwel op dat terwijl figuren als Descartes natuurbeheersing door de mens verwelkomen, Heidegger die veroordeelde.¹⁰⁵

[b] Hier stuiten we echter op Boehms ambiguïteit jegens Heidegger; zijn Aristotelische *hypokeimenon*-kritiek op de voorafgaande filosofen werd namelijk door middel van de Heideggeriaans-getinte dodenrijknotie uitgesproken (zie [d]),¹⁰⁶ maar volgens Boehm maakt diezelfde Heidegger zich, zonder dat zelf op te (willen?) merken, nu precies ook schuldig aan een nonchalante *hypokeimenon*-logica. Immers, terwijl die in *Was ist Metaphysik?* in het nawoord uit 1943 nog schrijft “dat het Zijn wel weest zonder het zijnde, dat een zijnde echter nooit is zonder het Zijn”, wordt dat zonder verdere commentaar bij de herdruk in 1949 “dat het Zijn nimmer weest zonder het zijnde, dat een zijnde nooit is zonder het Zijn”; daarbij is de eerstgenoemde versie volledig compatibel met Aristoteles’ *hypokeimenon*-begrip (waarbij die evenwel zou opmerken dat het herleiden van het Zijn naar een tengrondslagliggende ongeschikt is om dat Zijn te begrijpen aangezien dat zou uitlopen op onbepaalde materie die ons als een niets zou ontglippen, vgl. §4b), maar gaat de latere versie er ‘droogjes’ van uit dat het Zijn en het zijnde deel uitmaken van eenzelfde Zijn-van-het-zijnde, wat volgens Boehm nu net hét metafysische onderzoeksthema sinds Aristoteles zou moeten zijn, maar waarvan Heidegger (met zijn ‘ontologische differentie’) klaarblijkelijk niets wil weten: Boehm verwijt Heidegger – die zijn doctoraat (en deze pointe?) overigens warm onthaalde – dat hij het achterliggende probleem van Aristoteles’ ingreep nooit gethematiseerd heeft, hoewel dat doorheen de filosofiegeschiedenis (en ook bij hier onbesproken gebleven figuren als Spinoza, Leibniz en Hegel) steeds terugkeert (vgl. §2b).¹⁰⁷ Is het, welnu, niet zo dat deze kritiek ervoor zorgt dat Boehm zelf gevangen raakt tussen de Badener en de Macedoniër? De crux: vanuit Aristoteles zou Boehm zich moeten distantiëren van Heideggers natuurbegrip, en wel omdat het in essentie samenvalt met dat van de andere hier besproken *hypokeimenon*-filosofieën die hij van een ‘dodenrijk’ verwijt, maar Boehm lijkt zich voor deze problematisering precies te inspireren op een ‘Niets’ zoals dat niet alleen bij Aristoteles maar ook vooral bij Heidegger voorkomt.¹⁰⁸ Twee vragen dringen zich daarom op, namelijk wat Boehm precies uit Heideggers natuurbegrip haalt, en hoe het ‘Niets’ van Aristoteles zich tot dat van Heidegger verhoudt.

¹⁰⁴ (Boehm, 2000e, p. 69)

¹⁰⁵ (Boehm, 2018, p. 13 (H2, §5))

¹⁰⁶ Merk op dat hoewel het Aristoteles’ verdienste is bloot te leggen dat een onderzoek dat aan de fenomenale *leefwereld* voorbijgaat onvruchtbaar is, hij door zijn *theoria*-ideaal in zekere mate ook aanstuurt op een dodenrijk; bij Aristoteles is dit evenwel ‘slechts’ een gevolg van zijn filosofie (cf. §12c), terwijl dat bij zijn andere collega’s – interpreteerden we – intentioneel als uitgangspunt vooropgesteld werd.

¹⁰⁷ (Boehm, 2019d, pp. 2-3 (§2); eigen vertaling van (1943) “daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein” en (1949) “daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein” (Heidegger, 1955, p. 46)) Vgl. Boehm, 1981, p. 200: “Das Bild und Beispiel, dessen Aristoteles sich immer wieder zur Darstellung dieser Grund-Art bedient, ist das des Fundaments, auf dem ein Gebäude ruht, ohne welches es nicht zu sein vermag, wohl aber jenes ohne dieses. Heideggers Seinslehre ist in der Tat zunächst “Fundamentalontologie”.”

¹⁰⁸ (Boehm, 2019d, p. 1 (§1); hier stelt Boehm dat hij ‘als jonge mens die zijn jeugd in het Hitler-rijk doorbracht en een wereldoorlog doorstaan had, ten diepste geraakt en levenslang beïnvloed werd door Heideggers *Was ist Metaphysik?*, wat hij van zijn ‘Doktorvater’ Volkman-Schluck toegeschoven kreeg (cf. §14int.). In deze optiek herinneren we ons Fichte (1845, p. 433) die stelt dat welke filosofie je verkiest afhankelijk is van het type mens dat je bent, want een filosofisch systeem drijft op zijn bezieler.)

[c] Met oog op Heideggers natuurbegrip stelt Boehm dat er naast (of beter in) onze menselijke (respectievelijk werkelijke¹⁰⁹) leefwereld weliswaar een mensen- en zelfs levenloze wereld bestaat, namelijk de natuur “waar alle leven ophoudt en zelfs de bestaansvoorwaarden voor enig leven niet voorhanden zijn”, maar dat die natuur (of dat dodenrijk) – als (nog) niet zijnde of ‘ontkiemend Heersen’ – eigenlijk enkel maar als (machtigst-mogelijke) mogelijkheid potentieel (in dynamis) aanwezig is; haar verwerkelijking, met andere woorden “de volstrekte dominantie van de macht van de natuur over de leefwereld”, wordt slechts “waar zodra of zolang, en daar waar, de mensen hun eigen vrijheid, zelfstandigheid en onafhankelijkheid prijsgeven”, wanneer mensen, anders gezegd, voor haar partij kiezen en zo bijdragen aan de levensgevaarlijke macht van een onmenselijk wezen, wat uiteindelijk – in een toestand waarin alles ons ontglipt – slechts “onmacht en angst” tot gevolg kan hebben.¹¹⁰ Deze natuurbeheersing (*de facto* dus natuuractivering), wat Boehm in Nietzscheaanse termen ook wel aanduidt als de menselijke wil tot macht, is dus datgene waaraan de moderne filosofen, maar geenszins Aristoteles en Heidegger, zich – onsuccesvol – schuldig aan proberen maken. Daarbij merkt de late Boehm op dat aangezien de “technologische aanwending van de moderne wetenschap [daarvoor] helemaal niet geschikt schijnt” hen dit toch niet zou lukken, waardoor hij zichzelf daarom noch als verdediger, noch als tegenstander van menselijke natuurbeheersing omschrijft (terwijl hij daar vroeger (cf. §7) op zich niet weigerachtig tegenover leek te staan, thans met dezelfde reserves).¹¹¹

[d] In ieder geval is het niet contradictorisch dat uitgerekend het dodenrijk, of het natuurlijk rijk van verval, een ‘ontkiemend Heersen’ is. Wat daarbij namelijk geactiveerd wordt is dat verval, de toenemende entropie die zoals beschreven in de tweede hoofdwet van de thermodynamica alle energiepotentialen (en de sterkste eerst) naar omlaag trekt, want slechts “*te midden* van de leefwereld is het verval van alle zijnden en zeker van alle levensverschijnselen oppermachtig werkelijk, vermits de dood alleen maar kan intreden waar er leven is, [...] want waarin onderscheidt zich een iets dat maar in de geringste mate is, bij voorbeeld de vermeende herinnering van een droom van iets wat nooit geweest is, van iets wat absoluut niet is, tenzij in de mogelijkheid om ook nog te kunnen verdwijnen?”¹¹² In deze optiek moet Heideggers inaugurele rede dus begrepen worden, dat het Zijn, of de natuur, het Niets is voor zoverre het in werkelijkheid zijndes nietigt; wat Boehm er met Heidegger toe brengt steeds voor ogen te houden “dat alle zijnden (en van eender welke cultuur) vervallen en dat de ‘natuur’ een ‘gewelddadige overmacht’ bezit over eender welke ‘leefwereld’.”¹¹³ Precies daarom is het geheel onwenselijk ons vanuit een natuurbeheersingsideaal onvoorwaardelijk achter deze overmachtige levensvernietigende natuur te scharen, wat dus – afgezien van schijnbare successen die de uitbuitende (lees: entropieverhogende) enkeling door bijvoorbeeld rooibouw ten koste van alles en iedereen kan bereiken – evenwel geheel onmogelijk is aangezien we die macht trachten te bereiken door onophoudelijk de schijn hoog te houden dat te kunnen bereiken door ons aan de natuurwetten te onderwerpen.¹¹⁴ Anders gezegd, op basis van de

¹⁰⁹ Merk op dat Boehm zich van deze notie bedient zoals in het openingscitaat van de inleiding van deze scriptie (cf. §2a). In zijn lezing van Husserl was diens verwijt aan zijn voorgangers dat ze de werkelijkheid ontkend hebben, en wel die van onze alledaagse leefwereld. (Persoonlijke communicatie 11/03/19, vgl. §10a) Etymologisch kan nog worden opgemerkt dat ‘Wirklichkeit’ Meister Eckharts vertaling is van het Latijnse ‘actualitas’, wat de scholastieke vertaling was van het Griekse ‘energeia’.

¹¹⁰ (Boehm, 2000e, pp. 69-70)

¹¹¹ (Boehm, 2018, p. 13 (H2, §5))

¹¹² (Boehm, 2004, pp. 112–113)

¹¹³ (Boehm, 2004, p. 125)

¹¹⁴ (Boehm, 2004, p. 130)

moderne wetenschap beweert de mens de natuur of respectievelijk het verval te kunnen overwinnen, terwijl hij dit verval onder technologische voorwendsels integendeel bespoedigt.

Heidegger houdt er een natuurbegrip op na dat, afgezien van Aristoteles', in essentie aansluit bij de in dit hoofdstuk reeds besprokene. In verregaande mate gekoppeld aan het Zijn vult hij natuur als 'ontkiemend Heersen' in, wat, eenmaal in werking, zijnden nietigt en als zodanig uitloopt op het Niets, op een dodenrijk van verval waarop we alle controle verliezen. Zoals zijn voorgangers verwaarloost ook Heidegger de daaraan achterliggende *hypokeimenon*-logica. Als we dit doordenken lijkt natuur de ene keer, zoals het Zijn zelf, als uitiem tengrondslagliggende te worden aangenomen waarop hij zijn filosofie tracht te funderen, terwijl hij de andere keer natuur eerder als zijnde-onder-het-Zijn lijkt op te vatten maar dan zonder de verdere filosofische implicaties te onderzoeken. Vanuit Boehms optiek zou Aristoteles die eerstgenoemde geste problematiseren aangezien het voorbijgaan aan de fenomenale werkelijkheid van de zijnden zo slechts kan uitlopen op een zich aan ons onttrekkend niets, terwijl hij die laatstgenoemde geste net daarom – in tegenstelling tot Heidegger – veeleer als startpunt van metafysisch onderzoek zou verwelkomen. Zowel vanuit Aristoteles als vanuit Heidegger leidt Boehms eigen natuurbegrip dus tot een 'niets'. Hier is het echter relevant om Boehms gedachtegang voor ogen te houden: bij zijn lezing van diens inaugurale rede werd hij als student eerst door Heideggers Niets getroffen, wat hem tijdens het schrijven van zijn Aristotelesdoctoraat – dat hij jaren later bij de Heideggeriaan Volkmann-Schluck, van wie hij eerder *Was ist Metaphysik?* gekregen had, neerlegde – een grotere gevoeligheid voor deze notie gaf, maar waarbij hij vaststelde dat Aristoteles' niets filosofisch ingrijpender was dan Heideggers Niets, en wel omdat die eerstgenoemde begrijpt dat Heideggers filosofie van het nietigende Niets ontologisch zelf slechts op een niets kan uitlopen. In zijn plaats zou Aristoteles namelijk het Zijn-van-de-zijndes onderzoeken, wat Heidegger door zijn 'ontologische differentie' bij voorbaat uitsluit ter prioritering van het 'filosofisch lege' Zijn respectievelijk Niets zelf. Kortgezegd lijkt het me, aldus, dat Boehm Aristoteles gelezen heeft met Heideggeriaanse inslag, maar dat hij van daaruit vaststelde dat Aristoteles de eigenlijke implicaties van Heideggers ontologie verder doorzag of zou doorzien hebben. Voor zijn eigen historisch-metafysische natuuropvatting – die van het dodenrijk – betekent dit dat Boehm verregaand meegaat met Heidegger, maar diens beperkingen op Aristotelische wijze corrigeert. Concreet gesteld percipieert Boehm de natuur inderdaad als de overweldigende, overmachtige werkelijkheid van het mens- noch levensontziende verval. Daarbij zijn de moderne wetenschap en technologie niet alleen in het onvermogen om haar te beheersen, die beheersing zou als facilitering van het verval noodzakelijk alleen maar tegen onze interessen kunnen ingaan. Daarin schuilt de ironie dat de met wetenschap en technologie voortgebrachte ingrepen in de natuur geen beheersing maar veeleer exploitatie met zich meebrengen, waarbij de aldus aangewakkerde entropie van het verval dan als effectief bewijs van de vermeende beheersings-activiteit wordt aanzien, maar we ons eigenlijk slechts aan de natuur ten prooi geven. Aristoteles voorvoelde echter dat dit dodenrijk als het ware een bodemloze filosofische put is, waardoor Boehm zich uiteindelijk überhaupt van de vraag naar natuurbeheersing distantieert. Dankzij Aristoteles begrijpt Boehm, zo gezien, dat hij met Heidegger 'slechts' op *dwaalsporen* komt; deze *wegen* leiden ons weliswaar weg van de grootste quatsch, maar lopen spijs alle theorie uit op niets.

§9 Kritische reflectie: natuur als metafysisch groundbegrip voor een ecologiefenomenologie

Nu we op het einde van dit vooronderzoek zijn gekomen is het, voor we verder gaan, tijd om er kritisch op terug te komen. Eerst formuleer ik enkele reserves die bij deze historische besch-

ouwing op het natuurbegrip in acht moeten worden genomen. Daarna maak ik de filosofische balans van deze Boehmiaanse bespreking op. Vervolgens blik ik vooruit naar het volgende hoofdstuk en de vragen die daarbij gesteld moeten worden.

[a] Als weergave van Boehms historische beschouwingen is dit eerste hoofdstuk om verschillende redenen problematisch. Vooreerst moet worden opgemerkt dat de volgorde waarin de aangehaalde filosofen zijn besproken niet die van Boehm, maar die van mezelf is. Anders gezegd, wat Boehm op verschillende plaatsen en tijdstippen fragmentarisch heeft uitgewerkt, werd door mij van een samenhang voorzien. Zodoende is deze historische karakterisering onvermijdelijk het resultaat van mijn selectieve lezing en interpretatie, waartoe zijn geschriften soms ook dwingen. In deze dient de lezer, bovendien, voor ogen te houden dat Boehm zijn gedachten over natuur nergens systematisch heeft uitgewerkt, laat staan dat hij daarover zelf coherentie zou beweren.¹¹⁵ Op basis van zijn werken heb ik daarom, met het voordeel een gans oeuvre te kunnen overschouwen maar met het nadeel niet alle sporen te kunnen doorlopen, zijn beschouwingen ingepast in een mogelijks congruent maar niet nadenvrij verhaal. Daarbij komt daarenboven niet alleen dat zijn natuurbegrip een wezenlijke kern van zijn fenomenologische filosofie vormt dat – vanuit de onmogelijkheid allerlei verdere aspecten alsmede binnen het bestek van dit werk te bespreken – als dusdanig niet geheel gevat kan worden, het was ook noodzakelijk om met een weinig schroom edoch ‘in goede geest’ fragmenten uit verschillende contexten met elkaar in verbinding te brengen. Dat gezegd zijnde verhoud ik me tot Boehm zoals Boehm zich tot de filosofiegeschiedenis verhoudt: volgens hem waren ze allemaal tijdgenoten want allemaal met hetzelfde begaan,¹¹⁶ en volgens mij bleef Boehm ook steeds met hetzelfde begaan maar heeft hij op verschillende tijdstippen verschillende zwaartepunten gelegd. Zou dit toch didactische voordelen met zich mee brengen, kan in deze context het onderscheid gemaakt worden tussen zijn eerdere jaren als professor (tot 1992) waarin hij zich vaak verhiel tot zijn UGentcollega’s Kruithof, Vermeersch en Apostel die zich op hun manier ook met de ecologieproblematiek bezighielden,¹¹⁷ en zijn recentere jaren als emeritus waarin hij zijn filosofie gericht op de wijsgerige traditie heeft uitgewerkt.

[b] Om tot een fenomenologische ecologiefilosofie te komen werd het metafysisch natuurbegrip als vertrekpunt genomen. Daardoor worden we enerzijds in staat gesteld de ‘achtergrond’ waartegen de ecologische problemen zich afspelen beter te begrijpen, het biedt ons anderzijds een toegang tot Boehms ruimere filosofie waarin verdere epistemologische en ethische kwesties vervlochten liggen. Om evenwel te zien wat zijn natuurbegrip ons hier als grondbeginsel gebracht heeft, moeten we een *stap terug* zetten. Boehm stelt vast dat natuur het eerste en, zo men wil, laatste probleem van de filosofie was: vanuit Aristoteles ziet hij dat het archaische natuurbegrip doorheen de geschiedenis tot aan Heidegger in essentie hetzelfde blijft. Daarbij laat zich een *hypokeimenon*-logica ontwaren waarbij natuur steeds als voldoende grond gepercipieerd, edoch als ‘ultieme’ noodzakelijke mogelijksvoorwaarde filosofisch tegemoet getreden wordt. Dat brengt enerzijds met zich mee dat de fenomenale wereld van de natuurlijke schijn aan de kant wordt gezet als obstakel dat de filosofische weg

¹¹⁵ (Boehm, 2000a, pp. 6–7)

¹¹⁶ (Boehm, 2017, p. 304)

¹¹⁷ (Braeckman, 2009, p. 112: "Het was een filosofische discussie die ook van groot praktisch belang was. De milieuproblematiek bestond uiteraard al, maar milieufilosofie als duidelijk omschreven wijsgerige discipline was zich pas [in mijn studententijd] aan het ontwikkelen. Gentse filosofen, waaronder Kruithof en Vermeersch, maar ook Leo Apostel en Rudolf Boehm, waren er vroeg bij om daar, elk op hun manier, grondig over na te denken.")

naar de grond belemmert, en anderzijds dat die aldus gepercipieerde grond zich steeds, als een niets, wel aan alle onderzoek moet onttrekken. Zodoende heeft de moderne natuurwetenschap, die hierop teruggaat, het dodenrijk als begin- en eindpunt: de leefwereld wordt als levenloze conditie aangenomen en kan noodzakelijk enkel daarop uitlopen. Van Heidegger neemt Boehm hier de kritiek over dat de natuur weliswaar een alles-overweldigde kracht van verval is, maar dat aangezien deze in werkelijkheid 'weest' als een nietigend Niets, het een illusie is aan technologische natuurbeheersing te kunnen doen; thans als daarmee bedoeld wordt tegen dat verval in te kunnen gaan, wat hoogstens kan bespoedigd worden. Hier bekritiseert Boehm Heideggers 'anti-fenomenologische' weigering die natuur als zijndes-onder-het-Zijn te onderzoeken; hij verwijt daarentegen bij natuur opgevat als het 'ultiem-*hypokeimenisch*' Zijn of Niets. Er moet echter opgemerkt dat alhoewel Boehm zich van dergelijk natuurbegrip distantieert, hij zijn eigen opvatting hieromtrent niet specificeert. Mij lijkt het echter dat Boehm de natuur niet als fundamenteel, maar als wezenlijk beschouwt: datgene waaraan de natuurlijke fenomenen ten grondslag liggen, terwijl de natuur – in wezen entropie – zelf niet tengrondslagliggend is (wat verdere vragen oproept, zie §2c).¹¹⁸ Met (zijn) Aristoteles verschilt Boehm daarin evenwel van de filosofische traditie in dat hij die grond (in dit geval dus natuur of entropie) niet zuiver-theoretisch wil onderzoeken, maar juist wil thematiseren hoe deze zich fenomenologisch aandient en wat dat impliceert voor menselijke behoeften en belangen. Hier bekritiseer ik echter dat Boehm, ook en juist als ik zijn entropieopvatting volg, in gebreke blijft dat-wat-leeft zelf te thematiseren. Immers, wat verval is levend (geweest), maar kon er slechts komen door zich als het ware doorheen een zekere tijd 'harmonisch' tot die entropie te verhouden, ja door zich in en met deze entropie gestalte te geven; is zijn eigen filosofisch werk daar geen voorbeeld van? Niet toevallig kwam ook Aristoteles pas tot zijn metafysica nadat hij deze natuurlijke fenomenen grondig had geëxamineerd. Tegen de opvatting dat Boehm zelf in het dodenrijk gevangen blijft, kan natuurlijk ingebracht worden dat zijn filosofie precies vanuit de leefwereld vertrekt, en wel vanuit een voorwetenschappelijke zoals die zich aandient of opdringt. Maar hoe kan het dat het leven als zo vanzelfsprekend aangenomen wordt?

[c] Dat natuur daarmee het metafysisch groundbegrip voor onze verdere onderzoekingen naar een fenomenologische ecologiefilosofie geworden is, impliceert dat we ons in wat volgt van zijn beperkingen, met name die van het dodenrijk, bewust moeten zijn, aldus van de vereiste om menselijke belangen en behoeften voor ogen te houden. Op dit punt gekomen dwingen zich een resem vragen op. Vooreerst moet duidelijkheid gecreëerd worden over hoe de natuur zich tot de ecologie verhoudt en op welke manier die van elkaar kunnen worden afgebakend. Daarna rijst de vraag hoe het leefmilieu aangetast wordt en wat daarvan de oorzaken zijn. Nadat we die factoren geëxamineerd hebben moeten alternatieven in ogenschouw genomen, en zo mogelijk aanzetten tot een positieve ecologiefilosofie geformuleerd worden. Dit doen we aan de hand van Boehms vroege en late techniekopvattingen. Vanuit dit alles kunnen we dan de raak- en verschilpunten met Boehms collega's Vermeersch en Kruithof aftoetsen, waarna we de balans moeten opmaken over welke filosofie van de ecologie we daarmee uiteindelijk bekomen hebben. Dit vormt dan het uitgangspunt voor het derde hoofdstuk, waarin we op zoek gaan naar aanknopingspunten binnen de ruimere hedendaagse filosofie.

¹¹⁸ Toen ik op 11/03/19 bij hem op bezoek was en §9b voorlas, stemde Boehm hier cruciaal mee in.

Hoofdstuk 2 – Boehms natuur- en ecologiefenomenologie

“Ik zie in een fenomenologische filosofie de enige aanhef voor een alternatieve intellectuele opstelling ten overstaan van dat objectiviteitsideaal en alle implicaties ervan. Wat als leidraad daarbij zou moeten dienen, zou inderdaad een uitwerking zijn van hoe bijvoorbeeld, de fenomenologische bijdrage in acht genomen, een natuurwetenschap van de toekomst er moet uitzien. Je hebt een andere aanhef: de ecologie, die men ook alweer kapot aan het maken is. Of, de psychoanalyse. Op dergelijke terreinen moet men, onder meer met behulp van husserliaans werk, hervormingen inleiden.”¹¹⁹ [...] “Neem nu de milieuproblemen waarmee we geconfronteerd worden. Men doet alsof die zich allemaal onvoorzien hebben voorgedaan, tot ieders verrassing. En nu weet niemand er blijf mee. Men beschouwt de ontwikkelingen die zich nu voordoen alsof het zelf wetmatigheden zijn, en intussen blijft men er maar van uitgaan dat onze vorm van technologie en economie de enige mogelijke, meest vanzelfsprekende is. Dat zorgt voor een zeker fatalisme: het gebeurt nu eenmaal zo, trek het je niet aan, je kan er toch niets aan doen. ... De fenomenologie stelt daar tegenover dat wij mensen medeverantwoordelijk zijn voor wat er is, en reeds vanaf het moment dat wij iets op een bepaalde manier zien of beschouwen.”¹²⁰

- Rudolf Boehm

§10 Politieke afbakening van de natuurlijke leefwereld en de ecologische vraag

Nu we het natuurbegrip reeds metafysisch hebben afgebakend, gaan we over tot een politieke afbakening van natuur, en wel vanuit fenomenologisch oogpunt gericht op de leefwereld. Op basis daarvan analyseren we daarna op welke manier ecologie hierbij in het spel komt of kan komen, en waarom het misplaatst zou zijn om haar vanuit angst of onmacht te bejegenen.

[a] Fenomenologisch gesproken maakt Boehm, op basis van ons taalgebruik, een onderscheid tussen elementaire en levende natuur. In de eerstgenoemde betekenis vinden we een levensvijandige, natuurwetenschappelijke natuur geassocieerd met overweldigende en (zelf)vernietigende krachten, waarvan hun energie – thermodynamisch omschreven als ‘arbeidsvermogen’ – zich in ons universum manifesteert als ‘arbeidsonvermogene’ entropie (wat, overigens, in het Grieks zoets als ‘inversie’ of ‘omslag’ betekent); ook achter elementen die het leven ogenschijnlijk faciliteren schuilt natuurgeweld, zoals bijvoorbeeld achter de zon waarin zich ontploffingsprocessen voordoen vergelijkbaar met die van waterstofbommen. In de tweede betekenis duidt natuur, “in voor- en tegenspoed volledig aangewezen op de [(uit)]werkingen van het natuurgeweld in de eerste zin van het woord”, op het vrij vriendelijke mooie groen dat het levende laat herleven en afhankelijk is “van de vruchtbaarheid die door onze aarde, samen met licht en warmte, lucht, water en haar bodemeigenschappen, geboden wordt.”¹²¹ Alhoewel Boehm opmerkt dat deze beide natuurconcepten allicht te sterk berusten op de traditionele *hypokeimenon*-natuuropvatting zoals het duidelijkst uitgesproken door Feuerbach (cf. §6),¹²²

¹¹⁹ (Boehm, 2014a, p. 15)

¹²⁰ (Boehm, 2013, p. 24)

¹²¹ (Boehm, 2002, pp. 201–3)

¹²² In feite doet Boehm hier een fenomenologische machtsgreep. Hij wil zich namelijk losmaken van de in het eerste hoofdstuk besproken *hypokeimenon*-natuuropvatting omdat de natuur ons daarmee ontglipt: ieder natuurverschijnsel zou dan namelijk berusten op verdere verschijnselen, waardoor je als het ware in een van behoeften losgekoppelde theoretische maalstroom terechtkomt. Boehm lijkt hier echter te beseffen dat zijn eigen natuuropvatting er in de consequenties niet zoveel van verschilt. Immers, hij probeert de natuur als het wezenlijke weliswaar consequent te doordenken, maar door dat wezen als

maakt hij van hieruit de brug naar de *Krisis* waarin Husserl 'onze alledaagse leefwereld' omschrijft 'als de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegevene, de telkens ervaren en ervaarbare wereld'.¹²³ Boehm, welnu, begrijpt deze leefwereld als de door mensen bewoonde en de aldus door onze belangen – ook die van het inzicht in de objectieve natuurwetmatigheden – thematisch bepaalde, wat impliceert dat hoe werkelijk de elementaire natuur ook moge zijn, de leefwereld die ons aanbelangt vooralsnog binnen de levende natuur gevestigd is; dewelke, met oog op onze lichamelijke levensbehoeften waarin onze belangen geworteld liggen, politiek gesproken de enig werkelijke wereld is.¹²⁴ Deze fenomenologische insteek laat ons dus toe aan de 'metafysische impasse' uit het hoofdstuk 1 tegemoet te komen.

[b] In onze leefwereld is echter niet zozeer sprake van een economische politiek, maar veeleer van een politieke economie. Alhoewel economie in de oorspronkelijke, van 'oikos' afgeleide betekenis – in "het benutten van grond en bodem voor de akkerbouw, de veeteelt, de bebossing, de mijnbouw, voor het bouwen van huizen en straten; van het gebruik van water om akkergronden te bevoeien, als waterwegen of als energiebron" – duidt op het doeltreffend huishouden door met begrensde middelen aangevoelde behoeften te bevredigen en belangen te behartigen (hetwelk als dusdanig niet kan groeien of krimpen), verwijst de moderne marktvariant – die niet zozeer aan een plan- maar aan een vraageconomie is tegengesteld – veeleer op een aanbodeconomie waarbij alle materiële en intellectuele middelen ter wille van een productiviteitsverhoging aangewend worden, waarbij gestreefd wordt om de daartoe benodigde energiebronnen voortdurend beschikbaar te stellen;¹²⁵ kortgezegd leest Boehm daarom waarderend in Marx dat het kapitalisme er "niet in bestaat de behoeften van de mensen te bevredigen, maar dat de behoeften van de mensen moeten dienen om te productie te ontwikkelen."¹²⁶ Door diens aandacht voor de toenemende belasting van de natuurkracht waarvan we ons dus tegelijk afhankelijker maken (§7b), wordt Marx, die zich daarvan zelf niet bewust was, door Boehm bovendien gehuldigd voor zijn ecologische gevoeligheid.¹²⁷ Immers, de 'oneconomische' maar doorgedreven aanwending van machinerie, die vaak niet eens dient om ontbrekende menselijke arbeidskrachten op te vangen, brengt – ter productiviteitsverhoging en arbeidskrachtuitsparing – niet alleen met zich mee dat productie-eenheden vernietigt en werkloosheid veroorzaakt worden, maar betekent tevens "de uitputting van alle natuurlijke energievoorraden en de vergiftiging van het leefmilieu."¹²⁸ Voor Boehm is energie namelijk een in entropie verwordende spanning die zichzelf en daarmee de natuur uitput,¹²⁹ diens opwekking, omvorming en aanwending bij het productieproces bovendien onbeheersbare afvalhoeveelheden voortbrengt; van daaruit stelt hij dat de vraag naar de ecologie eigenlijk die naar de daarvan niet verschillende economie is, en wel naar hoe die met mensen, dieren, planten, grondstoffen, kortom ons milieu omgaat.¹³⁰

entropie, of natuurlijk verval, in te vullen, lijkt natuur opnieuw door zijn filosofische vingers te glippen. Zijn machtsgreep ('levende natuur') komt zo voort uit het inzicht dat een fundamentele naturopvatting zich aan de natuurlijke fenomenen vergrijpt, maar dat een wezenlijke naturopvatting de ongrijpbaarheid erkent, wat dan evenwel niet aan de werkelijkheid van de natuurlijke leefwezens op zich voorbijgaat.

¹²³ (Husserl, 1976, p. 49)

¹²⁴ (Boehm, 2002, pp. 204–5)

¹²⁵ (Boehm, 2004, pp. 15–16, 29–30)

¹²⁶ (Boehm, 2019c, p. 10; vgl. 1977, § 20)

¹²⁷ (Boehm, 2000a, p. 261)

¹²⁸ (Boehm, 2002, p. 197)

¹²⁹ (Boehm, 2018, p. 14 (H2, §5))

¹³⁰ (Boehm, 2004, pp. 36–37)

[c] Hier waarschuwt Boehm dat de “verzelfstandigde ontwikkeling van wetenschap en technologie”, waar we zo meteen dieper op ingaan, en de “economische en ecologische toestand van de wereld in onze tegenwoordige leefwereld” bij velen misplaatste gevoelens van onmacht met zich meebrengen.¹³¹ In onderscheid tot schrik, dat eerder duidt op iets toekomend dat je in je lichamelijke kwetsbaarheid bedreigt, wordt onmacht, teruggaand op Heideggers angstnotie, daarbij veeleer geassocieerd met een oncontroleerbare toestand waar alles door onze handen glipt waarbij we onze actieve greep op de situatie als dusdanig verliezen.¹³² In “een soort verwaandheid van onmachtige mensen die niettemin blijven geloven in een geweldige macht van ‘de mens’” neigen velen er, zo Boehm, in deze toestand toe “te veronderstellen dat de macht één en al in handen van andere mensen moet liggen”; dewelke dan vaak de kapitalistenklassen wordt toegeschreven.¹³³ Nochtans wordt de bourgeoisie, natuurlijk in tegenstelling tot het proletariaat, door Marx ‘als een willoze en weerstandsloze drager van de vooruitgang van de industrie’ bestempeld.¹³⁴ Met oog op de hedendaagse zogenaamde ‘klimaatpijbelars’, in België aangevoerd door de lovenswaardige Anuna De Wever en Kyra Gantois geïnspireerd op de Zweedse Greta Thunberg, kan de vraag gesteld worden als zij – vanuit hun strategie zoveel mogelijk wetenschappers te verzamelen om van daaruit een signaal te geven aan de politici – hier ook niet in het vizier komen; immers, de wetenschap en haar technokapitalistische financiering worden als dusdanig niet in vraag gesteld, en ook de politici wordt wel erg veel potentiële daadkracht toegeschreven. Hier nuanceer ik evenwel dat aangezien het gevoerde ‘klimaatbeleid’ het ‘milieu’ nauwelijks ten goede kwam maar haar vanuit lobbygroepen veeleer te niet deed,¹³⁵ en hun acties gericht zijn op een zo breed mogelijk burgerplatform dat ze digitaal (en dus toegankelijk) willen uitbouwen,¹³⁶ De Wever en Gantois er vooralsnog wonderbaarlijk aan tegemoet komen fatalistische onmachtige gevoelens rond ecologie te counteren met een zekere inductie van pro-activiteit op (inter)nationaal vlak.

Tegenover de levensvijandige elementaire of metafysische natuur plaatst Boehm de levende natuur waarin we leefwereldlijk ingebed zijn. Vanuit politiek oogpunt kunnen we deze laatste, met oog op onze belangen en behoeften, thematisch bepalen. In de oorspronkelijke betekenis van economie bestaat dit bepalen eigenlijk in een huishouden, met name in hoe we met begrensde middelen onze noden kunnen cultiveren. De kapitalistische aanbodeconomie draait die verhouding om door deze menselijke noden niet te willen bevredigen, maar die daarentegen in te willen zetten voor de productieontwikkeling zelf, wat door de meestal zelfs overbodige inzet van machinerie en de daaruit voortvloeiende afvalbergen uitmondt in leefmilieuvergiftiging en energie- of natuuruitputting. Daarmee werd bepaald dat de vraag naar de ecologie, in de moderniteit, de vraag naar de economie is. Vaak brengt dit evenwel misplaatste onmachtige gevoelens met zich mee, waarbij het gevoel gecultiveerd wordt er niets te kunnen aan doen en daadkrachtigheid onterecht buiten zichzelf gelegd wordt. Met oog op de hedendaagse ‘klimaatpijbelars’ en de maatschappelijke weerklank die ze (inter)nationaal met zich meebrengen wordt evenwel vastgesteld dat, ten minste in de recentste maanden, soortgelijk fatalisme opvallend scherp gecounterd wordt. Toch wordt hierbij de WTK-alliantie, die we nu gaan bespreken, te weinig geïdentificeerd.

¹³¹ (Boehm, 2000e, p. 61)

¹³² (Heidegger, 1955, pp. 31–32)

¹³³ (Boehm, 2000e, p. 62)

¹³⁴ (Marx, 1962, p. 791 (in de voetnoot))

¹³⁵ Zonder hierop in te gaan denk ik aan het catastrofale beleid van reeds ex-minister Schauvliege.

¹³⁶ (De Wever, Gantois, & Olyslaegers, 2019)

§11 De leefmilieuaantasting onder het WTK-bestel en de leefbaarheidsproblematiek

In deze paragraaf bespreken we eerst het onderscheid dat Boehm maakt tussen twee vormen van leefmilieuaantasting. Daarna wordt geëvalueerd in welke mate dit het WTK-bestel kan worden toegeschreven, waarbij de voornaamste oorzaken van de ecologische verwoesting aangehaald worden. Met een passage van Freud wordt vervolgens getoond waarom deze 'idealen' zich sterk in onze cultuur verankerd hebben. Tot slot worden Boehms beschouwingen bij de rapporten aan de Club van Rome aangehaald. Die zijn natuurlijk niet meer actueel, maar de bespiegelingen die daarbij gemaakt worden verschaffen ons diepere inzichten, met name in zijn opvattingen over economische groei en het onderscheid tussen technologie en techniek.

[a] Vooreerst moet worden opgemerkt dat Boehm twee soorten van leefmilieuaantasting (die ook in mengvorm kunnen voorkomen) onderscheidt, waaraan het WTK-bestel (of de alliantie tussen wetenschap, technologie en kapitaal)¹³⁷ – afgezien van een eventuele schaalvergroting ten gevolge van de wereldbevolkingsexplosie – in het eerste geval nauwelijks iets heeft bijgedragen. Dat gaat namelijk over de “rechtstreekse bedreiging van bepaalde soorten van leven” zoals die zich altijd heeft voorgedaan, wat zich manifesteert in de vernietiging van plantengroei en diersoorten door, bijvoorbeeld, ontbossing (waarin de Romeinen, zo merkt Boehm op, omwille van hun passie voor warme baden reeds millennia geleden ‘excelleerden’); als remedie (cf. §12) zijn “menselijke *ingrepen* vereist: de aanplanting van nieuwe bomen in plaats van rooibouw, landbouw in de plaats van het louter verzamelen van vruchten of van ongeremde uitputting van de grond, veeteelt in plaats van jagen en vissen [...], gebeurlijk de aanleg van reservaten voor planten en dieren in plaats van een ongebreidelde ‘cultivering’ van elke beschikbare grond.”¹³⁸ In de meer precieze zin van het woord bestaat de tweede soort leefmilieuaantasting in de ondermijning van de “bestaansvoorwaarden van de levensverschijnselen zelf (van de planten, de dieren en de mensen) door een toenemende vergiftiging (men zegt maar ‘vervuiling’) van grond, water en lucht”, en wel ten gevolge van “een technologische aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap [die in niets anders bestaat] dan het scheppen van voorwaarden waaronder *de eigen objectieve wetten van de natuur zelf zich ten volle kunnen uitwerken*.”¹³⁹ Met een voorbeeld verduidelijkt Boehm dat ‘universele wetmatigheden’ slechts algemeen geldig zijn ter gratie van hun bevoorwaarding: zo is Galilei’s wet van de vrije val, die stelt dat lichamen met een verschillende massa even snel vallen, enkel geldig wanneer sprake is van een luchtledige ruimte (zo niet, dan heeft Aristoteles gelijk dat zware lichamen sneller vallen dan lichte). Naar analogie functioneert een kerncentrale, waarbij Boehm opmerkt dat die geen energie scheidt maar slechts – natuuruitputtend of entropieverhogend – laat vrijkomen; daarbij instantieert men tegelijkertijd een natuurwetmatige kettingreactie (met alle toekomstige afval die daarvoor nodig is), gekoppeld aan een afremmingsproces dat een oncontroleerbare kernexplosie moet tegengaan: hierbij is er dus slechts natuurbeheersing in zoverre grotere catastrofes ingedamd worden, wat er de handelingen die daarvoor überhaupt gesteld moeten worden niet minder problematisch op maakt. Volgens Boehm zijn leefmilieuaantastingen van deze tweede soort voor een groot deel te wijten aan deze of gene energievrijmaking: de “afbraak van de energie-potentialen gebeurt

¹³⁷ Dat WTK-bestel slaat voor Boehm weldegelijk op kapitalisme én communisme aangezien “men in de ‘socialistische’ landen planmatig hetzelfde [heeft] willen nastreven als in de ‘kapitalistische’: vooruitgang dank zij het opdrijven van de produktiviteit door middel van ontplooiing van steeds nieuwe technologieën, met inbegrip van de daarvoor vereiste kapitaalaccumulatie, uitbuiting enz.” (1990, p. 20)

¹³⁸ (Boehm, 2000c, p. 27; 2000d, p. 36)

¹³⁹ (Boehm, 2000c, pp. 28–29; vgl. 1977, §§28-29; 1981, p. 188)

natuurwetmatig, terwijl de menselijke technologische ‘ingreep’ er enkel in bestaat de weg voor de uitwerking van die natuurwet vrij te maken.” Hierachter schuilt een natuuropvatting zoals reeds beschreven, dat ontkent dat een conflict tussen mens en natuur onoverkomelijk is.¹⁴⁰

[b] Op dit punt gekomen stelt Boehm dat op deze technologische toepassing van de moderne wetenschap, die resulteert in “de seriegewijze herhaling van gelukke wetenschappelijke experimenten, rekening houdend met hun wetenschappelijk gewaarborgd resultaat”, de moderne economie steeds berust(te).¹⁴¹ Herhaaldelijk wijst hij erop ‘dat het WTK-systeem een vergroting van de menselijke macht ten opzichte van de natuur beoogt, maar dit slechts tracht te bereiken door van dit streven en van die macht afstand te doen’; de milieuramp omschrijft Boehm dan ook als “volstrekt natuurwetmatige processen die ontketend zijn door volstrekt natuurwetmatige gedragen van de mens die zich bijgevolg aan hun beheersing door de mens onttrekken, terwijl ze zich zonder de tussenkomst van die menselijke gedragingen niet hadden moeten afspelen [aangezien ze slechts werkzaam worden onder de gecreëerde voorwaarden].”¹⁴² Naar aanleiding van het overlijden van Vermeersch merkt hij daarom enigszins cynisch op dat die met betrekking tot de milieuproblemen in *De Ogen van de panda* weliswaar op het WTK-bestel wijst, maar uiteindelijk toch blijft zweren bij de wetenschap die eerst verantwoordelijk werd gemaakt.¹⁴³ Hierbij kan zelfs worden opgemerkt dat die wetenschap zich helemaal niet schuldig maakt aan machtswellust ten opzichte van de natuur aangezien het “sober, nederig en ascetisch ideaal van de ‘objectiviteit’” gehuldigd wordt, waarbij haar technologische aanwending, in het gehoorzamen van objectieve natuurwetten, bovendien wil “verwezenlijken wat ‘van nature’, volgens onze wetenschap, mogelijk is”.¹⁴⁴ Daarom stelt Husserl dat de moderne wetenschap er voornamelijk in geslaagd is ons voorspellingsvermogen te vergroten, wat zij overigens zelf graag aanhaalt om haar superioriteit tegenover oudere kennisdisciplines te staven.¹⁴⁵ Gekoppeld aan een accumulerende productiewijze die inzet op ‘groei’ (voornamelijk van het exponentieel-stijgende energieverbruik en de onophoudelijke productvervanging), resulteert dit in een natuur die verwordt tot ‘slagveld dat in deze (concurrentie)slag sowieso verwoest wordt’.¹⁴⁶ Volgens Boehm wordt de ecologische verwoesting aldus door twee oorzaken voortgedreven: enerzijds door de ‘opgedreven productiviteit die enkel mogelijk was door de menselijke arbeidskracht te vervangen door een overbelasting van de natuur en haar energie- en andere hulpbronnen’, en anderzijds doordat de ‘betaalbaarheid om steeds nieuwe technologieën ter productiviteitsopdrijving uit te vinden enkel mogelijk was onder de voorwaarde van massaproductie van wegwerpproducten of afval’.¹⁴⁷

¹⁴⁰ (Boehm, 2000c, pp. 29–30; vgl. 2012, pp. 101-2; 2019e, §3)

¹⁴¹ (Boehm, 2004, p. 39) Deze ‘experimenten’ noemt Boehm daarom liever ‘implimenten’.

¹⁴² (Boehm, 2000d, pp. 40–41) Terloops merkte Boehm op dat Husserl (zie oa. 1976; 1984, pp. 85, 118) stelt dat de subjectiviteit in de wis- en natuurkunde, onder het mom van ‘het men’, op slinkse wijze komt kijken: ‘man setzte voraus dies und das, und ziehe daraus folgendes Schluss, und vergleiche dies mit dem und dem, und dann kommt man zu dem Resultat...’; wat moeilijk of niet zonder die ‘men’ formuleerbaar is. (Parafraze; persoonlijke communicatie, 11/03/19)

¹⁴³ (Boehm, 2019c, p. 9)

¹⁴⁴ (Boehm, 2000d, pp. 37–38) In het voorwoord van de *Kritiek* is hierop overigens een impliciete kritiek te vinden: “[De natuuronderzoekers] begrepen dat de rede alleen inziet wat ze volgens een eigen ontwerp zelf voortbrengt, dat ze met de principes van haar oordelen volgens vaste wetten vooruit moet gaan en de natuur moet dwingen antwoord op haar vragen te geven,” waarna hij meteen opmerkt “dat [de rede] zich door [de natuur] niet alleen als aan een leiband mag laten meevoeren.” (Kant, 2005, BXIII, p. 74) Dit is dus precies waarop de zaak hier uitgelopen is: wetenschap onderwerpt zich aan de natuur.

¹⁴⁵ (Boehm, 2000a, p. 237; zie Husserl, 1984, p. 97)

¹⁴⁶ (Boehm, 1991b, p. 28; vgl. 2000a, p. 263) Oa. geïnspireerd op *The waste makers* (Packard, 1961).

¹⁴⁷ (Boehm, 1990, p. 18; vgl. 2002, p. 196) Ook schaadstoffen zoals CO₂ zijn vormen van afval.

[c] Hierop van toepassing stelt Boehm, die zich geagiteerd toont omdat 'men' zijn opvattingen over de natuurbeheersing niet begrijpt maar toch meent te bekritisieren, dat diegene die zich zogezegd afzetten tegen natuurbeheersing en daarom opkomen voor ascetische idealen van soberheid en nederigheid, eigenlijk "precies tot ideaal verheffen wat reeds eeuwenlang de houding was die aanbevolen werd door de moderne wetenschap, technologie en economie zelf", waarvan hij een verklaring meent te vinden bij Freud.¹⁴⁸ Over "de idealen van een cultuur, namelijk het antwoord op de vraag wélke prestaties het meest moeten gewaardeerd en het meest moeten nagestreefd worden" bemerkt hij namelijk: "Op het eerste gezicht zal het wel lijken alsof het deze idealen zijn die bepalend zijn voor de prestaties van een bepaalde cultuur; wellicht is de werkelijke toedracht eerder dat die idealen zich vormen op basis van de eerste prestaties waartoe zo'n cultuur in staat was dankzij een samenspel van de aanwezige talenten en de gegeven uiterlijke omstandigheden, en dat de idealen aan deze eerste prestaties vasthouden om ze verder te zetten. Die idealen schenken op die manier aan de deelnemers van een cultuur een narcistische voldoening en berusten op de trots van de reeds geslaagde prestatie. Die voldoening wordt dan nog verhoogd door een vergelijking met andere culturen die zich op andere prestaties hebben toegelegd en andere idealen hebben ontwikkeld. Op basis van die verschillen matigt zich elke cultuur het recht aan om alle andere culturen te minachten. Op die manier worden de cultuuridealen een aanleiding tot vervreemding en vijandigheid tussen de verschillende culturen zoals dat het meest duidelijk wordt in de verhoudingen tussen de naties."¹⁴⁹ In dit fragment vindt Boehm een verklaring voor de moderne ophemeling van het antieke *theoria*-ideaal, wat versterkt wordt door het feit dat de wetenschap binnen het WTK-bestel daadwerkelijk diepgaand in onze leefwereld heeft ingegrepen; schiet men echter ergens tekort of heeft men tegenslag, dan wordt dit afgerekend op het onvoldoende naleven van dit ideaal, wat een nog grotere hang naar zuivere objectiviteit met zich meebrengt: in een groeiend vertrouwen om haar als dusdanig te kunnen overwinnen onderwerpt men zich, in dit geval, dus nog meer aan de natuur.¹⁵⁰ Bovendien dient zo'n idealisering van de eigen prestatie "ervoor om elke kritische ingesteldheid ten opzichte van de eigen cultuur te voorkomen, omdat alle terreinen waarop de eigen cultuur minder goed heeft gepresteerd op voorhand als heel weinig belangrijk geklasseerd zijn", wat deze culturen ertoe verhindert een kritische kosten-batenanalyse op te maken.¹⁵¹ Vanuit Freuds fragment voeg ik daaraan toe dat traditionele(re) culturen, die niet of minder aan het WTK-bestel deelnemen en het leefmilieu zodoende gunstiger bejegenen, makkelijk onder de voet gelopen of geridiculiseerd worden door 'vermogendere' volkeren die net in die optiek tegenover de andere willen en inderdaad kunnen 'uitblinken'. Overtuigd van hun eigen superioriteit kunnen die hen er, daarenboven, door middel van assimilerend kolonialisme of imperialisme toe dwingen in hun eigen idealenwedloop mee te dingen, wat zich doorheen de geschiedenis afdoende laat vaststellen. Dit lijkt me een verklaring voor de proporties die de actuele leefmilieuaantasting aanneemt.

[d] In de naoorlogse moderniteit was het de verdienste van de zogenaamde Club van Rome om de ecologieproblematiek op de maatschappelijke agenda te hebben geplaatst, waarin ze allicht het sterkst geslaagd zijn met hun rapport uit 1972.¹⁵² Ter afronding van deze paragraaf worden Boehms uitvoerige reflecties op deze studie kort aangehaald. Uitgaande van een economische groei van het bruto binnenlands product enerzijds en de stijging van de wereld-

¹⁴⁸ (Boehm, 2000d, p. 42)

¹⁴⁹ (Freud, 1928, p. 18; bewerkte vertaling van Boehm)

¹⁵⁰ (Boehm, 2000c, p. 26)

¹⁵¹ (Boehm, 2000d, p. 43)

¹⁵² (Meadows & Club of Rome, 1972)

bevolking anderzijds, zo vat hij het rapport samen, concludeert men “zowel het energie- en grondstofverbruik als de schadelijke afvalproductie per producteenheid tot een kwart van de omvang van 1970 (!) te [moeten] verminderen.”¹⁵³ Hierover merkt Boehm op dat alhoewel dit op zich onmogelijk is, hetzelfde effect wel op een andere manier kan bereikt worden, namelijk door de productie zelf te herleiden tot een vierde,¹⁵⁴ wat zou mogelijk zijn “door de *duurzaamheid* van de *produkten* te verviervoudigen in verhouding met 1970”; door duurzame ontwikkeling in te vullen met de ambachten – “meer duurzame produktiemiddelen en gebruiks-goederen”¹⁵⁵ – kan men de voortgebrachte producten dan idealiter niet alleen eenvoudig onderhouden of herstellen, maar door de vervanging van machine- door handenarbeid wordt daarenboven werkloosheid gecreëerd en energie uitgespaard. Boehm stelt dat dit volledig compatibel is met de markteconomie, tenminste als die van een aanbod- naar een vraag-gerichte overgaat.¹⁵⁶ Dat is in principe mogelijk aangezien de verbruikers op de markt in de meerderheid zijn, maar het zou ook (niet zonder slag of stoot) vereisen dat de producenten, in hun poging de wereldmarkt te veroveren, afstand doen van een voortdurende productiviteits-opdrijving. Hieromtrent waarschuwt Boehm dat oplossingen van de milieuproblemen steeds vaker gezocht worden in nieuwe ‘energiezuinige’ technologieën, wat niet alleen problematisch is aangezien die een nieuw alibi voor de productie omwille van de productie en dus de afval-economie bieden, maar vooral omdat het twijfelachtig is of niet reeds bij de productie meer energie verspild is dan dat er bij het gebruik uitgespaard wordt.¹⁵⁷ Deze kritiek is zeer actueel.

[e] In hetzelfde nummer van *Kritiek* hekelt Boehm de opvatting dat ‘groei’ verantwoordelijk zou zijn voor de leefmilieuaantasting, wat sinds dat rapport aan de Club van Rome – met de ondertitel ‘grenzen aan de groei’ – vaak aangenomen wordt. Hij verwijst daarentegen naar de technologische productiewijze die, steunende op eindige, niet hernieuwbare en vervuilende energiebronnen, nauwelijks milieuvriendelijke producten kan voortbrengen; waardoor – groei of geen groei – extra belastingheffingen hier overigens weinig zouden uitmaken. Er is evenwel een economische groei van het bruto nationaal product (bnp) denkbaar “die ons leefmilieu *niet* in het gedrang brengt, namelijk als die groei zou voortkomen uit een *ekologische* productiewijze die in wezen steunt op *hernieuwbare*, voornamelijk *biologische* (organische behalve fossiele) grond- en zelfs brandstoffen, afkomstig van [planten en dieren]; uiteindelijk gebaseerd op zonne-energie [zoals ze reeds] gedurende duizenden jaren (in het zogenaamde voor-industrieel tijdperk) een alles overheersende rol heeft gespeeld.”¹⁵⁸ Economisch gezien betekent groei volgens Boehm namelijk niet dat er een opstapeling van goederen of helemaal niet van mensen is (zo worden de opbrengsten uit de landbouwproductie, afgezien van voorraden, simpelweg opgegeten), maar impliceert “de produktie, de omzet en dan ook het verbruik van grond- en brandstoffen [...] enkel afbraak, en een *vermindering* van de eindige voorraden ervan” (hoewel er daarbij evenwel een ‘opeenstapeling’ van afval en entropie is). Aangezien nieuwe machinerie zelfs meetelt voor de groei van het bnp als ze louter dient om oudere te vervangen, kan “economische groei dus betekenen dat de totale *omvang* van de bestaande en gebruikte machinerie *geenszins toeneemt*, maar eventueel zelfs *afneemt*. [...] Omgekeerd

¹⁵³ (Boehm, 2004, p. 38) Voor een kritische bespreking van hun onderzoek, zie 1992b, pp. 13-17.

¹⁵⁴ (Boehm, 2019c, p. 10)

¹⁵⁵ (Boehm, 1992a, p. 27)

¹⁵⁶ (Boehm, 1992b, pp. 20–21)

¹⁵⁷ (Boehm, 1992b, p. 22) Dit lijkt, bijvoorbeeld, niet in het minst het geval te zijn bij mobiliteit. Op 11 maart 2019 verscheen in De Standaard: “Elektrische auto: 697.612 kilometer om groen te worden.” Naar analogie maakt Boehm hetzelfde punt in verband met kerncentrales, wat ook weer actueel is.

¹⁵⁸ (Boehm, 1992b, pp. 7–9)

zou het totaal aantal auto's op onze wegen kunnen *aangroeien* zelfs indien het aantal *nieuw* geproduceerde auto's jaar in jaar uit zou *afnemen*, wanneer de vroeger in gebruik genomen auto's een zeer veel *langere levensduur* zouden hebben." Aldus concludeert Boehm dat groei mogelijk is zonder leefmilieuaantasting, en dat leefmilieuaantasting zich kan voordoen zonder groei. In onderscheid tot onze technologische productiewijze, die uitgaat van een "mogelijke *aanwending van gegeven middelen*" en daarom veeleer verantwoordelijk is voor onze milieuproblemen, plaatst Boehm, welnu, techniek of "de kennis van geschikte *middelen* om een (tevorens) bepaald *doel* te bereiken". Hij voegt eraan toe dat alhoewel 'beide een onmisbare rol spelen bij elke productiewijze, techniek daarbij ondergeschikt wordt gemaakt.' Om onze leefwereld leefbaarder te maken zou hier nochtans te sleutel kunnen liggen.¹⁵⁹

We zagen dat op vlak van leefmilieuaantasting een onderscheid gemaakt wordt tussen de rechtstreekse bedreiging van levensvormen, wat zo oud is als de mens en met vrij eenvoudige ingrepen kan worden opgelost, en de ondermijning van de bestaansvoorwaarden van levensvormen, wat de eerste vorm overkoepelt en te wijten is aan de gestuurde herhaling van technologische toepassingen van wetenschappelijke kennis binnen de accumulerende productiewijze van het WTK-bestel. Daarbij worden namelijk eigen condities geschapen waarbinnen deze toepassingen gegarandeerd succesvol zijn, wat leidt tot de voornaamste oorzaken van ecologische verwoesting: energievrijmaking met als gevolg entropieverhoging, samenhangend met productiviteitsverhoging resulterend in grond-, water-, en/of luchtvergiftigend afval. De milieuramp volstrekt zich dus langs welafgebakende paden waarbij iedere vorm van natuurconflict vermeden wordt aangezien de mens afstand doet van zijn macht. Doordat de leefwereld daarbij weldegelijk ingrijpend veranderd wordt, meent men de natuur desalniettemin te beheersen en verheft men zodoende die machteloosheid tot cultuurideaal, wat andere culturen daar evenzeer toe aanzet maar elke zelfkritiek onmogelijk maakt. Om de leefbaarheid van ons leefmilieu daarentegen te verhogen zou een transitie van een aanbod naar een vraageconomie nodig zijn, waarbij het weliswaar onhaalbaar is om de energie- en afvalproductie per producteenheid drastisch te verminderen, maar hetzelfde effect bereikbaar is door, in contrast met duurzame ontwikkeling, de duurzaamheid van de productie en de gebruiksgoederen zelf op te waarderen, wat bovendien werkloosheid tegengaat door in te zetten op handenarbeid en zodoende energie- en afvalbesparend is. Aangezien een ecologische productiewijze daarbij inzet op zaken als de levensduur van de producten en de hernieuwbaarheid van de energiebronnen kan dit de economische groei, die op zich niet verantwoordelijk is voor de leefmilieuaantasting, zelfs ten goede komen. Binnen de WTK-productiewijze is dit echter onmogelijk aangezien techniek, die uitgaat van middelen om een doel te bereiken, ondergeschikt wordt gemaakt aan technologie, die louter uitgaat van de aanwending van middelen en aldus blind is voor leefbaarheidsoverwegingen. Navolgend zetten we ons onderzoek daarom verder met de vraag naar techniek.

§12 Over Heideggers techniekfenomenologie: van opstand tot afstand en verder

De notie 'techniek' kan hier niet zonder meer, in ieder geval niet zonder Heidegger in de mond worden genomen. Met Boehm maken we in deze paragraaf een excursie naar hoe zijn denken hieromtrent evolueert in drie periodes: de eerste van 1929 tot 1935, de tweede van 1936 tot 1946 en tenslotte die van 1946 tot 1953. Van daaruit wordt vervolgens nagegaan welke inzichten dit bij Boehms filosofie en voor deze masterproef kan opleveren.

¹⁵⁹ (Boehm, 1992b, pp. 10–12)

[a] De vraag naar de techniek doet ons terug aanknopen bij de vorige Heideggerparagraaf. Dit doen we aan de hand van Boehms invloedrijke artikel over de evolutie in Heideggers denken over de techniek, wat – zo wordt geargumenteed – samenvalt met zijn eigenlijke denken over het wezen van de tegenwoordige metafysica en de menselijke verhouding tot de zijnsvraag en de leefwereld.¹⁶⁰ In een eerste fase, namelijk die van 1929 tot 1935 waarin de *Einführung in die Metaphysik* als college werd gegeven (wat in 1953 ongewijzigd gepubliceerd werd), wil Heidegger begrijpelijk maken wat de oorspronkelijke Griekse betekenis van techne (τέχνη) was. Zich vrijelijk beroepende op Sophocles' Antigone-verzen, die deze notie overigens niet letterlijk bevatten, betreft hij dit op deinón (δαινόν), wat zoiets als akelig in de zin van *unheimlich* of *uncanny* betekent, en wel vanuit een dubbele duiding: 'enerzijds opgevat als het 'gewelddadige' dat de menselijke existentie uitmaakt (en geassocieerd wordt met techne), en anderzijds als het dit nog overtreffende 'overweldigende' van het Zijn dat in de mens een 'geweldige' tegenreactie (die het menselijke zijn *is*) uitlokt en terneerslaat (geassocieerd met *dike*)'.¹⁶¹ We vullen Heideggers passage uit §8a aan: "Zo staan het akelige (deinón) als het overweldigende (*diké*) en het akelige (deinón) als het gewelddadige (*techné*) tegenover elkaar, thans niet zoals voorhandene dingen. Dit 'tegenover' bestaat veeleer daarin dat de *techné* de *diké* opbreekt, die op haar beurt als voegsel over alle *techné* vervoegt. Dat alternerende 'tegenover' *is*. Het is slechts in zoverre het akeligste, het menszijn gebeurt terwijl de mens als geschiedenis weest."¹⁶² Boehm stelt het zo: "Dat het Zijn van de mens *techne* is, betekent dat hij de gewelddadige is; dat de mens de gewelddadige is, betekent dat zijn Zijn *techne* is."¹⁶³ Aan deze passage voorafgaand verduidelijkt Heidegger dat *techne* hier niet als 'kunst' of 'vaardigheid', noch als 'moderne techniek' moet vertaald worden, maar veeleer als 'weten', en wel in de betekenis van het "*aan-het-werk-kunnen-zetten* van het Zijn als het ene steeds zo en zo zijnde" (wat volgens hem verklaart waarom de Grieken ook wel het eigenlijke kunstwerk met *techne* benoemen, dat het schijnende Zijn als dusdanig tot (letterlijke) stand brengt): "Zo markeert de *techne* het deinón, het gewelddadige, in zijn beslissende kenmerk; want de geweld-dadigheid is de noodzaak-tot-geweld tegen het over-weldigende: het wetende bevechten van het voorheen versholene Zijn in het verschijnende als het zijnde."¹⁶⁴ Boehm interpreteert dat door het weten de mens tot mens wordt, wat noodzakelijk een conflictueuze verhouding tot het overmachtige Zijn impliceert; "niet alleen moet [het weten] zich verwerklijken in de vorm van een werk, maar zoals 'het eigenlijke kunstwerk' heeft het überhaupt slechts als werk existentie; niet alleen vereist [het weten] het *aan-het-werk-zetten* van bepaalde technieken, het *is* veeleer *techne*." Met andere woorden, de *techne* waarover sprake

¹⁶⁰ (Boehm, 1960) Aan deze oorspronkelijke Franse versie is Bernard Stiegler schatplichtig geweest. In zijn *Qu'appelle-t-on panser ?* (2018) brengt Stiegler overigens een groet aan Rudolf Boehm. Navolgend hanteren we Boehms Duitse vertaling opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie Bd. II*.

¹⁶¹ (Boehm, 1981, p. 141)

¹⁶² (Heidegger, 1983, p. 169 (1953, p. 123); eigen vertaling van: „So stehen das δαινόν als das Überwältigende (δίκη) und das δαινόν als das Gewalt-tätige (τέχνη) einander gegenüber, allerdings nicht wie zwei vorhandene Dinge. Dieses Gegenüber besteht vielmehr darin, daß die τέχνη aufbricht gegen die δίκη, die ihrerseits als Fug über alle τέχνη verfügt. Das wechselweise Gegenüber ist. Es ist nur, insofern das Unheimlichste, das Menschsein, geschieht, indem der Mensch als Geschichte west.“)

¹⁶³ (Boehm, 1981, p. 141) Als geciteerd wordt uit deze bron gaat het telkens om mijn vertaling.

¹⁶⁴ (Heidegger, 1983, pp. 168–9 (1953, p. 122): eigen vertaling van: „Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden. Die Kunst im eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in betonter Weise τέχνη, weil die Kunst das Sein, d.h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten in einem Anwesenden (im Werk) zum Stehen bringt. [...] So kennzeichnet denn die τέχνη das δαινόν, das Gewalttätige, in seinem entscheidenden Grundzug; denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Über-wältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende.“)

is die van het weten, in de zin van “de ‘techniek’ van de menselijke rebelle tegen de tirannie van het Zijn.” Betrokken op zijn vroegere teksten stelt Boehm daarom dat een dergelijke opstand tegen de machtigste aller machten voor Heidegger de eigenlijke menselijke vrijheid uitmaakte, en daar waar de mens die vrijheid in volle strijdzaamheid opneemt voltrok zich dan de ‘oergeschiedenis.’¹⁶⁵ Als Heidegger, in een impliciete reflectie op zijn eigen filosofie, de overgang van het voorsocratische naar het platoons-aristotelische denken beschouwt vinden we een link met het natuurbegrip: “Het zijnde als dusdanig in zijn geheel noemen de Grieken physis. Terloops wordt opgemerkt dat reeds binnen de Griekse filosofie meteen een verenging van het woord plaatsvindt ... physis verengt zich vanuit de tegenstelling tot techne – [...] het wetend beschikken over het vrije plannen en inrichten en beheersen van faciliteiten (vgl. Plato’s *Phaedrus*). De techne is produceren, construeren, als wetend te-voorschijn-brengen. (Het wezenlijk zelfde in physis en techne zou zich enkel in een bijzondere beschouwing laten verduidelijken.) Het tegenbegrip van het fysische is echter wat geschiedt, een bereik van het zijnde dat door de Grieken evenwel in de zin van de oorspronkelijk verder begrepene physis verstaan wordt.”¹⁶⁶ Door de oppositie tot techne voltrekt zich, bij Plato en Aristoteles, inderdaad een verenging van het begrip physis waarvan Heidegger ook nog in *Sein und Zeit* uitging, terwijl hij nu vanuit de voorsocratische gevoeligheid voor de wezenlijke gelijkenissen tussen physis en techne vanuit een ruimere physis-opvatting vertrekt.¹⁶⁷ Al dit gezegd zijnde begrijpt Heidegger, in de periode van 1929 tot 1935, van daaruit techne in de oorspronkelijke Griekse betekenis als opstand, waarbij hij dus pleit voor de gewelddadige opstand tegen het overweldigende Zijn, wat de eigenlijke menselijke historie uitmaakt.¹⁶⁸

[b] Verwijzend naar enkele geschriften uit de jaren 1936 tot 1946, gepubliceerd in 1950 in *Holzwege*, stelt Boehm dat zich de perspectieven en problematieken rond techne verschuiven en uiteindelijk omdraaien. Zo wordt in *Der Ursprung des Kunstwerkes* van rond 1936 techne weliswaar nog opgevat als “eine Weise des Wissens”,¹⁶⁹ maar niet meer als *het* oorspronkelijke weten van waaruit de menselijke gewelddadigheid benodigd wordt om in strijd met het overweldigende Zijn de waarheid aan het werk te zetten.¹⁷⁰ In dezelfde tekstcollectie duikt daarenboven plots – ondanks Heideggers reserves (§12a) – een ander gegeven op, namelijk dat van de moderne techniek (waarop in de *Einführung* met “troosteloze razernij van de ontketende techniek” gelinkt aan “de verduistering van de wereld, de vlucht der Goden en de vernietiging van de aarde” in ieder geval reeds gealludeerd wordt).¹⁷¹ Terwijl de techne de wereld liet ontluiken, zo interpreteert Boehm, bewerkstelligde de moderne techniek de wereld-

¹⁶⁵ (Boehm, 1981, p. 142)

¹⁶⁶ (Heidegger, 1983, pp. 18-19 (1953, pp. 12-13); eigen vertaling van: „Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις. Nur nebenbei sei erwähnt, daß schon innerhalb der griechischen Philosophie alsbald eine Verengung des Wortes einsetzte ... φύσις verengt sich aus dem Gegensatz zu τέχνη - was weder Kunst, noch Technik besagt, sondern ein Wissen, das wissende Verfügen über das freie Planen und Einrichten und Beherrschen von Einrichtungen (vgl. Platons Phaidros). Die τέχνη ist Erzeugen, Erbauen, als wissendes Hervor-bringen. (Das wesentlich Selbe in φύσις und τέχνη ließe sich nur in einer besonderen Betrachtung verdeutlichen.) Der Gegenbegriff zum Physischen jedoch ist das Geschichtliche, ein Bereich des Seienden, der von den Griechen gleichwohl im Sinne der ursprünglich weiter begriffenen φύσις verstanden wird.“)

¹⁶⁷ (Boehm, 1981, p. 145)

¹⁶⁸ (Boehm, 1981, p. 138)

¹⁶⁹ (Heidegger, 1950, p. 47)

¹⁷⁰ (Boehm, 1981, p. 146)

¹⁷¹ (Heidegger, 1983, pp. 40–41 (1953, pp. 28-29); eigen vertaling van: „trostlose Raserei der entfesselten Technik“ en „die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde“) Dit wordt overigens in een context geplaatst van een Europa dat gevangen zit tussen Amerika en Rusland, die volgens Heidegger in essentie dezelfde zijn. Soortgelijke zaken postuleerde toen ook Hitler.

verduistering.¹⁷² Dit ontwikkelt Heidegger in *Das Zeitalter des Weltbildes* uit 1938, waarin hij de oorzaak van die “Weltverdüsterung” zoekt in de cartesiaanse metafysica en postuleert: “Tot de wezenlijkste verschijnselen van de moderne tijd behoort haar wetenschap. Van dezelfde grootteorde is het verschijnsel van de machinetechniek. Men mag haar echter niet zomaar als een loutere toepassing van de moderne wiskundige natuurwetenschappen in de praktijk misvatten. De machinetechniek is [namelijk] zelf een zelfstandige transformatie van de praktijk, in die zin dat ze in eerste instantie het gebruik van de mathematische natuurwetenschap vereist. De machinetechniek blijft de tot nog toe meest zichtbare uitloper van het wezen van de moderne techniek, dat gelijk is aan het wezen van de moderne metafysica. [...] Descartes’ metafysische grondstelling wordt historisch door de platoons-aristotelische metafysica gedragen ... Met Descartes begint de voltooiing van de Avondlandse metafysica.”¹⁷³ Volgens Heidegger, zo Boehm, gaat het probleem van de moderne techniek dus terug op hoe Plato en Aristoteles zich doorzetten tegen de oorspronkelijke techne-opvattingen van hun voorgangers, waarop hij ook doelde met zijn in 1942 gepubliceerde *Platons Lehre von der Wahrheit*.¹⁷⁴ Zijn crescendo houdt aan als hij zich vervolgens in 1943 niet toevallig op Nietzsches *Gott ist tot* beroept om het punt te maken ‘dat de geschiedenis van de metafysica haar eindpunt bereikt in dat haar wezen onherroepelijk samenvalt met dat van de techniek’, en wel wanneer “zich de opstand van het moderne mensdom voltrekt in de onvoorwaardelijke heerschappij van de subjectiviteit binnen de subjectiviteit van het zijnde”, en verder: “De mens komt in opstand. De wereld wordt tot object. In deze opstandige objectivering van alle zijnden rukt datgene wat in de eerste plaats ter beschikking van het voorstellen en voortbrengen moet worden gebracht, namelijk de aarde, te midden van menselijke inzetten en het menselijke uiteenzetten. De aarde kan zich louter nog als object van aantasting tonen, dat zich als onvoorwaardelijke objectivering in het menselijke willen vestigt. Gewild vanuit het wezen van het Zijn verschijnt de natuur overal als object van de techniek.”¹⁷⁵ Hier vermoedt Boehm dat Heidegger een subtiele gedachtegang maakt: techne, in de oorspronkelijke betekenis van de menselijke opstand tegen het ‘gesloten Zijn’ dat onze aarde is, manifesteert zich in het ‘moderne mensdom dat – gepositioneerd tegenover het gereduceerde zijnde dat het object van zijn aantasting vormt – zichzelf een absolute subjectiviteit aanmeet’; niet in de zin dat de antieke techne de moderne subjectiviteit reeds fundeerde, noch dat techne op een of andere manier door de moderne techniek in verhouding tot de moderne metafysica ontplooit werd, maar dat die oorspronkelijke techne zich niet eerder dan in onze moderniteit waarachtig verwerkelijkte

¹⁷² (Boehm, 1981, pp. 147–8)

¹⁷³ (Heidegger, 1950, p. 69, 91; eigen vertaling van: „Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaft. Eine dem Range nach gleichwichtige Erscheinung ist die Maschinenteknik. Man darf sie jedoch nicht als bloße Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die Praxis mißdeuten. Die Maschinenteknik ist selbst eine eigenständige Verwandlung der Praxis derart, daß diese erst die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft fordert. Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist. [...] Die metaphysische Grundstellung Descartes’ ist geschichtlich von der platonisch-aristotelischen metaphysik getragen. ... Mit Descartes beginnt die Vollendung der abendländischen Metaphysik.“)

¹⁷⁴ (Boehm, 1981, p. 149)

¹⁷⁵ (Heidegger, 1950, pp. 207, 236; eigen vertaling van: „... sich der Aufstand des neuzeitlichen Menschentums in die unbedingte Herrschaft der Subjektivität innerhalb der Subjektivität des Seienden vollendet. [...] Der Mensch tritt in den Aufstand. Die Welt wird zum Gegenstand. In dieser aufständischen Vergegenständlichung alles Seienden rückt das, was zuerst in die Verfügung des Vor- und Herstellens gebracht werden muß, die Erde, in die Mitte des menschlichen Setzens und Auseinandersetzens. Die Erde selbst kann sich nur noch als der Gegenstand des Angriffes zeigen, der sich als die unbedingte Vergegenständlichung im Wollen des Menschen einrichtet. Die Natur erscheint überall, weil aus dem Wesen des seins gewillt, als der Gegenstand der Technik.“)

überhaupt.¹⁷⁶ Daarbij verwijst Boehm naar *Der Spruch des Anaximander* uit 1946, waar weliswaar slechts impliciet gewag wordt gemaakt van techne als oorspronkelijk Grieks weten, maar waar Heidegger zich namelijk bedient van de voorsocratische en dus brede physis-notie die volgens hem bij Aristoteles “niet meer de betekenis heeft van alles wat is. Het soort zijnde in de betekenis van physei onta wordt door Aristoteles aan het begin van de thematische beschouwingen van de *Fysica*, dat is de ontologie van de physei onta, afgegrensd tegen de techne onta.”¹⁷⁷ In zijn specifieke (onmogelijk vertaalbare) commentaar op Anaximander – “Durch dieses Aufständische der Weile besteht das Je-Weilige auf der bloßen Beständigkeit.”¹⁷⁸ – legt Heidegger daarbij de nadruk op noties als ‘bestand’ (als in opstand), waarmee hij “vanaf dan de zijnswijze van het zijnde in de wereld van de moderne techniek aanduidt.” Dike zoals in 1935 opgevat als ‘voegsel’ (“Fug”; §8a, §12a) wordt dan namelijk niet meer tegenover techne geplaatst, maar simpelweg tegenover Adikia (de Griekse godin van het onrecht of de wanpraktijk, wat Heidegger zelf niet vermeldt maar “Unfug” als vertaling hanteert, dat ‘schending’ of ‘onheil’ kan betekenen in de zin van het ‘absolute’ verbreken van verbindingen); de aanhoudende en duidelijk negatief geconnoteerde praktijk die de wereld in haar greep houdt.¹⁷⁹ Kortom, terwijl Heidegger van 1929 tot 1935 de menselijke opstand als eigenlijke techne ‘predikte’, zetten zijn voortschrijdende techne-opvattingen uit de periode van 1936 tot 1946 hem er dus toe aan stelling te nemen tégen de opstandige aanvallen op de aarde.

[c] Daaropvolgend wordt de verhouding tussen antieke techne en moderne techniek nader becommentarieerd in zijn befaamde *Humanismusbrief* gericht aan Jean Beaufret, wat een jaar later in 1947 als toegevoegde bijlage bij *Platons Lehre von der Wahrheit* gepubliceerd werd. Daarin roept Heidegger op “ons te bevrijden van technische interpretaties van het denken. Hun beginselen gaan terug op Plato en Aristoteles. Daar geldt het denken als een techne, de procedure van het overdenken in dienst van het doen en maken ... De karakterisering van het denken als theoria en de bepaling van het overdenken als ‘theoretische’ gedragingen geschiedt reeds gedurende de ‘technische’ interpretatie van het denken. Ze is een reactionaire poging ook nog de zelfstandigheid van het denken tegenover het handelen en doen te redden. ... Het Zijn als element van het denken heeft zich in de technische interpretatie van het denken prijsgegeven. ... De filosofie wordt algemeen tot een techniek van verklaren vanuit de hoogste oorzaken. Men denkt niet meer, maar men houdt zich bezig met ‘filosofie’.”¹⁸⁰ Boehm licht toe dat alhoewel het hier geen evidentie is de oorspronkelijke techne zoals die in 1935 door Heidegger beschreven werd te kunnen herkennen in het vermeende ‘technische denken’ van Plato en zijn opvolgers, aldaar desalniettemin de oorsprong van de techniek – zoals die zich vanuit de voorsocratische techne in de moderniteit ‘op het einde van de metafysica’ (§12b)

¹⁷⁶ (Boehm, 1981, p. 150)

¹⁷⁷ (Heidegger, 1950, p. 299; eigen vertaling van: „... nicht mehr die weite Bedeutung des Alls des Seienden. Die Art des Seienden im Sinne der φυσει δντα wird von Aristoteles im Beginn der thematischen Betrachtungen der Physik, d.h. der Ontologie der φυσει δντα, gegen die τέχνη δντα ausgegrenzt.)

¹⁷⁸ (Heidegger, 1950, p. 328)

¹⁷⁹ (Boehm, 1981, p. 151)

¹⁸⁰ (Heidegger, 1947, p. 54 e.v.; eigen vertaling van de selectie: „... uns frei [zu] machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Platon und Aristoteles zurück. Das Denken gilt dort als eine τέχνη, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens ... Die Kennzeichnung des Denkens als θεωρία und die Bestimmung des Erkennens als ‚theoretischen‘ Verhaltens geschieht schon innerhalb der ‚technischen‘ Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktionärer Versuch, auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. ... Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. ... Die Philosophie wird allgemein zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit ‚Philosophie‘.“)

aandient – moet worden gezocht.¹⁸¹ Dat onderzoek voert ons evenwel tot Heideggers bespreking van *techne* in *Die Frage nach der Technik* uit 1953: “Met betrekking tot de betekenis van dit woord moeten wij twee zaken in acht nemen. Enerzijds is *techne* niet enkel de naam voor het ambachtelijke doen en kunnen, maar ook voor de hoge kunst en de schone kunsten. De *techne* behoort tot het te-voorschijn-brengen, tot *poiesis*; ze is iets *poietisch*. – Wat anderzijds te bedenken valt is nog belangrijker. Het woord *techne* gaat van jongs af aan tot in Plato’s tijd met het woord *episteme* tezamen. Beide woorden zijn namen voor het kennen in de breedste zin. Ze betekenen het zijn-weg-kennen in iets, het verstand-hebben van iets. Het kennen geeft opheldering. Als datgene wat ont-sluit is het een onthullen ... De *techne* is een wijze van *aletheuein*. Ze onthult datgene wat zich niet zelf te-voorschijn-brengt en nog niet voorligt, wat (er) derhalve gauw zo, gauw anders kan uitzien en uitvallen. ... Het beslissende van *techne* ligt bijgevolg in geen geval in het maken en hanteren, noch in het gebruik van middelen, maar in het genoemde onthullen. Als dit, maar niet als vervaardigen, is *techne* een te-voorschijn-brengen.”¹⁸² Boehm wijst ons vervolgens naar een passage wat verderop waar Heidegger een uitdrukkelijk onderscheid maakt tussen antieke *techne* en moderne techniek, waarbij de laatstgenoemde “een clevere onthullingswijze [is], namelijk de uitdagende. Een dergelijke clevere wijze is eveneens het tevoorschijnbrengende onthullen, de *techne*. Maar deze wijzen zijn geen soorten die ordelijk naast elkaar onder het begrip onthulling vallen. De onthulling is die cleverheid die zich steeds en plotsklaps op een voor het denken onverklaarbare wijze in het tevoorschijnbrengende en het uitdagende indeelt en zich aan de mensen toewijst. *De historische herkomst van het uitdagende onthullen ligt in het tevoorschijnbrengende onthullen.*”¹⁸³ Hieruit leidt Boehm af dat de moderne techniek aldus gekenmerkt wordt door haar uitdagende karakter, waarbij de ‘technische interpretatie van het denken’ in de platoons-aristotelische filosofie “niet meer kan betekenen dan een oriëntering van het denken op een idee van het “te-voorschijn-brengen”, afgezien van eender welke wijze waarop de tevoorschijnbrengende techniek van haar kant de uitdaging van de moderne techniek kan ‘tevoorschijnbrengen’ of ‘uitdagen’.”¹⁸⁴ Bij de idee van *techne* als ‘poietisch tevoorschijnbrengen’ voegt Boehm eraan toe dat dit veeleer herinnert aan de openingspassage van de *Humanismusbrief*, waar Heidegger – alluderend op een ‘denken dat nog niet uit zijn element’ is, aldus dat van de voorsocratici – over het handelen schrijft als volgt: “Men kent het handelen eigenlijk slechts als het bewerkstellingen van een werking. Haar werkelijkheid wordt geprezen

¹⁸¹ (Boehm, 1981, pp. 152–3)

¹⁸² (Heidegger, 1954, pp. 20-21; eigen vertaling van: „Hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes müssen wir zweierlei beachten. Einmal ist τέχνη nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die τέχνη gehört zum Her-vor-bringen, zur ποιησις; sie ist etwas Poietisches. – Das andere, was es hinsichtlich des Wortes τέχνη zu bedenken gilt, ist noch gewichtiger. Das Wort τέχνη geht von früh an bis in die Zeit Platons mit dem Wort ἐπιστήμη zusammen. Beide Worte sind Namen für das Erkennen im weitesten Sinne. Sie meinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Das Erkennen gibt Aufschluß. Als abschließendes ist es ein Entbergen ... Die τέχνη ist eine Weise des ἀλήθεύειν. Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann... Das Entscheidende der τέχνη liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die τέχνη ein Her-vor-bringen.“)

¹⁸³ (Heidegger, 1954, p. 37 (mijn cursief); eigen vertaling van: „eine geschickhafte Weise des Entbergens [ist], nämlich die herausfordernde. Eine solche geschickhafte Weise ist auch das hervorbringende Entbergen, die τέχνη. Aber diese Weisen sind nicht Arten, die nebeneinander geordnet unter den Begriff des Entbergens fallen. Die Entbergung ist jenes Geschick, das sich je und jäh und allem Denken unerklärbar in das hervorbringende und herausfordernde Entbergen verteilt und sich dem Menschen zuteilt. Das herausfordernde Entbergen hat im hervorbringenden seine geschickliche Herkunft.“)

¹⁸⁴ (Boehm, 1981, pp. 154–5)

aan de hand van haar nuttigheid. Maar het wezen van het handelen is het volbrengen. Volbrengen betekent: iets in de volheid van zijn wezen (laten) ontplooiën, *producere*. Volbrengbaar is daarom eigenlijk slechts datgene wat reeds is. Wat echter bovenal is, is het Zijn. Het denken volbrengt de Zijnsbetrokkenheid tot het menselijke wezen.”¹⁸⁵ Als Heidegger dit ogenschijnlijk zo naar waarde schat, zo vraagt Boehm zich af, vanwaar dan die drang Plato’s en Aristoteles’ technische denken zo diepgaand te examineren?; daarenboven benadert Heideggers *Frage nach der Technik* wel erg sterk de *Einführung* (die inderdaad in 1935 geschreven maar in datzelfde jaar 1953 gepubliceerd werd), met name wanneer hij de oorspronkelijke techne-opvatting opnieuw bij de antieken ‘herontdekt’ en dat daaruit voortgevloeide oorspronkelijke weten zowel aan techne als aan techniek toeschrijft, om uiteindelijk zelfs het tevoorschijnbrengende en het uitdagende karakter van de techniek als onlosmakelijk met elkaar verbonden te beschouwen.¹⁸⁶ Holt het enigma uit Meßkirch zijn staart achterna?

[d] Om een al te grote aporie bij het besluiten te vermijden recapituleren we navolgend wat Boehm uit deze beschouwingen meeneemt. Zoals aangetroffen bij de voorsocratici vertrok Heidegger van een techne-opvatting begrepen als de eigenlijke menselijke conditie. Daarbij voorvoelde hij een analogie met de moderne techniek, die de moderne metafysica bepaalt en er qua opzet, werking en resultaat in wezen ook mee samenvalt. Dit gaat volgens Heidegger terug op hoe de filosofieën van Plato en Aristoteles het denken op een technische manier invullen, wat hem de vraag deed stellen naar de verhouding en het verschil tussen antieke techne en moderne techniek. Niet zonder hun onscheidbaarheid te benadrukken plaatst hij de antieke ‘te-voorschijn-brengende’ techne tegenover de moderne ‘uitdagende’ techniek. Zo beschouwd stelt Boehm dat Heideggers techniekfilosofie daarmee enorme proporties aanneemt, als hét probleem dat het Westerse denken en als zodanig het menselijke bestaan karakteriseert.¹⁸⁷ Met betrekking tot vragen naar de betekenis of de kunde van het denken schaarde Heidegger zich aanvankelijk inderdaad achter de (weliswaar door hemzelf geïnterpreteerde) voorsocratici, om van daaruit dan zijn bezorgdheid te uiten over de moderne wetenschap en techniek die, volgens hem, hun oorsprong kennen in de cartesiaanse metafysica maar reeds teruggaan op de platoons-aristotelische filosofie. Daarbij rees evenwel de vraag in hoeverre Plato’s en Aristoteles’ technische invulling van het denken – die ‘dé’ vraag naar het Zijn ondergeschikt maakte aan het filosoferen als dusdanig – niet zelf ontsprong uit, en dus schatplichtig was aan die voorsocraticische techne. Deze achterdocht kwam tot stand toen Heidegger begon te vermoeden dat die oorspronkelijke techne-opvatting, die geconcipieerd werd als een soort weten, zich eigenlijk pas ten volle begon te verwerkelijken in het zogenaamde eindstadium van de moderne metafysica, uitlopende op de absolute heerschappij van de techniek. Ondanks dat hij de menselijke ‘onthullingswijzen’ blijft opvatten als vormen van techniek weerstaat hij eraan om antieke techne gelijk te stellen aan moderne techniek, maar pleit hij, dat daargelaten, voor een denken dat zich tot opgave stelt zich uit de technische heerschappij te bevrijden. In plaats daarvan moet het denken zich namelijk schikken naar de nog machtigere overmacht van het Zijn, die in oorsprong de gewelddadige

¹⁸⁵ (Heidegger, 1947, p. 63; eigen vertaling van: „Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‘ist’, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen.”)

¹⁸⁶ (Boehm, 1981, pp. 155–6)

¹⁸⁷ (Boehm, 1981, p. 156)

opstand van de techniek uitlokte überhaupt.¹⁸⁸ Scherpzinnig ziet Boehm hier hoe Heidegger nog dieper in de problemen komt. Immers, zoals hij zelf maar al te goed beseft was het pas met Plato en Aristoteles dat de Zijnsvraag überhaupt op de filosofische agenda kwam te staan; vanuit een theoria-ideaal dat een weten omwille van het weten nastreeft werd 'dat wat reeds is' en uiteindelijk de 'natuur in de engere zin' onderzocht, "ingevuld op een manier die daarom de loskoppeling van alle praktische en voornamelijk technische doeleinden (die in het belang zijn van de behoeften van het lichamenlijk-eindige menswezen) zowel verlangde als beoogde."¹⁸⁹ Zo komen we weer bij Boehms fundamentele kritiek op Heidegger, die ervan beschuldigd wordt het Westerse denkideaal sinds Plato en Aristoteles, zoals hij dat zelf al aangaf in *Sein und Zeit*, op die manier te hebben heropgenomen. Sterker nog, laatstgenoemden prioriteerden het theoria-ideaal tenminste nog vanuit een overtuiging van daaruit uiteindelijk nog het best tegemoet te kunnen komen aan de praktische belangen van mensen, zoals de ethische, politieke, economische of technisch-poietische. Desalniettemin leidde dit ideaal inderdaad tot de problematische vervlechting van wetenschap en technologie¹⁹⁰ zoals afdoende beschreven in de voorgaande paragrafen, maar enige suggestie in die richting is Heidegger – die er de (ecologische) gevolgen nochtans van beschrijft (§12b) maar 'de waarheid van het Zijn afdoende als oorspronkelijke ethiek' blijft percipiëren¹⁹¹ – volkomen vreemd. Vanuit een ecologische gevoeligheid die dus al in 1960 aanwezig was richt Boehm zich daarom in de slotwoorden van het artikel aan Heidegger met de vraag of de 'catastrofe' wel de onderschikking van de theoria onder de techne toe te schrijven is (waar Heidegger uiteindelijk van uitging), waarna Boehm suggereert dat de catastrofe "veeleer de onderschikking van de techniek onder een denken dat ingeeft aan de overweldigende Zijns- of natuurmachten toe te schrijven is."¹⁹² Dit heeft Boehm later uitgewerkt, waarvan deze masterproef verslag uitbrengt.

De vraag naar de techniek kwam op toen Boehm deze in de vorige paragraaf positief afgrensde van technologie. Dat hij hieromtrent sterk beïnvloed of geïnspireerd is door Heidegger deed ons teruggrijpen naar zijn vroege artikel uit 1960, van waaruit we nu in retrospect enkele vaststellingen kunnen maken. Uit Heideggers eerste periode van 1929 tot 1935 nam Boehm vermoedelijk de idee over van techne als een weten dat de mens gewelddadig doet rebelleren tegen het overweldigende Zijn of de natuur (cf. §6a), wat zich in de moderniteit in ieder geval niet doorzette en die mens duur kwam te staan. Uit de daaropvolgende periode tot 1946, waar Heidegger de 'wereldverduistering' in verband brengt met de moderne (machine)techniek die zich op de objectiverende mathematische natuurwetenschap beroept, lijkt het mij dat Boehm stof kon vinden voor zijn technologiekritiek. Hoewel Heidegger de notie technologie hier niet in de mond neemt, verschijnt dat in Boehms beschrijving namelijk precies als de instantie waarin die oorspronkelijke techne-rebellie haar teneur kent. In tegenstelling tot Heidegger neemt hij daarbij weliswaar niet zozeer stelling tégen de opstandige aanvallen op de aarde aangezien Boehm die 'opstandigheid' louter als het te verwachten conflict-vermijdend proces-

¹⁸⁸ (Boehm, 1981, p. 157)

¹⁸⁹ (Boehm, 1981, p. 158)

¹⁹⁰ Merk op dat afgezien van in de inleiding, waar met deze notie al gealludeerd wordt op de mislukte natuurbeheersing, dit de enige keer is dat in dit artikel 'technologie' uitgesproken wordt. Daarbij moet echter opgemerkt dat, tenminste volgens *Duden*, techniek en technologie in het Duits synoniemen zijn. Er gaat dus een (strategische?) slordigheid uit van Boehm deze notie hier niet af te bakenen.

¹⁹¹ (Heidegger, 1947, p. 109)

¹⁹² (Boehm, 1981, pp. 158-9; mijn vertaling. Dit kan begrepen worden als een vroege opvatting van het punt dat hier in §11 uitgewerkt werd, namelijk dat een technologische techniek binnen de logica van de kapitaalaccumulatie verzaakt aan een conflict met de natuur, maar haar natuurlijk verval juist bestendigt door (meer) energie op te wekken respectievelijk de arbeidsonvermogenende entropie te doen toenemen.)

resultaat van WTK-toepassingen zou opvatten, maar Heideggers 'bestand'-notie kan hier treffend geïnterpreteerd worden als de creatie van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het succesvolle verloop van deze toepassingen (cf. §11a), wat de kern van de leefmilieuaantasting vormt en zoals Adikia een 'onrechtvaardige' wanpraktijk is. In zekere zin komen we nu op een beslissend moment in deze scriptie; Boehm wil vermijden om zoals Heidegger te verzanden in een verdergaande examinerende en dus valoriserende van Plato's en Aristoteles' 'technische denken', dat uiteindelijk uitliep op technologische probleempraktijken uitgaande van een theoretisch ideaal. Zoals Heidegger, nota bene, wil Boehm zich daarbij uit een technische heerschappij bevrijden, thans niet vanuit de overweging op die manier de mangelende Zijnsethiek recht te moeten aandoen. De uitweg zal hij vinden in Heideggers latere periode, waarin die enigszins terloops of zelfs sporadisch techne als poiesis introduceert en afgrenst tegen de onthullende techniek die vanuit een tevoorschijnbrengend tot een uitdagend karakter evolueerde; de poietische techne heeft daarentegen een niet-uitdagend tevoorschijnbrengend karakter zoals het zich bijvoorbeeld manifesteert in de ambachten of de artistieke kunsten. Boehm wijst erop dat daarbij sprake is van een handelen, en wel in de zin van het volbrengen of ontplooiën zoals in oorspronkelijke Latijnse betekenis van produceren, evenwel met voorsocratische inslag. Wanneer Boehm dus in de vorige paragraaf techniek gecontrasteerd aan technologie omschrijft als iets dat vertrekt vanuit zekere middelen om uiteindelijke doelen te bereiken, lijkt dit grotendeels op deze poietische techne terug te gaan, wat hij in *Schets van een poëtiëk* uit 2006 – overigens zonder dit uitvoerig met Heidegger te associëren – heeft proberen uitwerken of invullen. Met betrekking tot de vraag naar de techniek heeft Boehm dus hierin tegelijk zijn uitweg uit Heidegger en uit de WTK-logica gevonden, wat een respectievelijke ingang in een positieve ecologiefilosofie impliceert waarnaar we nu kunnen overgaan.

§13 Poietische techne ter omvorming van het natuurlijk milieu tot menselijke leefwereld

We beginnen deze paragraaf met Boehms bepaling van poëtiëk, wat duidelijk maakt dat hij het spoor van Heideggers poietische techne verder wil ontwikkelen. Daarna tonen we de ecologische relevantie van deze poëtiëk, waarbij we aansluitend de decoratieve, architectonische en ambachtelijke kunst bespreken. Afsluitend staan we stil bij de betekenis van dit alles.

[a] De vooraannames van waaruit *Schets van een Poëtiëk* vertrekt maken duidelijk dat Boehm aankoopt bij zijn lezing van Heideggers poietische techne. In het woord vooraf geeft hij namelijk aan dat de titel gekozen werd “in overeenstemming met het gebruikelijke begrip van ‘poëzie’ maar toch op de eerste plaats in weerklank met de eenvoudige betekenis van de Griekse woorden ‘poiein’ en ‘poiesis’: [...] maken, vervaardigen, produceren; ‘poietikè’ noemt men de daartoe vereiste kunst (‘techne’).” Dat overstijgt zelfs het Griekse ‘prattein’ of ‘praxis’, wat slechts ‘handelen’ of ‘handeling’ betekent.¹⁹³ Met een verwijzing naar Marx sluit Boehm zich daarenboven aan bij Heidegger, als die vanuit de oorspronkelijke betekenis van produceren stelt dat het wezen van het handelen ligt in het volbrengen of de ontplooiing van dat wat reeds is (§12c), waarmee tegelijk het doelmatige dat bij technologie afwezig is (§11e) onderstreept wordt: “We gaan uit van een vorm van arbeid, zoals deze uitsluitend bij de mensen voorkomt. Een spin verricht werkzaamheden die lijken op die van een wever; een bij doet door het bouwen van zijn honingraat menig menselijke architect beschaamd staan. De slechtste architect onderscheidt zich echter al direct van de beste bij doordat hij de cellen in zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in was bouwde. *Aan het einde van het arbeidsproces*

¹⁹³ (Boehm, 2006, pp. 5, 11)

komt een resultaat tevoorschijn, dat van het begin af aan in de voorstelling van de arbeider, dus ideëel reeds aanwezig was. Niet alleen dat hij een vormverandering van het natuurlijke tot stand brengt, hij realiseert in het natuurlijke tevens zijn doel, een doel dat hij kent, dat als een wet zijn wijze van handelen bepaalt en waaraan hij zijn wil moet onderwerpen. En deze onderwerping is niet een op zichzelf staande handeling. Behalve de inspanning van de organen die werken, is voor de gehele duur van de arbeid de aanwezigheid van de doelbewuste wil, die zich als oplettendheid manifesteert, nodig...";¹⁹⁴ productie is dus meer dan zomaar fabricatie, wat een loutere toepassing is van een kunst met het daartoe benodigde materiaal.¹⁹⁵ Zoals voor Heidegger is verder ook voor Boehm poietische techne, die bovenal kwestie is van het te-voorschijn-brengen, evenwel niet alleen van toepassing op de ambachten, maar ook op de hoge of schone kunsten; met zijn *Schets* wil Boehm, tegen de heersende mening van het verwaande burgerdom in, aantonen dat kunst – die, *hypo-keimenisch* gesteld, zonder ons kan bestaan terwijl wij niet zonder haar kunnen – “een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van ook alle ‘materiële’ cultuur is”, waarna hij in “een poging om de eigen betekenis te ontdekken en de funderingssamenhang na te gaan van alle onze kunsten” een bespreking maakt “van de toon- en danskunst, over de kunstwerken van de taal en het beeld, tot en met het handwerk, de bouwkunst en de decoratiekunst.”¹⁹⁶ Immers, ook de Grieken en Romeinen duiden dit alles met ‘techne’ of ‘ars’ aan, waarbij niet zozeer op het onderscheid tussen de kunsten gefocust werd, als “tussen de voortreffelijkheid (‘sophia’, ‘sapiëntia’) van de uitoefening van welke kunst dan ook”.¹⁹⁷ Met een fragment van Goethe verzet Boehm zich daarbij tegen het volgens hem klassieke Franse onderscheid dat in de 17^e eeuw de mechanische (of ambachtelijke) van de schone kunsten afgrensde: “... dat het juist mooi zou zijn, om op te merken, hoe kunst en techniek zich steeds tegelijk in evenwicht houden, en zo nauw verwant steeds de ene tot de andere neigt, zodat de kunst niet kan zinken zonder in lovenswaardig handwerk over te gaan, en het handwerk niet kan stijgen zonder kunstrijk te worden”,¹⁹⁸ echter, onder het latere WTK-bestel *leken* vele kunsten, die niet in die nieuwe productiewijze pasten, hun doelen te verliezen, wat dat klassieke onderscheid nog versterkte. Alluderend op Kants ‘doelmatigheid zonder doel’¹⁹⁹ (waarbij Boehm, voor schoonheid, de noodzakelijke afwezigheid van een doel in vraag stelt),²⁰⁰ merkt hij op dat kunsten in die brede betekenis juist “alleen door hun duidelijke doelmatigheid schoon kunnen zijn” (wat niet betekent dat nutteloze kunst perse lelijk is).²⁰¹ Hoewel dat onderscheid in vele contexten

¹⁹⁴ (Marx, 1962, p. 193; Boehms geautoriseerde vertaling, mijn cursief.)

¹⁹⁵ (Boehm, 2006, pp. 15-6)

¹⁹⁶ (Boehm, 2006, pp. 5, 107; vgl. 2000d, pp. 32-33)

¹⁹⁷ (Boehm, 2006, p. 20; vgl. 2019c, p. 11)

¹⁹⁸ (Goethe, 1829, derde hoofdstuk)

¹⁹⁹ (Kant, 2009, §15)

²⁰⁰ Als voorbeeld van een doelmatigheid met doel geeft Boehm het kunstwerk van een zeilschip, dat inderdaad gemaakt is om het ruime sop te trotseren en volgens hem alleen door deze doelmatigheid schoon kan zijn. Op zijn beurt bedoelt Kant met doelmatigheid zonder doel – wat voor Boehm wel degelijk ook schoon kan zijn – echter dat het doel niet op voorhand kan worden gedefinieerd maar dat we moeten dan alsof, want moest er wel een voorafgaand plan bestaan zou er geen schoonheid ontstaan. Het lijkt erop dat deze opvattingen haaks op elkaar staan, maar eigenlijk gaat Boehm voorbij aan Kants inzicht dat, om bij zijn voorbeeld te blijven, het varen zelf nooit in het zeilschip ingebakken zit. Tegen Boehm zou ik daarom zeggen dat de schoonheid van het zeilschip er niet zomaar in bestaat dat het vaart (of moet varen), maar bestaat in hoe het vaart, namelijk in hoe het zich gezwind op golven van deze of gene aard beweegt. Dat kabbelen van de golven zou voor Kant overigens zelf een doelmatigheid zonder doel zijn, net zoals het dansen van de vlammen in een vuurzee. Verder kan ook worden opgemerkt dat de ornamenten van een zeilschip op hun beurt kunnen bestaan uit dergelijke structuren – of schone motiefjes – met een doelmatigheid zonder doel, wat Boehm noch Kant zou miskennen.

²⁰¹ (Boehm, 2006, pp. 21–22; 'nutteloos' slaat hier op die doelmatigheid zonder doel.)

ongetwijfeld standhoudt, lijkt het mij echter dat er vandaag toch een algemene herwaardering van het ambachtswerk plaatsvindt.

[b] Dat gezegd zijnde gaat een groot deel van Boehms *Schets* uit van een ecologische gevoeligheid omtrent de leefbaarheid van onze leefwereld. Hij vertrekt vanuit een herformulering van Kants vragen verbonden met het belang van de rede; tegenover ‘wat kan ik weten?’, ‘wat moet ik doen?’ en ‘waarop mag ik hopen?’²⁰² plaatst hij (om überhaupt te kunnen hopen): ‘wat moeten we weten?’, ‘wat behoren we te doen?’ en ‘wat kunnen we maken?’. Om te antwoorden herneemt hij als vertrekpunt de ons reeds bekende posities; er wordt namelijk uitgegaan van een “on-menselijke natuur [die] niet bepaald mensvriendelijk is”, waartoe de omgang vooreerst de politiek-economische vraag behelst naar hoe we “op een huishoudelijke manier moeten omgaan met de natuurkrachten waarop we toch aangewezen zijn” waarbij de politiek “de kunst is mensen in staat te stellen om mee op te komen voor de bevrediging van de behoeften van andere mensen en om hun ermee verbonden belangen waar te nemen, in plaats van hen hiervoor louter aan de genade of ongenade van hun (en ons) natuurlijk milieu over te laten”, wat ten slotte impliceert dat er, poëtisch gesproken, iets *gemaakt* moet worden.²⁰³ Wat voor Boehm aldus op de agenda staat, namelijk wat de zin van alle kunsten uitmaakt, is het ‘ombouwen van ons natuurlijk milieu tot een wereld die menselijk leven mogelijk maakt’, wat hem geen distinctie doet maken tussen mechanische en schone kunsten, maar veeleer tussen de kunsten die ons milieu werkelijk omvormen (de ‘ambachtelijke, architectonische en decoratieve’) en diegene die zo’n verandering veeleer inbeelden (de ‘figuratieve beeldkunst, de dicht- en danskunst en de muziek’); aangezien ‘al onze kunst inbeeldingskracht vooropstelt’ is daarbij de eerstgenoemde uitbeeldende kunst afhankelijk van de laatstgenoemde inbeeldende kunst, of: de inbeelding is fundamenteel voor de uitbeelding (behalve dan bij de zuiver decoratieve kunsten).²⁰⁴ Immers, “elke kunst om ons natuurlijk milieu tot een leefwereld om te bouwen die het bestaan van mensen mogelijk maakt, stelt reeds de plastische inbeelding voorop van een andere dan de ons natuurlijk gegeven wereld”.²⁰⁵ Vooraleer we dieper op die ombouwende kunsten of technieken ingaan wordt nog opgemerkt dat hier die lang gezochte natuurbeheersingswijze gevonden wordt, namelijk “het geheel van de middelen en wegen van de mens om in te grijpen in de natuur om er een menselijke leefwereld van te maken”; hiernaar streven betekent voor Boehm niets anders dan cultuur, wat geen luxe is.²⁰⁶

[c] In onderscheid tot de inbeeldende kunsten bespreekt Boehm, zoals gezegd, drie uitbeeldende kunsten die ons natuurlijk milieu tot een leefbare leefwereld omvormen: het handwerk (of de ambachtelijke kunst), de architectuur (of de bouwkunst) en de decoratieve kunst. Die verschillen van elkaar in een typerend kenmerk; de handwerkkunst *verandert* ons natuurlijk milieu, bijvoorbeeld zoals de landbouwer zijn akkers of de schrijnwerker zijn hout bewerkt; de bouwkunst *verdringt* ons natuurlijk milieu, bijvoorbeeld wanneer de natuurgrond plaatsmaakt voor wijken of dijken; en de decoratieve kunsten *verbergen* ons natuurlijk milieu, bijvoorbeeld door het (verder betekenis- maar niet dienstloze) overschilderen of versieren van de gebruikte natuurlijke materialen: aangezien ‘hun werken telkens niets anders afbeelden of voorstellen dan zichzelf’ noemt Boehm ze in al hun concreetheid ‘abstract’.²⁰⁷ Hij begint met de deco-

²⁰² (Kant, 2005, p. 642 (B833))

²⁰³ (Boehm, 2006, pp. 12-14)

²⁰⁴ (Boehm, 2006, pp. 18, 24)

²⁰⁵ (Boehm, 2006, p. 27)

²⁰⁶ (Boehm, 2000d, p. 32)

²⁰⁷ (Boehm, 2006, p. 33)

ratieve kunsten, waarbij gefocust wordt op hun schoonheid. Ze kenmerken zich namelijk door hun “oppervlakkigheid”, in die zin dat ‘oppervlakten zeer werkelijk de ruimtelijke figuur van de dingen omgrenzen en die afgrenzen tegen andere dingen zoals de natuurlijke elementen.’ Ook in de waarneming stuiten we “al voelend, smakend, ruikend, ziend en ook zelf horend enkel steeds [op] de oppervlakten [van de dingen]”. Aangezien ze ons “*bestendig* omringen” betrekken de decoratieve kunsten zich uiteraard minder dan de inbeeldende kunsten, maar ook minder dan het handwerk of de bouwkunst op onze inbeeldingskracht: terwijl we ons ambachtelijke producten namelijk moeten voorstellen in hun gebruik, en ornamenten in verhouding tot hun gebouw, dienen zich de decoraties die op deze hand- of bouwwerken aangebracht zijn spontaan aan.²⁰⁸ Zo bekeken kenmerken decoratieve kunsten zich ook door hun “overbodigheid”, of preciezer: door hun “overbodige noodzaak of zelfs noodzakelijke overvloed”; aanwezig op deze of gene substantie kan ‘oppervlakkige’ decoratie er namelijk niet anders dan zus of zo, dan bijvoorbeeld zo gekleurd of zo gevormd uitzien.²⁰⁹ Daarvan gaat, volgens Boehm, een “zin- en doelloosheid” uit die hen een schoonheid (of zelfs volmaaktheid) verleent “die enkel hen onder alle menselijke kunsten karakteriseert en die nauwelijks te onderscheiden is van de karakteristieke schoonheid van de *natuur* (die enkel daarom door hen kan verborgen worden)”. Daarentegen kan een hand- of bouwwerk, zoals een werktuig of een woning, slechts schoon zijn als het bruikbaar is (geweest). Evenwel hebben de decoratieve kunsten die ambachtelijke of architectonische maaksels nodig “waar- aan, waarop of waarin ze aan of onder te brengen zijn; *waarvan* ze de oppervlakten kunnen versieren en *waarvan* ze de overbodigheid uitbeelden [...]”; die nochtans geenszins tot zo een oppervlakkigheid en overbodigheid *bestemd* zijn, maar (reeds) hun eigen betekenis en bedoeling hebben.”²¹⁰ Navolgend bespreekt Boehm daarom de architectuur.

[d] Hij begint met een aanklacht tegen de ‘gewichtigoenerij die (monumentale) architectuur als zodanig als schone kunst beschouwt.’ Dat ‘monumentale’ zou volgens Boehm enkel van toepassing zijn “op grond van de bij haar aanwijsbare *decoratieve* kunsten”; zoals gezien enten die zich weliswaar op de architectuur, maar dat maakt haar zin of doel niet uit. Boehms uitgangspunt is veeleer dat architectuur dient om mensen, dieren, levensmiddelen en gereedschappen van onderkomen te voorzien.²¹¹ Onder andere door seizoenswisselingen, natuurrampen of – tegenwoordig ook wel – de gevolgen van de dooreengeschiedde klimaatverandering²¹² hebben mensen immers onderkomens nodig die hen van de natuurkrachten vrijwaren en de aanleg van voedsel- en andere levensmiddelenvoorraden faciliteren; daarbij is er de noodzaak aan ruimte die een bewegingsvrijheid creëert die samenleven mogelijk maakt. De architectuur is dus slecht monumentaal “doordat ze bestendig een gedenkteken voor de menselijke behoefte aan een tijdelijk overleven op aarde opricht.”²¹³ Aangezien iedere bouw- activiteit (en quasi elke ambacht) evenwel de vernietiging van natuurlijke structuren impliceert, zo merkt Boehm op, kan geen enkele architectuur zomaar milieuvriendelijk zijn; daarenboven trekken bouwwerken – zoals woningen, wegen, straten, pleinen, bruggen, dammen en dijken – elkaar aan: dat betekent enerzijds dat hele landschappen gekoloniseerd en vernietigd

²⁰⁸ (Boehm, 2006, pp. 35-36)

²⁰⁹ (Boehm, 2006, p. 37)

²¹⁰ (Boehm, 2006, pp. 38-39)

²¹¹ (Boehm, 2006, p. 40)

²¹² Bij de notie ‘klimaatverandering’ wens ik op de merken dat van een complex fenomeen zoals het klimaat niet zonder meer kan verwacht worden dat dat ‘stabiel’ zou blijven. Klimaatverandering als dusdanig lijkt me dus niets nieuws, in tegenstelling tot de schaal van menselijke factoren (namelijk energiewinning en afvalproductie) die de natuur en dus de loop van het klimaat overhoopgooien.

²¹³ (Boehm, 2006, p. 41)

worden, maar impliceert anderzijds dat de meest onherbergzame en dus natuurlijke gebieden van bouwsels bespaard blijven.²¹⁴ Deze laatste opmerking vind ik overigens vrij flauw aangezien er afdoende tegenvoorbeelden zijn. Zo denk ik aan Nederlands nieuwste provincie Flevoland die een paar decennia geleden ontstond door de doorlegging van de Zuiderzee, of aan megasteden zoals Las Vegas die te midden van de Mojavewoestijn opduiken. Daarbij moet opgemerkt dat Boehms punt eigenlijk in stand blijft, namelijk dat bouwwerken zich in hoe ze verschijnen niet zomaar aan het natuurlijk milieu *kunnen* aanpassen; hetzij doordat bouwwerken elkaar in niet-onherbergzame situaties aantrekken, of doordat ze natuurgebieden simpelweg inpalmen. Boehm rond zijn bespreking af door nog eens op de ‘monumentale’ architectuur terug te komen. Dergelijke bouwwerken van buitengewone afmetingen (zoals bijvoorbeeld een kapelletje, scholen, stations, sportstadia, etc.) zijn in hun stilistische menigvuldigheid “niet bestemd om *bewoond* te worden, maar [...] getuigen van het belang van de mensen om niet enkel op de louter eigen kunsten te bouwen om hun natuurlijk milieu tot een menselijke leefwereld om te bouwen, maar om daarvoor de medewerking van hun medemens in te roepen: hun *politiek* belang.” Zo kan de vraag naar de ‘huishouding’ ook feitelijk ter discussie gebracht worden. Nu is het zo dat alle bouwwerken voor hun voltooiing “menigvuldige ambachtelijke kunsten [eisen]: het ontginnen van stenen, het bakken van bakstenen, het bewerken van hout en ook metaal”, wat de “grondslag” van die milieuomvorming uitmaakt.²¹⁵

[e] Weliswaar is de “bouw-kunst als de bekwaamheid om [bouwwerken] voort te brengen” eigenlijk zelf al een ambachtelijke kunst, maar in tegenstelling tot de architectuur zijn de handwerk-kunsten niet enkel een verdringen, maar bovenal een veranderen van de natuur: “zoals bijvoorbeeld land- en bosbouw”. Terwijl architectonische bouwsels zoals bruggen ‘natuurlijke hindernissen uit de weg ruimen’, zo verduidelijkt Boehm, raken ambachtelijke producten zoals schepen of vliegtuigen niet aan een zee of het luchtruim als zodanig, maar worden die veranderd zodat mensen er kunnen leven (waarbij meteen wordt opgemerkt dat alhoewel deze toestellen het natuurlijk milieu ook veranderen door de afvalstoffen die ze uitstoten, ze dat milieu niet noodzakelijk of toch niet in eerste instantie verdringen).²¹⁶ De ambachtelijke kunsten brengt Boehm onder in drie categorieën. De eerste vorm, waaraan de andere twee gediensig zijn, is het handwerk in de engere betekenis, of de kunsten van het “*klaarmaken* of *vervaardigen*”²¹⁷: die “maken dingen die vereist zijn en zich lenen voor het bevredigen van onze behoeften die we aan ons eigen lichaam ondervinden, of voor het voorzien van al het nodige dat daarmee onmiddellijk verbonden is”, zoals bijvoorbeeld het koken, het kleermaken, de schrijnwerkerij, of ook wel het paardenmennemen, de stuurmanskunst of zaken als de artseneij. De tweede categorie omhelst de kunsten van het “*aanbrengen*”²¹⁸ van de “hiervoor vereiste ‘materialen’”; denk daarbij aan zaken als landbouw, waar zaadgoed gezaaid wordt ter oogstvoortbrenging, of veeteelt, waar dieren gefokt worden voor vlees of vacht, of grondstofontginning, wat brandstoffen oplevert ter aanvulling van allerhande ovens of machines.²¹⁹ Ten derde noemt Boehm de kunsten van het “*aanmaken*”²²⁰ van de werktuigen die geschikt zijn om ons milieu op mensmaat om te vormen, waarop de andere uitbeeldende kunsten zich dus beroepen. Aangezien de natuur deze werktuigen, gaande van nagels en hamers tot

²¹⁴ (Boehm, 2006, pp. 42-43)

²¹⁵ (Boehm, 2006, pp. 44-45)

²¹⁶ (Boehm, 2006, pp. 46-47)

²¹⁷ “Fertigung oder Anfertigung oder Verfertigung”

²¹⁸ “Erbringung oder Einbringung oder Hervorbringung”

²¹⁹ (Boehm, 2006, pp. 47-48)

²²⁰ “Erzeugung”

machines en voertuigen, niet uit zichzelf voortbrengt, en die niet zoals de andere uitbeeldende kunsten teruggaan op een nabootsing van de natuur,²²¹ noemt hij deze ambachtvorm ook wel dé creatieve. Na deze drie ambachtvormen te hebben omlijnd problematiseert Boehm, die daarmee de “voortreffelijkheid van [zijn] probleemstelling [in] de voorgestelde richting” bestendigd ziet, of het wel zo voor de hand liggend is bepaalde handwerken in één van de drie soorten in te delen: “is de molenarbeid van de molenaar werkelijk van een andere soort dan de akkerbouw van de landman? Is ook niet de auto een ding van alledaagse behoefte, en niet slechts een werktuig voor het overbrengen van mensen en materiaal? En zijn schepen niet vergelijkbaar aan ‘monumentale’ architectuur, en niet slechts voertuigen op het water?”²²² Daarna gaat Boehm, in het volgende deel van zijn *Poëtiëk*, over tot de inbeeldende kunsten, waarbij hij beklemtoont dat die aan de uitbeeldende voorafgaan. Aangezien dit ons te ver wegleidt van de ecologische vraag, gaan we naar zijn slotdeel over de betekenis van kunst.

[f] Boehm begint met een verwijzing naar Marx’ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, waarin technologie opgevat wordt als een bepaalde ontwikkelingsfase van de materiële productiekrachten;²²³ aan deze technologieopvatting lijkt Boehm schatplichtig te zijn. Marx, die hierover enigszins vaag blijft, heeft technologie vermoedelijk niet opgevat als de oorzaak, maar als de noodzakelijke voorwaarde voor een mogelijkheid van de economie, waarbij Boehm bekritiseert dat ‘aangezien zo’n ontwikkelingsfase van de productie niet zomaar uit de hemel valt, technologie alreeds een bepaalde economie – “in de betekenis van het *huishouden* met de dan reeds beschikbare natuurkrachten, arbeidskrachten en werktuigen” – als noodzakelijke voorwaarde voor haar mogelijkheid nodig heeft; immers, veelal komen technologische ontwikkelingen er slechts door investeringen vanuit reeds bestaande productiemiddelen.²²⁴ Na de opmerking dat de keuze voor en het doorzetten van een economie een ‘quasireligieuze’ politiek – met ‘ontwikkeling’ als tegenwoordige God – als noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor het aantonen van haar billijkheid en moraliteit nodig heeft, komt Boehm tot het punt dat – naar analogie van de uitbeeldende kunsten die voor de omvorming van ons milieu de inbeelding vooropstellen – alle technologie en economie de poietische kunsten vooropstellen: “Geen economie kan ‘opkomen’ zonder een uitgevonden techniek, en geen techniek zonder dat ze voorafgegaan wordt door al onze kunsten van de inbeelding van een menselijke leefwereld,

²²¹ Deze ietwat bevreemdende stelling gaat ervan uit dat decoraties de natuur nabootsen in dat ze net zo schoon zijn om haar te kunnen verbergen, dat menselijke bouwwerken eigenlijk veredelde holen en grotten zijn, en dat overig menselijk handwerk louter bewerkte of opgebrachte grondstoffen zijn. Achter Boehms poëtiëk schuilt dus een heldere of rudimentaire, edoch romantisch-aandoende beschavingsvisie. Hieromtrent maakte Dr. Boris Demarest tijdens onze zitting met Prof. Van de Vijver in de Blandijn op 22 maart 2019 een interessante opmerking, namelijk dat Boehm, volgens hem, eigenlijk een luddiet is: wat verwijst naar een 18^e-19^e-eeuwse Engelse protestbeweging die aanvankelijk machinerie hekelde of zelfs vernietigde, en later meer algemeen in opstand kwam tegen de industrialisering en technologisering. Toen ik Boehm hiermee confronteerde tijdens mijn bezoek van 29 april werd dit met gelach onthaald, waarna hij opmerkte dat hij de machines niet zozeer kapotmaakt, maar dat die zichzelf kapotmaken, in die zin dat nieuwe producten veelal nieuwe productielijnen impliceren. In die optiek schrijft hij in het door De Standaard geweigerde opiniestuk in *EcoGroen* (1997, p. 19) dat men met betrekking tot economische groei (cf. §11e) de mond vol heeft van het bruto nationaal product, terwijl “een *reële* groei alleen die zou zijn van het nauwelijks onderzochte *netto* product: bruto product *verminderd* met wat louter besteed wordt aan de *vervanging* van uitrustingen van productiemiddelen met hogere productiviteit.” Het stuk draagt de veelzeggende titel “Onbegonnen werk”, wat verwijst naar alle arbeid die door machinerie verloren gaat, maar eigenlijk ook naar alle handarbeid die met poietische techniek in een postindustriële economie zou kunnen worden uitgevoerd. ‘Luddiet’ roept dus verkeerde connotaties op.

²²² (Boehm, 2006, pp. 49-50)

²²³ (Marx, 1961, zie oa. p. 617).

²²⁴ (Boehm, 2006, pp. 107-8)

van de beeldkunst tot en met de muziek.”²²⁵ Hier ligt dus een aangrijpingspunt om op het aanbodmodel van het WTK-bestel een vraaggericht alternatief te bieden (cf. §11). Boehm voegt er namelijk aan toe dat kunst – dat het tegendeel van de productie omwille van de productie is²²⁶ – niet politiek geëngageerd kan, mag of moet zijn, maar dat zich de politiek van haar kant juist zoveel mogelijk van de reeds voorhandene kunsten moet bedienen: “Alle kunst [is] namelijk uitdrukingskunst, en wel van een niet enkel mededelende, maar ook tot beweging aanzettende uitdrukking.” Als die “van de voor-afbeelding van nagestreefde levensomstandigheden; ook wel die van het portret van de vertrouwen opwekkende pleitbezorger van de politiek in kwestie; de kunst van een taal die zulke beelden oproept; de kunst van de beschrijving van de waanzin van een verwerping van het voorgestelde plan; een kunst van het vertellen van iets dat reeds lang ervaren is; de kunst van het aanschouwelijk maken van de vrijheid van de eigen beweging; de kunst van de uitdrukking van een noodzakelijk ritme van elk leven” heeft Boehm hier in de eerste plaats de inbeeldende kunsten op het oog, die zich natuurlijk op hun beurt in de uitbeeldende kunsten in een mensvriendelijkere wereld kunnen verwerkelijken. De vorming van dat menselijke inbeeldingsvermogen, dat niets minder dan een behoorlijk oordeelsvermogen oplevert, moet volgens hem evenwel politiek aangestuurd worden, en wel omdat een democratische meerderheid alleen geen voldoende legitimering voor de voortreffelijkheid van een politiek plan kan betekenen (terwijl die meerderheid voor de uitvoering ervan natuurlijk wel gewenst is); dit is de “*fundamentele* politieke betekenis van de kunsten.”²²⁷ Kunst en politiek impliceren elkaar dus wederzijds: de kunst voert de politiek aan, en de politiek vuurt de kunst aan. Met een fragment uit de *Kritiek* geeft Boehm daarbij aan dat de filosofische taak niet zozeer ligt in het zoeken naar de wijsheid, maar in het stellen van de juiste vraag op het juiste tijdstip: “Te weten wat men redelijkerwijs moet vragen, is al een groot en noodzakelijk bewijs van wijsheid en inzicht. Want als de vraag op zich ongerijmd is en nutteloze antwoorden verlangt, heeft ze, afgezien van de schande voor wie haar stelt, soms nog het nadeel de onvoorzichtige toehoorder tot ongerijmde antwoorden te verleiden en het bespottelijke tafereel te bieden dat de een (zoals de Ouden zeiden) de bok melkt, terwijl de ander er een zeef onder houdt.”²²⁸ Boehm stelt dat het zijn verdienste is Kants vraag, namelijk de “vraag naar de vraag zelf”, in zijn *Topica* als eerste uitdrukkelijk te hebben hernomen,²²⁹ waarop we nog terugkomen.

Vanuit een ecologische gevoeligheid ontwikkelde Boehm de idee van een poëtische techné om het natuurlijk milieu tot een menselijke leefwereld om te vormen. De desbetreffende technieken kenmerken zich door enkele belangrijke eigenschappen. Vooreerst brengen ze enkel voort wat reeds is, in die zin dat hun uitbeeldingen de veruitwendigingen zijn van de inbeeldende kunsten. Deze poëtië vertrekt bijgevolg van de oorspronkelijke betekenis van produceren, die in zijn originele doelmatigheid dus aan de productie ter wille van zichzelf is tegengesteld. Daarenboven zijn de kunsten waarvan sprake noodzakelijk voor elke cultuur, en wel omdat iedere economie (of de huishouding van natuur- en andere krachten) hen moet vooropstellen om tot een technologie (of de ontwikkeling van de materiële productiekrachten) te kunnen komen; technologie kan er dus maar komen dankzij een werkende technische economie. Daarbij gaat de hiermee geassocieerde ecologisch-huishoudende politiek van die kunsten als uitdrukken en bewegende instanties uit, die op hun beurt de inbeeldings- en oordeelsvermogens die politiek überhaupt mogelijk maken bestendigen. Bovenal is de

²²⁵ (Boehm, 2006, pp. 109-12)

²²⁶ (Boehm, 2006, p. 126)

²²⁷ (Boehm, 2006, pp. 113-15)

²²⁸ (Kant, 2005, pp. 152 (A58/B82-83))

²²⁹ (Boehm, 2006, p. 117)

poëtische techne een kwestie van maken, wat zoals gezegd vertrekt vanuit de artistieke kunsten zoals literatuur, beeld of muziek om zaken op mensenmaat te verwerklijken. Dat veruitwendigen gebeurt effectief door het natuurlijke milieu te veranderen, te verdringen of te verbergen, wat de respectievelijk aangelegenheden zijn van de ambachtelijke, architectonische of decoratieve kunsten. Nu rijst de vraag in hoeverre deze kunsten wel aan een positieve ecologische levenswijze tegemoet kunnen komen. Terugblikkend valt alvast op te merken dat ze zich in tegenstelling tot het WTK-bestel – dat overigens voor hun teloorgang in de moderniteit (mede)verantwoordelijk is – niet zozeer schuldig maken aan een leefmilieuaantasting die seriegewijs de bestaansvoorwaarden van de levensvormen ondermijnt, maar ‘slechts’ aan hun rechtstreekse bedreiging ten gevolge van allerhande bouwwerken (wat ambachtelijk te compenseren is). Doordat hier het natuurconflict zodoende wél aangegaan wordt, maken deze kunsten zich bovendien niet of weinig schuldig aan gesystematiseerde entropieverhoging door energieontginning of milieuvergiftiging door afvalproductie. Hun inherente vervlechting met het politieke impliceert tevens dat de weg naar een vraaggerichte groei-economie openligt (cf. §12). Met betrekking tot de vraag naar een positieve ecologie blijven evenwel enkele vragen onbeantwoord. Van de drie uitbeeldingskunsten is namelijk slechts de ambachtelijke in staat om de natuur als zodanig op te waarderen, bijvoorbeeld door het procreëren van levende natuur in bosbouw. Weliswaar komen ook de bouwkunst en de decoratie tegemoet aan de menselijke belangen en behoeften door te voorzien in beschutte en welaangepaste onderkoms, maar dit is niet bereikbaar op een milieuvriendelijke manier. Uiteraard weerstaat Boehm eraan om dit op die menselijke noden als zodanig af te schuiven, en wel omdat de ecologische vraag überhaupt slechts vanuit de menselijke gevoeligheid kan optreden. We bevinden ons echter in een laatmoderne wereld die voor deze sentimenten weinig plaats laat, dus hoe zou zich een positieve poëtik kunnen of moeten doorzetten? Boehm “denk[t] dat veranderingen mogelijk zijn,” wat we zojuist ook besloten hebben, “maar dat die pas gerealiseerd zullen worden na een grote catastrofe.”²³⁰ En nu, de zaak theoretisch uitwerken voordat de bom valt?

§14 Anti-anti-humanisme: contra Vermeersch’ antropo- en Kruithofs ecocentrisme

Nu we zicht kregen op Boehms ecologiefilosofie is het tijd om zijn visie te contrasteren aan die van anderen, met name aan die van wijlen Etienne Vermeersch en Jaap Kruithof, tot wie hij zich in dit domein ook expliciet verhoudt. We beginnen met een uiteenzetting van de raak- en verschilpunten met *De Ogen van de panda*. Daarna staan we stil bij Vermeersch’ overlijden met Boehms in memoriam en het evenement ‘Klimaat van de tijd’ dat Gertrudis Van de Vijver in dit kader organiseerde. Vervolgens geven we een weergave van de ecologische dimensie in *Mens aan de grens*, en bespreken we Boehms anti-humanistische kritiek op zowel Kruithof als Vermeersch. Tot slot raken we de verdere uitwerkingen van Quintelier aan.

[a] Het kan verbazen dat Vermeersch’ milieuoverwegingen sterke raakvlakken vertonen met die van Boehm. De basisthesis van zijn zogenaamde antropocentrische milieuethiek “die gericht is op menselijke belangen” vat hij zelf als volgt samen: “De ontsporing van ons wereldsysteem is het gevolg van een wijze van omgang met de natuur die typisch is voor de mens sinds zijn ontstaan.”²³¹ Door de interne dynamiek en de onderlinge versterking van wetenschap, techniek en kapitalistische economie is een totaalsysteem gegroeid, het WTK-bestel, dat

²³⁰ (Boehm, 2013, p. 24)

²³¹ Hiermee zou Boehm moeilijk akkoord aangezien het ecologische probleem voornamelijk het gevolg is van de werking van het WTK-bestel. Vermeersch identificeert dit hier dan ook als oorzaak, en spreekt zichzelf zodoende tegen: de industrialisering begon immers nauwelijks meer dan twee eeuwen geleden.

gekenmerkt is door een uiterste efficiëntie in het bereiken van nauwkeurig omschreven doeleinden. De roes van het succes heeft geleid tot optimisme en tot een blindheid voor de irrationele aspecten van dit bestel: afwezigheid van een macrodoel, middel-doelomkering, onbeperkte uitbreiding binnen een eindige aarde. [...] De oplossing ligt in een omkering van deze tendensen door inzicht en aangepaste productie- en consumptiepatronen. De weg daarheen vergt een nieuwe milieupolitiek, gebaseerd op een milieuetiek.²³² Hoewel er prozaïsche eigenheden zijn kunnen deze woorden zonder problemen door de Boehmiaanse bril worden begrepen. Meer nog, met momenten klinkt er zelfs een fenomenologisch-aandoende gevoeligheid bij Vermeersch door: “Dat echter de totale mensheid zichzelf zou opheffen om het ecosysteem te redden, zou absurd zijn, want zonder mensen *is* het ecosysteem geen waarde meer, aangezien er *niemand* meer is om het op prijs te stellen.”²³³ Ook hekelt hij “de ‘mathematisering’ van het wereldbeeld van Galilei, [...] het rationalisme en het mechanicisme van Descartes, [...] het ideaal van het theoretisch weten, het positivisme” als oorsprong van de ecologische crisis en de ontsporing van de Westerse beschaving.²³⁴ Verder zijn er nog wel meerdere punten van overeenkomst, bijvoorbeeld wanneer in een sneer naar het vooruitgangsoptimisme gesteld wordt dat we moeten “*afstappen van het Wetenschappelijk Technologisch Optimisme*. WTO is een overtuiging of mentaliteit waarbij men het vanzelfsprekend vond wetenschap en techniek onophoudelijk, zonder beperking en zonder voorafbepaalde doelstelling, uit te breiden.”²³⁵ Over de “efficiëntie” waarmee dit mogelijk is zegt hij: “de wetenschap geeft een betrouwbaar inzicht in de natuurwetten; op grond daarvan bouwt de technicus het systeem dat die wetten toepast om een middel-doelrelatie tot stand te brengen, en de kapitalistische economie verschaft een uitgebreid potentieel aan grondstoffen en productiemiddelen om de technische vondsten te vermenigvuldigen. De vraag welke menselijke doelen elk van die ontwikkelingen zou moeten realiseren, kwam of komt niet vooraf aan bod. [...] De Westerse economie stelt het scheppen van (productie-)middelen als een legitiem doel op zichzelf.”²³⁶ Zoals Boehm associeert Vermeersch de daaruitvolgende ecologische problemen (naast onder meer met overbevolking) eveneens met entropieverhoging door energie-uitputting resulterend in giftige pollutie van het leefmilieu.²³⁷ Om een “morele catastrofe of een ecologische ineenstorting” te vermijden, besluit Vermeersch, kan hier “alleen een bewustwording van het gevaar, een ommekeer in de mentaliteit en een reorganisatie van het WTK-bestel tot een cyclisch productie- en consumptiesysteem” redding brengen.²³⁸ Dit alles kan hier op het eerste zicht vertrouwd in onze oren klinken.

[b] Toch verschillen Vermeersch’ opvattingen wezenlijk met die van Boehm. Zo zit, met betrekking tot het voorgaande, het venijn in de staart: weliswaar hekelt Vermeersch het WTK-bestel, maar hij geeft toe dat hij hierop geen alternatief kan formuleren: “Ik heb [...] geen duidelijk beeld van het *maatschappijtype* (inclusief politieke structuur) dat zou kunnen garanderen dat de economie, en, meer algemeen, het WTK-bestel, de veilige grenzen niet overschrijdt. Ook weet ik niet hoe we het *veranderingsproces* naar een dergelijke maatschappij op gang kunnen brengen. Ik betreur dat ik dat niet weet, maar ik denk dat niemand het weet

²³² (Vermeersch, 2010, pp. 142, 13; het boek werd oorspronkelijk gepubliceerd in 1988.)

²³³ (Vermeersch, 2010, p. 100)

²³⁴ (Vermeersch, 2010, p. 113; hierbij moet gezegd dat dit punt, teruggaand op White (1967), vooral gemaakt wordt om te bevragen hoe het komt dat deze filosofieën “alleen” konden ontstaan “binnen de Westerse christenheid”; Vermeersch gaat dus voorbij aan de antieke wortels van dit ideaal (cf. §5).)

²³⁵ (Vermeersch, 2010, pp. 29-30)

²³⁶ (Vermeersch, 2010, pp. 48-49)

²³⁷ (Vermeersch, 2010, pp. 76-77)

²³⁸ (Vermeersch, 2010, p. 107)

(ik heb niet alles gelezen, maar “*cela se saurait*”).²³⁹ Boehm, daarentegen, heeft wel een zekere sociaal-politieke visie waarbij hij er evenwel ook niet in slaagt ‘veranderingsprocessen’ te formuleren (§13), maar dit verleidt hem er niet toe om daarom, zoals Vermeersch, het WTK-bestel te willen reorganiseren, en zeker niet naar een cyclisch productie- en consumptie-systeem; in de context van een vraageconomie pleit Boehm juist vóór groei (§11e), terwijl Vermeersch verwijft bij de Club van Rome: “er zijn grenzen die men niet straffeloos kan overschrijden. Er is een limiet voor de aangroei van de wereldbevolking, een limiet voor de uitputting van grondstoffen, een limiet voor de verspreiding van pollutie.”²⁴⁰ Voor Boehm is “geboorteregeling” – volgend op de slinkse stelling dat “[de mens] door zijn mateloze uitbreiding *zelf pollutie is*”(!)²⁴¹ – niet alleen uit den boze, voor hem zou het in essentie weinig uitmaken om binnen datzelfde WTK-bestel limieten op de energie-uitputting en de milieuvergiftiging te zetten. Over gronden gesproken; in een expliciete verwijzing naar Heidegger (en een impliciete naar Boehm?) merkt Vermeersch het volgende op: “Wie in de lijn van de grote Westerse filosofen wil doorstoten tot de grondslagen van een wereld- en mensvisie, kan zich ertoe geneigd voelen de eisen van wetenschappelijkheid als beperkend en eenzijdig achter zich te laten.”²⁴² Inderdaad, in tegenstelling tot Boehm zweert Vermeersch, ondanks zijn voorgaande kritiek op het WTK-bestel, uiteindelijk toch bij meer wetenschap: “Mijn maatschappijkritische belangstelling is ontstaan tijdens mijn onderzoek van de stellingen van de Frankfurter Schule (vooral Adorno en Horkheimer), die ik bestudeerde rond 1967-1968. Vrij snel kwam ik tot de bevinding dat er een juiste kern zat in hun maatschappij- en wetenschapskritiek (solider dan bij Heidegger), maar dat alleen een ‘positivistische’ benadering de problematiek volledig kon verhelderen.”²⁴³ Hij voegt eraan toe dat dit soort filosofen “graag over dat andere denken spreken, die andere vorm van omgaan met de werkelijkheid en de medemens”, maar dat ze “er echter nooit in [slagen] ook maar een begin van een uiteenzetting te geven over de vraag waarin dat andere nu juist bestaat, laat staan dat ze zouden aantonen hoe het leefbaar en werkzaam zou zijn”, en dat terwijl toch “sinds het midden van de 20^{ste} eeuw de technische en wetenschappelijke middelen van die aard [zijn] dat we er in het Westen in grote mate in geslaagd zijn honger, lijden, ziekte en armoede te overwinnen.”²⁴⁴ Dat er – eventueel – niet meteen alternatieven te vinden zijn, is dan voor Vermeersch blijkbaar een vrijgeleide om dat waarop die alternatieven geformuleerd werden zomaar te hernemen; zijn gebrekkige logica luidt syllogistisch als volgt: de ecologische toestand is het gevolg van het WTK-bestel en de daaruit voortgevloeide bevolkingsexplosie, en voor het WTK-bestel is geen alternatief denkbaar, ‘dus’ hernemen we vanuit een ecologische insteek het WTK-bestel zonder bevolkingsexplosie... Vermeersch verwijft trouwens ook naar Bacon die stelt dat men de natuur slechts kan overwinnen door te gehoorzamen – en ons dus te onderwerpen – aan de wetten van die niet-menselijke natuur (cf. 5c), maar terwijl Boehm dit als vertrekgrond van de moderne wetenschap en het latere WTK-bestel percipieert, stelt Vermeersch zonder verdere toelichting dat Bacon “de echte natuurwetenschap nooit gekend [heeft].”²⁴⁵ Het is hier onmogelijk om alle verschilpunten met Boehm te bespreken, maar als laatste zou ik nog willen wijzen op wat ik Vermeersch’ Darwiniaanse christelijkheid noem, wat bij Boehm überhaupt afwezig is. Immers, voor het

²³⁹ (Vermeersch, 2010, pp. 122-123)

²⁴⁰ (Vermeersch, 2010, pp. 22-23)

²⁴¹ (Vermeersch, 2010, pp. 109, 75)

²⁴² (Vermeersch, 2010, p. 105)

²⁴³ (Vermeersch, 2010, p. 122)

²⁴⁴ (Vermeersch, 2010, pp. 129, 53)

²⁴⁵ (Vermeersch, 2010, p. 125)

WTK-bestel wordt weliswaar geen alternatief geformuleerd, maar aangezien vastgesteld wordt dat 'wat zich voordoet het uitvloeisel is van een menselijk-genetische *hubris* die al het negatieve verwekt en al het positieve begeleidt', pleit Vermeersch voor een globaliserende en antropocentrische eco-ethiek die "een fundering [vindt] in de 'Samaritaanse' naastenliefde door die uit te breiden naar de toekomstige mens en naar het dier toe";²⁴⁶ daarbij gaat hij er zonder meer van uit "dat de houding van 'medemenselijkheid' aanwezig is tegenover alle actuele menselijke wezens die lijden en geluk kunnen ervaren, tot welk ras of volk ze ook behoren", en/maar(?) dat het christendom – dat slechts aan de dieren voorbijgaat omdat de mens hen mag beheersen – als zodanig "de meest 'antropocentrische' godsdienst ter wereld [is]."²⁴⁷ Dit soort lezingen is mogelijk door het gebrek aan rode draad in Vermeersch' werk.²⁴⁸

[c] Dat hier zo uitvoerig op *De Ogen van de panda* wordt ingegaan is niet alleen omwille van de weerklank en de klimatologische gevoeligheid dat het werk in ons gewest teweegbracht, maar ook omwille van Vermeersch' te betreuren overlijden op 18 januari van dit jaar 2019. Omdat dit hier ook inhoudelijk relevant is, nemen we Boehms reactie op dit overlijden integraal op: "Zoals zovelen in Vlaanderen betreur ook ik oprecht de heengang en ons verlies van E. Vermeersch. Onze filosofische tegenstellingen hebben nooit geleid tot enige persoonlijke rancune. Zijn maatschappelijk werk, niet enkel in de media, heb ik steeds gerespecteerd en soms bewonderd. De vraag of hij nu ook een filosoof was, vind ik eigenlijk niet relevant. Wellicht was hij het type van een redelijke antifilosof, maar antifilosofie is ook een filosofie. Ik kan zonder enige moeite instemmen met zijn stelling dat de moderne wetenschap in zekere zin waar heeft gemaakt wat de traditionele filosofie tot op Kant op het oog had. Enkel vond hij dat prachtig, ik minder. Nochtans heeft ook hij in zijn boek over *De ogen van de panda* (1988) "het WTK-bestel": het systeem van Wetenschap, Techniek en Kapitalisme verantwoordelijk gesteld voor de huidige ecologische wereldproblemen. Dan weer bleef hij mordicus zweren, ook nog in dat zelfde boek bij de enige betrouwbaarheid van wetenschappelijke methodes. Ietwat irrationeel, vind ik. – En toch, over het geheel gezien zou je terecht onvergeten blijven, Etienne, samen met Leo en Jaap uit de grote tijd van de Gentse filosofie."²⁴⁹ Merk trouwens

²⁴⁶ (Vermeersch, 2010, pp. 104, -6, -8; de 'ketter' maakt zich zo in ieder geval niet schuldig aan wat Boehm omschrijft als de grootste zonde van het christendom (2000f, pp. 132-3): "[De] grote, 'goede boodschap', het 'evangelie' van Jezus Christus of van het oorspronkelijk christendom, was toch geen ander dan deze: alle zonden zijn de mensen vergeven – behalve dan één enkele: de 'zonde tegen de Heilige Geest'. De heilige Thomas van Aquino (dé grote dertiende-eeuwse kerkleraar die nog zo oorspronkelijk-christelijk dacht dat ook Luther steeds op zijn gezag bleef steunen) heeft dat als volgt uitgelegd. Zelfs de zonden tegen God de Vader moesten de mensen worden vergeven, want God de Vader was de macht (potentia), en de zonden tegen hem waren zonden uit onmacht (impotentia). En zelfs de zonden tegen Christus moesten de mensen vergeven worden, want hij was de wijsheid (sapientia), en de zonden begaan tegen hem waren zonden uit onwetendheid (ignorantia). Onvergeeflijk was enkel de 'zonde tegen de Heilige Geest', nl. de afwijzing van de liefde en de genade (de Heilige Geest is Gods liefde, amor) die al die zonden uit onmacht en onwetendheid wilde vergeven." Of Luther, algemeen gesproken, zo sterk op Thomas' gezag steunde is weer een andere discussie.)

²⁴⁷ (Vermeersch, 2010, pp. 88, 36)

²⁴⁸ Het volgende citaat, toevallig aangetroffen op het citatenprikbord van de Blandijn met als ondertekening '1970, Ongepubliceerd interview', toont aan dat er alsnog een rode draad in deze en andere werken te vinden is, namelijk dat Vermeersch nooit de overstap heeft gemaakt naar een kritische filosofie; hij stelt: "Ik heb de indruk dat mijn denkwijze mij nogal eigen is. Ze is wel door invloeden gepreciseerd, maar ik geloof niet dat de kern zoals mijn methodologische visie fundamenteel beïnvloed werd, wel de uitwerking ervan. Ik denk eigenlijk dat ik geen grote evolutie heb ondergaan. Ik ben eerst sterk gelovig geweest, daarna ongelovig, maar ik zie dat niet als een zeer sterke evolutie, omdat het geen principiële evolutie is. In feite is het gewoon een evolutie van feitenkennis." De geldigheid van deze bron kan ik uiteraard niet bevestigen, maar deze woorden lijken mij wel degelijk van Vermeersch te kunnen komen.

²⁴⁹ (Boehm, 2019b, p. 21; gedicteerd in zijn werkkamer aan Henk Vandaele op 5 februari.)

op dat de zeven jaar jongere Vermeersch en Boehm op hetzelfde moment in 1967 aan de toenmalige Rijksuniversiteit Gent benoemd werden.

[d] Om vanuit de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte stil te staan bij zijn overlijden en toch voorbij zijn persoon te mikken, organiseerde de promotor van deze masterproef, Gertrudis Van de Vijver, in samenwerking met de faculteit, de vakgroep en de Kring Moraal en Filosofie op 20 maart het evenement ‘Het klimaat van de tijd, de tijd van het klimaat – filosofie en activisme op de Blandijn sinds 1969’ (affiche in de bijlage). Daar vond onder meer een panelgesprek plaats over de relevantie van *De Ogen van de panda*, waarbij de algemene teneur toch was dat Vermeersch, in plaats van te focussen op de wereld die we kunnen verliezen, meer aandacht had moeten besteden aan de leefbaarheid van de wereld die we kunnen winnen, en dat zijn overbevolkingskritiek daaromtrent weinig meerwaarde biedt. Eerder die avond werd een videofragment getoond uit het interview dat Van de Vijver samen met Fons Dewulf op 16 februari 2019 bij Boehm thuis afnam, wat gedeeltelijk is verschenen op UGent Memorie.²⁵⁰ Mijn transcriptie maakt het nu mogelijk om uit het ruimere gesprek enkele scherpe opmerkingen omtrent Vermeersch te halen. Nadat Boehm de spot drijft met de aantrekkingskracht van het beertje op de omslag – waarover hij mij trouwens opmerkte dat de panda eigenlijk een gigantische vervuiler is, wat in het boek overigens zelf wordt aangegeven – stelt hij: “Dat er zoveel verschillende dingen in dat boek staan is toch te wijten aan Vermeersch die dat helemaal niet geschreven heeft”; volgens Boehm zou hij dat werk namelijk op band hebben ingesproken, waarna zijn toenmalige assistent Wim De Temmerman de opdracht zou gekregen hebben daarvan een boek te maken: dat zou dan verklaren waarom dat WTK-bestel uiteindelijk niet meer besproken werd en de focus verschoof naar de overbevolking.²⁵¹ Over de zin of onzin van deze polemieek kan ik uiteraard niet oordelen, maar afgezien daarvan, dat ik eveneens vaststel dat het werk inhoudelijk weinig samenhangend is, toont Vermeersch zich in de noten daadwerkelijk schatplichtig aan de “schitterende licentieverhandeling” van De Temmerman (1987) getiteld “Milieucrisis en christendom”, wat niet minder dan 900 pagina’s omvat.²⁵² Over de overbevolking merkt Boehm nog op dat die zich voornamelijk voordoet in India, Afrika en Latijns-Amerika omdat het hebben van veel kinderen een afbrokkelende edoch traditionele vorm van sociale zekerheid is, maar dat men, tegengesteld aan Vermeersch, niet meteen moet verwachten dat die daadwerkelijk een Westerse levensstandaard zullen verwerven omdat ‘men’ zich toch niet om hen bekommert.²⁵³ Uit het gesprek geef ik nog twee werken mee waarvan Boehm aangeeft erdoor beïnvloed te zijn geweest voor zijn ecologisch denken, namelijk *The Waste makers* van Packard (1961) over de zelfbeschadigende aspecten van het afvalproducerende consumentisme dat in de aanbodeconomie steeds valse behoeften creëert, en *The Affluent Society* van Galbraith (1958) over de overvloedmaatschappij waarin iedereen alles heeft, wat Boehm linkt aan verval van *Langeweile* (cf. §19c) waardoor men zich over niets zorgen moet maken; ook niet over de gevolgen van die productie voor zichzelf.

[e] Aangezien Boehms diepgaandere kritiek op Vermeersch eigenlijk samenvalt met die op Kruithof, bespreken we eerst diens *Mens aan de grens – Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme*, wat we iets sneller behandelen omdat ecologie eigenlijk slechts terzijde aan bod komt. In dat werk, dat Boehm overigens interessanter vindt dan Vermeersch’, is het

²⁵⁰ <https://www.ugentmemorie.be/video/interview-rudolf-boehm-16-februari-2019>

²⁵¹ (Boehm, 2019c, p. 9; enkele passages waar Vermeersch zelf niet mee akkoord was zou hij dan zelfs laten staan hebben uit respect voor De Temmerman, die dit Boehm zelf zou verteld hebben.)

²⁵² (Vermeersch, 2010, p. 113)

²⁵³ (Boehm, 2019c, p. 10)

Kruithof namelijk te doen om de fundering van een religiositeit wars van “geloofsopvattingen en gedragsnormen van een of andere godsdienst”: “Wie de buitenkerkelijke religieuzen wil recupereren en pleit voor hun terugkeer naar de oude stal zit op een verkeerd spoor. Een massale terugkeer is onwaarschijnlijk en bovendien onwenselijk omdat de godsdiensten gefaald hebben in wat zij hun roeping noemen, de beveiliging van het sacrale. [Dat] betekent niet dat we de religiositeit moeten laten vallen. Ik geloof dat zij in haar strijd tegen het antropocentrisme voor het verdere leven van de mensheid een fundamentele rol heeft te vervullen. Een vernieuwde, universele en emancipatorische religiositeit is voor alle mensen onmisbaar om de actuele wereldproblemen op een adequate manier aan te pakken, de relaties tussen mensen onderling, tussen mens en natuur, tussen planetaire gerichtheid en humanisme te heroriënteren.”²⁵⁴ Als alternatief op de “subjectivistische machtsfilosofie” van het antropocentrisme wordt eerst het biocentrisme overwogen, omschreven als een monistisch-egalitaristische filosofie waarin de mens in de natuur staat zonder er superieur aan te zijn, om uiteindelijk het ecocentrisme in te voeren: “In deze visie staat niet de biogemeenschap maar het eco-systeem centraal. Een eco-systeem is ruimer dan een levensgemeenschap, het bevat naast levende wezens ook niet-biologische elementen. Er bestaat op onze planeet één allesomvattend eco-systeem, de biosfeer, met daarin meer specifieke subsystemen zoals zeeën, meren, moerassen, wouden, woestijnen, landbouwgebieden. Daar biosystemen afhankelijk zijn van abiologische gegevens kunnen ze niet afdoende beschermd worden, als de eco-systemen, waarvan ze deel uitmaken, niet beveiligd worden. Eco-systemen zijn morele objecten. Zij verdienen een morele consideratie/behandeling wat inhoudt dat hun instandhouding en ontwikkeling door de mens moet gerespecteerd worden. Dat impliceert dat ook zekere anorganische gegevens, bv. bepaalde grondstoffen, een morele status moeten krijgen. Eco-gehelen hebben een functionaliteit die de belangen van de individuele leden die ervan deel uitmaken tebovengaat. Daarom dient niet alleen aan de elementen, maar aan het systeem als totaliteit een intrinsieke waarde te worden toegekend. We zijn van oordeel dat de maatstaf van het behoud en de ontwikkeling van eco-systemen het meest verantwoorde criterium is met betrekking tot de vraag wat wel en wat niet moreel relevant is.”²⁵⁵ Kruithof besluit nogal Hegeliaans dat aangezien de “religieus geïnspireerde mens kiest voor het behoud en de ontwikkeling van de totaliteit”, hij opteert voor eco-centrisme, waarna hij verduidelijkt: “De thesis dat we moeten kiezen tussen de mens en de totaliteit is een foutieve probleemstelling. Het gaat niet over een of-of maar over een en-en. We moeten ons inzetten voor de totaliteit én voor de mens die daarin een centrale rol speelt.”²⁵⁶ Hoewel Kruithofs project erg verschilt met dat van Boehm, zijn enkele soortgelijke opvattingen toch het vermelden waard. Zo ziet Kruithof in de natuur een zeker ‘conflictmodel met belangen-tegenstellingen’ (dat evenwel met het harmoniemodel gesynthetiseerd wordt), omschrijft hij de mens als “praxeologisch wezen” of “homo faber”,²⁵⁷ en stelt hij dat er in zijn religiositeit “geen plaats [is] voor de kapitalistische basiswaarden van ons huidig wereldbestel.”²⁵⁸ Na deze uiteenzetting gaat hij in het tweede deel over tot een kritiek op de traditionele godsdienstigheid, wat hier niet meer relevant is.²⁵⁹

²⁵⁴ (Kruithof, 1985, p. 7-8)

²⁵⁵ (Kruithof, 1985, pp. 106–7)

²⁵⁶ (Kruithof, 1985, pp. 112, 114)

²⁵⁷ Onder Homo Faber lijkt Boehm eerder een mensbeeld te verstaan waarbij alles *louter* kwestie van fabricatie zou zijn, zonder wat eraan voorafgaat (cf. 13a). Volgens mij zou hij zichzelf dus geen Faber-mensbeeld toeschrijven, maar vanuit een ruimere opvatting als wezen dat zijn natuurlijk milieu tot menselijke leefwereld *maakt*, komt dit toch dicht in de buurt van Boehms poiesis-overwegingen.

²⁵⁸ (Kruithof, 1985, pp. 112, 116)

²⁵⁹ Voor een verdere bespreking gecontrasteerd aan Merleau-Ponty, zie Coolsaet (1998, 100-115).

[f] Zowel Vermeersch als Kruithof krijgen van Boehm het verwijt positivistische respectievelijk moralistische ‘anti-humanisten’ te zijn.²⁶⁰ Om dat te begrijpen moeten we eerst zicht krijgen op wat Boehm zelf onder vrijzinnig humanisme verstaat, diens grondslag hij bij Feuerbach leest (cf. §6a): “Het hogere stelt het lagere voorop, niet omgekeerd, om de eenvoudige reden dat het hogere, om hoger te staan, iets onder zich moet hebben. En hoe hoger een wezen staat, hoe meer het inhoudt, hoe meer het ook vooropstelt. Bijgevolg is het hoogste wezen niet het eerste, maar het laatstkomende, het laatste, het meest afhankelijke, het meest behoeftige, het meest samengestelde.”²⁶¹ Daaruit volgt een mensbeeld van de mens als eindig wezen, in wiens beperkingen Boehm, met een verwijzing naar Kants lichte duif (cf. §1d), positieve mogelijkhedenvoorwaarden ziet: “Dat (ook) de mens als dusdanig een eindig wezen is, en allicht het ‘meest’ eindige wezen, betekent dat we hem, als humanisten, niet als het meest hoogstaande wezen moeten of mogen begrijpen zonder te beseffen dat net zijn meest hoogstaande eigenschappen of vermogens onafscheidelijk verbonden zijn met zijn afhankelijkheid, behoeftigheid, gevoeligheid, kwetsbaarheid en zijn uitzonderlijke vatbaarheid voor het lijden; om nog te zwijgen van zijn geboortigheid en sterfelijkheid die bij de mens niet enkel begin- en eindpunt van zijn leven markeren, maar waarvoor hij op elk moment van zijn leven (hoewel meestal ‘onbewust’) gevoelig is.”²⁶² Zonder namen te noemen (behalve dan die van Heidegger in 1938) neemt Boehm vervolgens de protagonisten van deze paragraaf op de korrel. Antropocentrisme wordt bekritiseerd omdat het de mens – die sinds Copernicus niet meer in het middelpunt van het universum kan worden gezet – als belangrijkste wezen in het middelpunt van de menselijke belangstelling zet: “Is het”, contra Vermeersch, “niet precies dat wat de humanist niet doet, meer bepaald wanneer hij de mens, met Feuerbach, weliswaar als het hoogste wezen beschouwt, maar als hoogste wezen net omdat er zoveel andere ‘dingen’ voor zijn bestaan van fundamenteel belang zijn. [...] Een humanist [plaatst] de mens niet in het ‘centrum’, maar in tegendeel net aan de rand, weliswaar aan de bovenste rand, maar tegelijk daar waar hij echter steeds aan de rand van de afgrond staat. Sommigen willen dan,” zoals Kruithof, “in tegenstelling tot het ‘antropocentrisme’, opkomen voor het ‘ecocentrisme’: alsjeblieft!, l’environnement au centre, of ‘het huis’ (oikos) in het middelpunt!? Wie dat taaltje hanteert, weet gewoon niet waarover hij het heeft.” Vanuit het bijvoeglijk naamwoord ‘humanus’ of ‘menselijk’ begrijpt Boehm het humanisme veeleer als menselijkheid: “*wees menselijk*.”²⁶³ Deze anti-humanisten gaan er volgens hem aan voorbij dat mensen veelal niet doelbewust aan natuurvernietiging doen, maar dat dit veeleer het rampzalige gevolg is van de andere doeleinden die ze nastreven; Kruithof en Vermeersch delen echter de vooronderstelling “dat het eigenlijk in het eigenbelang van de mensen zou liggen op zijn minst niet naar de natuur om te kijken, indien niet zelfs haar doelbewust te vernietigen; dat bijgevolg het menselijke eigenbelang en het belang van de natuur bijna onmogelijk met elkaar kunnen verenigd worden; en dat men bijgevolg, om de natuur te redden, tegen het eigenbelang van de mensen moet durven opkomen.”²⁶⁴ Boehm stelt dat deze visie bovendien problematisch is omdat het menselijke eigenbelang in de moderniteit nauwelijks echt bediend is geweest, en wel omdat de menselijke bestaansvoorwaarden steeds verder – “inhumaan en zelfs mensvijandig” – ondermijnt werden; de anti-humanisten (die zichzelf als humanisten beschouwen) komen dan tegen het collectief menselijke egoïsme op, maar menen zich dan wel reactionair “in het eigen

²⁶⁰ (Boehm, 1991a, p. 46)

²⁶¹ (Feuerbach, 1849, §13)

²⁶² (Boehm, 2000f, p. 125)

²⁶³ (Boehm, 2000f, pp. 126-7)

²⁶⁴ (Boehm, 1991a, pp. 46–47)

belang (of eigenbelang) van de mensen” te moeten opstellen.²⁶⁵ In essentie bekritiseert Boehm de anti-humanistische tendens tot (zelf)beschuldiging van de mens, wat voor hem – verwijzend naar de ‘metafysica van de subjectiviteit’ uit *Die Zeit des Weltbildes* –²⁶⁶ eigenlijk Heideggeriaans is; men neemt aan dat de ecologische problemen veroorzaakt zijn door een roekeloze drang naar menselijke zelfbevestiging waarbij de natuur als het ware verkracht wordt, terwijl de milieuproblemen volgens Boehm juist te zoeken zijn in een zelfverloochenende mens die geprobeerd heeft om de natuurlijke tendens tot inversie aan te wenden in uitgelokte entropieverhogingen ten dienste van de nuttigheid.²⁶⁷

[Intermezzo] Zoals dat ook hierboven het geval is hanteert Boehm de notie ‘Heideggeriaans’ meestal met een negatieve connotatie. Toch getuigt zijn verhouding tegenover Heidegger van een zekere haat-liefde-ambigüiteit (zie bijvoorbeeld §8, §12 en §19c). Historisch is dat bijvoorbeeld vast te stellen in het feit dat Boehms *Kritiek van de grondslagen van onze tijd* – wat hij in navolging van zijn Aristotelesdoctoraat zijn anti-Heidegger boek noemt, overigens zonder Heidegger een enkele keer bij naam te noemen – kort na zijn Franse vertaling (met Alphons de Waelhens) van *Zijn en tijd* verscheen. Boehm zat in die periode van begin jaren ’70 enkele keren samen met Heidegger, maar waagde het nog niet om daarover te spreken (zijn doctoraat was overigens wel voorwerp van discussie, wat een enthousiaste Heidegger zelfs liet vertalen naar het Frans²⁶⁸). Bij de bronvermelding van die grondslagenkritiek, die niet tot op de pagina gaat maar vaak op de hoogte blijft van de werken zelf, schrijft de kritische uitgever (of Boehm zelf, die over zichzelf in de derde persoon spreekt?) dan ook: “Op zijn minst zou hij het gehele oeuvre van Marx en Engels, van Nietzsche, van Husserl, van Heidegger, van Merleau-Ponty hebben moeten vermelden, werken waarop hij in deze poging niet of bijna niet ‘ingaat’, die hij echter 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.”²⁶⁹ Inderdaad, deze masterproef heeft me geleerd dat Boehm schrijft met deze figuren in gedachten, vaak zonder dit te expliciteren (wat ik hier, trouwens, naar het beste van mijn vermogens wel heb gedaan). Dat valt bijvoorbeeld af te leiden uit de titel van zijn *Dwaalsporen*, wat een in 2000 uitgebrachte bundeling van essays is waarnaar hier veelvuldig verwezen werd: in feite is die titel in dezelfde geest als Heideggers *Holzwege* (‘bosspaden’) te plaatsen. Net zoals bij Heidegger is bij Boehm tevens een verstrengeling van het metafysische met het fenomenologische te zien, wat in deze masterproef duidelijk naar voor komt in het onderscheid tussen het eerste en het tweede hoofdstuk. Boehm, die meerdere volumes van de *Husserliana* uitgaf, gaat zelfs zo ver om te stellen “dat Husserl al doordrongen was door Heidegger en zijn geschiedenis van de filosofie, die verspreid en veelal aanvaard werd én tot op vandaag nog steeds aanvaard wordt. Zelfs mensen die [zoals Kruithof] geen Heideggeriaan zijn, zijn veelal beïnvloed door Heideggers visie op de antieke en de moderne filosofie.”²⁷⁰ Reflecterend op zijn eigen ontwikkeling verduidelijkt Boehm dat hij bij zijn Heideggeriaanse *Doktorvater* Volkmann-Schluck eerst leerde over Heidegger, en in dat kader slechts bij wijze van achtergrondinformatie ook iets te horen kreeg over Husserl. Eenmaal in Keulen werd hij dan tegelijk geconfronteerd met Husserls *Cartesianische Meditationen*, *Die Idee der Phänomenologie* en *Ideen*, én het eerste boek van Heidegger sinds de jaren twintig, namelijk diezelfde *Holzwege*: “In ieder geval – de Heidegger-

²⁶⁵ (Boehm, 1991a, pp. 48, 69)

²⁶⁶ (Heidegger, 1950, pp. 110-111 (oorspronkelijk 102-103). Die schuldnotie is tevens erg christelijk.)

²⁶⁷ (Fragment uit mijn gesprek met Boehm op 11 maart 2019; vgl. 2013, p. 24)

²⁶⁸ (Boehm, 1976; vertaald door Martineau en Courtine, verschenen bij Gallimard te Parijs)

²⁶⁹ (Boehm, 1997, Noten; vertaald door Coolsaet)

²⁷⁰ (Boehm, 2014a, p. 11)

invloeden zijn waarschijnlijk altijd gebleven, zo vind ik dat mijn vroegste werken zeker in een Heideggeriaanse stijl geschreven zijn – was de ommezwaai voor mij volledig wanneer ik met het Husserl Archief te maken kreeg.”²⁷¹ Mij lijkt het dat de late Boehm terug richting Heidegger op schoof, al was het maar omdat hij alles wat die tijdens zijn leven nog publiceerde gelezen heeft (cf. §19c). Ook geeft Boehm toe dat zijn in 2002 verschenen en in 2012 vertaalde *Topica* “geprovoceerd werd door Heideggers zijnsvraag”, en wel omdat hij het hem kwalijk nam die zijnsvraag altijd voorrang te hebben gegeven op al het andere, waaronder de topische vraag: “Heidegger heeft die vraag van mijn *Topica*, wat ik mijn topisch vraagstuk noem, nooit gesteld. Integendeel, hij heeft bijna niets anders gedaan dan die vraag te beantwoorden en altijd maar met hetzelfde antwoord: het Zijn, het Zijn, het Zijn, het Zijn.”²⁷² Opnieuw zien we Boehms ambiguïteit jegens Heidegger: hij verwijt hem met het verkeerde te zijn bezig geweest, maar daarvan gaat tegelijk een soort ongeloof uit dat maar niet kan vatten waarom, van alle filosofen, uitgerekend Heidegger dat zelf niet doorhad. Onder andere uit Boehms *Topica* blijkt verder dat hij geen hoge pet op had van de nieuwe naoorlogse filosofieën, waarmee hij zich maar weinig inliet; helemaal niet met de analytische scholen, maar ook niet met Franse (post)structuralisten zoals Foucault, Derrida of Lacan, of Duitse discipels van de zogenaamde Frankfurter Schule of pakweg een Hannah Arendt. Weliswaar komt Boehm uit het Oosten en liggen Heideggers wortels in het Zuidwesten van Duitsland, en verschillen ze bijna (of nauwelijks?)²⁷³ 40 jaar in leeftijd, maar naar mijn mening delen ze – als welbeleden ‘goede Duitsers’ – dezelfde romantische *Sehnsucht* naar een pre-industriële samenleving: hetzij vanuit een Marxisme, dan wel vanuit een natuurverheerlijking. Van de nieuwe Bondsrepubliek, die dit jaar 70 wordt, hadden beide overigens geen hoge pet op. Boehm geeft dus toe dat hij eerst nogal Heideggeriaans was en dat de ommezwaai – of *Kehre?* – naar Husserl pas kwam in het Archief, maar eigenlijk zou verder moeten worden onderzocht wat daarvan de implicaties zijn voor zijn eigen filosofie.

[g] Vanuit een soortgelijke houding tegenover Vermeersch en Kruithof is het vooral Boehms medewerker Guy Quintelier die verdere uitwerkingen en aanzetten heeft gegeven voor een milieufilosofie. Dat blijkt onder andere uit de visietekst van vzw Imavo of Instituut voor Maatschappijkritische Actie, Vorming en Onderzoek, waar veel van Boehms werken in Quinteliers vertaling zijn verschenen. Die tekst valt grotendeels samen met “Conflicten zijn bevrijdend” uit *Communisme en conflict – Pleidooi voor een reëel-kritisch communisme*, wat we kort bespreken. Duidelijk geïnspireerd op Boehm vertrekt Quintelier van een “noodzakelijke conflictualiteit in het menselijk leven”, zo ook tegenover de natuur waarvan de mens afhankelijk is terwijl zij niet van ons afhangt (cf. §6, een visie van de jongere Boehm). Er wordt een ecologisch grondprincipe geformuleerd dat de menselijke behoeften moet vrijwaren, uitgaande

²⁷¹ (Boehm, 2014a, p. 5)

²⁷² (Boehm, 2009, p. 11)

²⁷³ De achtendertig jaar die Boehm van Heidegger scheidt lijkt, omwille van de eerste wereldoorlog die er tussen ligt, aanzienlijk. Toch hebben ze met elkaar gemeen in hun jongere jaren in een wereldoorlog te hebben geleefd, met dat verschil dat het Nazisme uiteraard pas in de tweede een rol speelde. Dat is in zekere zin ook wat hen aanvankelijk samenbracht. Toen ik Boehm nog niet ontmoet had stelde ik hierover een vraag, waarvan Henk Vandaele verslag uitbracht: “Rudolf studeerde na de oorlog filosofie in Leipzig bij Gadamer, een leerling van Heidegger. Na de oorlog werd Heidegger gesuspendeerd en dus zat hij zonder assistent. Gadamer wou hem met vrienden en leerlingen een werkassistent privé financieren, buiten het circuit van de universiteit om. Een leerling van Gadamer, Volkmann-Schluck, wou dit mee financieren, met nog anderen... Rudolf kreeg in de lente/zomer van 1948 de vraag van Gadamer of hij die werkassistent wilde worden. Hij weigerde. De redenen zijn dat hij zich te jong achtte om bij Heidegger te werken. Een tweede reden was dat hij in 1948 van Volkmann-Schluck het aanbod krag om zijn assistent te worden aan de universiteit van Rostock. In 1952 trok Rudolf met hem naar Keulen, omdat die daar een leerstoel kreeg.” (Persoonlijke communicatie, 21 februari 2018)

van een tweespaltige verhouding ten opzichte van de natuur: “de mensen moeten de natuur wijzigen indien zij verder willen leven,” wat aangeduid wordt met economie, “maar de mensen moeten blijvend met hun natuurlijke levensvoorwaarden rekening houden.” In tegenstelling tot een harmonierelatie die ‘onverschillig’ uitgaat van een onderliggende eenheid in de verschillen neemt een conflictrelatie die optredende en botsende verschillen als uitgangspunt voor een mogelijk compromis. Bij zo’n conflictgeladen compromissen blijft men dan “beseffen dat het eigen standpunt van het compromisstandpunt verschilt, en dat dit ook omgekeerd geldt voor de tegenstander.” Als men een conflictrelatie aangaat én aanvaardt, dan verworden onverschilligheid of (zelf)onderdrukking tot engagement. Dat maakt conflictgeladen oplossingen mogelijk “waarbij men blijft beseffen dat de oplossingen oplossingen zijn van onderliggende conflicten, dat die oplossing niet noodzakelijk de enigste [of de beste] is, dat gezien de wisselende omstandigheden sommige andere oplossingen misschien beter zijn.” Daarbij merkt Quintelier op dat geweld juist een vorm van conflictvermijding is aangezien men de andere conflictpool tot een harmonieuze aanpassing dwingt. ‘Ook het conflict tussen mens en natuur probeert men te harmoniëren’, en wel door haar natuurlijke beperkingen met technologie terug te dringen of door “de kwetsbare afhankelijkheid van de natuur te ontlopen door ze te vervangen door een onkwetsbare afhankelijkheid van een volautomatisch productieapparaat.” Ook hij waarschuwt daarom voor het probleem van energieverstopping en afvalproductie binnen het WTK-bestel. Zodoende moeten de mensen, besluit Quintelier, “in hun economisch handelen rekening houden met de conflictualiteit van hun relatie met de natuur. Wanneer zij [die] proberen te ontvluchten door technocratische onderdrukking van de natuur of ‘ecologische’ zelfonderwerping, streven zij misschien niet bewust maar toch onontkoombaar het einde van de mensheid na.”²⁷⁴ Uit deze tekst hernam Quintelier de kernelementen voor het interdisciplinair colloquium “De spanning tussen economie en ecologie” gehouden te Gent in 1998 ingericht door de Vlaamse Geschiedkundige Kring in samenwerking met de Vereniging voor Ecologische Geschiedenis, waarin hij bepaalde punten van Boehm expliciteert. Hij pleitte voor een “ecologisch verantwoorde economie die werkt binnen de menselijke natuurafhankelijkheden”, wat menselijke productietechnieken in overeenstemming met de levensvoorwaarden impliceert, alsook productie- en gebruiksmiddelen van een lange levensduur, waarbij “menselijke arbeid als een milieuvriendelijke energiebron opnieuw moet worden aangewend.”²⁷⁵ Overigens ook voor Quintelier deze conflictuele ecologiefilosofie uitwerkte vonden Boehms suggesties in die richting maatschappelijke weerklank, namelijk bij voormalig Agalev-volksvertegenwoordiger Ludo Dierickx²⁷⁶ en Vlaams parlementslid voor Groen Björn Rzoska.²⁷⁷

²⁷⁴ (Quintelier, 1997, onlinebron)

²⁷⁵ (Quintelier, 1999, p. 10)

²⁷⁶ (Dierickx, 1993; dat hij geïnspireerd was door Boehm blijkt ook uit diverse publicaties in *EcoGroen*)

²⁷⁷ (Rzoska, 2015; De Standaard schrijft: “Als Rzoska graaft naar zijn groene wortels komt hij bij de Duitse filosoof Rudolf Boehm terecht. ‘Zijn verzamelwerk *Aan het einde van het tijdperk* analyseert de weeffouten in ons economisch systeem. Via Boehm hoorde ik voor het eerst over het gebrek aan aandacht voor de milieukosten in onze markteconomie. Veel later zijn ook anderen, zoals Paul De Grauwe, tot dat inzicht gekomen.’ Boehm gaf tijdens de studiejaren van Rzoska les aan de Gentse universiteit. Twee jaar lang circuleerde Rzoska in zijn omgeving en frequenteerde hij Boehms discussiegroep. ‘We lazen er talloze teksten, ik leerde er tussen de lijnen lezen, systemen ontwarren. Ook Boehm heeft mij richting het politieke toneel gedreven.’ Toch sloeg Rzoska een andere weg in dan (marxist) Boehm. Waarom? ‘Tijdens mijn Gentse jaren ging ik zowel naar activiteiten van Agalev als van de jongsocialisten. Bij de socialisten ontbrak elke aandacht voor het milieu. Zij focusten bij een crisis enkel op het behoud van de koopkracht. Maar ik was ervan overtuigd, onder impuls van Boehm, dat de impact van de economie op het milieu essentieel was.’”

In deze paragraaf hebben we de verhouding van Boehm tot Vermeersch en Kruithof geschetst. In *De Ogen van de panda* lijkt de overleden emeritus er enkele gezamenlijke opvattingen op na te houden, met name door het WTK-bestel en het daarmee gepaard gaande vooruitgangsoptimisme voor de ecologische problemen verantwoordelijk te houden. Toch is zijn visie onverzoenbaar met die van Boehm. Immers, bij gebrek aan alternatieven pleit Vermeersch voor het behoud van het WTK-bestel, van waaruit hij tot een circulaire economie wil komen (terwijl Boehm omgekeerd voor groei pleit en dat bestel daarom wil afschaffen), en gaat hij in zijn pleidooi tegen de bevolkingsexplosie zelfs zover om de overbevolkte medemens zelf als afval te bestempelen, wat hem voor een geboortepolitiek doet opkomen (terwijl Boehms vertrekpunt juist in de menselijke gevoeligheid ligt). Tegelijk situeert hij de ecologische oplossing in een zogenaamde antropocentrische milieuethiek uitgaande van een Samaritaanse naastenliefde, uitgebreid naar alle gevoelige wezens. Sporen van wat ik hier Vermeersch' Darwiniaanse christelijkheid heb genoemd zijn helemaal niet te vinden in Boehm, die zichzelf geïnspireerd op Feuerbach eerder als humanist begrijpt. Het is trouwens opmerkelijk dat ook de andere vermeende atheïst van een religieuze insteek uitgaat. In *Mens aan de grens* wil Kruithof een religiositeit wars van godsdienst funderen, en in dat kader werpt hij als alternatief voor het antropocentrisme het ecocentrisme op. Daarin wordt het planetaire ecosysteem, waarvoor de mens moet opkomen, als moreel object aangenomen, wat als totale entiteit zowel levende wezens als dode materie omvat. Volgens Boehm maken zowel Vermeersch als Kruithof zich hier (overigens zoals Heidegger) schuldig aan anti-humanisme, en wel vanuit een positivistische respectievelijk moralistische inslag. Een degelijk humanisme zou begrijpen dat 'de mens' in zijn kwetsbaarheid, zeker met betrekking tot de ecologische vraag, aan de rand van de afgrond staat, en dat het daarom zowel onzinnig is hem in het centrum van alle schuld te plaatsen, als hem te doen opgaan in één of andere superstructuur. Volgens Boehm bekritiseert men al te gretig de egoïstische drang tot zelfbevestiging waardoor de mens alle schuld krijgt of weggezet wordt, terwijl het moderne probleem juist ligt in een mens die zichzelf eigenlijk verloochent. Als antwoord hierop werkte Quintelier een conflictueuze ecologiefilosofie uit, waarin er gesteld wordt dat geweld, hetzij van mens tot mens hetzij tot de natuur, eigenlijk conflictvermijdend is. Wanneer het conflict met de natuur echter vermeden wordt loopt men ecologisch gezien sowieso richting afgrond.

§15 Kritische reflectie: fenomenologische gezichtspunten voor een ecologiefilosofie

Opnieuw is de tijd aangebroken voor een kritische nabeschouwing op dit tweede hoofdstuk, wat de kern van deze masterproef uitmaakt. Zoals bij het vorige hoofdstuk formuleer ik eerst enkele verduidelijkingen bij de vorm van de afgelopen vijf paragrafen. Daarna probeer ik hun essentie helder en bondig te hernemen. Vervolgens blik ik vooruit naar het volgende deel.

[a] Ook in dit hoofdstuk moet de lezer zich ervan bewust zijn dat de voorgestelde rode draad in het verhaal niet die van Boehm zelf is. In ieder geval werd onze aanzet bepaald op basis van de metafysische grenzen waarop we in het eerste hoofdstuk over het historische natuurbegrip stootten. De vermeende impasse werd overkomen door de fenomenologische geste om te vertrekken vanuit de leefwereldlijke natuur zoals die zich aandient. Zo werd duidelijk dat de ecologische vraag niet in het minst een economische aangelegenheid is, wat ons deed aanknopen bij de capriolen (of het tegendeel daarvan) van het WTK-bestel. Het inzicht dat we in het eerste deel verwierven, namelijk hoe de grondslagen van de moderne wetenschap de bejegening met de natuur bepalen, werd zo van een dimensie voorzien. Pas door de kapitaalgestuurde technologische toepassingen te beschouwen werd ons namelijk de schaal

en het gevolg van de mislukte natuurbeheersing duidelijk. Vanuit dit perspectief werd ons economisch bestel bekritiseerd en op alternatieven bevestigd, maar om tot een positieve ecologiefilosofie te komen moesten we de, mijns inziens, enige weg inslaan die Boehms WTK-bespreking had opengelaten, namelijk die van de techniek. Daarvoor maakten we eerst een sprong in de tijd, meer bepaald naar 1960 waar de jonge Boehm een stevig en invloedrijk artikel over Heideggers opvattingen hieromtrent publiceerde. Dit maakte duidelijk waar Boehms wegen zich finaal van Heideggers scheidden (wat ook zijn latere afkeer van Kruithof en ten dele van Vermeersch zou bepalen), maar eindigde grotendeels in een aporie. Toch had Heidegger een zekere filosofische weg opgelegd en -gelaten, dewelke Boehm dan in 2006 beging met zijn poëtiëk. Deze techniekfilosofie werd hier niet alleen hernomen omdat die tegemoetkwam aan de reeds begane maar verzwindende sporen, maar vooral omdat die het dichtst bij Boehms 'positieve' ecologiefilosofie komt. Zelf beweert hij overigens dat zoiets bij hem niet zou te vinden zijn, in tegenstelling evenwel tot de fenomenologische instrumentaria die daartoe aanleiding kunnen geven. Nadat we zijn ecologische denken met zijn poëtiëk afdoende hadden uitgepuurd was het tijd om dit in een ruimer perspectief te plaatsen, wat gedaan werd door Vermeersch' en Kruithofs ecologische aanzetten in het spel te brengen. Door de vergelijking met zijn voormalige UGent-collega's werd Boehms eigen filosofie niet alleen scherper gesteld, het maakte ook duidelijk welke denkpistes in het groene vraagstuk weinig meerwaarde bieden. In deze context werden tevens Boehms ruimere beweegredenen belicht, die van de vrijzinnig humanistische soort zijn. Terugblikkend ben ik van mening dat de belangrijkste elementen die kunnen bijdragen tot een ecologiefilosofie in dit hoofdstuk uit Boehms werken zijn gelicht, waarvan we navolgend de balans opmaken.

[b] Om de metafysische natuur met oog op de menselijke belangen en behoeften werkbaar te maken werd zij politiek afgebakend tot onze natuurlijke leefwereld. Deze levende natuur oogt weliswaar vriendelijk – met name op het moment van schrijven (begin april) wanneer in onze streken haar mooie groen weer ontluikt – maar ze blijft onderliggend aan de uitwerkingen van het elementaire natuurgeweld. Vanuit een fenomenologische gevoeligheid is dit toch de natuur waarop we ecologisch aangewezen zijn, en wel omdat we haar daadwerkelijk economisch kunnen bepalen. Om te zien waar onze noden precies liggen moesten we eerst de vormen van leefmilieuaantasting identificeren. Die bestaan ofwel in de rechtstreekse bedreiging van levensvormen, of in de overkoepelende ondermijning van de bestaansvoorwaarden van die levensvormen. Aangezien deze eerste vorm inherent is aan de menselijke beschaving en met poiesis kan worden opgeklaard, maar deze tweede vorm het recentere maar meer fundamentele milieuprobleem vormt, moet de ecologie, volgens Boehm, tot diens oorzaken en gevolgen komen. Deze aantastingsvorm gaat namelijk terug op de alliantie tussen wetenschap, technologie en kapitaalaccumulatie, die de succesvolle en seriegewijze toepassing van natuurwetenschappelijke kennis financiert maar zodoende eigen condities creëert die die van de levensvormen ondermijnen, met de ecologische verwoesting tot gevolg. In een situatie waarin de productie ter wille van zichzelf produceert betekent dit vooreerst energievrijmaking of entropieverhoging resulterend in grond-, water, en/of luchtvergiftigend afval. Als alternatief op het WTK-bestel kan de leefbaarheid van ons leefmilieu echter verhoogd worden door van een aanbod- naar een vraageconomie over te gaan. Zonder de economische groei te blokkeren, maar door haar juist te stimuleren wordt het energie- en afvalprobleem dan beantwoord met handarbeid en duurzaamheid. Behalve bij een catastrofe ziet Boehm echter geen mogelijkheid om deze doel-middelomkering te instantiëren, wat evenwel niet betekent dat deze niet reeds bij de techniek, in onderscheid tot de technologie, voorhanden is. Om dit te begrijpen werd teruggegrepen naar Heidegger, die zich in zijn latere periode allicht op de

voorsocratici inspireerde om de poietische techne op te werpen als antwoord op de moderne technologische heerschappij waarin het technisch-theoretische denken van Plato en Aristoteles uitmondde, met alle ecologische problemen tot gevolg. Deze poëtiëk – die het dichtst in de buurt komt van een effectieve natuurbeheersing maar voor Heidegger niet interessant was aangezien ze voorbijgaat aan de Zijnsethiek – werd jaren later door Boehm uitgewerkt als manier om het natuurlijk milieu tot menselijke leefwereld om te vormen. In tegenstelling tot toepassingen binnen het WTK-bestel gaat de poiesis terug op de oorspronkelijke betekenis van produceren, wat uitgaat van een externe doelmatigheid die dus niet ter wille van zichzelf is, en waarvoor in ons huidige bestel dan ook geen plaats is. Toch gaat technologie in de ruimere betekenis, namelijk als ontwikkeling van de materiële productiekrachten, steeds terug op deze poietische kunsten, die de basis van eender welke economie vormen. Als een maken, wat een louter handelen nog overstijgt, is hun aard bovendien inherent politiek, in die zin dat politiek zich noodzakelijk op deze veruitwendigende kunsten moet oriënteren, die zich op hun beurt overigens noodzakelijk op de inbeeldende zoals de literatuur, de muziek of de beeldende kunst inspireren. Het is Boehms verdienste dat hij op die manier de ruimte biedt voor wat ik een ecologische verbeelding noem, en het politieke van de poiesis legt tevens de weg naar een op vraag gebaseerde groei-economie open. Toch blijven we deels op onze honger zitten wat betreft de ecologische instrumentaria die deze poëtiëk oplevert. De architectonische en decoratieve kunsten slagen er weliswaar in om ons aangepast in en met de natuur te doen leven, maar de conflictueuze natuurbeheersing die nodig is om de leefmilieuproblematiek aan te pakken is enkel te vinden in het ambachtswerk. Zonder de bestaansvoorwaarden van de levensvormen te ondermijnen maken deze creatieve kunsten het mogelijk de natuur te veranderen zonder energieverstopping of afvalverhoging, bijvoorbeeld door land- of bosbouw, of ruimer gesteld door de cultivering van de teloorgegangene biodiversiteit, wat ook een zuivering van het vervuilde leefmilieu met zich meebrengt. Deze visie mag dan wel iet of wat romantisch klinken, maar de ecologische opvattingen van een Kruithof of Vermeersch zijn toch klein bier in vergelijking met de fenomenologische aanzetten die we zojuist verworven hebben. Die zijn er namelijk al te zeer toe geneigd de mens zelf van alles te beschuldigen, waarbij de eerstgenoemde er dan toe komt ecosystemen als morele objecten aan te nemen, en de laatstgenoemde zover gaat om met geboortepolitiek komaf te willen maken van de overbevolkte medemens, die zelf afval zou zijn. Vanuit een verantwoordelijk humanisme wil Boehms ecologiefilosofie juist bovenal komaf maken met deze menselijke zelfverloochening.

[c] Met de verworven inzichten puurden we Boehms filosofie in deze voldoende uit, wat ons een resem aan fenomenologische gezichtspunten opleverde om de ecologische vraag te benaderen. Maar welke vragen moeten of kunnen we ons vandaag eigenlijk stellen? Deze topische bezorgdheid wordt het thema van het derde hoofdstuk, waarin we aanknopingspunten met en vanuit de ruimere hedendaagse filosofie zoeken. Daartoe vinden we de eerste aanzet bij Goeminne en François, die Boehms topische vraag expliciet aan Latours constructivisme linken. Met Simons' lezing van Latour ontwikkelen we dit spoor navolgend verder, waarbij wetenschap en technologie weer een rol van betekenis spelen. Met Kenis en Lievens werpen we daarna een ecologische blik op onze hedendaagse leefwereld, waarin we bepaalde leefbaarheidsproblematieken niet alleen in Boehms termen formuleren, maar ook op zoek gaan naar alternatieven voor onze aanbodeconomie. Vervolgens komen we terug op de eigenlijke aard van de topische vraag en wat daarvan de limieten zijn, en geven we voor een 'ultiem' antwoord Boehm het laatste woord. Na de gewoonlijke kritische reflectie komen we dan bij het algemene besluit van deze masterproef.

Hoofdstuk 3 – Naar een topische ecologiefenomenologie

““Alle leven is stelling nemen”,²⁷⁸ heeft Husserl gezegd, is “engagement”. Op deze regel schijnt het leven van de filosofen zelf geen uitzondering te zijn. Een gezichtspunt dat voor hen ook onontbeerlijk is om ook maar iets te zien, kunnen de filosofen enkel maar verwerven doordat ze zich ‘engageren’, ‘stelling nemen’. Evenwel gaat het gezichtspunt van een filosoof, evenmin als elk ander gezichtspunt, wezenlijk niet in op wat zich in zijn blik ontsluit, daar juist de gezichtspunten, hoe onontbeerlijk ze ook zijn voor het zicht, integendeel de grenzen aanduiden waarbinnen de filosofen dat wat ze zien in staat zijn te vatten.”²⁷⁹

- Rudolf Boehm

§16 Latours zorgelijkheid als politiek uitgangspunt voor een ecologietopiek

Een eerste aanknopingspunt om tot een ecologietopiek te komen wordt gevonden in een recent wetenschappelijk artikel waarin de filosofie van Boehm aan die van de Franse constructivist Latour gelinkt wordt. Eerst geven we een korte situering van Latour, en tonen we aan waarom het artikel op dit punt in de masterproef op zijn plaats is. Daarna gaan we inhoudelijk in op Latour, waarbij de algemene structuur van die publicatie gevolgd wordt. Alvorens deze paragraaf te besluiten wordt afgetoetst hoeveel Latour door Boehm zou verdragen worden.

[a] Met Simons, de tweede lezer van deze masterproef die enkele jaren geleden zijn master in de sociologie afrondde met een onderzoek naar Latours natuurbegrip, situeren we de hedendaagse Franse constructivist. In zijn scriptie, neergelegd aan de KU Leuven, wordt Bruno Latour gepresenteerd als wetenschapssocioloog die aanvankelijk in de filosofie promoveerde met het theologische *Exegèse et ontologie à propos de la résurrection*,²⁸⁰ om in 1979 furore te maken met zijn boek *Laboratory life: the social construction of scientific facts*,²⁸¹ methodisch uitgediept in *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*.²⁸² Die waren het resultaat van het veldwerk dat hij van 1975 tot 1977 ondernam aan het *Salk Institute for Biological Studies* in Californië, waarin hij vanuit een antropologische – en misschien zelfs fenomenologische – insteek de wetenschappelijke praktijk als praktijk onderzocht:²⁸³ “Dat wil zeggen dat hij vertrekt van een tussen haakjes plaatsen van alle vooraf veronderstelde kennis over wetenschapsfilosofie, -sociologie en -geschiedenis.”²⁸⁴ In zijn onderzoek naar het tot stand komen van wetenschappelijke feiten is in de geste van een ‘Epoche’ ook die van een ‘Schritt zurück’ te bespeuren: “Instead of black boxing the technical aspects of science and

²⁷⁸ (Husserl, 1910, p. 336; merk op dat Boehm “engagement” citeert, wat niet in het artikel staat.)

²⁷⁹ (Boehm, 2019a, p. 1)

²⁸⁰ (Latour & Bruaire (promotor), 1975)

²⁸¹ (Latour & Woolgar, 1979; meestal wordt verwezen naar Engelstalige uitgaves omdat ik geen toegang heb tot de Franse versies, of omdat Nederlandse vertalingen schaars zijn. Het moet evenwel opgemerkt dat vele van Latours werken, waaronder deze, oorspronkelijk in het Engels verschenen.)

²⁸² (Latour, 1987)

²⁸³ Dit vroege project van Latour werd enthousiast onthaald door Boehm toen ik hem dit tijdens mijn bezoek van 29 april voorlegde. Hijzelf gaf aan dat hij het spijtig vond nooit een fenomenologie van de moderne wetenschap – of in Latours termen: van het wetenschappelijk bedrijf – te hebben ondernomen; ‘filosofen weten vandaag niet meer wat wetenschap is.’ In zijn jonge jaren heeft Boehm, zo vertelde hij, 120 experimenten gedaan tijdens zijn tweejarige natuurkundepacticum in het labo, die hun weerslag het sterkst in zijn cursus van 1982/83 getiteld ‘wetenschapskritiek’ vonden. Met Guy Quintelier worden nu stappen gezet om die syllabus te digitaliseren en te publiceren. Merk nog op dat Boehm verder niet bekend is met Latour, wat in de omgekeerde richting allicht ook niet het geval is.

²⁸⁴ (Simons & Laermans (promotor), 2014, pp. 21–24)

then looking for social influences and biases, we realised [...] how much simpler it was to be there before the box closes and becomes black.”²⁸⁵ Simons licht toe dat ‘black boxing’ een praktijk is uit de cybernetica: “wanneer een bepaald stuk machinerie te complex is, [wordt] het simpelweg voorgesteld als kleine zwarte doos waarvan men enkel de input en output moet kennen, maar het mechanisme zelf niet tracht te begrijpen.” Om echter te vatten hoe wetenschappelijke feiten precies geproduceerd worden wil Latour juist een kijkje nemen in die zwarte doos, wat hem het onderscheid doet maken tussen de wetenschappelijke bedrijvigheid (mijn vertaling van ‘science in action’) en het wetenschappelijk bedrijf (of de ‘ready-made science’), waarover later meer. In deze hebben we voldoende achtergrond om over te gaan tot het (van Simons losstaande) artikel “The Thing Called Environment: What It Is and How to be Concerned With It” van fysicus Gert Goeminne, postdoctoraal onderzoeker aan het Centrum voor Duurzame Ontwikkeling van de UGent, en ex-Boehmstudente Karen François, professor voor wetenschapsfilosofie aan de VUB. Dat deze laatste sterk beïnvloed is door Boehm blijkt niet alleen uit het te bespreken artikel, maar ook uit het boekhoofdstuk “Beyond the Human Nature Dualism: Towards a Concept of Nature as Part of the Life-World” opgenomen in de *Analecta Husserliana*, waarin ze twee jaar later enkele punten hernam en van een historisch kader voorzag. Daarbij moet opgemerkt dat alhoewel de gelijkenissen met mijn eerste hoofdstuk over Boehm legio zijn – bijvoorbeeld in haar verwijzing naar Descartes’ *Règles* en naar Galilei die zou gezegd hebben dat het boek der natuur in mathematische taal geschreven is, of ook wel naar Husserls kritiek op de onderschikking van de werkelijke onder de mathematisch wereld (§5) – ze erin slaagt hierbij niet naar Boehm te verwijzen (om verderop enkel zijn *Topica* te vermelden).²⁸⁶ Bovendien worden deze zaken besproken zonder een woord over de onderliggende *hypokeimenon*-logica, wat allicht buiten het bestek van het hoofdstuk viel, maar in haar subtiliteit toch onontbeerlijk is om de zaak, volgens mij, in essentie te vatten. In ieder geval is het de verdienste van François om, hetzij minimaal, sporen van een ecologische dimensie in Boehms werk te ontdekken, en die te laten draaien in ruimer onderzoek. “The Thing Called Environment” is hier alleszins op zijn plaats omwille van verschillende redenen: niet alleen gaat het uit van Boehms bezorgdheid de juiste, dat wil zeggen de relevante vraag – of de vraag naar de vraag zelf – te stellen (cf. §1b, §2c, §13f), het artikel vertrekt bovendien, zonder het in zoveel woorden te zeggen, van de menselijke belangen en behoeften. Goeminne en François stellen namelijk dat ze het adjectief ‘political’ gebruiken “to indicate all aspects of human existence that are related to the question of the good life, which we thus regard as the ultimate political question”, en het substantief ‘politics’ om te verwijzen naar “the different processes through which the political is dealt with and it follows that ‘political agency’ and ‘responsibility’ [cf. §14f] are, correspondingly, understood in terms of shaping the good life”; verderop is terloops ook sprake van “needs and interests”,²⁸⁷ wat zoals “the good life” (cf. §19b) – opnieuw bij gebrek aan een expliciete referentie van de auteurs – volgens mij dus slaat op Boehms behoeften en belangen.²⁸⁸

[b] Dat aangenomen begint men met de vaststelling dat terwijl ecologische bezorgdheden vaak gekaderd worden als ‘harde natuurlijkwetenschappelijke problemen’ met ‘zachte sociale consequenties’, milieuproblemen dermate complex zijn dat ze die kloof tussen natuur en samenleving voortdurend overschrijden.²⁸⁹ Latours *Wij zijn nooit modern geweest* opent dan

²⁸⁵ (Latour, 1987, p. 21)

²⁸⁶ (François, 2012, pp. 207–210)

²⁸⁷ (Goeminne & François, 2010, pp. 110, 120)

²⁸⁸ (Boehm, 2012, pp. 209-18)

²⁸⁹ (Goeminne & François, 2010, p. 110)

ook met de notie van “hybriden” ter indicatie van hun complexe interdependentie inzake milieukwesties.²⁹⁰ De auteurs geven als voorbeeld dat vanuit natuurkundig perspectief de klimaatverandering altijd eerst geassocieerd wordt met de hoeveelheid CO₂ in de atmosfeer, maar dat het evengoed zaak is van het industriële gebruik van machinerie, de klimaatverdragen, evoluties in de klimaatmodellering, overstromingen door de zeespiegelstijging et cetera. Daarbij bekritisieren ze dat de duurzaamheidspolitiek van de klimaatconferenties gebukt gaat onder de ‘neoliberale economische globalisering’ (wat we kunnen begrijpen als de huidige fase van het WTK-bestel), die mis- of gebruik maakt van een socio-technische dichotomie die steeds vooropgesteld wordt; daarin vertrekken beide kanten van een analyse gebaseerd op feiten, waarbij de techno-wetenschappelijke kant daarin ook de oplossing zoekt, en de sociaal-culturele kant heil zoekt in nieuwe levenswijzen: onder het mom van ‘te nemen of te laten’ wordt een kritische houding jegens wetenschap en technologie zo bij voorbaat uitgesloten.²⁹¹ Met Latours “moderne constitutie”²⁹² stellen Goeminne en François dat hieraan een ontologische scheiding tussen het niet-menselijke object en het menselijk subject ten grondslag ligt; ‘wetenschappelijke feiten en technologische instrumentaria worden systematisch gescheiden van waarden, keuzes en verantwoordelijkheden’, wat resulteert in een klimaatpolitiek die zichzelf onder het mom van ‘efficiëntie’ of ‘rationele besluitvorming’ onderwerpt aan de hegemonie van het techno-wetenschappelijk discours. Zo maakt het Inter-governmental Panel on Climate Change van de Verenigde Naties zich al decennia schuldig aan het reduceren van het klimaatprobleem tot een strijd tegen de CO₂-uitstoot: “menselijk handelen wordt niet meer afgemeten aan goed leven maar aan de vraag hoeveel CO₂ er daarbij uitgestoten wordt”, terwijl het in werkelijkheid veelmeer kwestie is van hoe we onze samenleving kunnen (her)organiseren.²⁹³ Niet alleen wordt milieupolitiek aldus verwetenschappelijkt, bovendien is er volgens de auteurs een politicisering van wetenschap en technologie. Als politieke actoren geven die in het dagelijkse leven namelijk zelf steeds mee vorm aan wat ‘goed leven’ zou zijn, bijvoorbeeld door ons sinds de komst van de douche het idee te geven dat één douchebeurt per dag onderdeel van een normale lichaamshygiëne zou zijn, resulterend in gigantische waterconsumpties: “wetenschap is wel degelijk politiek voortgezet met andere middelen,” stelt Latour, “met middelen die hun macht alleen ontlennen aan het feit dat ze radicaal anders blijven.”²⁹⁴ Als ‘objectieve’ en ‘waardevrije’ instantie legitimeert het techno-wetenschappelijk discours zichzelf en ziet men zich gevrijwaard van het moeten afleggen van enige vorm van rekenschap.²⁹⁵ Dit modern politiek veld herkent Latour reeds in Plato’s allegorie van de grot.²⁹⁶ In zijn lezing van het fragment (opgenomen in de voetnoot) is volgens hem sprake van een dubbele ruptuur: eerst tussen de waarheid en het gemeenschapsleven, waardoor filosofen (of de latere wetenschappers waarmee ze het theoria-ideaal delen) zich moeten afzonderen van al die menselijke belangen en behoeften

²⁹⁰ (Latour, 2016, pp. 11-14)

²⁹¹ (Goeminne & François, 2010, p. 111)

²⁹² (Latour, 2016, pp. 29–33)

²⁹³ (Goeminne & François, 2010, p. 112; eigen vertaling)

²⁹⁴ (Latour, 2016, p. 183)

²⁹⁵ (Goeminne & François, 2010, p. 113)

²⁹⁶ (Plato, 1991, p. 381 (517b-c): "Hoe het ook zij, in mijn voorstelling ziet het er zo uit dat het uiterste dat in het gebied van het kenbare gezien kan worden - en dan nog maar nauwelijks - het principe van het 'Goede' is. Als dat eenmaal gekend is, moet de conclusie worden getrokken dat juist dat principe de oorzaak is van al wat waar en schoon is, en dat geldt in iedere omstandigheid. In de zichtbare wereld brengt het goede het licht voort en de kracht daarvan, en in het gebied van het zuivere weten brengt de kracht van het goede waarheid en rede voort. Dan moet wel worden erkend dat iemand die wijsheid in praktijk wil brengen in het persoonlijke leven of in het leven van de gemeenschap, dat goede moet leren kennen.")

door het verlaten van de grot (cf. §4a, §12c), en ten tweede is er een breuk op het moment van terugkeer in de grot, wanneer de wetenschapper de niet-menselijke objectieve kennis wil toepassen om menselijke discussies in de kiem te smoren;²⁹⁷ “verwijzend naar Plato’s representatie van de sociale wereld en de wereld van de waarheid als volledig van elkaar afgescheiden domeinen, toont Latour hoe zo’n dichotomie-denken ons in onze techno-wetenschappelijke samenlevingen politiek machteloos maakt ten overstaan van hybride milieuvraagstukken.”²⁹⁸ Die machteloosheid mondt dan uit in onderdanigheid, wat Latour doet besluiten dat de moderne constitutie gekenmerkt wordt door “een politieke orde met twee kamers, de ene genaamd Wetenschap die om horens niet aan politiek doet maar alle belangrijke beslissingen neemt, en de andere genaamd Politiek die naar verluidt beslissingen maakt maar met niets overblijft dan passies en interessen.”²⁹⁹ Met geen van beide kan je dus iets aanvangen.

[c] Opdat de ecologische problemen politiek kunnen worden aangepakt is het voor Latour kwestie om komaf te maken met het anti-hybride dichotomie-denken binnen de moderne constitutie. Immers, een scheiding tussen mens en niet-mens, tussen waarde en feit en vooral tussen samenleving en natuur leidt er niet alleen toe dat het techno-wetenschappelijk discours steeds buiten schot blijft, natuur wordt bij voorbaat uitgesloten van het politieke. Om zijn uitweg uit deze impasse, en daarmee zijn ingang in een topische filosofie te begrijpen moeten we zijn constructivisme van naderbij examineren. Vanuit een antropologische insteek analyseert hij daarmee hoe wetenschappelijke feiten opduiken in wat hij een actor-netwerk noemt, waarbij een actor kan begrepen worden als een “socio-technische entiteit geconceptualiseerd als een ontluikend en zich steeds verder stabiliserend netwerk van associaties tussen verschillende menselijke en niet-menselijke elementen (artefacten, mensen, concepten, ...).”³⁰⁰ Impliciterend dat beide geconstrueerd zijn brengt Latours opvatting dat zowel ‘natuur’ als ‘samenleving’ het resultaat is van eenzelfde stabiliseringsproces³⁰¹ de auteurs niet alleen tot de claim dat ‘vaststaande’ feiten hun betekenis verliezen als ze uit de context worden getrokken, maar ook dat de wetenschappelijke praktijk constitutief is voor het geobserveerde feit (wat geïllustreerd wordt door de herhaalbaarheidsvereiste): “wetenschappelijk onderzoek is dus niet zozeer een kwestie van het toepassen van welbepaalde experimentele regels en procedures, maar veeleer van het in nieuwe omstandigheden specificeren van wat als een geldige procedure voor observatie geldt, daarbij specificierend hoe de geobserveerde fenomenen moeten worden geïnterpreteerd als *feitelijkheden*.”³⁰² Met Latour bemerken de auteurs hier hoe ecologische bewustwordingscampagnes zich, al steunende op zo’n ‘ideële’ feitelijkheden, zodoende vatbaar maken voor pertinente kritiek (cf. klimaatspijbelaars §10c): de milieuproblematieken hebben immers een hybride aard. Latour wil echter vermijden dat dergelijke ‘deconstructieve’ toepassingen van constructivisme uitgebuit worden door anti-klimaatlobbyisten; dat hij zo’n bezwaren voorzag bracht hem er al in de tweede editie van *Laboratory life* toe het woord ‘social’ uit de ondertitel te schrappen: met zijn constructivisme wil Latour weliswaar de objectgerichtheid problematiseren, maar met oog op zijn gehekelde ‘moderne constitutie’ wil hij te allen tijde vermijden dat de slinger naar de andere kant overslaat waarbij alle problemen in het sociale gesitueerd worden.³⁰³ Inderdaad, zijn dynamische sociologie kan onmogelijk vertrek-

²⁹⁷ (Latour, 2004a, pp. 10–18; vgl. 2016, p. 14 waar hij vertrekt van de scheiding kennis/belang.)

²⁹⁸ (Goeminne & François, 2010, pp. 114-5; eigen vertaling)

²⁹⁹ (Latour, 1998, p. 104; eigen vertaling)

³⁰⁰ (Goeminne & François, 2010, p. 115; eigen vertaling)

³⁰¹ (Latour, 2016, p. 159)

³⁰² (Goeminne & François, 2010, p. 116; eigen vertaling, 'feitelijkheden' gaat terug op 'matters of fact')

³⁰³ (Latour & Woolgar, 1986; nu luidt de ondertitel simpelweg: *The Construction of Scientific Facts*)

ken vanuit een particuliere sfeer omdat nieuwe linken zich nu net construeren en hernieuwen *voorbij* die klassieke dichotomieën; ontologisch gaat hij, kortom, uit van de eenheid van een gemeenschappelijke wereld.³⁰⁴ In een poging, welnu, om deconstructivistisch constructivisme te counteren en tegelijk de link met het politieke te herleggen plaatst Latour tegenover de ‘feitelijkheden’, ter aanduiding van de niet-neutraliteit waarmee de wetenschap zich toont, “het krachtige, descriptieve instrument” van de ‘zorgelijkheden’, waarvan “hun inbreng niet zal bestaan in het ontkrachten, maar in het beschermen en verzorgen.”³⁰⁵ In fenomenologische termen beschrijven Goeminne en François welke mogelijkheden deze zorgelijkheid opent: niet langer zijn we als loutere observators afgesneden van de wereld waarin we ons bevinden, maar nu maken we er werkelijk deel van uit. Zo begrepen is wetenschap dan niet meer zomaar een werk van representatie, maar van compositie. In het beslissen van wat er in beschouwing wordt genomen is zo’n compositorische wetenschap bovendien inherent politiek van aard: “een waarachtig constructivisme van de wetenschap”, zo besluiten ze, “begrijpt het gesitueerde, perspectivische karakter van wetenschap als zijnde constitutief voor de aldus opgebouwde kennis, en als onvermijdelijk resulterend in een politieke tweedeling tussen wat wel en wat niet in de compositie wordt opgenomen.”³⁰⁶ In het associëren van Latours zorgelijkheden met Boehms topische waarheid proberen ze navolgend om tot een politiek van de zorg te komen.

[d] Met Boehm maken ze daartoe eerst een historische beschouwing om aan te tonen dat de logische waarheid constitutief is voor de feitelijkheden, en wel aan de hand van Galilei en Descartes die we als grondleggers van de moderne natuurwetenschap eerder bespraken. Verwijzend naar Latours lezing van Plato’s grotallegorie bemerken Goeminne en François voorafgaand dat dit perspectief van de logische waarheid van de feitelijkheden zichzelf al 400 jaar als politiek-neutrale want ‘niet-subjectieve’ waarheidsinstantie profileert, waardoor ook zorgelijkheden kwalijk genoeg altijd reeds in termen van ‘objectieve’ feitelijkheden worden gepresenteerd.³⁰⁷ De auteurs hernemen Boehms bespreking van Galilei’s valwet (cf. §11a): zijn natuurwet stelt dat alle lichamen, onafhankelijk van hun massa, even snel vallen, terwijl Aristoteles zou vaststellen dat een ballon gevuld met water sneller valt dan wanneer gevuld met lucht.³⁰⁸ Constructivistisch gesproken spreekt Latour hier, in navolging van Stengers,³⁰⁹ niet over de waar- of valsheid van wetenschappelijke resultaten, maar over de waarheidsproductie, namelijk dat slechts ter gratie van Galilei’s kunstmatige bevoorwaarding objecten inderdaad even snel vallen: in het luchtledige. Boehm schrijft een fictieve dialoog tussen Galilei en Aristoteles om het punt te maken dat de keuze tussen hun paradigma’s niet kan beslecht worden in termen van logische waarheid of wie gelijk heeft, maar slechts in termen van topische waarheid of wat er thematisch en methodologisch op het spel staat.³¹⁰ Met *Regulae Ad Directionem Ingenii* (cf. §5c) tonen de auteurs nu aan hoe de logische waarheid door Descartes als dé epistemologische waarheid gegrond werd.³¹¹ Zijn eerste regel verklaart de

³⁰⁴ (Goeminne & François, 2010, p. 117)

³⁰⁵ (Latour, 2004b, p. 232; eigen vertaling van: "... another powerful descriptive tool that deals this time with matters of concern and whose import then will no longer be to debunk but to protect and to care..."; 'matters of concern' vertaal ik dus met 'zorgelijkheid', wat overigens geen neologisme is.)

³⁰⁶ (Goeminne & François, 2010, pp. 118-9)

³⁰⁷ (Goeminne & François, 2010, p. 120)

³⁰⁸ (Boehm, 2012, pp. 100–103)

³⁰⁹ (Stengers, 1993, p. 101)

³¹⁰ (Goeminne & François, 2010, p. 121)

³¹¹ (Descartes & Glazemaker, 1690, p. 469 ev. Dit is het eerste filosofische werk van Descartes, daterend van rond 1628, en het kent een boeiende geschiedenis. Hoewel oorspronkelijk in het Latijn geschreven werd het werk eerst uitgegeven in de Nederlandse vertaling van Glazemaker, postuum in 1684; de Latijnse versie kwam pas in 1701 beschikbaar. Wat ondertussen in het Frans bekend staat als

opzet van het werk: “Het doel van alle onderzoek moet bestaan in het zodanig richten van de geest zodat solide en ware oordelen over alles wat zich aandient bereikt worden.”³¹² Hoewel er hier vanuit een topische bezorgdheid over welke zorgelijkheden moeten worden opgenomen nog geen belemmeringen te bespeuren zijn, voert Descartes in de volgende regel meteen een verenging door: “We moeten ons beperken tot die objecten waarvan onze geest capabel blijkt er zekere en onbetwifelbare kennis van te hebben.”³¹³ Hier bemerken Goeminne en François dat ‘Renatus’ de politieke keuze maakt om deze methodologie zonder meer als neutraal te representeren, waarbij hij zich in de derde regel sterk op de mathematica inspireert:³¹⁴ “Met betrekking tot het object van ons onderzoek moet men zich niet inlaten met wat anderen hebben gedacht, noch met wat we zelf vermoeden, maar enkel met wat we duidelijk en bewijsbaar begrijpen, of op een zekere manier kunnen afleiden. Het is de enige manier om tot wetenschap te komen.”³¹⁵ Dit noemt François de analytisch-synthetische methodologie waarbij het onbekende tot het bekende gereduceerd wordt, zoals men in de wiskunde premissen deduceert tot conclusies. Latour zou hierbij opmerken dat we echter ‘nooit modern zijn geweest’, in die zin dat dergelijke neutrale representaties van de natuur onmogelijk zijn, en het dus onzinnig is zaken zoals klimaatverandering enkel in techno-wetenschappelijke termen van feitelijkheden te benaderen. Zijn daaruitvolgende ontkenning dat er überhaupt een ‘moderne constitutie’ is, zo stellen Goeminne en François, doet hem de politieke grondvraag stellen naar hoe uiteindelijk zorgelijkheden, zonder te hervallen in de antipolitieke natuur-samenleving dichotomie, dan moeten opgeworpen en aangepakt worden; wat, volgens hen, in het lastige topische vraagstuk over wat daarbij in beschouwing moet worden genomen, de eigenlijke politieke erfenis van het constructivisme uitmaakt.³¹⁶

[e] Over zo’n topische compositie van zorgelijkheden doet Latour een suggestie door Realpolitiek, ‘of de traditionele politieke activiteit waarbij rond een reeds gecomponeerd feit wordt gewerkt’, te contrasteren aan Dingpolitiek, waarbij hij ter illustratie van de publieke betrokkenheid over wat er op het spel staat een etymologische beschouwing doet: “Zoals elke lezer van Heidegger weet, of zoals iedere blik op het Engelse woordenboeklemma ‘Thing’ zal bevestigen, verwees het oude woord ‘Ding’ oorspronkelijk naar een soort van archaische bijeenkomst. [Lang] voordat het een objectief en op zich staand object dat buiten het politieke valt kwam te betekenen, werd reeds vele eeuwen met ‘Ding’ de kwestie aangeduid die mensen samenbrengt *doordat* (Eng: *because*) het hen verdeelt. Dezelfde etymologie gaat schuil achter het Latijnse *res*, het Griekse *aitia*, en het Franse of Italiaanse *cause*.”³¹⁷ De overgang tussen

Règles pour la direction de l'esprit werd vertaald als *Regulen van de Bestieringe des Verstants* van Renatus Des-Cartes. Het hier geciteerde boek bevat ook de *Meditationes* of de *Bedenkingen van d'eerste wysbegeerte*, en is beschikbaar in de Gentse Boekentoren. Daarvan is een integrale scan raadpleegbaar via <https://books.google.be/books?vid=GENT900000112743>

³¹² (Descartes, 1826, p. 201; eigen vertaling uit het Frans. In het Oudnederlands van Glazemaker (1690, 469): “De stiering van’t verstant om bondige en ware oordelen van alle dingen te geven, die voorkomen, moet het einde der oefeningen wezen.”)

³¹³ (Descartes, 1826, p. 204; eigen vertaling uit het Frans. In het Oudnederlands van Glazemaker (1690, 471): “Dat wy alleenlyk met die voorwerpen besich moeten wezen, tot welker zekere en ontwijffelijke kennis onse verstanden genoegzaam schijnen.”)

³¹⁴ (Goeminne & François, 2010, p. 122)

³¹⁵ (Descartes, 1826, p. 209; eigen vertaling uit het Frans. In het Oudnederlands van Glazemaker (1690, 474): “Men moet omtrent de voorgestelde voorwerpen zoeken, niet wat anderen gevoelt hebben, of wat wy zelven vermoeden: maar wat wy klarelyk kunnen beschouwen, of zekerlyk afleiden: want de wetenschap word niet anders verkregen.”)

³¹⁶ (Goeminne & François, 2010, pp. 123-4)

³¹⁷ (Latour, 2005, pp. 12–13; eigen vertaling. Dit wordt niet vermeld, maar merk op dat de oude Grieken met ‘Theoria’ eveneens verwezen naar allerhande bijeenkomsten, of festivals. Daaronder moeten socio-

Realpolitiek en Dingpolitiek, zo stellen de auteurs, is er dus een van feitelijkheden naar zorgelijkheden, waarbij kwesties dan niet meer zomaar aan de kant-en-klare rationale besluitvorming worden toebedeeld, maar waarbij steeds wordt gewerkt vanuit de topische vraag over welke thema's ons aanbelangen.³¹⁸ In die optiek omschrijft Latour de ware criticus dan ook als iemand die samenstelt, in onderscheid tot iemand die ontkracht: "De criticaster is niet iemand die het tapijt vanonder de naïevelings voeten wegtrekt, maar diegene die deelnemers voorziet van een samenkomstgelegenheid."³¹⁹ Op de vraag naar hoe zo'n Ding- of zorgpolitiek dan vorm zou kunnen krijgen stellen Goeminne en François dat die inzake ecologie – milieu als Ding beschouwd – in feite al voorhanden is, en wel omdat een hybride milieukwestie zoals 'klimaatverandering' geconstitueerd is door mensen allerhande: gaande van wetenschappers tot lobbyisten, van klimaatpijbelars tot niet-gouvernementele organisaties. Met optimisme stelt Latour daarom dat "dingen weer Dingen zijn geworden", dat ze weer op het spel gezet zijn, en enkel daardoor vervolgens door de vermeende modernen kunnen worden gedegradeerd.³²⁰ Zo bekeken is klimaat nog nooit zo'n omvangrijk Ding geweest als in dit en vorig jaar. Met oog op het klimaatbeleid van de VN, en ook wel dat van alle andere geopolitieke organen, stellen de auteurs dat deze politiek echter geen plaats heeft op de daadwerkelijke politieke agenda, maar dat alles tot feitelijkheden in de zoektocht naar logische waarheden blijft gereduceerd worden. Ze wijzen er evenwel op dat we niet uit het oog mogen verliezen dat het compositorisch werk vanuit constructivistisch oogpunt altijd reeds te gebeuren staat, en wel omdat zorgelijkheden nooit aanspraak maken op de volledige waarheid: "veeleer duiken ze op uit een allegaartje van meningen, gevoelens, visies, belangen, geschiedenissen en dergelijke meer," waaraan we gerust Boehms 'ecologische verbeelding' (§15b) mogen toevoegen, "en we kunnen een zorgelijkheid nooit op een eenduidige manier kennen. Zolang deze fenomenen bij elkaar komen wordt haar realiteit voortdurend verwezenlijkt."³²¹ Niet zoals in de moderne constitutie, stellen de auteurs, is het nu dus "het politieke compositieproces zelf dat beslist of iets al dan niet onze politieke zorg baart." Zodoende komen Goeminne en François weer bij hun uitgangspunt, namelijk dat de richtlijnen voor zo'n Dingcompositie te vinden zijn in onze belangen en behoeften, wat in het hervormen van onze manier van leven zodoende de topische vraag met zich meebrengt naar waar wij ons eigenlijk zorgen over moeten maken. Zo kan het niet zonder meer onze bezorgdheid zijn om de industriële CO₂-uitstoot te verminderen, maar wel om de menselijke bezorgdheden in kaart te brengen met betrekking tot wat daarmee in relatie staat, gaande van de grondstofontginning in Ecuador tot de overstromingen op de Malediven. Wanneer we van onze ecologische voetafdruk een bezorgdheid maken, zo besluiten Goeminne en François, verwordt het tot een Ding dat vele (Westerse) blinden vlekken onthult, waarrond andere bezorgden zich vervolgens kunnen verzamelen: enkel zo kan ecologie tot een conflictueus politiek concept verworden.³²²

politieke en interculturele polisoverschrijdende praktijken worden verstaan die van religieuze of juridische inslag waren, waarbij de actieve of passieve deelnemer er na participatie allerhande nieuwe inzichten op nahield (Nightingale, 2004, pp. 51-52). Terwijl Ding dus met Dingpolitiek geassocieerd wordt, kan Theoria enigszins met Realpolitiek verbonden worden.)

³¹⁸ (Goeminne & François, 2010, p. 124)

³¹⁹ (Latour, 2004b, p. 246; eigen vertaling. In navolging van mijn promotor Van de Vijver zou ik deze twee omschrijvingen van de criticus niet tegenover elkaar plaatsen. Ik ben eveneens van mening dat de (kritische) filosofie haar sterkte juist kent in het destabiliseren, in het onderuithalen. Precies van daaruit kan men namelijk weer rond de tafel gaan zitten om de zaak verder te ondervragen.)

³²⁰ (Latour, 2004b, p. 236)

³²¹ (Goeminne & François, 2010, p. 125)

³²² (Goeminne & François, 2010, pp. 126-7)

[f] Weliswaar zoeken Goeminne en François door middel van Latour aansluiting bij Boehm, het is echter nog maar de vraag in hoeverre Boehm het zou kunnen vinden met Latour. Het werd de lezer reeds duidelijk dat hun metafysisch-fenomenologische en sociologisch-constructivistische achtergrond bij voorbaat al voor een ander taalgebruik zorgt (die ik met enige welwillendheid op elkaar probeerde afstemmen), waarbij hun gedeelde vocabularium niet zonder meer voor onderling inwisselbaar kan doorgaan. Vanuit Boehm zou ik vooreerst merken dat hij van Latour verschilt in zijn houding tegenover objectivisme. Boehm zou namelijk kunnen zeggen dat we weldegelijk ‘modern, al te modern zijn’; weliswaar is onze voorstelling van natuur niet neutraal want noodzakelijk subjectief, maar dat doet niets af van de objectieve geldigheid op zich: het probleem ligt in het statuut dat eraan gegeven wordt, wat Latour dan ook wel problematiseert. Verder zou Boehm het teruggaand op zijn *hypokeimenon*-begrip vermoedelijk als ‘esoterie’ afschrijven dat Latour de natuur zelf tot het actief-politieke wil betrekken (cf. §17): politiek is een zaak van mensen waarbij wij met de natuur kunnen omgaan om haar zelfs te veranderen, terwijl zij zich uit haarzelf niets van ons aantrekt.³²³ Het is echter de vraag in hoeverre beide heren hier dezelfde notie ‘politiek’ in de mond nemen. Een bijkomend verschilpunt is dat ontologische eenheidsgedachten waarvan Latour nogal holistisch uitgaat bij Boehm helemaal niet uitgesproken worden; veel Kantiaanser beschouwt hij de werkelijkheid slechts ter gratie van het subject waaraan het zich constituerend aandient of opdringt: nogal Cartesiaans schuilt er achter Latours constructivisme toch een zweem van object- en subjectgegevenheid, dewelke onderscheiding Boehm veel minder als dichotomie problematiseert. Er is, kortom, sprake van twee erg verschillende filosofische perspectieven, maar Boehm zou de eerste zijn om in de grenzen van hun gedeelde engagement een mogelijkheid te zien.

In onze zoektocht naar een Boehmiaanse ecologietopiek vonden we in Latour een goede aanzet. Vanuit een sociale en ecologische gevoeligheid vindt zijn sociologie, thans in de lezing van Goeminne en François, op verschillende punten aansluiting bij Boehms fenomenologie. Zijn vertrekpunt is dat milieuproblemen hybride aangelegenheden zijn, wat betekent dat ze de grenzen van het techno-wetenschappelijke en het socio-culturele noodzakelijk overschrijden. Meer nog, die grenzen vormen een kluwen dat doorheen de dichotomie tussen natuur en samenleving loopt, waarbij het ecologisch vraagstuk dus in beide gesitueerd is. Dat we echter nooit modern zijn geweest betekent voor Latour dat die opdelingen in het zoeken naar mogelijke probleembenaderingswijzen geen steek houden, terwijl de realpolitieke machthebbers daar echter steeds van uitgaan. Daarbij steunen ze op een wetenschap die erop uit is om feitelijkheden te ontdekken en in stand te houden, wat inzake klimaatopwarming of andere hybride fenomenen resulteert in machteloosheid. Latours topische bijdrage bestaat erin dat hij op deze feitelijkheden antwoordt met de zorgelijkheden. Die ontspringen uit onze leefwereld van belangen en behoeften en dragen zodoende bij aan een compositorische wetenschap, die vanuit al onze gezichtspunten voortdurend bevraagt wat daarin al dan niet moet worden opgenomen: niet de logische, maar de relevante waarheden zijn hierbij cruciaal. In tegenstelling tot een Realpolitiek wordt zo sprake van een Dingpolitiek, die dankzij de uiteenlopende spelers in onze maatschappij altijd reeds bezig is te onderzoeken wat voor

³²³ Kenis en Lievens formuleren het zo dat zowel Boehm als Latour zou kunnen instemmen: “Er wordt weleens beweerd dat allerlei ‘natuurrampen’ de wraak van de ‘natuur’ zelf zijn voor de ecologische vernietiging door mensen, maar dat is natuurlijk een heel mystificerende manier van spreken. De natuur ‘handelt’ niet, ze neemt geen wraak, en ze voert geen strijd, of toch niet op de manier waarop mensen dat doen. De natuur krijgt maar een ‘stem’ wanneer mensen spreken in haar naam, of wanneer natuurvernietiging en de gevolgen ervan maatschappelijk zichtbaar worden.” (2016, p. 65)

zorgelijk Ding kan doorgaan. Daarbij wordt een beleidsregel, bijvoorbeeld, nooit op zich bevraagd, maar komt men veeleer tot een beleidsregel vanuit een vraag, meerbepaald een topische vraag naar wat er voor wie op het spel staat. Hier kan teruggekoppeld worden naar Boehms ecologische verbeelding, die stelt dat we ons altijd eerst de wereld waarin we willen leven moeten voorstellen. Weliswaar maakt deze politiek nog niet onze geopolitiek uit, maar als ruimere politieke praktijk vindt zij met betrekking tot een Ding als klimaatverandering vandaag misschien meer plaats dan ooit. Deze zorgpolitiek is dus een conflictueuze politiek, die niet zomaar 'oplossingen' produceert, maar vanuit de belangroepen vooreerst bezorgdheden formuleert en blinde vlekken problematiseert. Boehm en Latour hebben dus weliswaar een verschillend ontologisch vertrekpunt, maar op weg naar een leefbaardere leefwereld komen ze elkaar zeker tegen.

§17 Latours dingparlement als topische rehabilitatie van technologie en wetenschap

Simons' publicatie over Latours dingparlement stelt ons in de mogelijkheid het spoor van de voorgaande paragraaf verder te ontwikkelen. We volgen zijn structuur waarbij we Latour eerst kaderen binnen ons huidig tijdsbestek: het antropoceen. Vervolgens maken we een excursie naar Serres' relationele en post-linguïstische filosofie, waarop Latour zich inspireert. Daarna bespreken we diens notie van het quasi-object, en wat dit impliceert voor de wetenschappelijke aanwending van technologie. In de vierde sectie koppelen we de hedendaagse overvloed aan quasi-objecten terug naar de moderne constitutie. Van daaruit evalueren we, tot slot, op welke manier het Dingparlement aan onze topische noden tegemoetkomt, en volgt de recapitulering.

[a] "The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to 'Quasi-Objects'" opent met de stelling dat de notie van het antropoceen, of het tijdperk waarin de menselijke activiteit van dominante invloed is op onze planeet, in het verlengde ligt van waaraan Latour al decennia werkt. Simons verwijst hierbij naar diens fenomeen-georiënteerde Dingpolitiek waarbij de rol van technologie en wetenschap met oog op een nieuwe democratie herdacht wordt, wat we in de voorgaande paragraaf uitvoerig bespraken.³²⁴ Bij de vraag naar wat we ons dan bij zo'n Ding moeten voorstellen wordt aan mijn Kantiaanse reserves (cf. §16f) tegemoet gekomen door Simons' stelling dat de verwachting op 'directe kennis van de objectieve wereld' sinds de komst van de Koningsberger weliswaar uit den boze is, maar dat we als hedendaagse filosofen kinderen van de zogenaamde linguïstische wending zijn: kennis is talig gemedieerd, wat evenwel niet betekent dat klimaatverandering zonder meer linguïstisch kan geconceptualiseerd worden. Met betrekking tot de klimaatkunde stelt Latour namelijk dat "de eigenlijke objectiviteitsnotie helemaal ondermijnd wordt door de menselijke aanwezigheid in de te beschrijven fenomenen – en in de politieke wijze waarop die aangepakt worden."³²⁵ Zijn nieuwe visie op de (topische) rol van technologie in het antropoceen, zo bemerkt Simons verwijzend naar het Dingparlement, impliceert dat hij de 'moderne conditie fundamenteel ontmantelt'; onder andere in zijn kritiek op het populaire 'geo-engineering', dat de gevolgen van de klimaatverandering

³²⁴ (Simons, 2017, p. 151; Latour spreekt over een "democratie die zich ook uitstrekt tot de dingen zelf" (2016, p. 234), waarbij de vraag rijst in hoeverre de '*demos*' dan eigenlijk nog op zijn plaats is.)

³²⁵ (Latour, 2014, p. 2; eigen vertaling. In hoeverre met deze stelling op de Kantiaanse reserves wordt geantwoord is nog maar de vraag. Met fenomenologische welwillendheid kan ik er evenwel dit in lezen: het klimaat is slechts werkelijk ter gratie van de medewerking van de subjecten waarop het inwerkt, implicerend dat een klimaatkunde die de objectieve wereld aan de werkelijkheid onderschikt noodzakelijk zijn relevantie verliest. Tegen Latour zou ik dus willen inbrengen dat niet de objectiviteit als zodanig ondermijnd wordt, maar precies het statuut dat die objectiviteit toegeschreven wordt.)

met meer van dezelfde technologische ingrepen wil tegengaan. Om dat Dingparlement te begrijpen wordt Latour vanuit post-linguïstisch oogpunt benadert, waarbij Simons hem als schatplichtig aan Michel Serres' *Le contract naturel* profileert. Daarin stelde deze Frans wetenschapsfilosoof reeds in 1990 de vraag naar hoe we moeten omgaan met een natuur die onze acties niet langer stilzwijgend ondergaat. Net zoals diens Belgische collega Isabelle Stengers, professor aan de ULB, wil hij naar een filosofie die de Dingen weer laat spreken, wat noodzakelijk is om de ecologische problemen aan te pakken, en het eigenlijke post-linguïstische aspect ervan uitmaakt: ook al zijn interacties met dingen talig gemedieerd, ze blijven betekenisvol.³²⁶

[b] Serres' filosofie wordt gepresenteerd als een relationele theorie die aan de traditionele oppositie tussen object en subject voorbijgaat, in die zin dat daarbij het derde aspect van iedere relatie belicht wordt: "Daarmee bedoel ik het intermediaire, het midden... Wat ertussen is, wat ertussen bestaat."³²⁷ Simons voegt eraan toe dat relaties, voor Serres, het fundament van zowel object als subject uitmaken,³²⁸ wat hem doet focussen op hoe die relaties ontstaan en wat hen kenmerkt. Daarbij moet opgemerkt dat hij weliswaar beïnvloed is door het structuralisme, maar niet zozeer door de linguïstische variant van de Saussure, maar door de mathematische van Bourbaki, die voorbij het sprekende subject gaat: structuren kunnen zowel in natuurlijke fenomenen zoals DNA, als in culturele fenomenen zoals muziek worden aangetroffen.³²⁹ In Serres' communicatieve wereldbeeld, dat opgebouwd is uit een netwerk van relaties, impliceert dit dat ook niet-menselijke dingen informatie uitzenden: dit betekent voor hem niet alleen dat objecten fundamenteel in relatie staan tot elkaar, hij leidt er, nog voor een eventuele ontcijfering, ook het bestaan van een externe wereld als communicatief netwerk uit af.³³⁰ Communicatieanalyse, zo verduidelijkt Simons, gebeurt dus niet vanuit de strijd tussen zender en ontvanger, maar in de eerste plaats vanuit hun onderlinge relatie, die overigens niet zomaar is gegeven maar voortdurend moet worden geconstrueerd, en wel door het achtergrondgeruis het zwijgen op te leggen: "Het dialogeren is het veronderstellen van een derde en hem proberen uit te sluiten; succesvolle communicatie is de uitsluiting van de derde."³³¹ Deze uitgesloten derde staat volgens Simons centraal in Serres' filosofie, meerbepaald in het vernietigen en creëren van een relatie, wat – zo wordt geclaimd – ook op technologische relaties toepasbaar is; daartoe bespreekt hij nu Serres' notie van 'de parasiet' en 'het quasi-object'.³³² De parasiet geldt als het altijd aanwezige geruis dat voor de communicatie moet worden uitgesloten, maar nooit volledig kan uitgesloten zijn. In Serres' wereldbeeld is zo'n ruis niet alleen altijd aanwezig, bekeken vanuit het grote relationele netwerk is wanorde zijn vertrekpunt, van waaruit orde en communicatie – in de daad van 'translatie' of ruisdemping waarbij onbegrijpelijke flarden tot gemeenschapstaal van zender en ontvanger verworden – tot stand moeten komen. Dit impliceert enerzijds dat ordecreatie het oorspronkelijke

³²⁶ (Simons, 2017, p. 152) Wat betreft de post-linguïstische wending gaat Simons in zijn artikel nogal snel. In het abstract verduidelijkt hij dat deze wending impliceert dat 'men dingen weer in eigen naam kan laten spreken zonder kennisclaims over het ding op zichzelf'. Schatplichtig aan Serres zien Stengers en Latour dat zo'n 'post-linguïstische correctie', in het antropoceen, ook noodzakelijk is. In ieder geval roept de notie van betekenisvolheid vragen op, want waaruit bestaat zoiets in post-linguïstische tijden? In de context van het Dingparlement voorziet het vervolg van deze paragraaf ons in feite van mogelijke antwoorden op de aard van de betekenisvolheid van de Dingen. Toch zou verder moeten worden onderzocht waaruit post-linguïstische betekenisvolheid als zodanig bestaat.

³²⁷ (Serres, 2007, p. 65)

³²⁸ (Serres, 1987, p. 209)

³²⁹ (Simons, 2017, p. 153)

³³⁰ (Serres, 1972, p. 110)

³³¹ (Serres, 1969, p. 41)

³³² (Simons, 2017, p. 154)

communicatieve netwerk dermate verstoort en reduceert dat zijn complexiteit onze rationele modellen te boven gaat en zelfs geweld aan doet, en anderzijds dat een volledige parasieten-uitsluiting onmogelijk is omdat het er teveel zijn en iedere exclusie nieuwe relaties met zich meebrengt die zelf parasieten aantrekken. Serres' communicatieve ideeën, ziet Simons, betreft Latour op technologie, en wel in zijn onderscheid tussen intermediairen en mediators:³³³ technische instrumenten worden vaak als onproblematische intermediairen aangenomen, terwijl de translatieve souplesse niet zomaar gegeven is maar door de mediators optimalisering tot stand moet worden gebracht. Wanneer men de klimaatverandering wil aanpakken betekent dit, concreet, dat men niet zomaar mag verwachten het ene te kunnen veranderen zonder het andere daarbij te destabiliseren (cf. entropieverhoging, §15b): "Iedere intermediair is een gebrekkig-gedisciplineerde mediator."³³⁴ Simons maakt de overgang naar het quasi-object door te stellen dat Serres weer ruimte wil creëren voor de veelsoortigheid van de dingen en hun geruis zelf, dat hij hen voorbij de talige cultuurbarrière als goede filosoof hun stem wil teruggeven aangezien ze in het uitsturen van ruis en informatie altijd al spreken.³³⁵ Vandaar zijn appreciatie voor de uitgesloten derde, die onze taal met ruis doorbreekt, maar voorbij het eerste- of tweede-persoonsperspectief de externe realiteit van een fundering voorziet.³³⁶ Echter, in het antropoceen bestaat de probleemkwesitie er voor Serres in dat het geruis der dingen niet meer erkend wordt omdat we de natuur, in een poging haar te beheersen, het zwijgen oplegden zonder enig bewustzijn van welk geweld haar daarmee aangedaan werd. Daarom, stelt Simons, probeert hij met de notie quasi-object (of quasi-subject) terug te gaan tot die punten van geruis – voorafgaand aan de object-subject-dichotomie – waarop de dingen het zwijgen nog niet werden opgelegd. Het voorbeeld van de bal verduidelijkt hoe het quasi-object het fundament van zowel het passief object als het actief subject vormt, en hoe het een netwerk creëert dat tussenkomst en structuur mogelijk maakt; de bal instantieert het spel, laat het rond hem draaien en omkadert de zaak als een geheel: iedereen wil zich tot eigenschap van de balsubstantie maken, maar een bal is niets zonder zijn spelers. Ziehier Serres' Kantianisme: het lichaam is het object van de bal en als een zon beweegt het subject errond.³³⁷ Zodoende ligt het quasi-object niet alleen ten gronde aan ons relationeel netwerk, de realiteit is er hoofdzakelijk uit opgebouwd, wat precies Serres' motivatie is om ze in het antropoceen hun rechtmatige politieke plaats terug te geven: in Latours dingparlement.³³⁸

[c] Om dit te begrijpen onderzoekt Simons nu welke technologische relaties met quasi-objecten mogelijk zijn, en waarom die überhaupt genegeerd werden in de moderniteit. Er wordt teruggekoppeld naar Latours onderscheid tussen het wetenschappelijk bedrijf en de wetenschappelijke bedrijvigheid (cf. §16a), waarbij Simons eraan toevoegt dat Latour in deze hybride activiteit van feitenconstructie, geïnspireerd op Serres, de dualiteit tussen mensen en niet-mensen in termen van 'translatie' en 'zuivering' van quasi-objecten zal omschrijven:³³⁹ de moderne wetenschap is zo succesvol omdat zij menselijke en niet-menselijke elementen die de theorie bevestigen samenbrengt, waarbij in het beschrijven van de passieve natuur geprobeerd wordt dit constructie- en aanwervingsproces onzichtbaar te maken. Dit resulteert in een technologie die voorbijgaat aan de quasi-objecten om feiten die eigenlijk reeds voorhanden

³³³ (Latour, 2005b, pp. 37–42)

³³⁴ (Simons, 2017, p. 155; eigen vertaling)

³³⁵ (Simons, 2017, p. 156)

³³⁶ (Serres, 1997, p. 48)

³³⁷ (Serres, 2007, pp. 225–6)

³³⁸ (Simons, 2017, pp. 157–8)

³³⁹ (Latour, 2016, pp. 26–27, 179; 1987, p. 106)

zijn al zuiverend te herontdekken, waarbij een translatie van mediators in intermediairs gebeurt en nieuwe relaties met nieuwe parasieten tot stand komen; middels technologie wil de wetenschapper idealiter tot nieuwe feiten komen zonder daarbij geruis te creëren, waardoor hij zich natuurlijk niet als parasiet, maar als facilitator voor een soepelere communicatie tussen object en subject zal profileren.³⁴⁰ Met een verwijzing naar Stengers argumenteert Simons dat de wetenschapper dit in het laboratorium probeert te doen door met die ‘derden’ een fenomeen te construeren dat als actor of probleem ‘getuigt’ van de geldigheid van de theorie; en wel door “het produceren van een getuigenis die niet kan onderuit gehaald worden door toegeschreven te worden aan de ‘subjectiviteit’ of de vooringenomenheid van de wetenschapper, een getuigenis die anderen moeten aanvaarden, een getuigenis waarvoor hij of zij als een getrouwe vertegenwoordiger zal erkend worden”.³⁴¹ De wetenschapper moet zich daarbij, zo vat Simons samen, als perfecte parasiet ontpoppen die met technologische middelen niet meer of minder doet dan onze realiteit – zonder enige geruisinductie maar met een perfecte informatietranslatie – tot voorwerp van discussie te maken: in het laboratorium wordt technologie aangewend om van het quasi-object de meest geloofwaardige getuige voor de wetenschappelijke theorie te maken. Wat, echter, in werkelijkheid gebeurt is dat de derde uitgesloten, en geruis tot informatie wordt, en dat is volgens Stengers de teneur van onze moderne experimentele praktijk: “*de uitvinding van het vermogen om aan de dingen de bevoegdheid te verlenen om aan de onderzoeker de bevoegdheid te verlenen in hun naam te spreken*”,³⁴² waarbij de dingen zelf, of tenminste hun geruis, niet aan het woord komen³⁴³ of gehoord worden. Dit betekent niet, zo verduidelijkt Simons, dat de objecten zodoende aan de wil van de wetenschapper onderworpen worden.³⁴⁴ De door wetenschap aangewende technologie wekt weliswaar de indruk de fenomenen te onderwerpen, maar speelt veeleer de rol van ‘onderhandelaar’. Om in een theorie te passen moeten quasi-objecten namelijk in hun relationeel netwerk gehoord en als het ware overhaald worden, maar daarbij wordt de wetenschapper tegelijkertijd door hen overhaald: het verwerven van een goede ‘getuige’ voor de theorie, zo Simons, vereist niet alleen dat het object nauwkeurig in de onderzoeksvraag wordt gepast, het object stelt die praktijk ook zelf in vraag. In tegenstelling tot slechte wetenschap die de objecten geen recht aan doet, zet goede wetenschap dus zichzelf op het spel,³⁴⁵ in die zin dat het onderzochte object in staat wordt gesteld om met de onderzoekers te ‘onderhandelen’, hun subjectiviteit te bevragen: als onderzoeksvragen op weerbaarheid van de onderzoeksobjecten stuiten, kunnen die als quasi-objecten het voortouw nemen om alsnog goede wetenschappelijke feiten te construeren. Dat dit niet vaak het geval is illustreert Despret met het voorbeeld van de Skinner-box;³⁴⁶ behaviouristen wilden deze onderzoeksmethode voor de verandering eens toepassen op een raaf, maar toen deze weigerde mee te werken en de box verwoestte, besloten de – slechte – wetenschappers om zoals gebruikelijk verder met duiven te werken: goede onderzoekers zouden dit signaal daarentegen benutten om de gebruikte technologie en methode te bevragen, en zodoende oor te hebben voor wat de raaf hen

³⁴⁰ (Simons, 2017, pp. 158-9)

³⁴¹ (Stengers, 1997, pp. 85–8)

³⁴² (Stengers, 1997, p. 165; eigen vertaling van: “*the invention of the power to confer on things the power of conferring on the experimenter the power to speak in their name*”)

³⁴³ (Van de Vijver, 2017, p. 7; de conclusie van deze conferentiebijdrage – “not about them, but not without them” – biedt een interessante insteek in deze discussie, in die zin dat de onderzoeker niet zomaar voor of over de dingen kan spreken, maar die dingen, om te spreken, ook niet aan de kant kan zetten.

³⁴⁴ (Simons, 2017, p. 160)

³⁴⁵ (Stengers, 1997, p. 126)

³⁴⁶ (Despret, 2015, pp. 57-72)

eigenlijk zegt.³⁴⁷ Hier ziet Simons een mogelijkheid om de techno-wetenschappelijke praktijk met het concept van ‘onderhandeling’ te rehabiliteren. Immers, technologische gevoeligheid kan aangewend worden opdat onderzoeksfenomenen zich als quasi-objecten articuleren, waardoor de wetenschapper kan luisteren naar wat die hem of haar vertellen: zo ontstaat er een post-linguïstisch terugkoppelingsmechanisme waarbij het wetenschappelijk netwerk zowel mensen als dingen omvat, die elkaar wederzijds bevragen.³⁴⁸

[d] De moderne constitutie zorgt er echter voor dat er na dit onderhandelingsproces een zuivering van de quasi-objecten plaatsvindt waarbij ze in het keurslijf van goede en voorspelbare getuigen voor de theorie gedwongen worden: de wetenschap gaat dan spreken in naam van natuur en technologie, en quasi-objecten verworden, zoals we zagen, tot loutere actieve subjecten en passieve objecten. Deze transitie is volgens Simons echter niet problematisch op zich, in tegenstelling tot de manier *waarop* dit gebeurt. Latour is er met zijn Dingparlement dan ook niet zomaar op uit om de talloze quasi-objecten aan het woord te laten, maar om tot een wereld van *goed-geconstrueerde* objecten en subjecten te komen, die resulteren uit onderhandelingen tussen alle relevante actoren uit het netwerk: “aangezien quasi-objecten meewerken in netwerken die ons huidig collectief ondersteunen, bestaat het probleem erin dat de *huidige* compositie van ons netwerk inadequaat is.”³⁴⁹ Dit heeft er enerzijds mee te maken dat de zuivering van quasi-objecten vaak onsuccesvol is: in principe kunnen quasi-objecten transformeren in betrouwbare objecten, maar laboratoriumcondities verhinderen wetenschappers vaak om tot zo’n goede getuigen te komen. Als men er zich echter überhaupt van bewust maakt met quasi-objecten te werken, zo stelt Simons, kan er door een verhoogde aandacht voor blinde vlekken toch naar een adequatere zuivering die alle relaties van de quasi-objecten in beschouwing neemt gewerkt worden, of die op zijn minst inziet dat dit soms niet mogelijk is. In het antropoceen is het anderzijds zo dat de zuivering van quasi-objecten er in gemonialiseerde tijden van ecologische crisis niet makkelijker op is geworden: nadat we eindelijk doorhebben dat de natuur daarmee op onze grillen antwoordt, zien we dat ons voorgestelde collectief ontoereikend is om alle relaties van (vaak onopgemerkte) quasi-objecten in beschouwing te nemen, en dat terwijl we voortdurend geconfronteerd worden met de objectieve uitwerkingen die hiervan het gevolg zijn.³⁵⁰ Ook in zijn recente *Face à Gaïa* benadrukt Latour dat de ecologische crisis toont dat we nooit modern zijn geweest, in die zin dat we in het antropoceen als collectief geconfronteerd worden met al die ongeziene quasi-objecten, wat een “diepgaande mutatie van onze verhouding tot de wereld” impliceert:³⁵¹ “De Gaia-hypothese impliceert niet dat de aarde moet worden opgevat als een goedaardig of alwetend organisme dat zichzelf wel zal redden. Het model van het organisme, zelfs dat van de aarde als ‘systeem’, wordt als inadequaat bestempeld. Gaia is eerder een wispelturig netwerk zonder centrum, dat desalniettemin overal aanwezig is en op alles reageert.”³⁵² In Serres’ termen is Gaia dan ook zo’n derde, ziet Simons, die als parasitair quasi-object voortdurend intervenueert en onze relaties verandert: niet alleen is de mens niet langer de invloedrijkste factor, om invloed uit te oefenen moeten we ons op Gaia’s netwerk beroepen, waardoor het traditionele techno-wetenschappelijk bestel niet langer als scherperechter kan gelden.³⁵³

³⁴⁷ (Simons, 2017, p. 161)

³⁴⁸ (Simons, 2017, p. 162)

³⁴⁹ (Simons, 2017, pp. 162-3; eigen vertaling)

³⁵⁰ (Simons, 2017, pp. 163-4; vgl. Latour, 2004a, p. 20 en 2016, pp. 85, 130)

³⁵¹ (Latour, 2015, pp. 22, 99)

³⁵² (Simons, 2018, p. 182)

³⁵³ (Simons, 2017, p. 165)

Simons besluit dat het “antropoceen niet meer is dan een algemene inmenging van quasi-objecten in ons huidig politiek collectief: het dwingt ons ertoe om de onderhandelingen met de quasi-objecten waartoe we ons verhouden herop te starten, want anders zal de wereld veranderen en opteren voor een politieke orde zonder mensen.”³⁵⁴ Het moet echter niet zo ver komen.

[e] Latours idee voor een Dingparlement, dat gevoelig moet zijn voor de revolterende quasi-objecten die we niet langer kunnen negeren, is geïnspireerd op Serres’ *Le contract naturel*. Daarin wordt gearchitueerd dat het moderne sociale contract ontoereikend is omdat het zoveel zaken waartoe we ons verhouden uitsluit; echter, dat “de aarde tot ons spreekt in termen van krachten, verbanden en interacties is genoeg om zo’n [natuurlijk] contract te maken.”³⁵⁵ Om Dingen in hun gedragingen, gewoontes en vorderingen de politiek binnen te trekken gaat Simons terug naar de wetenschappelijke bedrijvigheid, waarin de wetenschapper – in het erkennen dat quasi-objecten spreken en zijn/haar paradigma’s bevragen – zichzelf op het spel zet; in tegenstelling tot wat geo-ingenieurs voorstellen vraagt dit geen controletechnologieën (cf. §17a), maar veeleer onderhandelingstechnologieën: die “stellen ons in staat gevoeliger te worden voor de reacties en relaties van quasi-objecten.” Het antropoceen vereist namelijk niet zo zeer technologieën die milieufactoren zoals de aardopwarming in de hand houden, maar technologieën die detecteren hoe quasi-objecten zoals CO₂ op onze handelingen reageren: een terugkoppelingsmechanisme moet ons, om bij dat voorbeeld te blijven, dan tonen in hoeverre CO₂ in het stijgen of dalen onze claims aanvaardt dan wel verwierpt, waarna we ons handelen dienovereenkomstig bijstellen. Met een verwijzing naar Stengers’ *Cosmopolitics*³⁵⁶ verduidelijkt Simons dat die Dingen niet noodzakelijk op voorhand moeten worden gedefinieerd, maar dat ze onze eigen perspectieven in twijfel moeten kunnen trekken; zaken als klimaatverandering of het verlies aan biodiversiteit³⁵⁷ door milieuvergiftiging laten zich trouwens toch niet helemaal definiëren.³⁵⁸ Hier geeft Simons toe dat er geen garantie is dat dit zal werken, maar ook niet dat het zal falen: hij doet een pleidooi voor een beredeneerde politiek die nauwgezet overweegt wat er in beschouwing moet worden genomen.³⁵⁹ Zie hier de alliantie met Boehm, want dit is een topische vraag die vertrekt vanuit onze leefwereld van belangen en behoeften; zo komen we tot de formulering van zorgelijkheden en een overeenkomstige compositorische wetenschap, waarbij we ons in een conflictueuze zorgpolitiek altijd eerst moeten afvragen welke waarheden relevant zijn, en in welke wereld we eigenlijk willen leven (§16): Dingpolitiek vindt dus plaats in een Dingparlement. We keren nog even terug naar Simons, die verduidelijkt dat het Dingparlement zelf een vormt van technologie is: “een die er niet is op gericht om ons de natuur volledig te laten beheersen, maar die ons eerst en vooral

³⁵⁴ (Simons, 2017, p. 166; eigen vertaling)

³⁵⁵ (Serres, 1995, p. 39; eigen vertaling. De latere Latour (2014, p. 5) houdt zo’n natuurlijk contract voor onmogelijk want onhaalbaar omdat de ecologische situatie ons veeleer tot oorlog noopt.)

³⁵⁶ (Stengers, 2010; 2011)

³⁵⁷ In mei maakte het Intergouvernementeel Platform voor Biodiversiteit en Ecosysteemdiensten, een onderzoeksinstituut bestaande uit VN-lidstaten, in hun ‘Global Assessment’ waar 145 onderzoekers uit 50 landen aan meewerkten bekend dat meer dan 10% (of 1 miljoen) van het geschatte aantal soorten de komende decennia met uitsterven wordt bedreigd, wat volgens hen honderden keren sneller is dan in de afgelopen miljoenen jaren, en zelfs het menselijk bestaan in gevaar brengt; de samenvatting: https://www.ipbes.net/sites/default/files/downloads/spm_unedited_advance_for_posting_htn.pdf

³⁵⁸ Dit is het geval voor de meeste Dingen die als quasi-object gelden. Daarbij denk ik, actueel, aan de droogte die West-Europa vorige zomer teisterde, en allicht dit jaar zal terugkeren. Weerkundigen zullen droogte definiëren in termen van een significant-geringere regenval ten opzichte van de voorgaande decennia, maar droogte is niet enkel een tekort aan regen. Stengers’ punt is dat we zo’n hybride fenomenen echter niet helemaal moeten vastliggen alvorens ze in beschouwing te nemen.

³⁵⁹ (Simons, 2017, p. 167; eigen vertaling)

helpt te onderhandelen om deel te blijven van een collectief dat zoveel mogelijk quasi-objecten in beschouwing neemt.” Ik deel zijn mening dat dit een nooit ophoudend proces is, maar merk daarbij op dat men zich vooreerst kan beperken tot quasi-objecten van de topische soort. In die optiek plaats ik dan ook zijn kritiek op de vroegere Latour, die alle quasi-objecten in het Dingparlement wilde opnemen: hij gaat er daarbij vanuit dat alles voorwerp van onderhandeling is, maar Simons heeft oog voor de “exclusie die dit met zich meebrengt, namelijk van die Dingen die weigeren om mee te werken.”³⁶⁰ Omdat die, inderdaad, ook niet zomaar mogen worden genegeerd verwijst hij naar Stengers’ ‘kosmopolitisch parlement’,³⁶¹ waarin deze uitgesloten elementen wel een plaats hebben. Dit brengt er Latour toe om zijn onderhandelingsnotie bij te schaven: een Dingparlement werkt niet met ‘experten’, wat ik eerder de Realpolitiek zou toeschrijven (cf. §16e), maar met ‘diplomaten’, die er niet zomaar vanuit gaan dat onderhandelingen succesvol zijn, en daardoor – met een topische ingesteldheid – ruimte laten voor bijsturing.³⁶² Simons besluit dat “we niet moeten ophouden met het construeren van objecten, maar dat we hen beter moeten construeren door in het Dingparlement doelbewust quasi-objecten in het constructieproces te betrekken.”³⁶³ Dit lijkt mij het milieutopisch vraagstuk bij uitstek.

Simons’ lezing van Latour vanuit Serres en Stengers laat ons toe om via het Dingparlement wetenschap en technologie op een topische manier werkzaam te maken. Hiertoe worden wij in onze actuele leefwereld van het antropoceen ook gedwongen: in leefmilieuproblemen als de klimaatopwarming of de biodiversiteitsteruggang wordt namelijk duidelijk dat onze aarde de gevolgen van het WTK-bestel niet langer passief ondergaat. Dat zij zich doorheen natuurlijke fenomenen van entropieverhoging toont als een relationeel netwerk van quasi-objecten (of Dingen die voorafgaan aan de object- en subjectconstitutie waarvoor ze noodzakelijk zijn), behelst de mogelijkheid onze onderzoekspraktijk voor hen gevoelig te maken. Immers, algemeen gesproken blijft Ding noch onderzoeker onafhankelijk van de ander, ook al denkt de slechte wetenschapper deze mediëring in de wedloop naar feitelijkheden technologisch te kunnen wegzuiveren. De goede wetenschapper veegt het natuurgeruis daarentegen niet onder de mat, maar luistert met technologie naar de Dingen en wat die over het wetenschappelijk bedrijf vertellen. Een terugkoppelingsmechanisme creëert daarbij een onderhandelingsruimte waarin zowel mens als Ding vertegenwoordigd is, wat maakt dat de onderzoeker zichzelf en zijn praktijk op het spel zit, maar daardoor ontvankelijk blijft voor ecologische alarmsignalen. Als men het CO₂-probleem, bijvoorbeeld, als quasi-object aanneemt, indiceert diens toe- of afnameclaim dat de wetenschapper zijn/haar handelen al dan niet moet bijsturen: de onderzoeker kan niet zonder meer in de naam van koolstofdioxide spreken, maar koolstofdioxide is niets zonder zijn onderzoeker. Nu is de ecologische situatie van dien aard dat ongeziene quasi-objecten, zoals extreme droogte, in ons netwerk schering en inslag zijn. De collectieve vraag naar welke quasi-objecten in het Dingparlement, dat zelf een onderhandelingstechnologie is, moet worden opgenomen is van de topische orde. Dingpolitiek vertrekt namelijk vanuit de topische bezorgdheid over welke zaken voor de leefbaarheid van onze leefwereld relevant zijn, wat een conflictueus proces is dat aan de figuur van de diplomaat wordt overgelaten: die houdt rekening met onze belangen en behoeften, zonder aan de weerbarstigheid van sommige quasi-objecten voorbij te gaan. Deze compositorische wetenschap is niet gericht op controle, maar op leefmilieuvormgeving.

³⁶⁰ (Simons, 2017, p. 168; eigen vertalingen)

³⁶¹ (Stengers, 2011, p. 395)

³⁶² (Latour, 2004a, pp. 209–217)

³⁶³ (Simons, 2017, p. 168; eigen vertaling)

§18 Een blik op de leefbaarheid van de hedendaagse leefwereld met Kenis en Lievens

Omdat een topische fenomenologie vertrekt vanuit de leefwereld, is het van belang om onze huidige ecologische toestand wat concreter te examineren. Dit doen we aan de hand van het veelgeprezen boek van Kenis en Lievens, die de zogenaamde groene economie aan een kritisch onderzoek onderwerpen. Eerst geven we een inleidend woord bij dit boek, waarbij we Ullrich Melle aan het woord laten. Daarna wordt getoond op welke manier Kenis en Lievens er een topische insteek op nahouden. Vervolgens zien we dat hun probleemanalyse in essentie samenvalt met die van Boehm, en bespreken we waarin zich dat zoal manifesteert. Tot slot bespreken we de auteurs' alternatieve oplossingen voor de milieuproblematiek.

[a] Om zicht te krijgen op hoe het staat met de ecologische toestand in onze hedendaagse leefwereld nemen we een kijkje in *De mythe van de groene economie* van Anneleen Kenis, postdoctoraal onderzoeker in de politieke ecologie, en Matthias Lievens, politiek filosoof; beide verbonden aan de KU Leuven. Het gaat hier om de ge vulgariseerde versie van *The limits of the green economy: from re-inventing capitalism to repoliticising the present*, uitgegeven bij Routledge.³⁶⁴ We hanteren de Nederlandse uitgave omdat die dichter op de actualiteit van onze leefwereld zit, en in ons taalgebied bovendien wat furore maakte. Naast nieuwsredacties, politici en vakbondsmensen wordt het boek ook geprezen door academici, waaronder Boehms voormalige collega van in het Husserl-Archief Ullrich Melle, die overigens zelf rond milieu-filosofie werkte en even aan het woord komt: "Ik ken geen ander boek dat op zo'n heldere, bevattelijke en beknopte wijze de ecologisch-sociale crisis in beeld brengt, vervolgens blootlegt om ten slotte de voorgestelde oplossingen en wegen uit deze crisis genuanceerd en wel afgewogen in kaart te brengen. Het betoog is bijzonder goed geïnformeerd, de kritiek op de strategieën om het kapitalisme te "vergroenen" is ijzersterk geargumenteed. Hoofdstuk twee over de postpolitieke begoocheling van "allemaal samen, allemaal groen, allemaal ecologisch verlicht" is onthutsend, het stuk over "commonisme" is bijzonder actueel. De schets van het ecosocialistisch alternatief voor de verbrandingseconomie van het kapitalisme moet hoogdringend onderwerp van een brede discussie worden. De kalmte van het betoog, het gebrek aan elke schreeuwerigheid en ideologische agressie, is bewonderenswaardig."³⁶⁵ Ook Boehm, die ik over dit vertelde, was enthousiast: milieuvriendelijk kapitalisme houdt hij voor onmogelijk.

[b] De topische insteek van dit boek wordt duidelijk in de proloog. Daarin hekelen Kenis en Lievens, kortgezegd, dat milieuzorg geaccapareerd wordt door kapitalisme:³⁶⁶ BNP Paribas Fortis lokt klanten met 'ecologisch beleggen', chemiereuzen zoals China BlueChemical en Green Dragon Gas doen aan kunstmest- en steenkoolgasproductie met 'milieuvriendelijke

³⁶⁴ (Kenis & Lievens, 2015)

³⁶⁵ (Kenis & Lievens, 2016, p. 5)

³⁶⁶ Zonder dat ik toen al van het bestaan van hun boek afwist schreef ik vorig jaar in Konstanz, voor het seminarie over Marx van Privatdozent Volkbert Roth, een paper getiteld: "Kritik des gegenwärtigen Ökofetischismus - Ein spekulatives Essay über die grüne Wende des Kapitals." Geïnspireerd op mijn lezing van Boehm begon ik met een analyse van het klimaatakkoord van Parijs (dat in wezen weinig verschilt met vorige paktten), om in vier stappen aan te tonen hoe de natuur door het kapitalisme gecommificeerd wordt: eerst is er een objectivering, en daarna een commercialisering van natuur, en vervolgens hanteert men 'klimaatbescherming' als legitimering van de productie, en daarna als legitimering voor de consumptie. Daarbij heb ik actuele voorbeelden gebruikt die hier ten dele terugkomen, onder andere het reduceren van milieuvriendelijk leven tot de 'ecologische voetafdruk', de internationale handel in 'schone lucht', de voorwendsels dat 'groene auto's' milieuvriendelijk in plaats van – in het beste maar zelfs onwaarschijnlijke geval (cf. §11e) – milieuvriendelijker zijn, etc.

technieken', miljonairs als Schwarzenegger en DiCaprio komen op voor de 'groene zaak', etc. De afwezigheid van topisch denken komt naar voor in hun voorbeeld van het Australian Feral Camel Management Project; na het droge jaar 2007 kwamen 120.000 Australiërs op straat om van hun regering klimaatmaatregelen te eisen: aangezien het land – dat overigens 54% van haar elektriciteit uit steenkool opwekt – een grote kamelenpopulatie heeft, en één kameel jaarlijks één ton CO₂ uitstoot (wat het equivalent is van een personenwagen die 5000 kilometer rijdt), trok de regering drie jaar later een slordige 20 miljoen Australische dollar uit om kamelen neer te schieten, met vijfduizend karkassen op de teller na een week. Via het emissiehandelssysteem gold kamelenjagen ook voor bedrijven als een lucratieve manier om hun afvaluitstoot te compenseren.³⁶⁷ “Is groen aan het ontsporen? Voor zover er al een klimaatpolitiek bestaat,” zo hekelen Kenis en Lievens het gebrek aan relevantie, “is die vaak een farce. Emissiehandel dreigt een levenslijn te worden voor noodlijdende financiële markten. Technocratische oplossingen, van *geo-engineering* [cf. §17a] tot bevolkingscontrole [cf. §14b], zijn vaak uiterst gevaarlijke experimenten. Individuen verantwoordelijk stellen³⁶⁸ voor de uitstoot, en hen via allerlei mechanismen aansporen om hun persoonlijk gedrag te veranderen, dreigt onvoldoende, en dikwijls ook contraproductief te zijn. Als dit de klimaatpolitiek is, dan hoeft het wellicht niet te verbazen dat zoveel mensen de strijd tegen klimaatverandering niet als hun eigen strijd herkennen.”³⁶⁹ Onder andere de utopie ‘dat CO₂ de hoofdvijand is waartegen we ons massaal moeten verzetten’ willen de auteurs doorprikken; ze maken trouwens een onderscheid tussen de CO₂-productie van een ziekenhuis en die van een steenkoolcentrale.³⁷⁰ Impliciet verwijzend naar Latours hybriden (cf. §16) stellen ze dat de klimaatcrisis “aan alle belangrijke problemen van deze tijd [raakt]: sociale ongelijkheid, imperialisme, oorlog, migratie, ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, het democratisch deficit, de macht van multinationals en financiële markten.”³⁷¹

[c] Kenis' en Lievens' aanpak is dus niet alleen kritisch, ook voor wat betreft de oorzaken van de onleefbaarheid van onze leefwereld zitten ze kennelijk op een lijn met Boehm: “Klimaatwijziging is geen crisis van het milieu, maar van de maatschappij. Elke klimaatpolitiek wordt geïnspireerd door een bepaald maatschappijmodel, en de vraag is hoe dat model eruitziet: kiezen we voor een 'groene economie' die in de richting gaat van een totale vermarkting van alles, inclusief de natuur, of slagen we erin democratische controle te krijgen over de economie, het energiesystemen, de materiaalstromen?”³⁷² Ook voor Boehm omvat ecologie in eerste instantie de economische vraag naar energievervalsing en afvalproductie (cf. §10b). *De mythe van de groene economie* bevestigt dus Boehms probleemanalyse, en toont in het eerste deel aan waarin dit zich zoal manifesteert. In een eerste voorbeeld zijn kapitalisme, energie en afval met elkaar verstrengeld: Kenis en Lievens verwijzen naar de ramp op het boorplatform Deep Water Horizon, waar in de wedloop naar een grotere en dus risicovollere grondstofontginning in 2010 recordhoeveelheden ruwe olie in de Golf van Mexico stroomden; vandaag wordt gepland om voor de Braziliaanse kust op vijf kilometer diepte ongeveer vijftien miljard vaten te ontginnen, goed voor de recorduitreiking van 70 miljard dollar aan aandelen, en plant Rusland om uit de zeebodem van de noordpool zo'n negentigmiljard olievaten te tanken, wat

³⁶⁷ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 29-30)

³⁶⁸ In plaats van “verantwoordelijk stellen” zou Boehm hier graag “de schuld geven” lezen (cf. §14f).

³⁶⁹ (Kenis & Lievens, 2016, p. 31)

³⁷⁰ (Kenis & Lievens, 2016, p. 72)

³⁷¹ (Kenis & Lievens, 2016, p. 35)

³⁷² (Kenis & Lievens, 2016, p. 32)

mogelijk is door de wegsmeltende ijsmassa.³⁷³ Omdat het echter steeds moeilijker wordt om morgen meer olie te produceren dan vandaag zoeken oliemagnaten naar alternatieven, wat gevonden wordt in de Canadese teerzanden: een mengeling van zand, klei, water en bitumen die tot olieproducten verwerkbaar zijn. Deze “meest ecologisch destructieve bron van olie die men zich kan indenken” illustreert Boehms tweede vorm van leefmilieuaantasting (cf. §11a), waarbij de bestaansvoorwaarden van de levensverschijnselen systematisch door het WTK-bestel ondermijnt worden: “Voor de bossen van Alberta is teerzandexploitatie een catastrofe. Hoewel de meeste projecten nog maar in de kinderschoenen staan, draagt [dit] nu al op grote schaal bij aan de wereldwijde ontbossing. In totaal wordt in heel Canada per jaar meer dan 100 vierkante kilometer bos omgehakt voor olie- en gasontginning. Maar de potentiële voorraad olie uit teerzanden omspant in Alberta een oppervlakte van wel 140.000 vierkante kilometer, ongeveer vier keer de grootte van België. [...] Wat ooit ongerepte wouden waren, worden postapocalyptische landschappen waar niets meer groeit en niets meer leeft.” Kenis en Lievens voegen eraan toe dat deze productie erg waterintensief is, waarvan 90% uiteindelijk als giftig slibafval in daarvoor gecreëerde bekkens gedumpt wordt, die zelfs zichtbaar zijn vanuit de ruimte: “Toen een vlucht van 1600 eenden per ongeluk op een van die [toxische meren] landde, stierven de dieren onmiddellijk.” Ziektes bij mens, plant en dier nemen toe, maar de overheid zet verder in op teerzand en profileert zich als “het Saoedi-Arabië van de toekomst.”³⁷⁴ Verderop hernemen Kenis en Lievens, alluderend op geo-engineering, wat Boehm met Freud aanduidt als de ophemeling van falende cultuuridealen die al eeuwen in voege maar slechts meer van hetzelfde zijn (cf. §11c): “Het verhaal van de ‘groene economie’ suggereert dat de klimaatproblematiek een economisch en technisch probleem is, dat via het juiste management kan worden opgelost. Het maatschappelijke en politieke vraagstuk dat de klimaatverandering inhoudt, wordt op die manier via de markt aan het zicht onttrokken. Tegelijk wordt ingezet op technologische innovatie. Bouwen we binnenkort zonneschermen in de ruimte, produceren we synthetische bomen of proberen we kunstmatige wolkvorming te creëren? Het lijkt alsof technologie alles kan oplossen. De grote maatschappelijke keuzes waarvoor we staan, worden vakkundig geneutraliseerd.”³⁷⁵ Na de opmerking ‘dat het liberaal-technocratische denken de echte politieke problemen systematisch ondermijnt’ verwijzen de auteurs daarbij naar Žižek, die dit al tientallen jaren de meesterzet van de ideologie noemt: zichzelf namelijk als niet-ideologisch presenteren.³⁷⁶ “Het is de paradox van deze tijd: geen doctrine is zo ideologisch als het neoliberalisme, maar ze slaagt er wonderwel in om zich als niet-ideologisch te presenteren.”³⁷⁷ Met zijn kritiek op het objectivisme ligt deze stelling eigenlijk ook in lijn met Boehm als hij stelt dat alle werkelijkheid subjectief is. (cf. §2a).

[d] Zoals Boehm begrijpen ook Kenis en Lievens de ecologische catastrofe vooreerst als een economisch probleem, waarbij ze de kapitalistische én communistische kapitaalaccumulatie eveneens als een “productie om de productie” omschrijven.³⁷⁸ Met hun postkapitalistische commons of gemeengoed vullen de auteurs zijn pleidooi voor de overgang van een aanbod-naar een vraageconomie (cf. §11d) echter op hun eigen manier in, waarbij ze fatalistische

³⁷³ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 42-43)

³⁷⁴ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 44-7)

³⁷⁵ (Kenis & Lievens, 2016, p. 72)

³⁷⁶ (Žižek, 1994; in zijn recentere optredens haalt hij ook graag aan dat de kapitalistische hegemonie een nieuwe slag heeft thuisgehaald in dat zelfs de notie 'kapitalisme' als dusdanig in onbruik raakt; "We feel free because we lack the very language to articulate our unfreedom" (2002, p. 2))

³⁷⁷ (Kenis & Lievens, 2016, ibidem)

³⁷⁸ (Kenis & Lievens, 2016, p. 226)

gevoelens rond maatschappijverandering met een herpolitisering van de klimaatkwestie beantwoorden: “sommige vormen van rijkdom behoren ons allemaal toe, en dat soort gemeenschappelijke goederen moet actief worden beschermd en beheerd voor het nut van iedereen.”³⁷⁹ De auteurs lichten toe dat het kapitalisme een eigenaardige verhouding heeft met de commons: het ontstond namelijk uit de privatisering van zo’n gemeengoed,³⁸⁰ maar maakt die ook steeds kapot; desalniettemin, zo stellen ze, ontstaan voortdurend nieuwe commons die bereikbaar zijn zonder langs de markt te passeren, wat cruciaal is voor het sociaal weefsel; want “[w]at zou de maatschappij zijn zonder publieke ruimtes, vrij toegankelijke parken waar mensen elkaar kunnen ontmoeten, vrije toegang tot kennis en informatie, het internet en de communicatie die daardoor mogelijk wordt.”³⁸¹ Hoewel de commons, welnu, “een enorme bijdrage [kunnen] leveren aan het duurzaam beheer van de ecosystemen”, impliceert hun kapitalistische exploitabiliteit – zoals te zien in “de viswateren voor de kunsten van Afrika die worden leeggevoerd door Westerse industriële vloeden”, of in “het amazonewoud dat wordt ingepalmd voor soja-teelt” – dat ze steeds op een democratische manier van onderuit in stand moeten worden gehouden; commons veronderstellen namelijk “een gemeenschappelijk goed, een actieve gemeenschap, en een voortdurend proces van *commoning* of vergemeenschappelijking”: op die manier funderen ze een lokale en globale “cultuur die radicaal tegengesteld is aan die van het kapitalisme”, waarbij “de behoeften van de gemeenschap en de draagkracht van het ecosysteem eerst [komen].”³⁸² Als concreet alternatief voor een verdergaande privatisering werpen de auteurs het sociale deelsysteem op: “er zijn minder grondstoffen en energie nodig, er ontstaan sterkere sociale banden, nieuwe vormen van creativiteit worden mogelijk, en er kunnen meer behoeften worden bevredigd.” Ze geven toe dat dit binnen ons kapitalisme een revolutie veronderstelt, maar dat de mogelijkheden enorm zijn aangezien niet alleen goederen, maar ook vaardigheden deelbaar zijn; een principe wat in vormen als cohousing of autodelen vandaag al in opkomst is.³⁸³ Omdat ze echter inzien dat het ecologisch vraagstuk niet enkel met commons kan worden opgelost, pleiten ze verder voor een ‘ecosocialisme’, waarvan we de kernpunten hier slechts kunnen aanraken: het idee bestaat erin om ons technologisch beleid via publieke beslissingen regulatief en planmatig van onderuit aan te sturen om zo een maatschappelijke transitie te bewerkstelligen waarbij productieprocessen met ons energiesysteem omgaan vanuit hernieuwbaarheidscriteria, wat betekent dat de huidige productiemiddelen en desnoods ganse sectoren moeten verdwijnen ter gratie van arbeidsherverdeling en natuurcultivering binnen een democratische maar niet noodzakelijk gecentraliseerde productieplanning, en wel als alternatief voor de illusoire onzichtbare hand³⁸⁴ die zich de natuurlijke grondstoffen onophoudelijk toe-eigent; de productie, en daarmee de groei, stopt van “zodra de noodzakelijke en ecologisch haalbare behoeften zijn bevredigd.”³⁸⁵ Boehm zou met dit ecosocialisme kunnen instemmen, thans zonder deze groeivermindering (cf. §11e).

Kenis en Lievens werden in eerste instantie binnengebracht om af te toetsen in hoeverre Boehms ecologische inzichten actueel zijn, en daarvan is het resultaat positief. Zo werd het

³⁷⁹ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 206-8)

³⁸⁰ (Rousseau, 1823, p. 271: "Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.")

³⁸¹ (Kenis & Lievens, 2016, p. 209)

³⁸² (Kenis & Lievens, 2016, pp. 214-5)

³⁸³ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 216-7)

³⁸⁴ (Smith, 2008)

³⁸⁵ (Kenis & Lievens, 2016, pp. 218-38)

belang van Boehms topische denken geïllustreerd door voorbeelden van milieumaatregelen waarbij de relevantie zoek is: onder het mom van CO₂-reductie worden dierenpopulaties uitgemord, en klimaatpolitiek – die überhaupt slechts rond CO₂ lijkt te draaien – beantwoordt de technologische impasse met geo-engineering, of meer van dezelfde technologie. Ook voor de auteurs is de klimaatcrisis niet slechts zaak van het klimaat, maar van ons ruimer economisch samenlevingsbestel. Met voorbeelden van olie- en teerzandontginning verlenen Kenis en Lievens ons een perspectief op de kolossale schaal waarmee het kapitalisme aan gesystematiseerde entropieverhoging en milieuvergiftiging doet. Dit is niet alleen nefast voor de biodiversiteit, nietsontziend worden de bestaansvoorwaarden van levensvormen – van dier, plant en mens – op irreversibele wijze ondermijnt, en dat vaak met stimulansen van dezelfde overheden die de maatschappelijke vragen waartoe dit leidt op een neoliberale en dus geveinsd-niet-ideologische manier onder de mat vegen. Zoals Boehm zien ook de auteurs zich daarom genoodzaakt om postkapitalistische alternatieven te formuleren, wat in eerste instantie gevonden wordt in een economie van het gemeengoed. Terwijl kapitalisme natuur en cultuur accapareert, zien Kenis en Lievens in actieve vergemeenschappelijking van goederen en diensten een mogelijkheid om aan de behoeften van de gemeenschap én de draagbaarheid van ons ecosysteem tegemoet te komen. In plaats van energie en afval, levert dit vooreerst een sterkere sociale cohesie op, wat zich in de opkomende deeleconomie ook al laat zien. Bovenal moet dit voor hen aanleiding geven tot een herpolitisering van het milieuvraagstuk in de vorm van ecosocialisme. Boehm zou er ongetwijfeld voorstander van zijn om technologische middelen slechts in te zetten voor de bevrediging van onze behoeften en niet omgekeerd, maar zo'n democratische productietransitie zou voor hem niet betekenen dat de economische groei moet worden afgeremd, maar dat die in de vorm van niet-machinale arbeid juist moet worden gestimuleerd. Onze lezing van Kenis en Lievens maakte in ieder geval duidelijk dat Boehm er inderdaad in slaagt om de onderliggende problemen van onze 'oppervlakkige' ecologiecrisis meer theoretisch uit te werken, waardoor hij vele actuele wanpraktijken in een filosofisch kader kan abstraheren en problematiseren.

§19 Topische moeilijkheden: slotbemerking over Boehms limieten, verveling en angst

Aangezien een topische filosofie de vraag stelt naar wat relevant is, kan haar eigen relevantie niet onbevraagd blijven. Met een pamflet van Paul Willemarck examineren we daarom Boehms eigen limieten. Dit doet ons teruggrijpen naar de openingsparagrafen van deze masterproef, maar leiden we in met Boehms slotopmerking uit zijn laatste les. Daarna laten we hemzelf met een 'ultieme repliek' over verveling voor een laatste keer aan het woord. Het allerlaatste woord krijgt echter Slavoj Žižek, die op sofistieke wijze nog een voet tussen de deur komt steken.

[a] Enkele jaren geleden nodigde Gertrudis Van de Vijver, mijn promotor, Rudolf Boehm uit om in haar colleges over Husserls *Krisis* en Heideggers *Sein und Zeit* een gastles over deze laatste te geven. Daarin stelt Boehm dat zijn *Topica*, dat hij zijn belangrijkste boek noemt, geprovoceerd werd door Heideggers onophoudelijke herneming van de Zijnsvraag: "Wat ik verdedig in dat boek is de stelling van de prioriteit van de vraag wat de vraag is ten overstaan van de vraag wat het antwoord op die vraag is. Of anders geformuleerd, het gaat over de prioriteit van de vraag waarover men het moet hebben ten overstaan van wat men daarover zou kunnen zeggen." Dit topische denken is dan, inderdaad, Boehms "alternatief voor het heersend intellectuele bedrijf." Daarbij benadrukt hij dat de topische vraag naar wat op het voorplan moet staan niet zomaar eender waar en eender wanneer kan gesteld worden, maar juist afhankelijk is van plaats en tijd. Met die opmerking eindigt hij dan prompt zijn discours met

een verwijzing naar wat hij “één van de mooiste uitspraken van Heidegger” noemt, die aan de toehoorders van een seminarie over zijn eigen werk zei: “Men begrijpt een denker maar indien men zijn grenzen ziet. Zien jullie mijn grenzen? Ik zie ze niet.”³⁸⁶ Willemarcks “Rudolfs Mores: Utopia”, opgenomen in de feestbundel naar aanleiding van Rudolfs vijftenzestigste verjaardag, lees ik als een herneming van deze opmerking toegepast op Boehm zelf; hierbij wordt zijn kerngedachte – ‘wat hebben we nodig?’ – grondig bevestigd.

[b] Willemarcks uitgangspunt is dat achter deze topische vraag een dubbelheid schuilgaat; de vraag naar wat je nodig hebt kan in haar abstractheid in algemeenheden verdwijnen, maar voor ons, lezers van Boehm, spreekt hij – in wat zijn ‘prolegomenon voor een morele imperatief’ lijkt te zijn – altijd reeds mee: “het lijkt er [zelfs] op dat we onze vraag enkel in ‘zijn woorden’ kunnen begrijpen, in zijn begrip ervan.”³⁸⁷ Daarom grijpt Willemarck terug naar diens steeds terugkerende onderscheid tussen het wezenlijke en het fundamentele, waarbij de laatstgenoemde zich aan ons wil onttrekken terwijl de eerstgenoemde zich opdringt: “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.” Wat we volgens Boehm, die de mens als eindig en sterfelijk beschouwt, dus wezenlijk nodig hebben is *zijn* begrip van nood. Willemarck wijst er daarbij op dat Boehm deze nood, inderdaad, in Feuerbachs termen van belangen en behoeften begrijpt, waarbij deze laatste in materiële en sociale behoeften uiteenvallen; deze beide vindt Boehm weerspiegeld in de politieke economie, of de belangengemeenschap van mensen met complementaire behoeften, waarvan hun complementariteit steeds moet worden gezocht.³⁸⁸ “Moraliteit bestaat er [namelijk] in 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 [of: zijn sociale behoeften].”³⁸⁹ Willemarck interpreteert dat dit een veeleisende ‘onderschikking van onze sociale behoeften aan de materiële nood’ impliceert, “namelijk de opoffering van al het mogelijke (dat is het wensbare) aan het enig mogelijke dat zich laat verwerklijken, namelijk datgene wat de andere nodig heeft en waarvoor hij een beroep op ons wil doen.”³⁹⁰ Dat wordt teruggevonden in Boehms *Kritiek* als hij stelt ‘dat het voor ons mensen niet goed of nuttig is om te hopen en te verwachten, maar dat we slechts moeten handelen en zorg dragen.’³⁹¹ In dat boek wil Boehm tegenover de filosofische traditie die zich slechts kan verwerklijken ten koste van mens en natuur dus een humanistische cultuur van zorg en inspanning opwerpen, wat zich, zo Willemarck, evenwel maar laat verwerklijken als anderen er beroep op wensen te doen: ‘wat we nodig hebben’ doet ons dus niet alleen de ganse Westerse filosofie met een kritische distantie de rug toekeren, het getuigt ook van een “afgrondelijke ascese”. Immers, met zijn begrip van nood “geeft [Boehm] ons een begrip van onze ware behoeften, maar ook van wat ze zouden moeten zijn”, wat ons in een tweestrijd met onszelf plaatst, en wel “omdat het enerzijds tegemoet komt aan de behoefte van onze geest maar ons anderzijds moreel in beslag neemt”, en hierdoor “dreigt onze moraliteit een functie te worden van onze geestelijke behoefte [of de behoefte aan een begrip van ons begrip van deze wereld].”³⁹² Met andere woorden, Boehm distantieert zich van

³⁸⁶ (Boehm, 2009)

³⁸⁷ (Willemarck, 1993, p. 199)

³⁸⁸ (Willemarck, 1993, p. 200)

³⁸⁹ (Boehm, 2000a, p. 160)

³⁹⁰ (Willemarck, 1993, p. 201)

³⁹¹ (Boehm, 1977, Voorwoord)

³⁹² (Willemarck, 1993, pp. 202-6)

de afgrondelijkheid waartoe het theoria-ideaal aanleiding geeft, maar zijn bekommernis loopt er in zekere zin weer op uit omdat tegemoetkomen aan de nood van deze wereld kennis van het goede veronderstelt, aldus Willemarck: “De moraal weet zich gebonden door de beperkingen [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. [...] Hiermee is niet gezegd dat Rudolf de moraal identificeert met het principe van de rede of met de nood eraan[.] Het betekent wel dat wie van hem leren wil in deze verleiding komt, de verleiding van *Boehms Utopia*.” Zijn redelijk vermogen, getraumatiseerd door een techno-wetenschappelijk bestel dat minder voorspoed kan bewerkstelligen dan dat het destructie mogelijk maakt, wijst ons met een zekere ergernis naar een land waar niemand woont.³⁹³ Maar Willemarck prijst Boehm omdat hij ons leert kijken naar een wereld zoals die verschijnt ‘doorheen de spiegel van de nood, wat ons redelijk vermogen voedt en ons morele gevoeligheid scherpt’: “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.”³⁹⁴ Hier is de vraag – ook Boehms vraag – echter waar zijn grenzen liggen, wat Willemarck de vraag doet stellen naar wat we *niet* van hem kunnen leren: “Wat is de limiet van zijn school? [Die] begint daar waar we zelf gevoelig voor zijn: in onze eigen opdracht, onze eigen verantwoordelijkheid in deze wereld. Dat wil zeggen 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*.” Willemarck verduidelijkt dat Boehm hier niet onverantwoordelijk is voor zijn eigen denken, maar omwille van zijn engagement in onze leefwereld wel “ongevoelig *moet* blijven ten aanzien van de wereld die hij ons nalaat [...] omwille van het feit dat indien zijn gedachtengoed steekhoudt de verantwoordelijkheid van hem eist dat hij rekenschap aflegt van dit begrip.”³⁹⁵ Dit wakkert de morele gevoeligheid jegens de politiek-economische debacles van onze leefwereld aan, en daarmee de noodzaak tot het opnemen van verantwoordelijkheid. Kortom, Boehm *kan* zijn limieten niet zien terwijl wij de zijne wel kunnen begrijpen, net zoals wij de onze niet kunnen zien terwijl de anderen waartoe we ons (moeten) verhouden dat wel kunnen: ook in die zin is er een mogelijkheid ter gratie van de beperking. Strikt genomen zijn Boehms limieten dus de onze.

[c] De topische vraag kan dan wel niet anders dan in relatie tot de ander – op wiens grenzen de vraagsteller een uitstekend perspectief heeft – gesteld worden, maar de vraagstellers eigen grenzen zijn noodzakelijk aan zijn of haar zicht onttrokken. Ook daarom formuleert Vandaele als alternatief op een eindigheidsfilosofie de relationele idee dat de werkelijkheid in de grond niet volledig bepaald is (cf. §2c), maar wat is dan het statuut van *mijn* uitwerking van Boehms topisch-ecologische project, wat is het potentieel? Weliswaar is Boehm de eerste om bij deze nieuwe uitdagingen zijn grenzen te onderkennen, en is het voor mij geen taboe om in te zien dat een heleboel zaken (dewelke?) zich onvermijdelijk aan mijn gezichtsveld onttrekken, maar op de spits gedreven schuilt de ultieme bedreiging voor de verwerkelijking van een topische ecologiefenomenologie vandaag misschien ergens anders: in de *Langeweile* of de verveling; wat in het Duits trouwens letterlijk een ‘lang eventjes’ of een ‘lang poosje’ betekent, en ons terugvoert naar Martin Heidegger. In zijn slotwoord over deze mastodont stelde Boehm enkele maanden geleden dat hij alles wat Heidegger tijdens zijn leven publiceerde gelezen heeft,

³⁹³ (Willemarck, 1993, pp. 205-10)

³⁹⁴ (Willemarck, 1993, p. 213)

³⁹⁵ (Willemarck, 1993, p. 222)

“evenwel zonder er veel mee te kunnen aanvangen.”³⁹⁶ Met zijn nalatenschap heeft Boehm zich niet meer ingelaten, met uitzondering van *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, die teruggaan op Heideggers colleges uit het wintersemester van 1929/30 te Freiburg. Daarin ontwikkelt hij zijn gedachten over de verveling, wat Boehms aandacht trok aangezien die uit dezelfde periode van *Was ist Metaphysik?* komen (cf. §8); in de achtendertigste paragraaf over ‘de vraag naar de welbepaalde diepe verveling’ declareert Heidegger: “We stellen de vraag naar een leegte in zijn geheel, naar een behoefte die bijgevolg al helemaal niet het karakter van de opgesomde noden kan hebben. Niet de sociale ellende, niet de politieke wirwar, niet de onmacht van de wetenschappen, niet de uitholling van de kunst, niet de bodemloosheid van de filosofie, niet de machteloosheid van de religie – niet dat is het gebrek, die deze of gene behoefte op deze of gene wijze bedreigt, maar de diepste en meest verborgene benauwenis is veeleer: *het uitblijven van een wezenlijke benauwdheid van ons erzijn in zijn geheel*. Dat [is] de *leegte in zijn geheel*, [...] de *leegte die zich principieel verveelt*.”³⁹⁷ Dit bevangen- worden door een diepe verveling bij het uitblijven van een wezenlijke bedreiging van ons bestaan, zo parafraseert Boehm, lijkt hem Heideggers “geheimste en meest oorspronkelijke inzicht” te zijn. Het lijkt er namelijk weliswaar op dat mensen pas tevreden zijn als ze aan de onophoudelijke bedreigingen van het leven kunnen ontsnappen, maar Boehm stelt dat zo’n vermeende bevrediging al snel in een bedrukkende verveling kan omslaan. Dit is volgens hem ook het lot van de metafysica: zij zocht van in het begin naar iets dat ons onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt, wat zich dan vertaalde in de fameuze Zijnsvraag. Maar dit Zijn, zo gaat hij verder, was niet zozeer de vraag, maar de eerste – reeds door Parmenides ondernomen – antwoordpoging, en wel op de vraag naar een wezenlijke bedreiging van ons bestaan. Als Heidegger, welnu, meent dat het Zijn (of de natuur) een Niets is (cf. §8), en dat ‘Niets’ ons dus wezenlijk bedreigt, dan “loopt de metafysica met Heidegger op haar einde en moet zich een diepe verveling over het Europese mensdom uitbreiden.” Achteraf bekeken is dit volgens Boehm Heideggers geheimste grondmotief, wat ook kan verklaren waarom hij na die colleges niet meer op de verveling is teruggekomen en ze niet zelf heeft gepubliceerd. Zijn slotwoord over Heidegger eindigt Boehm met de vraag: “En is dit, inderdaad, niet de heersende gemoedstoestand in het hedendaagse Europa – de verveling?”³⁹⁸

[d] Zelf suggereert Boehm dat deze verveling ten gevolge van de uitblijvende bestaansnood aanleiding geeft tot een verlangen naar zo’n nood, wat zich “tot de angst [kan] vergroten dat zich niets ‘ons’ onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt”.³⁹⁹ In deze geef ik het slotwoord aan een – niet bepaald Heideggeriaanse – sofist, Slavoj Žižek,⁴⁰⁰ die in 2007 een

³⁹⁶ (Boehm, 2019d, p. 4)

³⁹⁷ (Heidegger, 1983, p. 244; eigen vertaling van: „Wir fragen nach einer Leere im Ganzen, nach einer Not mithin, die schon gar nicht den Charakter der aufgezählten Nöte haben kann. Nicht dieses soziale Elend, nicht jene politische Wirrnis, nicht diese Ohnmacht der Wissenschaft, nicht jene Aushöhlung der Kunst, nicht diese Bodenlosigkeit der Philosophie, nicht jene Unkraft der Religion – nicht das ist die Not, daß diese oder jene Not so oder so bedrängt, sondern das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: *das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen*. Das [ist] die *Leere im Ganzen*, [...] die *im Grunde langweilende Leere*.“)

³⁹⁸ (Boehm, 2019d, p. 5)

³⁹⁹ (Boehm, 2018, §4, p. 5)

⁴⁰⁰ Over deze hegeliaanse marxist en lacaniaan schreef ik mijn bachelorproef, meer bepaald over zijn lezing van het christendom als religie van het atheïsme. Dit werd overigens deels geïnspireerd door zijn lezing “Populism as a way to disavow social antagonism”, gehouden in de Vooruit te Gent op 24 mei 2017, waarbij hij ingeleid werd door mijn vorige promotor, Dr. De Vos, en in gesprek ging met mijn huidige, Prof. Van de Vijver. Op het eerste zicht heeft het denken van deze Sloveen weinig te maken met de metafysische en fenomenologische insteken van Boehm. Ik stel echter vast dat ze, voor wat

lezing hield met de veelzeggende titel: "Censorship today: violence, or ecology as a new opium for the masses".⁴⁰¹ Aangezien het kapitalisme vandaag niet meer ter discussie kan worden gesteld, zo argumenteert Žižek, zet het ecologisch discours met een 'nakende natuurcatastrofe' in op een politiek van angst om mensen wakker te schudden. "Net als in de traditionele religie", zo resumeren Kenis en Lievens, "leidt die angst ertoe dat mensen hun onderlinge conflicten aan de kant schuiven en hun lot in handen leggen van een onbetwifelbaar gezag. Dat soort ecologie leert ons terecht dat we de natuur niet kunnen 'beheersen', en dat we ons moeten aanpassen. Maar tegelijk leidt die ecologie van de angst tot een diep wantrouwen voor echte maatschappijverandering, zo meent Žižek. Fundamenteel is de boodschap ervan diep conservatief."⁴⁰² Stoutmoedig teruggekoppeld naar Boehm zou dit betekenen dat onze existentiële verveling een leemte laat die door ecologen allerhande opgevuld wordt met leefwereldlijke rampscenario's (steunende op logische waarheden maar voorbijgaand aan de topische), waarbij evenwel een angst geïnduceerd wordt dat niets zich nog zou aandienen omdat – bij een terugval in de verveling – niets van de natuur zou overblijven. Zodoende komt ons topisch project in de problemen aangezien aan de eigenlijke fenomenen van de milieu-problematiek wordt voorbijgegaan. Is dit niet wat vandaag gebeurt?; of men blijft steken in verveling en gaat aan ecologie voorbij überhaupt, of men voorspelt dat de morgen niet komt en dwingt door angst bedwongen af dat 'alles' verandert: deze op angst gebaseerde ecologie is volgens Žižek uitstekend geplaatst om de nieuwe globale ideologie van het kapitalisme te worden, het nieuwe opium voor het volk⁴⁰³ dat van plaats ruilt met de teloorgaande religie. Hij zal daarom pleiten voor een 'ecologie zonder natuur', namelijk zonder fatalistisch natuurconstruct dat als een 'grote Ander' werkelijke natuurbescherming in de weg staat.⁴⁰⁴ Is dit niet ook het gevaar waarvoor Boehm ons waarschuwt; dat men de natuur als voldoende grond percipieert om haar uiteindelijk slechts als ultieme noodzakelijke voorwaarde van de mogelijkheid aan te nemen, en dat terwijl de natuur zich niet zomaar aan ons onttrekt als een *hypokeimenon* (of als 'wegzinkende fundament van onze leefwereld'), maar ons ontsnapt als wezenlijke entropie überhaupt (cf. §9b): zo'n inzicht wordt verhinderd door natuur als grote Ander te construeren.

In deze paragraaf stelden we de vraag in hoeverre een topische filosofie die zich oriënteert op relevantie zelf relevant kan zijn. Zoals hij zelf aangeeft ligt de moeilijkheid voor Boehm in de onmogelijkheid om de grenzen van zijn eigen denken te zien. Wanneer wij, dan, zijn topische vraag naar wat nodig is hernemen, moeten we ons ervan bewust zijn dat hij – met die beperking – als het ware altijd meedenkt; en dat denken is veeleisend omdat we het in dienst van de noden van de ander moeten plaatsen. Niet alleen maken we onze eigen behoeften zodoende ondergeschikt aan degene van de ander, van wie we bovendien moeten kunnen

betreft de conclusies waarop ze uitlopen, toch vaak raakpunten hebben; minstens in hun kritiek op het kapitalisme. Hoewel Boehm en Žižek in essentie dus onverzoenbaar lijken, zou het bij een andere gelegenheid interessant zijn om te onderzoeken hoe die zich eigenlijk tot elkaar (kunnen) verhouden.

⁴⁰¹ (Žižek, 2007)

⁴⁰² (Kenis & Lievens, 2016, p. 67)

⁴⁰³ Ik mag aannemen dat Žižek zich hiervan bewust is, maar Marx spreekt ondubbelzinnig van 'opium van het volk' ("*Opium des Volks*"; 1956, p. 378) in de genitief, en dus niet over 'opium voor het volk'. Žižeks taalgebruik doet suggereren dat hij het kapitalisme zelf als figuur van 'grote Ander' aanneemt; ik vermoed dat hier een zwak punt in zijn filosofie ligt, wat verder zou moeten worden onderzocht.

⁴⁰⁴ (Žižek, 2007; "This is what it means that humanity has nowhere to retreat: not only "there is no big Other" (self-contained symbolic order as the ultimate guarantee of Meaning); there is also no Nature qua balanced order of self-reproduction whose homeostasis is disturbed, thrown off the rails, by the imbalanced human interventions." Het valt echter buiten ons bestek om hierop verder in te gaan.)

verwachten dat die op ons een beroep wil doen, maar dat betekent dat we daarenboven de vraag moeten stellen naar de aard van die aangevoelde tekorten. Boehm wou daarmee ontsnappen aan het theoria-ideaal, maar zijn moraal neigt ertoe om wat het goede dan wel moge zijn steeds te blijven overdenken. Omwille van zijn oprechte engagement *kan* hij namelijk geen verantwoordelijkheid opnemen voor *onze* gevoeligheid in onze leefwereld, net zoals iedere andere topische denker strikt genomen ongevoelig is voor de ander zijn gevoeligheid. Boehms beperking is dus die van ons, of beter, die van mij, die net daarom weliswaar slechts overkoombaar is in een relationele filosofie, die niet enkel voor, maar vooral met de ander denkt. Topische denkers zijn zich er namelijk wederzijds van bewust dat ze 'halfblind' uit de eigen gevoeligheden vertrekken met zicht op de anders limieten, wat in onze politiek-economische gemeenschap werkelijke complementariteit – of het opvullen van blinde vlekken – mogelijk maakt. Met Heidegger zou Boehm echter vermoeden dat de verveling hiertoe de grootste bedreiging vormt, in ons geval een verveling dat het met de teloorgang van de leefbaarheid van onze leefwereld wel geen zo'n vaart zal lopen. De alledaagsheid van ons Westelingen wordt namelijk (nog) niet concreet bedreigd door ecologische rampen, onder andere omdat bijvoorbeeld technologie effectieve doekjes voor het bloeden biedt; staat onze figuurlijke waterput droog, dan vervullen we onze levensbehoefte wel op een andere manier: 'van de kraan'. De afwezigheid van een concrete bedreiging zet niet-topische ecologen ertoe aan om de leemte die de verveling nalaat op te vullen met angst, en wel voor de klimatologische apocalyps. Žižek verwacht dat dergelijke discours het nieuwe opium voor het volk worden: enerzijds werken ze verlamdend door de suggestie dat het een verloren strijd is, anderzijds lenen ze zich er perfect toe om een nieuwe ideologie ter rechtvaardiging van het globale 'groene' kapitalisme te funderen. Topisch denken komt zo niet alleen in gevaar omdat elke maatschappijverandering onmogelijk wordt, het verhindert ook om tot de kern van de milieu-problematiek te komen.

§20 Kritische reflectie: doorgangen, hindernissen en horizonten

Voor de derde en laatste keer is het tijd voor een kritische reflectie. Opnieuw bespreek ik eerst de onderlinge verhouding van de vier paragrafen uit dit hoofdstuk, dat met Boehm voorbij hem probeerde te gaan. Vervolgens maken we de balans op van deze zoektocht naar een topische ecologiefenomenologie. Tot slot volgen enkele suggesties voor verder onderzoek.

[a] Dit laatste hoofdstuk valt uiteen in twee delen. In het eerste deel werd gezocht naar een manier om Boehms ecologiefilosofie op een topische manier vorm te geven, en wel door verbindingen met het hedendaagse wijsgerige veld te zoeken. Het recente artikel van Goeminne en François bleek daartoe een uitstekend uitgangspunt omdat ze de milieukwestie vanuit Latour aan Boehms topica linkten. Weliswaar hadden zij geen oog voor Boehms ruimere ecologische gedachtengoed, maar dat dit hier reeds besproken werd zorgde ervoor dat Latours relevantie en originaliteit beter naar voor kwamen. Zonder expliciete link met Boehm konden we dit spoor verder ontwikkelen met Simons, met wie we de politieke suggesties van Goeminne en François omtrent zorgelijkheid konden uitwerken met Latours dingparlement. In zijn publicatie zag ik tevens een mogelijkheid om technologie en wetenschap toch van een relevante rol te voorzien. Het eerste deel van dit hoofdstuk omhelst, kortom, de poging om Boehms ecologiefilosofie werkbaar te maken met Latour. In het tweede deel stelden we navolgend de ruimere vraag naar wat de relevantie van de Boehmiaanse topische vraag zelf is. Met de milieuonderzoekers Kenis en Lievens werd daartoe eerst een blik op onze hedendaagse leefwereld geworpen. Immers, hiermee staat de topische filosofie, die daaruit

voortkomt, noodzakelijk in relatie. Uit hun werk leerden we dat zij, vanuit hun specialistische invalshoek, Boehms probleemanalyse in essentie delen, en dit was een opsteker aangezien Boehm, in tegenstelling tot de auteurs, de ecologische vraag zelden in eerste instantie behandelde, maar hierover eerder fragmentair nadacht. Kenis' en Lievens' werk illustreerde tevens het schrijnende gebrek aan relevantie in het hedendaagse ecologische beleid, voor zoverre zo iets überhaupt te vinden is. Daardoor werd duidelijk dat Boehms grondslagenfilosofie in onze leefwereld opvallend actueel is. Dit mocht ons er echter niet van weerhouden om navolgend de moeilijkheid van de topische insteek zelf te bevragen, waartoe Willemarck een eerste aanzet gaf, en het inzicht bracht dat de topische vraag nooit zonder (de beperkingen van) Boehm kan gesteld worden. Dit staat de topische filosofie in ieder geval niet in de weg, maar vormt – mits het in acht nemen van de condities die in het topische vragen actief zijn – juist haar mogelijkheid. De ultieme bedreiging komt, met Heidegger gesproken, allicht uit een andere hoek, namelijk uit de existentiële verving die ook volgens Boehm het hedendaagse Europa in haar greep houdt. Als toemaatje linkten we dit aan Žižeks beschouwing over angst; met discours over de nakende klimaatcatastrofe maakt het kapitalisme van ecologie het nieuwe volksopium. Alles samen inspecteert dit hoofdstuk dus mogelijke wegen en hindernissen naar een ecologiefenomenologie.

[b] Hoewel Latour eerder uit de sociologie komt, meen ik dat zijn constructivistische en antropologische benadering een topische aan- of invulling biedt van Boehms fenomenologische ecologiefilosofie. Met zijn 'moderne constitutie' duidt Latour, om het in mijn termen uit te drukken, het gebrek aan fenomenologische gevoeligheid in onze leefwereld aan, wat zich bij uitstek laat zien in de hedendaagse milieuproblematiek van het antropoceen. Ecologisch beleid gaat namelijk bij voorbaat uit van een scheiding tussen natuur en samenleving enerzijds, en object en subject anderzijds. Omdat het WTK-bestel zodoende buiten schot blijft, en zelfs bestendig wordt, zet Latour een stap terug. Zo belandt hij, zoals Boehm, in wat we de natuurlijke leefwereld of de leefwereldlijke natuur noemden, van waaruit hij in een soort van intentionaliteit 'hybride' milieufenomenen als quasi-objecten aanneemt, of als Dingen zoals die zich aandienen alvorens over hun object- of subjectstatus geoordeeld is. Dit staat hem toe om niet de wetenschap als dusdanig te verwerpen, maar 'slechts' het 'wetenschappelijk bedrijf', dat in een daden van zelfconfirmatie quasi-objecten middels technologie krampachtig – of zonder aandacht voor het relationele netwerk waartoe ze in onze leefwereld behoren – tot objectieve 'feitelijkheden' maakt, dan wel onder de mat veegt. Dit in tegenstelling tot een mogelijke 'wetenschappelijke bedrijvigheid', die technologie aanwendt opdat de onderzoeker zijn of haar onderzoek in een terugkoppelingsmechanisme kan laten meebepalen door quasi-objecten. Omdat het hier veelal gaat over weerbarstige of zelfs revolterende quasi-objecten zoals schaadstofuitstoot of droogteperioden, is hier een wetenschapper in de hoedanigheid van 'diplomaat' nodig, die omwille van reële kansen op falen niet alleen onderhandelingsmarge moet incalculeren, maar zichzelf ook op het spel moet durven zetten. Latours topische geste bestaat er, welnu, in om dit als uitgangspunt van een zorgpolitiek te nemen. Ook bekendstaand als Dingpolitiek onderscheidt ze zich van Realpolitiek door niet rond 'feitelijkheden' of logische waarheden te werken, maar rond 'zorgelijkheden' of topische waarheden ontsprongen uit de leefwereld. Omdat daarbij verschillende belangen en behoeften aan het werk zijn gaat het hier om een conflictueuze politiek die wordt bedreven in een compositorische wetenschap en wordt verwerkelijkt in een Dingparlement. Met alle betrokken partijen moet namelijk steeds bediscussieerd worden welke quasi-objecten, gaande van zeespiegelstijging tot teerzandontginning of klimaatmodellering, deel uitmaken van onze bezorgdheid. Met oog op de klimaatacties is het duidelijk dat dergelijke transdisciplinaire en multiperspectivische debatten over

wat ons aanbelangt al plaatsvinden, wat natuurlijk ook nog altijd te gebeuren staat aangezien het in dit instituut onmogelijk is om op de volledige waarheid aanspraak te maken. Niet alleen is het allegaartje aan invalshoeken en ecologische verbeeldingen te veelvuldig, quasi-objecten lenen zich er omwille van hun aard niet toe om er voorspellingen over te maken. Soms zijn ze verborgen, zoals het gat in de ozonlaag of het plastic in zeediermagen dat lange tijd waren, maar op andere momenten kunnen ze ook verrassen, waarvan menig tsunami- of orkaan-slachtoffer al dan niet kan getuigen. Net deze beperking omhelst de mogelijkheid om in de klimaatzaak aandacht te hebben voor fenomenen die relevant, maar nog te ontsluiten zijn. Met Latour bood het eerste deel van dit hoofdstuk dus een manier om Boehms ecologiefilosofie op een topische manier werkzaam te maken, waarbij een compositorische wetenschap in ieder geval nog verder te verwerklijken is. In het tweede deel werd duidelijk dat dit, hoewel niet zonder obstakels, nodig is. Met slechts een greep uit Kenis' en Lievens' werk werd namelijk duidelijk dat het neoliberale kapitalisme nog steeds voor een vernietigende techno-wetenschappelijke realpolitiek staat, die het zelfs onmogelijk maakt haar ideologie ter discussie te stellen überhaupt. Dit leidt – bijvoorbeeld in olie- of teerzandontginning – tot de meest groteske vormen van entropieverhoging en afvalproductie ooit, maar wordt veelal met de meest irrelevante en onprincipiële maatregelen – zoals kamelengenocide ter koolstofdioxideverlaging, of geo-engineering ter milieucontrole – eerst bestreden. Om aan onze behoeften en aan de draagbaarheid van ons ecosysteem tegemoet te komen zien deze deskundigen in ieder geval oplossingen in een economische transitie waarbij ingezet wordt op een deelsysteem en ecosocialisme. In dit bestel zou Latours zorgpolitiek, op het eerste zicht, zonder problemen kunnen worden geïntegreerd; wat evenwel een examinering van zijn – niet bepaald kapitalismevriendelijke⁴⁰⁵ – economische visie zou vereisen. Om verdere verwoesting van het leefmilieu tegen te gaan is een economische transitie voor Boehm in ieder geval noodzakelijk. Dat gezegd zijnde is de verwerklijking van een topische ecologiefenomenologie allerminst evident. Topisch denken is namelijk niet alleen een voortdurende bevraging van onze eigen grenzen, Boehm – die hier eigenlijk altijd meedenkt – brengt ons bovendien in de verleiding om wat goed of nodig is steeds slechts te blijven overdenken, precies omdat wij strikt genomen ongevoelig zijn voor de anders gevoeligheid, op wie we ons altijd oriënteren. Deze situatie vraagt daarom om een relationele filosofie, maar kan alsnog geblokkeerd worden door wat Heidegger aanduidt met verveling. Betrokken op de ecologische vraag is het namelijk duidelijk dat velen zich (nog) niet bedreigd voelen door deze of gene natuurramp, waardoor ze niet zozeer ontvankelijk zijn voor de zoektocht naar relevantie, maar verwijlen in een gevoel van leegte. Hier waarschuwt Žižek dat de kapitalistische ideologie van deze luwte gebruikmaakt om met onheilspellende discours angst te induceren en zodoende maatschappijverandering uit te sluiten. Aangezien ecologie mensen tegenwoordig nog sterker kan aanbelangen dan religie, is zij geschikt om als een nieuw volksopium iedereen achter zich te laten scharen. Het globale neoliberalisme stelt haar eigen ideologie bij voorbaat echter niet in vraag, waardoor een fatalistisch natuurbegrip geconstrueerd wordt dat topisch vragen onmogelijk maakt. In ieder geval leidt het geen twijfel dat onze tijd die van de ecologische kantelpunten lijkt te zijn.

[c] Mijn onderzoek is hier – voorlopig – afgerond, maar een heleboel vragen moeten uiteraard nog worden beantwoord. Vooreerst zou moeten worden onderzocht in welke ruimere relationele filosofie deze topische ecologiefenomenologie haar plaats heeft. Daarbij moet dan op een meer ontologisch niveau duidelijkheid ontstaan over de link tussen Latours en Boehms

⁴⁰⁵ (Latour, 2014b, p. 4: "There must be something so poisonous in the idea of capitalism that it has such an effect on thought as to render any alternative unthinkable.")

metafysische grondslagen, voor zoverre een vergelijkende studie daaromtrent überhaupt mogelijk is. Binnen de filosofie lijkt het mij bovendien aangewezen om onze topische ecologie-fenomenologie te associëren met andere hedendaagse denkers. Mogelijke aan- of invullingen zijn te vinden bij Bernard Stiegler, die tenminste op de hoogte is van een deel van Boehms werk (met name van zijn lezing van Heideggers techniekfenomenologie, cf. §12), en die onze toestand, zoals Latour, als antropoceen begrijpt. Ik moet echter bekennen weliswaar een ingang in Stiegler te hebben gezocht, met name door een blik te werpen op zijn notie van de 'néguentropie' of negatieve entropie dat een antwoord zou kunnen bieden op de milieu-problematiek die Boehm in termen van entropieverhoging geformuleerd heeft,⁴⁰⁶ maar Stiegler is mij tot nog toe te eclecticisch en diffuus gebleken om zijn filosofie te hanteren. Een verdere interessante link is in ieder geval die met Žižek, die hier reeds ter sprake kwam en zich de laatste tijd wel vaker uitlaat over de ecologische kwestie.⁴⁰⁷ Zijn kapitalismekritiek vertoont zeker gemeenschappelijkheden met die van Boehm, maar ook hier zou een ruimer metafysisch onderzoek moeten plaatsvinden. Vanuit Boehms oogpunt verwacht ik dat het grootste obstakel hier in diens hegeliaanisme ligt, en wel omdat Hegel zich volgens Boehm consequent van een misbruikte *hypokeimenon*-logica bedient (cf. §2b). Het is echter nog maar de vraag welke invloed Lacan hieromtrent op Žižek heeft uitgeoefend. Linken met de fenomenologie zijn vandaag echter ook voorhanden. Zo werkt de Duitse filosoof Hans Rainer Sepp, uitgever van banden 25 en 27 van de *Husserliana* en prijsdrager van de 'Husserl Lecture 2018', al enkele jaren aan *In. Grundrisse einer oikologischen Philosophie*.⁴⁰⁸ Momenteel verbonden aan de Karelsuniversiteit te Praag (en in het verleden aan Freiburg en München) gaat hij in deze 'Oikophänomenologie' – die dit jaar bij Karl Alber Verlag zou moeten verschijnen – op zoek naar 'voorwaarden waarmee het menselijk bestaan zich op basis van zijn lichamelijke in deze wereld thuis maakt, en van daaruit ingrijpt in samenleving en natuur'. Daarbij licht Sepp toe dat zijn onderzoeksveld voor-ethisch is en als zodanig aan de economische en ecologische vraag voorafgaat, die net daarom tot het hoofdthema van de oikologie kan worden. In mijn begrip stelt hij eigenlijk de vraag naar hoe wij precies in onze leefwereld, van waaruit we opereren, verankerd zijn, en waarin de zwaktes van ons 'ge-wone' bestaan liggen (zonder in naturalismen te vervallen). Allicht biedt deze filosofie diverse mogelijkheden om verder op het voorliggende werk te bouwen; Boehm focust namelijk hoofdzakelijk op de metafysische problemen van het Westerse natuurbegrip en hoe de verwoesting van ons leefmilieu zich op samenlevingsschaal voltrekt, maar bij zijn suggesties rond poietische techne ter omvorming van ons leefmilieu blijven we ten dele op onze honger zitten voor wat betreft de ruimere context of 'alledaagsheid' waarin dit geschiedt, waarop Sepp zich net oriënteert om de ecologie en economie te thematiseren überhaupt. Zoals hij zelf aangeeft hanteert hij daarbij een zekere antropologische insteek, wat een mogelijke connectie met Latour kan faciliteren.⁴⁰⁹ In ieder geval toont Sepp aan dat de fenomenologie een levendig onderzoeksveld kent dat hoofdzakelijk in en rond Duitsland vertegenwoordigd is, maar ook in het ruimere Europa. Zo was er in 2017 een driedaags congres over 'fenomenologie en ecologie' te Praag,⁴¹⁰ dat zelfs

⁴⁰⁶ (Stiegler, 2018b, pp. 38–39: "The theory of entropy – deriving from thermodynamics some thirty years after the advent of industrial technology and the beginning of the *organological revolution* that lies at the origin of the Anthropocene, that is, after the steam engine – redefines the question of *value*, given that the *relation entropy/negentropy is really the question of life par excellence*. It is with respect to such perspectives that we must think, organologically and pharmacologically, what we should in fact call the *Entropocene* and *neganthropology*.")

⁴⁰⁷ (Žižek, 2009, pp. 155–183; 2010, opiniestuk in *The New York Times*)

⁴⁰⁸ (Sepp, 2014 (schets); een deel hiervan werd reeds gepubliceerd in 2010, pp. 505-521)

⁴⁰⁹ (Sepp, 2013 (interview); 2018 (interview))

⁴¹⁰ <http://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2017/06/Okologie-programm.pdf>

onderzoekers uit Latijns-Amerika en Azië aantrok. Ook werden reeds aanzetten gedaan voor een fenomenologie van de natuur,⁴¹¹ die hier echter niet meer kunnen besproken worden. Het fascineert mij dat de fenomenologie enorm veel mogelijkheden biedt en als zodanig een plaats is waar filosofische activiteit op een creatieve manier kan worden uitgedragen; het is hier echter niet de plaats om op mijn ideeën voor toekomstige projecten in te gaan. In het verlengde van deze masterproef zou het, verder, ook interessant zijn om historische reflecties te maken, met name over hoe Boehms ecologiefenomenologie zich verhoudt tot andere ecologiefilosofieën, waarbij ik in eerste instantie denk aan de zogenaamde 'deep ecology' van zijn Noorse tijdgenoot Arne Næss. Deze opvallend invloedrijke 'ecosofie' gaat uit van een 'harmoniemodel voor zelfrealisatie binnen de ecosfeer'⁴¹² en lijkt als zodanig helemaal geen raakvlakken met Boehm te hebben. Het zou daarom evenwel interessant zijn om deze filosofie aan een grondige grondslagenkritiek te onderwerpen. Daarvan afgezien lijkt het mij bovenal relevant om onze topische ecologiefenomenologie ook aan niet-strikt-filosofische onderzoeksvelden te koppelen, waarvan de meerwaarde reeds bewezen werd door de bijdrages van Goeminne, Simons en Kenis, die (ten dele) vanuit andere disciplines spreken. Voor de realisatie van een compositorische wetenschap binnen een dingparlement is het namelijk inherent noodzakelijk om in relatie tot anderen te denken, wat inzake milieuproblematiek in feite iedereen is. Bij de hedendaagse academische trend tot zogenaamde inter-, trans of zelfs multidisciplinariteit stel ik me evenwel de bedenking in hoeverre zo'n vaak hyperspecialistische opdelingen überhaupt een meerwaarde bieden. De topische fenomenologie toont in ieder geval aan dat de eigenlijke onderzoeksdomeinen niet zo ver uit elkaar liggen als vaak vooropgesteld wordt. Kortom, ik zie vanuit deze masterproef nog een heleboel horizonten om in de nabije of minder nabije toekomst verder te exploreren.

⁴¹¹ (Böhme & Schieman, 1997; Cho & Lee, 1999)

⁴¹² (Drengson & Inoue, 1995, p. 8 e.v.)

Besluit – Grondschema van Boehms fenomenologische ecologiefilosofie

Vanuit een op Heideggers *Was ist metaphysik?* geïnspireerde lezing van Aristoteles' *Metafysica Zeta* bekritiseert Boehm hoe het natuurbegrip zich doorheen de filosofische geschiedenis manifesteert, waartoe hij grotendeels werd aangezet door Feuerbach. Zowel Democritus als Plato percipieerden de natuur als het wezenlijke, of als datgene waardoor iets anders is. In hun opvatting moesten ze zich er echter voor behoeden om niet misleid te worden door de fenomenale werkelijkheid van de schijn, of de geuren en kleuren waarvoor wij gevoelig zijn, waardoor ze uitgingen van materie respectievelijk ideeën als het fundamentele, of datgene zonder hetwelk de natuur niet zou kunnen zijn terwijl het er zelf wel onafhankelijk van zou zijn. Hier ontstaat volgens Boehm het probleem, wiens spitsvondige gedachtegang vaak onbegrepen blijft. Immers, als de natuur dan verkeerdelijk als dé noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid of als hét ten grondslag liggende van de fenomenen wordt benaderd, dan veronderstelt het bestaan van ieder natuurverschijnsel telkens een verder verschijnsel waarop het berust. Aangezien dergelijke abstracte natuur zich aan ons onttrekt tot in het ongerijmde, kan ieder onderzoek slechts theoretische kennis opleveren los van menselijke belangen, behoeften, doelstellingen en verlangens, aan gene zijde van het leven überhaupt. Vanaf de renaissance verwerd dit dodenrijk, tot Boehms grote ontsteltenis, tot de vooropstelling van de moderne natuurwetenschap. Elk op hun manier hernamen figuren als Galilei, Boyle en Locke, maar ook Descartes en Bacon de Griekse strategie om een natuur zoals ze zou zijn zonder gevoelige leefwezens tot uitgangspunt voor wetenschappelijk onderzoek te nemen. Vanuit een christelijk natuurbeheersingsideaal vond dit idee dan haar toepassing in technologie, waarop ook Marx' bespreking van machinerie in termen van de ontwikkeling van productiekrachten teruggaat. Met gevoel voor subtiliteit kwam ik ertoe om Boehms eigen natuurbegrip te expliciteren, dat aan de oppervlakte opmerkelijk genoeg niet zoveel lijkt te verschillen met dat vanuit de filosofische traditie. Zoals zijn voorgangers vat Boehm de natuur namelijk op als oorzaak of voldoende grond van de fenomenale werkelijkheid, maar hij komt niet in de verleiding om haar als een hypokeimenon of onafhankelijk-aan-iets-ten-grondslag-liggends te onderzoeken, precies omdat natuurfenomenen fundamenteel zelf aan de natuur ten grondslag liggen. Met Aristoteles hoeft hij zich dan niet te ontdoen van onze schijnbare werkelijkheid aangezien de natuurlijke schijn geen obstakel maar juist de enige mogelijkheid vormt om tot het wezen der natuur te komen. Zodoende houdt Boehm weliswaar rekening met onze sensitiviteit, maar met Heidegger begrijpt hij de aard van het natuurwezen als entropie, of in essentie bestaand uit een nietsontziende kracht van verval die zijndes toch weer naar een dodenrijk herleidt. Dit betekent in ieder geval dat de techno-wetenschappelijke vraag naar natuurbeheersing voor Boehm niet eens aan de orde is, en wel omdat de daarvoor vrijgemaakte energie het alles overweldigende verval, volgens de thermodynamica, alleen maar kan bespoedigen. Kortom, terwijl de filosofische traditie zich vergrijpt aan de natuur door een anti-fenomenologische houding, ontdekt Boehm dat zij met de fenomenologie theoretisch ongrijpbaar is.

Tegen de achtergrond van dit metafysisch natuurbegrip werden Boehms eigenlijke ecologische aanzetten belicht. Daartoe komt hij enigszins terloops na de vraag naar de economie te hebben behandeld, wat hij in de oorspronkelijk betekenis als een huishouden voor de bevrediging van menselijke behoeften met beperkte middelen begrijpt. Ontzet stelt hij vanuit een marxistische gevoeligheid vast dat er in de moderne economie een doel-middelomkering plaatsvindt. Deze gaat namelijk niet uit van een reële vraag, maar is louter gericht op het aanbod, wat een productie omwille van de productie met zich meebrengt. Daarbij staat de kapitaalaccumulatie in een vernietigende alliantie met wetenschap en technologie, waarbij de

moderne natuurwetenschap gefinancierd wordt om technologische toepassingen voort te brengen, die op hun beurt de productieontwikkeling zelf verstevigen. In dit bestel situeert Boehm de verwoesting van ons leefmilieu. Men meent de natuur namelijk te beheersen, maar het verbruik van gigantische energievoorraden is in wezen niets anders dan entropieverhoging, of de bespoediging van het natuurlijk verval. Niet alleen worden voor een gegarandeerde toepassing condities geschapen die seriegewijs interfereren met de bestaansvoorwaarden van levensvormen, de technologische productiviteitsopdrijving resulteert bovendien in grond-, water-, en/of luchtvergiftigend afval. Zo bekeken is de milieuramp voor Boehm een banaliteit, en wel omdat de zelfverloochende mens deze in het vermijden van enig natuurconflict op geheel voorzienbare wijze voltrekt. Volgens hem is een verantwoordelijke omgang met onze leefwereldlijke natuur daarom pas mogelijk eens de groei-economie uitgaat van een vraagmodel en dienovereenkomstig inzet op duurzame productie van gebruiksgoederen. Dit is niet alleen energie- en afvalbesparend, het dringt tevens de vaak overbodige machinerie terug ter gratie van handarbeid en dus tewerkstelling. Hier heb ik een – tenminste voor Boehm zelf – verrassende link gelegd tussen zijn vroege artikel over Heideggers techniekfenomenologie, en zijn recente poëtische schets, waartussen zesenzeventig jaar liggen. Hij weigert namelijk om zoals Heidegger te verwijlen in een verdergaande examinering van Plato's en Aristoteles' technische denken, waarop het technologische debacle teruggaat maar dat met meer theoretische Zijnsmetafysica zou moeten worden uitgeklaard. Liever begaat hij het spoor van de poëtische techne, dat Heidegger geprikkeld door de voorsocratici weliswaar zelf suggereerde, maar wat zijn eminentie allicht te boven ging. Tegengesteld aan technologie gaat Boehm met deze oorspronkelijke techniekopvatting uit van produceren als doelmatige vervaardiging, en wel ter omvorming van ons natuurlijk leefmilieu tot een menselijke leefwereld. Door in te zetten op de ambachten kan de teloorgegangene biodiversiteit, bijvoorbeeld, gecultiveerd worden door land- en bosbouw, wat een zuivering van het leefmilieu en het werkelijke aangaan van een conflict met de natuur betekent. Dergelijke poëtische kunsten liggen aan de basis van elke economie en technologie, en voeren als dusdanig de politiek aan. Volgens Boehm behoeft het echter een catastrofe opdat ons huidig politiek bestel deze creatieve kunsten, die onder het kapitalisme zijn verloren gegaan, ook werkelijk aanvuurt. In ieder geval zie ik mogelijkheden in zijn suggestie van wat ik de ecologische verbeelding heb genoemd, of de aan alle vervaardiging voorafgaande inbeelding van hoe we eigenlijk willen dat onze natuurlijke leefwereld eruitziet. In vergelijking met de onheilspellende profetieën van Vermeersch, die met de medemens die zelf afval zou zijn komaf wil maken, en Kruithof, die ecosystemen tot morele objecten wil verheffen, komt Boehm vanuit zijn verantwoordelijk humanisme nooit in de verleiding de mens zelf van de milieucrisis te beschuldigen. Zijn overwegingen kunnen hier dus eerder bescheiden klinken, maar hij vertrekt radicaal vanuit de menselijke gevoeligheid. Hoewel Boehm, kortom, zelf beweert dat een ecologiefilosofie bij hem niet zou te vinden zijn, voorziet deze fenomenologie een boel aanknopingspunten met het ruimere onderzoeksveld.

Met behulp van onderzoekers van binnen en buiten de filosofie ging ik op zoek naar een topische verwerkelijking van Boehms ecologische aanzetten. In navolging van Kant benadrukt hij namelijk dat de filosofische taak ligt in het stellen van de juiste vragen, wat niet zozeer gericht is op logische, maar bovenal op relevante waarheden. Daartoe ondernam ik in eerste instantie een fenomenologische lezing van Latour, die binnen de ruimere wetenschapsociologie te situeren is. Hij stelt dat we in ons tijdbestek van het antropoceen niet langer kunnen verzaken aan hoe de fenomenen van de leefmilieuverwoesting zich opdringen. Omdat het huidig techno-wetenschappelijk model echter bij voorbaat uitgaat van dichotomieën tussen natuur/samenleving en object/subject, blijven wij in gebreke om deze alarmsignalen in hun

hybride complexiteit te vatten. Om relationele zaken als schaadstofuitstoot, zeespiegelstijging en klimaatopwarming recht aan te doen, moeten we die volgens Latour op een voorwetenschappelijke manier als quasi-objecten begrijpen, of als dingen zoals ze aan ons verschijnen nog voor ze met technologie tot feitelijkheden gereduceerd worden of zo überhaupt van de radar verdwijnen. Die ontsluiten namelijk een mogelijkheid om tot een topische technowetenschappelijke bedrijvigheid te komen. Een piste bestaat erin om de wetenschapper in de hoedanigheid van onderhandelaar technologie te laten aanwenden om quasi-objecten via terugkoppelingsmechanismen van een onderhandelingsmarge te voorzien. Daaruit kan, bijvoorbeeld, blijken dat het uitsterven van leefwezens niet slechts aan deze biochemische en aan gene fysiologische processen te wijten is, maar aan veranderingen in het ruimere leefmilieu die nog niet zomaar gekend zijn. De topische onderzoeker zet zichzelf en zijn praktijk dus op het spel, maar blijft net daardoor ontvankelijk voor zorgelijkheden die ons niet meteen toeschijnen, zoals dat lange tijd het geval was met allerhande stralingen en (micro)plastics in leefwezens. Hier heb ik Latours cartesiaanisme bekritiseerd, dat aan Kant voorbijgaat door objectiviteit als zodanig onbevraagd te laten. Latour geeft zijn onkritische houding in zekere zin ook toe als hij stelt geen problemen te hebben met de objectnotie op zich, maar dat het hem erom gaat objecten in de praktijk adequater te construeren. In ieder geval heeft zijn compositorische wetenschap aandacht voor onze belangen en behoeften. Die wordt namelijk georganiseerd in een dingpolitiek, waarin de diplomaat menselijke bezorgdheden in termen van quasi-objecten articuleert. De aard van het relationele dingparlement waarin die navolgend vertegenwoordigd worden blijft enigszins conceptueel, maar daaronder wordt een onderhandelingsstechnologie verstaan die de natuur niet zomaar beheerst of ondergaat, maar mens en ding vanuit een ecologische verbeelding met relevantie vertegenwoordigt. In het verlengde van Boehm heeft een blik op de onleefbaarheid van de hedendaagse leefwereld me geleerd dat Latours vindingrijke suggesties verder onderzoek verdienen. Met Nietzsche gesproken is het bij gebrek aan enige tragedie namelijk duidelijk dat een actueel ecologiebeleid nauwelijks voorhanden is, en wel omdat het kapitalisme er, kortgezegd, in geslaagd is de milieukwestie te accapareren. Populaire fenomenen zoals emissiehandel en teerzandontginning nemen een hoge vlucht, en zogenaamde groene alternatieven zoals elektrische auto's en geo-engineering zijn niet alleen irrelevant, met Boehms ecologieopvattingen wordt zelfs duidelijk dat ze inherent milieuonvriendelijk zijn. Hierin laat zich daadwerkelijk vaststellen dat neoliberalisme en milieuzorg incompatibel zijn, maar economische hervormingen zoals een sociale vergemeenschappelijking van goederen en diensten biedt hoopvolle perspectieven, thans in combinatie met een herpolitisering van het milieuvraagstuk. In de vorm van uitleendiensten vindt zo'n vraaggerichte deeleconomie weliswaar al ten dele plaats, maar met Heidegger waarschuwt Boehm voor een collectieve verveling ten gevolge van het uitblijven van concrete bedreigingen. Technologie zorgt er namelijk voor dat wij, westerlingen, in onze alledaagsheid niet meteen verhinderd worden door de vervoltrekking van de ecologische catastrofe. Op zijn beurt maakt Žižek ons er echter van bewust dat het neoliberalisme van deze leemte gebruikmaakt om door middel van beangstigende discours van ecologie het nieuwe volksopium te maken.

Ik moet hier dus de vraag stellen of mijn masterproef wel relevant is. En dat lijkt mij zowaar het geval, thans in potentie. Als wij ons inlaten met de sterktes van Rudolf Boehms denken, dan bepalen zijn zwaktes ons gezichtsveld. Het zijn de beperkingen van een man die niet anders kan dan vanuit zijn eigen gevoeligheid die van de andere te blijven overdenken, waartoe ook wij in verleiding worden gebracht. Dit is het gevolg van de manier waarop hij het theoretisch ideaal waartegen hij zich terecht verzet overboord gooit: door geheel en al in zijn onafgrondelijke maalstroom mee te stappen. Wij moeten leren van Boehm dat we niet mogen

wachten op een nieuwe – ecologische? – ondergang van de wereld om ons hier opnieuw mee te confronteren. Door hem nu in zijn gezicht te kijken worden we al van dat perspectief op de filosofische traditie voorzien. En wenden we ons dan af, dan zien we een ander. Op haar, op hem zijn we transcendentaal aangewezen om naar de fenomenale werkelijkheid om ons heen te kijken, want zij maakt ons uit. Zij schijnt ons toe zoals ze Boehm toe scheen en nog altijd toeschijnt, maar ons ieders gevoeligheid is niet die van hem, en kan of hoeft dat ook niet te zijn. Net zoals jouw noden niet de mijne uitmaken, maar de leefbaarheid van het leefmilieu ons gezamenlijk aanbelangt. De potentie van dit schrijven wordt dus pas verwerkelijkt binnen een ruimere relationele filosofie, die de wijsbegeerte niet eens kan beteugelen. Maar de beperking is de mogelijkheid.

Bibliografie

- Aquino, T. von. (1988). *Über Seiendes und Wesenheit (De ente et essentia): lateinisch-deutsch* (Vertaald door Horst Seidl). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristoteles (2005). *Metafysica, Band 2, Boek I - VI* (Vertaald door Ben Schomakers). Budel: Damon.
- Bacon, F. (1803). *The Works of Francis Bacon, Vol. 8*. London: Burton.
- Beaufret, J. (2006). *Dialogue with Heidegger: Greek philosophy* (Vertaald door Mark Sinclair).
Bloomington: Indiana University Press.
- Blake, W. (1994). *The marriage of Heaven and Hell*. New York: Dover Publications.
- Boehm, R. (1960). Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne. *Revue Internationale de Philosophie*, 14 (52 (2)), 194–220.
- Boehm, R. (1962). Deux points de vue : Husserl et Nietzsche. *Archivio di Filosofia*, 3, 167–181.
- Boehm, R. (1965). *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Boehm, R. (1968). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Dordrecht: Springer.
- Boehm, R. (1969). Hegel en de fenomenologie. *Tijdschrift voor Filosofie*, 31, 471–489.
- Boehm, R. (1970). Xiasma. Merleau-Ponty und Heidegger. In *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 369–393.
- Boehm, R. (1973). De sociale functie van de wijsbegeerte: kritisch onderzoek naar alternatieven. *Philosophica*, 11, 73–76.
- Boehm, R. (1974). *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Boehm, R. (1976). *La métaphysique d'Aristote : Le fondamental et l'essential. De l'être et de l'étant (Livre VII)* (Vertaald door Emmanuel Martineau en Jean-François Courtine). Parijs: Gallimard.
- Boehm, R. (1981). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoche*. Dordrecht: Springer.
- Boehm, R. (1984). *Aan het einde van een tijdperk: filosofisch-economische aantekeningen*.
Geraadpleegd van <https://www.marxists.org/nederlands/boehm/1984/einde/index.htm>
- Boehm, R. (1990). En het alternatief? R. Boehm kritiseert Agalev-resoluties. *EcoGroen*, 12 (9), 18–20.
- Boehm, R. (1991a). Mens, natuur en techniek. Tegen het anti-humanisme. *Kritiek* (21), 46–70.
- Boehm, R. (1991b). Verrijking door verwoesting? Het productiviteitsprobleem. *EcoGroen*, 13 (6), 19–29.
- Boehm, R. (1992a). Armzalige versobering. *EcoGroen*, 13 (2), 26–27.

- Boehm, R. (1992b). Groei of geen groei / De groei van de Club van Rome / Uitweg of over een "groene strategie". *Kritiek* (22), 7–29.
- Boehm, R. (1997). Werkloosheid. Onbegonnen werk. *EcoGroen*, 19 (2), 18–19.
- Boehm, R. (2000a). *Dwaalsporen: filosofische en politiek-economische opstellen, 1986-1997* (Redactie door Guy Quintelier & Johan Moyaert). Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2000b). Dolen in het dodenrijk. De idee van wetenschap en van subjectiviteit in de moderne cultuur (1987). In *Dwaalsporen*. Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2000c). Het conflict tussen mens en natuur - religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch (1989). In *Dwaalsporen*. Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2000d). Natuur en cultuur (1989). In *Dwaalsporen*. Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2000e). Nietzsche, Heidegger - of is dat metafysica? (1987). In *Dwaalsporen*. Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2000f). Over het menselijk-zijn (1997). In *Dwaalsporen*. Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2002). *Politiek* (Redactie door Guy Quintelier & Johan Moyaert, vertaald door Lode Frederix). Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2004). *Economie en metafysiek* (Redactie door Guy Quintelier, vertaald door Lode Frederix). Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK.
- Boehm, R. (2005). *De dialectiek en het einde van de ontwikkeling (1978)*. Brussel: IMAVO.
- Boehm, R. (2006). *Schets van een Poëtiëk* (Vertaald door Guy Quintelier). Brussel: IMAVO.
- Boehm, R. (2009). De laatste les van Rudolf Boehm. Martin Heidegger: zijn filosofie, zijn politiek engagement, zijn persoon. Blandijnberg, Gent: Centrum voor Kritische Filosofie.
- Boehm, R. (2012). *Topica* (Redactie door Guy Quintelier). Brussel; Gent: IMAVO.
- Boehm, R. (2013). Op bezoek bij Rudolf Boehm (Interview door Thomas Lemmens). *DEGEUS*, november 2013, 20–27.
- Boehm, R. (2014a). Ginds is het donker: beschouwingen bij een fenomenologisch-filosofisch project. (Redactie door Henk Vandaele en Jens De Vleminck). *De Uil van Minerva*, 27(1), 1–20.
- Boehm, R. (2014b). *Schijnbare Werkelijkheid. De idee van een fenomenologische filosofie (2010)* (Vertaald door Guy Quintelier en Willy Coolsaet). Gent: IMAVO.
- Boehm, R. (2017). De grondvraag in de filosofie. Klassieke citaten. *De Uil van Minerva*, 30(4), 298–304.
- Boehm, R. (2018). Metafysiek en fenomenologie. (Vertaald door Guy Quintelier). *Manuscript*.

- Boehm, R. (2019a). Husserl en Nietzsche. (Vertaald door Guy Quintelier en Jonas Vanbrabant). *Wordt verwacht in De Uil van Minerva*.
- Boehm, R. (2019b). In memoriam. Woord bij het overlijden van Etienne Vermeersch. *De Uil van Minerva*, 32(1), 21.
- Boehm, R. (2019c). Interview naar aanleiding van het evenement 'Het klimaat van de tijd, de tijd van het klimaat' (Redactie door Gertrudis Van de Vijver, Fons Dewulf en Jonas Vanbrabant). Fragment via <https://www.ugentmemorie.be/video/interview-rudolf-boehm-16-februari-2019>.
- Boehm, R. (2019d). Mein Schlusswort über Heidegger. *Manuscript*.
- Boehm, R. (2019e). Ons aller hopeloos marxisme. *Manuscript*.
- Boehm, R. & Coolsaet, W. (1977). *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (Redactie door Guy Quintelier, vertaald door Willy Coolsaet). Geraadpleegd van <https://www.marxists.org/nederlands/boehm/1977/kritiek/index.htm#top4>
- Böhme, G. & Schiemann, G. (Red.). (1997). *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boyle, R. (1725). The Origin of Forms and Qualities. In *The Philosophical Works of the Honourable Robert Boyle Vol. 1*. London: Longman.
- Braeckman, J. (2009). Interview door Stijn Cooman. *Ethiek & Maatschappij*, 12(2), 112–118.
- Brecht, B. (2004). *Die Dreigroschenoper : der Erstdruck 1928. Text und Kommentar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cho, K. K. & Lee, Y.-H. (Red.). (1999). *Phänomenologie der Natur (Phenomenology of Nature)*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Coolsaet, W. (1993a). De stelling van het grondverschil. In *In verhouding. Opstellen aangeboden aan Rudolf Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag*. Gent: KRITIEK, 32–47.
- Coolsaet, W. (1993b). *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx*. (2de herziene druk). Brussel; Gent: IMAVO - KRITIEK
- Coolsaet, W. (1998). *Eenzaam in de kosmos / een met de kosmos*. Gent: KRITIEK.
- Coolsaet, W. (2006). *Op de vlucht voor de eindigheid: de ziekte van de moderniteit*. Antwerpen: Garant.
- Coolsaet, W. & Boehm, R. (Promotor). (1980). *Naar een filosofie van de eindigheid: een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken. (I/II)*. UGent.
- De Temmerman, W. (1987). *Milieucrisis en christendom: een aanzet tot een historische en wijsgerige analyse (licentieverhandeling)*. Gent: RUG.

- De Visscher, J. (1994). Rudolf Boehm op zoek naar de concrete betrokkenheid. *Ons Erfdeel*, 37, 204–13.
- De Vleeschauwer, H. J. (1931). *Immanuel Kant*. Antwerpen: Standaard Boekhandel.
- De Wever, A., Gantois, K. & Olyslaegers, J. (2019). *Wij zijn het klimaat: een oproep aan iedereen*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Descartes, R. (1826). Règles pour la direction de l'esprit. In *Œuvres de Descartes (Tome XI)*. Via https://fr.wikisource.org/wiki/R%C3%A8gles_pour_la_direction_de_l%27esprit
- Descartes, R. & Glazemaker, J. H. (1690). *Meditationes de prima philosophiae : of bedenkingen van d'eerste wysbegeerte: in de welken Gods wezentlykheit en d'onderscheiding der menselijke ziel van 't lighaam betoogt worden ... als ook de regulen vande bestieringe des verstants: beneffens een onderzoek der waarheit door 't naturelyk licht, als mede Les passions de l'âme, of de lydingen vande ziel*. †Amsterdam: By Jan ten Hoorn.
- Despret, V. (2015). The enigma of the raven. *Angelaki*, 20(2), 57–72.
- Dierickx, L. (1993). Is er een centraal conflict? Behoeftte aan overzichtelijkheid. In *In Verhouding*. Opstellen aangeboden aan Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag. Gent: Kritiek, 279–290.
- Drengson, A. R. & Inoue, Y. (Red.). (1995). *The deep ecology movement: an introductory anthology*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Engels, F. (1888). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*. Stuttgart: Dietz Verlag.
- Engels, F. (1987). *Werke - MEW Bd. 19*. Berlin: Dietz Verlag.
- Feuerbach, L. (1849). *Das Wesen der Religion*. Leipzig: Wigand. Via <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/can/sac/feuerbach1.html#feba3>
- Fichte, J. G. (1845). Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In *Sämmtliche Werke. Band 1*. Berlin: Verlag von Veit und Comp.
- François, K. (2012). Beyond the Human-Nature Dualism: Towards a Concept of Nature as Part of the Life-World. In *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos* (Redactie door Anna-Teresa Tymieniecka). Dordrecht: Springer Netherlands, 205–216.
- Freud, S. (1928). *Die Zukunft einer Illusion* (2. Auflage). Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Geraadpleegd van <https://archive.org/details/DieZukunftEinerIllusion/page/n15>
- Gaarder, J. (2006). *De wereld van Sofie*. (Vertaald door Janke Klok). Antwerpen: Houtekiet.
- Galbraith, J. K. (1958). *The affluent society*. New York: New American Library.

- Galilei, G. (1965). *Il Saggiatore (1623)* (Redactie door Libero Sosio). Milano: Feltrinelli.
- Goeminne, G. & François, K. (2010). The thing called environment: what it is and how to be concerned about it. *Oxford Literary Review*, 32(1), 109–130.
- Goethe, J. W. von. (1829). *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden: Drittes Buch*. Stuttgart - Tübingen: J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Heidegger, M. (1947). *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern: Francke Verlag.
- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1955). *Was ist metaphysik?* (7. Auflage). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 - 1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik: Freiburger Vorlesung 1935*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19. Auflage). Tübingen: Niemeyer.
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E. (1910). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, 1(3), 289–341.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (2. Auflage; redactie door Walter Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07* (Redactie door Ullrich Melle). Dordrecht: Springer.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena* (Vertaald door Jabik Veenbaas & Willem Visser). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. (2005). *Kritiek van de zuivere rede* (Vertaling Veenbaas & Visser). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. (2009). *Kritiek van het oordeelsvermogen* (Vertaling Veenbaas & Visser). Amsterdam: Boom.
- Kenis, A. & Lievens, M. (2015). *The limits of the green economy: from re-inventing capitalism to repoliticising the present*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kenis, A. & Lievens, M. (2016). *De mythe van de groene economie* (3e herziene druk). Berchem: EPO.
- Kruithof, J. (1985). *De Mens aan de grens. Pleidooi voor een nieuwe religiositeit*. Berchem: EPO.
- Latour, B. & Bruaie, C (promotor). (1975). *Exegèse et ontologie à propos de la résurrection*. Tours.

- Latour, B. & Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: the social construction of scientific facts*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Latour, B. & Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton: PUP.
- Latour, B. (1987). *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Latour, B. (1998). Ein Ding ist ein Thing. *Concepts and Transformations*, 1(2), 97–111.
- Latour, B. (2004a). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (Vertaald door Catherine Porter). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Latour, B. (2004b). Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225–248.
- Latour, B. (2005a). From Realpolitik to Dingpolitik – or How to Make Things Public. (Redactie door Bruno Latour en Peter Weibel). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge (MA): MIT Press, 2–33.
- Latour, B. (2005b). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: OUP.
- Latour, B. (2014a). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1–18.
- Latour, B. (2014b). On some of the affects of capitalism. *Lecture at Royal Danish Academy of Sciences*. Geraadpleegd van <http://www.bruno-latour.fr/node/552>
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie* (Vertaald door Gerard De Vries en Joep Van Dijk). Amsterdam: Boom.
- Locke, J. (1959). *An essay concerning human understanding Vol. 1*. New York: Dover Publications.
- Marx, K. (1956). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - MEW Bd. 1*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1961). *Januar 1859 bis Februar 1860 - MEW Bd. 13*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - MEW Bd. 23*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1967). *Theorien über den Mehrwert (4. Bd. des Kapitals) - MEW Bd. 26.2*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, W. (1972). *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Meadows, D. H. (1972). *The Limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York: Universe Books.
- Merleau-Ponty, M. & Boehm, R. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Vertaald door Rudolf Boehm met voorwoord). Berlin: Walter de Gruyter & Co.

- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge (UK); New York: Cambridge University Press.
- Plato. (1962). *Verzameld werk* (Vertaald door Xaveer De Win). Haarlem: Tjeenk Willink.
- Plato. (1991). *Politeia: wat is rechtvaardigheid?* (Vertaald door Stichting School voor Filosofie).
Geraadpleegd van <http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato10.pdf>
- Quintelier, G. (1997). Conflicten zijn bevrijdend. In *Communisme en conflict. Pleidooi voor een reëel-kritisch communisme*. Via <http://www.imavo.be/visietekst.html> en <https://www.marxists.org/nederlands/quintelier/2001/2001conflicten.htm> /
- Quintelier, G. (1999). Mens en natuur - Een noodzakelijke conflictspanning en haar mogelijke oplossingen (Gewijzigd manuscript na colloquium). In *De relatie tussen economie en ecologie: gisteren, vandaag en morgen. Jaarboek 1998 van het Tijdschrift voor Ecologische Geschiedenis. Handelingen van de interdisciplinaire studiedagen "Ecologische en economische geschiedenis" (Gent, 21 november 1997) en "De spanning tussen economie en ecologie" (Gent, 3 en 4 maart 1998)*. Gent: Academia Press, 99–110.
- Rousseau, J.-J. (1823). *Œuvres complètes de J. J. Rousseau : nouvel ordre. Volume 1*. Paris: Dupont.
- Rzoska, B. (2015, op 7 augustus). 'Mijn grootmoeder noemde politiek een vuil beest'. (Redactie door Eveline Vergauwen) *De Standaard* via https://www.standaard.be/cnt/dmf20150806_01807528
- Schmidt, A. (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Sepp, H. R. (2010). Erde und Leib: Ort der Ökologie nach Husserl. *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, 200, 505–521.
- Sepp, H. R. (2013, op 20 augustus). *Gespräch mit Hans Rainer Sepp* (Interview door Kateřina Tourková). Geraadpleegd van <https://fhs.cuni.cz/FHSENG-451.html>
- Sepp, H. R. (2014). In. *Grundrisse einer oikologischen Philosophie (Arbeitsfassung Juli 2014)*. Via <http://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2014/07/HRS-oikologische-Philosophie.pdf>
- Sepp, H. R. (2018, op 17 oktober). *Interview mit Hans Rainer Sepp im Rahmen der Husserl Lecture 2018 und der HAT 2018* (Door Erik Dzwiza en Selin Gerlek). Via <http://et-al.ophen.org/2018/10/17/interview-mit-hans-rainer-sepp-im-rahmen-der-husserl-lecture-2018-und-der-hat-2018/>
- Serres, M. (1969). *Hermès I, La communication*. Paris: Éditions de Minuit.
- Serres, M. (1972). *Hermès II, L'interférence*. Paris: Éditions de Minuit.
- Serres, M. (1987). *Statues*. Parijs: Flammarion.

- Serres, M. (1995). *The Natural Contract* (Vertaald door Elizabeth MacArthur en William Paulson). Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press
- Serres, M. (1997). *The Troubadour of Knowledge*. (Vertaald door Sheila Glazer en William Paulson). Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press
- Serres, M. (2007). *The Parasite* (Vertaald door Lawrence Schehr). Baltimore: John Hopkins UPress.
- Simons, M. (2017). The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to 'Quasi-Objects'. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2–3), 150–174.
- Simons, M. (2018). Kritische bibliografie: Gaia als seculier figuur: Bruno Latour en het religieuze vraagstuk van het antropoceen. *De Uil van Minerva*, 31(3), 177–187.
- Simons, M. & Laermans, R (promotor). (2014). *Het onbehagen in de natuur. Het natuurbegrip in de sociologie van Bruno Latour*. KU Leuven.
- Smith, A. (2008). *The invisible hand*. London: Penguin Books.
- Sonderegger, E. & Aristoteles (2012). *Metaphysik Z: Einführung, Übersetzung, Kommentar*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Stengers, I. (1993). *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte.
- Stengers, I. (1997). *Power and Invention: Situating Science*. Minneapolis: University of Minnesota P.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (2018a). *Qu'appelle-t-on penser ? : Tome 1, L'immense régression*. Paris: Liens qui libèrent.
- Stiegler, B. (2018b). *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.
- Van de Vijver, G. & De Vleminck, J. (2014). *Het leven met een sofist: een inleiding in de kritische wijsbegeerte*. Gent: Academia Press.
- Van de Vijver, G. (2017). Objectivity, repetition, and the search for satisfaction. (Conferentiebijdrage) Brussel: *Metamorphosis of Labour: Social Identity, Mobilization, Integration, Representation*.
- Van de Vijver, G., Morren, D. & Vlerick, E. (2016). De Vleeschauwer, Herman J. (1899-1986). *UGent Memorie*. Via <http://www.ugentmemorie.be/personen/de-vleeschauwer-herman-1899-1986>
- Van den Enden, H. (1989). *Dwarsdenken: omtrent Jaap Kruithof*. Berchem; Breda: EPO; De Geus.
- Vanbrabant, J. & Volkbert, R. (2018). Kritik des gegenwärtigen Ökofetischismus - Ein spekulatives Essay über die grüne Wende des Kapitals. *Wintersemester 2017-2018, Universität Konstanz*.

- Vanbrabant, J. & Devos, J. (promotor) (2018). *Geloven in de dood van God. Over Žižeks lezing van het Christendom als religie van het Atheïsme. Bachelorproef.* UGent.
- Vandaele, H. (2018). Over het idee van een fenomenologische politieke filosofie. In *Wat moet? En wat is nodig? Over de filosofie van Rudolf Boehm* (Redactie door Paul Willemarck). Antwerpen: Garant.
- Vandaele, H., De Preester, H. & Van de Vijver, G. (2010). *Johann Gottlieb Fichte: Fundering van de gehele wetenschapsleer.* Gent University Press.
- Vandaele, H. & Van de Vijver, G. (Promotor) (2010). *The thin red line. Het transcendentale grensbegrip als grondslag voor een topica.* UGent: University Press.
- Vermeersch, E. (2010). *De ogen van de panda: een milieufilosofisch essay: een kwarteeuw later.* Antwerpen: Houtekiet.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155 (3767), 1203–1207.
- Willemarck, P. (1993). Rudolfs mores: Utopia. Een pamflet. In *In Verhouding. Opstellen aangeboden aan Rudolf Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag.* Gent: Kritiek, 199–224.
- Žižek, S. (1994). *Mapping Ideology.* London: Verso.
- Žižek, S. (2002). *Welcome to the desert of the real! Five essays on 11 September and related dates.* London; New York: Verso.
- Žižek, S. (2007). Censorship today: violence, or ecology as a new opium for the masses. *Lecture at Jack Tilton Gallery.* Geraadpleegd van <http://www.lacan.com/zizecology1.htm>
- Žižek, S. (2009). Ecology. In *Examined life: excursions with contemporary thinkers.* (Redactie door Astra Taylor) Via <http://phiorg.com/wp-content/uploads/2014/02/Zizek-on-ecology.pdf>
- Žižek, S. (2010). The End of Nature. *The New York Times, Global Opinion.* Via <https://www.nytimes.com/2010/12/02/opinion/global/02iht-GA12zizek.html>

Ter nagedachtenis van Etienne Vermeersch
en ter herdenking van het studentenprotest van maart '69,
organiseren de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap,
de faculteit Letteren en Wijsbegeerte en
de Kring Moraal en Filosofie

HET KLIMAAT VAN DE TIJD DE TIJD VAN HET KLIMAAT

Filosofie en activisme op de Blandijn sinds 1969

**“Auditorium E”, Blandijnberg 2
20 maart 2019**

Toegang gratis

Programma

- 17.30 u. Inleiding door Gertrudis Van de Vijver, vakgroepvoorzitter
- 17.45 u. Gita Deneckere, decaan faculteit Letteren en Wijsbegeerte:
“Het klimaat van maart 1969 op de Blandijn”
- 18.00 u. Film: De Blandijn als haard van verzet - Een terugblik met Rudolf Boehm
- 18.30 u. Freddy Mortier, provicelector Universiteit Gent:
“De oprichting van de Moraalwetenschappen en het activisme”

Muziek en korte pauze

- 19.00 - 20.00 u. **Panelgesprek: “De ogen van de panda” toen en nu**
Moderator: M. Reynebeau, met
Emma De Backer (Milieuwerkgroep van JNM); Fons Dewulf
(postdoc wijsbegeerte, UGent); Dirk Holemans (coördinator Oikos);
Ole Mahieu (Woordvoerder Critical Mass Gent); Karen Naessens
(Rise for climate Belgium: citizen mobilization to save humanity);
Jeroen Robbe (Labo vzw); Joeri Thijs (Woordvoerder Greenpeace
Belgium).

Receptie in het Aquarium

Muzikale omkadering: Mong en De Vieze Gasten, begeleid door studenten



COLUMN ROGER VANDENPUYNHOPE

De laatste ideologie: het realisme!

Het ICPN verneemt uit gewoonlijk betrouwbare bron dat recentelijk één van onze bekendste ministers openlijk het volgende heeft bekend/verklaard/ toegegeven: "Ik denk dat we realistisch moeten zijn!" Dit is toch wel een opmerkelijke verklaring - en dit om meerdere redenen.

Ten eerste: die man zit daar niet, minister zijnde, zomaar een beetje te administreren en te financieren, kranten te lezen, handtekeningen te plaatsen en vergaderingen te beleggen, zoals eenvoudige mensen zich dat voorstellen. Nee, hij zit daar waarachtig te **denken**, en dat dan nog hardop! Ik stel me hem niet voor in zijn kostummeke, met hemd en das, achterover geleund in zijn zetel achter zijn ministerieel bureau, maar, heel wat minder fraai uitgedost, voorover gebogen, de kin op de vuist, elleboog op de knie, zoals zijn groot voorbeeld, de 'penseur' van wijlen Gust Rodin.

Ten tweede: wát denkt die denker? Hij denkt dat we **realistisch** moeten zijn! Geen idealist of materialist, geen egoïst of solidarist, optimist of pessimist, of noem maar op! Onze minister heeft al die buitenissige ideologieën die vaak onze hoofden benevelen, stuk voor stuk zorgvuldig gewogen en te licht bevonden; waarna hij ze resoluut terzijde heeft

geschoven. Het enige dat echt steek houdt, is het realisme. Hij zegt het zelf!

Allemaal goed en wel, zult u zeggen, maar dat realisme neemt enkel en alleen realiteiten in overweging. Maar dan ook *alle* realiteiten. Daarvoor moet je ze echter eerst kennen, stuk voor stuk, om ze dan, eveneens stuk voor stuk, inderdaad in overweging te kunnen nemen. Voorwaar geen licht karwei! Dat is meteen ook het derde opmerkelijke punt: de minister zegt niet dat alleen hij realistisch moet zijn, nee, hij zegt dat wij het allemaal moeten zijn. We moeten dus onze handen in elkaar slaan en er werk van maken. We moeten al die realiteiten samenrapen en ze alle - én volledig - in overweging nemen.

Te moeilijk? Ja, maar er is niets aan te doen: zoals onze zegsman duidelijk maakt - en dat is het vierde opmerkelijke punt - we moeten realistisch zijn, er blijft ons niet anders over, er is geen alternatief! Als dat geen klare taal is van een echte denker.

Of neem ik het allemaal een beetje te letterlijk op? De minister denkt, zegt hij, dat we realistisch moeten zijn. Wat bedoelt hij met 'denken'? Wellicht gewoon dat hij het meent of vermoedt, dat hij het niet zeker

weet? Is hij misschien eerder een postmodern denker, voor wie eigenlijk alles onbeslisbaar is? Zo'n type als Gorbatsjov, over wie iemand als Jeltsin beweerde: "Hij heeft heel veel tijd nodig om een probleem te onderkennen, maar zodra hij het begrepen heeft, begint hij direct te aarzelen." Van zo'n types hebben we toch nog lang niet genoeg exemplaren beschikbaar? Of toch?

Ik althans, ik denk dat we realistisch moeten zijn wat de denkbeelden van onze ministers betreft. ■

Roger Vandenpuynhope
aangesteld vorser bij het ICPN,
York, Lotenhulle & New York



COLUMN ROGER VANDENPUYNHOPE

Egoïsme

Wie heeft het niet zelf al opgemerkt: in deze onzalige tijden raakt het egoïsme steeds meer alom verspreid. Een gegeven dat recentelijk werd bevestigd door een peiling van het ICPN. Daaruit blijkt dat 47,82% van de volwassen en onvolwassen Vlamingen van mening is dat niet minder dan 74,28% van onze mensen egoïst zijn. Volgens eveneens 74,28% (puur toeval) is ten minste meer dan de helft van de volwassenen (maar iets minder dan de helft van de onvolwassenen) ronduit egoïst. Terwijl nog steeds een aanzienlijke minderheid van 7,42% meent dat ze allemàal voor 98,90% egoïst zijn. Nog maar enkele jaren geleden (in 1892) luidden de respectievelijke cijfers: 7, 60, 43, kleine helft, 3 en 66,7%. Een zorgwekkende ontwikkeling. Gelukkig gaat het hier over niet meer dan opinies: feitelijk onbetwistbaar maar zonder feitelijk bevestigde grondslag. Want een objectief feitenonderzoek (waarbij dus niet enkel naar opinies maar naar de realiteit gepeild werd) leverde iets heel anders op: niet meer dan 23,78% van de Vlamingen die echt egoïst zijn, of zichzelf althans als dusdanig beschouwen! Hoe valt dat te rijmen? Een voorbeeldje: ikzelf. Niemand die me echt ten gronde kent zal ernstig durven beweren dat ik egoïst ben. Ik ben tevreden met wat ik heb, en enkel ontevreden over een aantal dingen die ik niet heb. Ik

haal dat simpele feit even aan omdat ik me kan indenken dat talloze mensen in dit land in precies dezelfde situatie verkeren.

Wie zou zo egoïst durven zijn om aan al die mensen te misgunnen dat ze zouden wensen wat men hen niet gunt? Overigens: moet een echte altruïst zijn medemensen niet een beetje egoïsme gunnen?

In feite wordt wat men als 'egoïsme' beschouwt al te vaak en al te vlug zonder enige kritische evaluatie afgekeurd en verworpen. Zoals bekend gaat het egoïsme in zijn huidige vorm terug op de 18de-eeuwse Franse immodernist Jean-François EGOTON, eigenlijk een wiskundige aan wie ook de eerste nauwkeurige berekening van de radicaal-wortel van een onbekend cijfer x wordt toegeschreven.

(Daarom luidt het correcte Franse woord ook niet 'égoïsme', maar 'égotisme', verwant met het Engelse 'egotism'.) Veel minder bekend is de oorspronkelijke gedachtengang van deze grondlegger. Een egoïst, stelde hij, is iemand die voor zichzelf zorgt. Wie zou het anders moeten doen?

En is de grootste egoïst niet net diegene die altijd maar van de anderen verwacht dat ze voor hem (of haar) zouden zorgen?

Sindsdien heeft het egoïsme een zo belangrijke plaats ingenomen in onze samenleving (wat men ook moge denken over de hierboven aangehaalde percentages), dat de algehele verdwijning ervan helaas

een ontzettende verarming en verschraling zou betekenen van ons, met zoveel inspanning bevochten, modern pluralisme. Er valt te vrezen dat dit laatste zodoende zou verworden tot een schamel tribalisme, weldra tot gewoon dualisme en uiteindelijk tot monisme en holisme! Is het dat wat men wenst?

Natuurlijk is het niet de bedoeling dat de egoïsten onder ons de meerderheid zouden gaan uitmaken. Om diezelfde reden zou ik dan wél oproepen om er met z'n allen eensgezind front tegen te vormen. Omdat de situatie in dat geval heel anders zou zijn. In dat geval zouden we de verarming van het pluralisme dan maar op de koop toe moeten nemen. Want stel u eens voor wat dat zou betekenen: de vorming van een heus egoïstisch blok. Een blok, bestaande uit allemaal mensen, waarvan niemand nog zou omkijken naar een ander. Nooit, niet in het minst - en dus ook niet naar zijn medeblokkers, die hij eveneens op allerlei manieren zou trachten te blokkeren! In feite zou dat, paradoxaal genoeg, neerkomen op het einde van elke blokvorming. Wat uiteindelijk ook niet zo slecht zou zijn. ■

Roger Vandenpuynhope
Stofmedewerker ICPN,
New Cocksie, N.Y.

COLUMN ROGER VANDENPUYNHOPE

Stop de samenscholing tegen het milieu!

Vele goedgelovigen, gelovigen en ongelovigen, geloven nog steeds dat er maar één oplossing is voor onze milieuproblemen: drastische maatregelen om een einde te maken aan energieverpilling, luchtbezoedeling, waterverontreiniging, grondvervuiling, bodemerrosie en de verloedering van ons leefmilieu. (Om nog maar te zwijgen van wat de wetenschap noemt "la pression atmosphérique réduite au niveau de la mer"). Echt drastische maatregelen zijn inderdaad vereist, daar is iedereen het over eens. Maatregelen die niet helemaal, in hun volledige totaliteit, drastisch zijn, zijn vanaf vandaag voorgoed uit den boze. Een maatregel staat of valt immers met haar drastischeit, gemeten in kubieke meters per achterhoofd van de bevolking. Maar voor het overige blijft het, helaas, een nogal simplistische redenering: er is niet enkel één oplossing voor al die miserie, er zijn er op zijn minst twee. Tot die bevinding ben ik in de loop van de voorbije zomer gekomen. Wanneer het milieuprobleem opgelost zou zijn, zouden we het, zonder al te veel extra moeite, ook nog een tweede keer kunnen oplossen. Hoe dan wel? Naar oude gewoonte vertoefde ik in opdracht van het ICPN ook dit jaar weer gedurende de vakantiemaanden in één van de meest drukke steden van onze contreien, zonder waar dan ook naartoe te vertrekken. En ziedaar, eensklaps was het met al die drukte gedaan. Stille, soberheid en samenhangigheid breidden

zich uit, in plaats van de gevreesde drie s-en: stank, stress en samenscholing. Hoe dat kwam? De VAKANTIE had toegeslagen. Of de VACATURE: VACAT is Latijn voor "het staat leeg"! Lege straten, parkeerplaatsen leeg, lege terrasjes en noem maar op. Vakantie, dat is natuurlijk in de eerste plaats schoolvakantie: al die scholen staan ronduit leeg! Op andere plaatsen, die ten onrechte "vakantieoord" worden genoemd, is de drukte dan natuurlijk enorm toegenomen. Waardoor dan wel? Door niets anders dan de schoolvakantie natuurlijk, die iedereen min of meer verplicht om, tegelijk met al de anderen, op stap te gaan. (Het zogenaamde 'op vakantie gaan'.) Meteen wordt het duidelijk welke drastische maatregel zich onweerstaanbaar opdringt als we de verloedering van ons leefmilieu willen tegengaan: de afschaffing van het onderwijs. Het is gewoon een empirische evidentie dat de exponentiële groei van het onderwijs één van de hoofdverantwoordelijken is voor onze exponentieel aangroeiende milieuproblemen. Nauwgezet onderzoek (wat geen uitstaans heeft met enig onderwijs) heeft uitgewezen dat niet minder dan 67,28 % van hen die als autorijders betrokken zijn bij filevorming, luchtvervuiling, geluidshinder en energieverpilling, daar enkel toe genooddaakt zijn, ofwel om hun kinderen van en naar school te verplaatsen, ofwel zichzelf (in hun frequente hoedanigheid van al dan niet

zelfstandig onderwijzend personeel). Schaf dus al dat onderwijs gewoon af, en de helft, of zelfs twee derden, of op z'n minst één derde van onze milieuproblemen zijn letterlijk van de baan! Let wel, dit is alleen maar een denkoefening. Zo'n drastische maatregel zou natuurlijk nogal radicaal zijn. Ikzelf ben van nature een uitermate gematigd iemand (anders zou ik nooit bij het ICPN terechtgekomen zijn, laat staan de KUL, het MIT of een KTA). Bijgevolg zal ik er nooit aan denken het onderwijs in zijn geheel zonder meer af te schaffen, of zelfs te verbieden. Ik zou gewoon voorstellen het onderwijs te privatiseren! En meteen zou zo'n drastische maatregel eveneens kunnen bijdragen tot de broodnodige sanering van onze staatsfinanciën. Want als er iets is dat - naast de sociale zekerheid die ik bij een volgende gelegenheid zal afschaffen - de staat tot aan de rand van het draaglijke financieel belast, dan is het toch dat reusachtig systeem van onverholen openbaar onderwijs. (Terloops: is het verenigbaar met een fatsoenlijke democratie dat de staat zich aanmatigt massa's minderjarigen te 'onderwijzen' in wat ze moeten geloven, denken en doen?) Dus: stel het te koop, dat onderwijs! Dat zal een aanzienlijk sommetje in de staatskas doen belanden. En dan spreken we nog niet eens van al die ontzettende kosten die het handhaven van dat onderwijs de staat berokkent, jaar in jaar uit. Daar komt dan voorgoed een einde aan! Niemand zal er toch aan twifelen dat het

privé-initiatief het onderwijs veel efficiënter zal organiseren dan de staat (die het voor een deel zelfs helemaal niet organiseert, maar enkel bekostigt, nl. waar het om het zogenaamd 'vrij' onderwijs gaat). Het privé-initiatief zal meteen hogere normen instellen, zowel qua bekwaamheid als qua werkuren en inschrijvingskosten. En daarmee zal het hele onderwijssysteem wel vanzelf voldoende afslanken om tenminste de helft van onze files te kortwieken. Onder ons gezegd: ikzelf (en ik spreek nu niet uit naam van het ICPN) heb nooit goed begrepen waar al dat onderwijs eigenlijk goed voor was. Alfabet en cijfers kan ieder kind gemakkelijk aflezen van onze reclamegevels en de nummerplaten van onze auto's. Rekenen hoeft helemaal niet meer, daarvoor zijn er nu voldoende rekenmachientjes op pocketformaat. Engels leer je door gewoon naar Vlaamse liedjes te luisteren. Boeken zijn hoe dan ook te duur om te kopen (sommige zijn al duurder dan hamburgers), laat staan om te lezen. Natuur- en scheikunde zijn vanzelf ingeschakeld in onze geautomatiseerde bedrijven. Er blijft alleen nog godsdienst en niet-confessionele zedenleer over. Maar is dat niet een absoluut 'secundair' onderwijs? Trouwens, wat zegt de nieuwe Belgische grondwet in artikel 22 (volgens De Morgen van 20 juli 1993)? "Het onderwijs is vrij; elke preventieve maatregel is verboden; de bestraffing van de misdrijven wordt alleen door de wet of het decreet geregeld. " Wat het onderwijs betreft, gaat iedereen vrijuit. Niemand mag trachten dat te voorkomen (de betekenis immers van 'preventie'). Wetten en decreten regelen dan wel de bestraffingen, maar niet de misdrijven die het onderwijs zelf bedrijft. ■

Roger Vandenpuynhope,
strafmedewerker ICPN, U.S. and
East-Flanders o.k.

Hou het klein, Roger!

Uit de opname van mijn weldoordachte teksten blijkt nu dat men bij de redactie opbouwende kritiek weet te waarderen, waarvoor dank! Even ging het door mijn hoofd dat de publikatie een toegeving was, omdat ik toch nogal onmisbaar ben om de pakjes ter plekke brengen. Maar een paar vaste medewerkers hebben het mij al duidelijk laten verstaan: "Goed dat je die Vandenpuynhope op z'n plaats hebt gezet!" Ze hebben hem blijkbaar ook maar laag op.

In mijn vorige bijdrage heb ik bewezen dat die man een naam heeft die het verwerven van wereldfaam in de weg staat. Toch zie ik nog een uitweg voor zijn probleem. Ondanks alles draag ik die Roger geen kwaad hart toe - als ze maar zijn ondertussen ingezonden tekst niet publiceren, waarover verder meer - en dus wil ik wel behulpzaam zijn.

Mensen, ik heb het: een AFKORTING! Of liever, een afko, zoals dat tegenwoordig heet. Zomaar een geniale inval gekregen, al fietsend: VdP. Zeg nu zelf: het komt hem bijzonder goed uit dat het sterk lijkt op VdB. Eerst zal men zich afvragen of het geen zelfout is en alleen al door zich dààrover suf te piekeren zijn ze ermee weg. VdB, die kent nu werkelijk iedereen. Roomijs V.D.B., bijvoorbeeld. Maar ook die politicus, **Luk Van den Brande**, onze Vlaams-internationale Minister-President. Of die andere Luk, **Vanden Boeynants** met zijn fiscaal aftrekbare worst, gestapeld op roze paletten. En ook Paul Vanden Bossche, wereldberoemd in Gent en omstreken als Minister van Onderwijs. Een job die hij zeer ter harte neemt, vooral - om discriminatie tegen te gaan - met zijn medewerksters. Terwille van de opvoeding van onze jeugd doorstaat hij slapeloze nachten en is hij geheelonthouder. Dat wil zeggen: hij vergeet

NIETS. Nog in het minst, zo beweert hij zelf, zijn jeugdidealen.

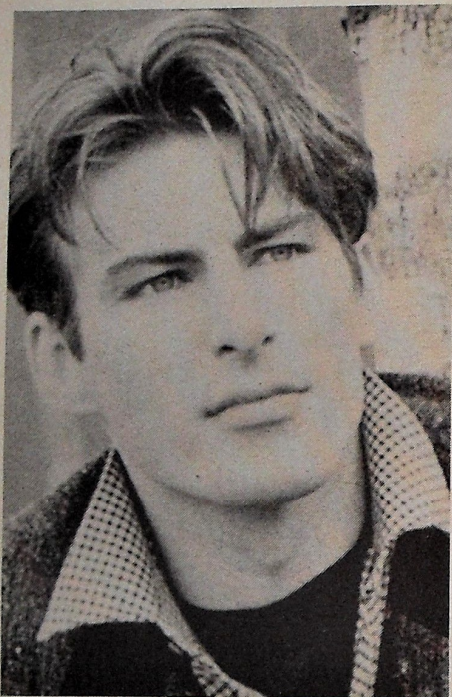
Wat een verschil met Vandenpuynhope! Uit zijn nieuwste 'artikel' blijkt overduidelijk dat hij helemaal kierewiet aan het worden is: nu wil meneer het onderwijs AFSCHAFFEN. Zogezegd om de verkeersproblemen uit de wereld te helpen. Laat me niet lachen. Roger wil gewoon zelf rapper vooruit geraken met zijn Rolls Royce, of is het een cabriolet? Ik weet het niet. Op de redactie wordt gefluisterd dat hij zich laat rondrijden, in een soort van pausmobiel. Je moet maar pretentie hebben!

Het kan mij niet schelen dat deze Roger zich als een vadsige koning laat rondvoeren, als hij maar met zijn handen van onze scholen, onze jeugd en dus onze TOEKOMST afblijft. Als de redactie zo'n flutartikel opneemt, dan kap ik ermee! De brede groene stroming heeft altijd hevig gepleit voor KLEINSCHOLIGHEID. Precies om de mensen niet te ver te laten rijden. Trouwens, VdP zou beter eens beginnen met zelf wat minder rond te crosen. Ik heb nl. ontdekt dat dit heerschap een onvervalste CUMULARD is. Uit zijn recentste stukje valt op te maken dat hij ook al verbonden is aan o.m. de Katholieke Universiteit van Leuven - hebben ze zelfs dààr niet door dat het om een verdoken communist gaat!? - en aan het mij onbekende KTA. De wereld rondreizen met Concordes en Ferrari's en de kleine man willen verbieden met een autootje te rijden. Daarmee is Roger nog een van onze principes aan het verkrachten, met zijn grootschalig gedoe. Wij groenen zijn toch voorstander van een ONTSCHALING van de maatschappij? Ofwel snap ik er niets meer van. ■

Georges Pacquet

Column Roger Vandenpuynhope

Een idee en wat krachtlijnen!



Mijn oude vriend Jacques: wat hééft hij toch? Neenee, niet De Visscher, niet Taminioux, ook niet de fatalist, Delors bedoel ik natuurlijk. Of wat had hij toch, want het is nu al weer maanden geleden. Een idee had die fantastische man, die velen beschouwen als een soort Franse Vandenpuynhope op nagenoeg Eurasiatische schaal! Daar was nu werkelijk niemand op voorbereid, hoewel die man voor een select publiek allang geen onbekende meer is - volgens sommigen is hij zelfs de minst onbekende commissievoorzitter ter wereld - en hoewel aan die minieme onbekendheid geregeld verholpen wordt door een herafdruk van zijn pasfoto in de plaatselijke pers.

Allemaal goed en wel, zal u zeggen, maar wat wàs dan zijn idee? Om u volstrekt objectief te informeren (want dat is mijn hoofdbedoeling, hoewel zeker niet de enige), lever ik hier een fotokopie af van het desbetreffende bericht, aldus verschenen in de Gazet van Morgen, niet zoveel maanden geleden in dit jaar des heils:

“De staats- en regeringsleiders, die in Kopenhagen bijeen zijn voor hun halfjaarlijkse top, zijn gewonnen voor het IDEE van Delors (mijn hoofdletters), om eind dit jaar op basis van een Witboek van de Commissie de krachtlijnen vast te leggen voor een structurele aanpak van de verslechterende concurrentiepositie van en de hoge werkloosheid in de EG.”.

Inderdaad, daar moeten ze allemaal gezeten hebben, wanhopig hun hoofd schuddend over die verslechterende concurrentiepositie en die hoge werkloosheid: de lenige Helmut, de pientere François, de goaly Jean-Luc, de slimme (hoe heet hij ook weer?) en zovele anderen, met de vraag: wat te doen? Geen IDEE! En plots dan het toppunt: wie er wel één had, was Jacques. Wat wil je? Een wit boek natuurlijk, wat wil je meer, waar alles zal geschreven staan. En dan? Krachtlijnen verdomme! En waarvoor? Voor

een structurele aanpak! Wie zal het nu verwonderen dat al dat leidersvolk onmiddellijk voor dat idee, om het zacht uit te drukken ‘gewonnen’ was? Men moest er maar op komen! En Jacques heeft eens te meer zijn slag naar huis gehaald.

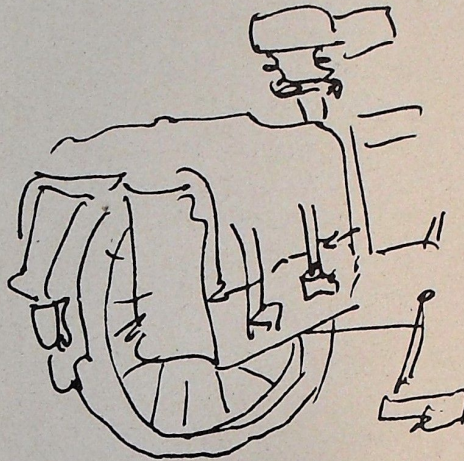
Sommige onverbeterlijken die hun concurrentiepositie dag in dag uit maar zien verzwakken, of hun werkloosheid steeds meer zien verhogen, zullen allicht langs hun neus weg mompelen dat het ook hoog tijd was dat onzen idealist (geen fatalist) uiteindelijk eens met een idee kwam uitpakken, van aanpak gesproken! Hen weze gezegd dat ze kennelijk gewoon de actualiteit niet volgen. Jacques had geenszins pas nu voor het eerst zo ‘n idee, integendeel: hij had er één reeds jaren geleden. En wat meer is, het was toen al precies dezelfde als nu; geen wispelturige, onze Jacques! Het was in het mooie Straatsburg, in het mooie jaar 1985. Het Europees Parlement had een hearing ingericht van 250 experts - en over welk vraagstuk? Over de verslechterende concurrentiepositie van en de hoge werkloosheid in de EG! Naar gewoonte bestond de hearing erin dat bedoelde 250 experts urenlang mochten luisteren naar uitgebreide redevoeringen van de niet-experten. Onder die luisteraars bevond zich uw al te nederige dienaar, in zijn hoedanigheid als ex-

pert aangeduid door de toen opgang makende Radicaal-Automatische Achteruitgangspartij (de RAAP, je herinnert het je zeker nog). Maar de meest vooraanstaande onder de redevoerende niet-experten was niemand minder dan onze Jacques, sindsdien mijn goede oude vriend. En wat zei hij, toen al? Wat denk je, toch niet dat er om geen prijs één of ander witboek aan het daglicht mocht komen, of dat er voor afloop van het toenmalige jaar geen krachtlijnen mochten vastgelegd worden, zeker niet voor een structurele aanpak van de verslechterende concurrentiepositie in en de hoge werkloosheid van de EG? Daaraan zie je weer, de tijd staat niet stil, en steeds komt het opnieuw op hetzelfde neer. Hoewel, toegegeven, soms ook op iets anders.

Toch zijn er nog steeds realisten die het belang van ideeën een beetje al te zeer onderschatten. Duizenden jaren geleden was er zelfs een oude Griek die eerst dat woord 'idee' eventjes heeft uitgevonden en er dan een hele filosofie mee heeft ineengeknutseld. En waar anders dan van die ideeën van deze Platonos (zoals de hedendaagse Grieken hem noemen) komen onze 'idealen' vandaan, onze 'idyllen' en onze 'idolen'? Diezelfde duizenden jaren later ben ik allicht op dit moment alweer voorbijgestreefd door de laatste gebeurtenissen. Mogelijks is het niet langer het moment van een wazig IDEE, hoe indrukwekkend ook, maar heeft inmiddels heel ons volk, van de Algarve tot aan de Oder-Neisse-lijn, zijn handen vol met een reëel bestaand witboek. Weliswaar is een wit boek eigenlijk gewoon een album (Latijn voor 'wit') waar niets in te lezen valt maar wat je maar zelf kunt volschrijven.

Roger Vandenpuynhope,
afgevaardigd navorser ICPN,
York, New York en Merendree.

VdP: weg ermee!



Beste redactie,

Wat nu gebeurt doet voor mij echt wel de deur dicht. Terwijl ik in mijn vorig artikel de genaamde Roger Vandenpuynhope een (gratis!) tip heb gegeven om wereldberoemd te worden - toch op z'n minst in Vlaanderen - blijft hij mijn goedonderbouwde opmerkingen straal negeren. Hij stuurt ongestoord steeds opnieuw zijn kramikkege 'bijdragen' op naar ons blad. Van KRITIEK heeft die man blijkbaar nog nooit gehoord, laat staan dat hij er rekening mee zou houden! Er rest mij dus nog één mogelijkheid: die ondankbare en verwaande VdP compleet doodzwijgen, vanaf nu tot in der eeuwigheid.

Kijk, als dat nog het enige probleem ware, zou mijn advies luiden: niet dramatiseren, **kiep koel** mensen. Als er in elke uitgave van ons zo gewaardeerde tijdschrift maar één of twee bladzijden flauwekul staan, het zij zo.

(Dat doet de goeie artikels beter uit de verf komen, zo zie ik dat). Heb ik al niet eens aangeklaagd dat deze Roger er werkelijk op uit is overal postjes te bekleden? Dat hij cumuleert aan het ICPN, het KTA en aan de KUL, tot daar toe, maar hij heeft nu blijkbaar ook een functie opgenomen BIJ ECOGROEN! Het is de lezers misschien niet opgevallen, maar meneer Vandenpuynhope is plots benoemd tot **errator** (zie ons colofon!). Uit de vermelding van zijn titel leid ik af dat hij zelfs het bevel mag voeren over onze correctoren. Hij staat er immers bij vermeld, alsof meneer VdP werkelijk het laatste woord zou hebben. Nu ken ik beroepshalve die correctoren een beetje van ziens; het zijn niet de eerste de beste onnozeelaars. En het is zeer de vraag of ze gediend zijn met zo'n superviezoor.

Vraag me niet wat de invloed is van wie gelast is met een opdracht als errator, maar ik zeg u: dit stinkt. Ik vermoed al langer dat VdP een infiltrant is. Nooit gehoord van de CIA? Haha! Voor mij is het een uitgemaakte zaak dat hij daarvoor werkt. Ga maar eens na: standplaats New York, overal een titel - als dekmantel, wat denk je - en anti-communistische praat verkopen. (Soms ook het tegendeel, maar dat hoort wellicht bij de strategie).

Aan de redactie zou ik **dus met aandrang** willen vragen goed uit te kijken voor dat kereltje, een regelrechte oplichter. Het is helemaal niet uitgesloten dat hij beslag weet te leggen

op vertrouwelijke documenten, die betrekking hebben op onze interne werking. Het is dus opletten geblazen voor spionage. Ook al is de Koude oorlog zoezegd verleden tijd, er lopen nog altijd van die gastjes rond.

Dames en heren van de redactie, ik heb nog meer bewijzen om meneer Vandepuynhope te ontmaskeren. Als opletterend medewerker heb ik andermaal zijn bijdrage kunnen onderscheppen. U heeft het misschien ook al gelezen: deze keer valt hij niemand minder aan dan **Jacques Dehors**, onze Europese President, die bijna als een goede koning over ons continent regeert. Nu wordt het negativisme van Roger een beetje potsierlijk. Punt één: hij zit te mekkeren over een witboek dat de eerbiedwaardige heer Dehors laat verschijnen en volgens VdP zou er helemaal niets in dat witboek staan. Dat is werkelijk iemand zwart maken! Een van onze topjournalisten, de genaamde **John Vandaele**, heeft mij persoonlijk inzage gegund van het inmiddels verschenen boek en het staat vol met teksten!

Punt 2: VdP beweert ten onrechte dat een witboek een publikatie is die men zelf moet volschrijven. Nu wil deze Roger dit 'bewijzen' met zijn zoezeg-

de kennis van het Latijn. Ik heb een vriend met een pocketwoordenboek Nederlands-Latijn. Een snelle blik daarin bevestigt dat 'wit' in het Latijn 'albus' is. Ik beklemtoon: **alBUS**. Waar Roger die **BUM** vandaan haalt is niet bekend, maar hij zit dus wel goed fout! Mag ik er u trouwens fijntjes op wijzen dat men ook spreekt van een **airbus** en niet van een **airbum**.

Punt 3: meneer kent dus geen Latijn, al stoeft hij er wel graag mee. Het ergste is echter dat hij iemand aanvalt (hij noemt hem dan nog zijn **VRIEND**) die gewoon een ongewoon **BOEK** heeft geschreven. Maar toch een boek. Waarom zou VdP daar nu zo tegen gekant zijn? Vrienden, hier is het antwoord. Ik heb het gevonden dank zij mijn cursus **logica**, die ik ooit free-lens volgde bij een ronduit legendarische professor uit Damme, bepaald geen domme. Er zijn werkelijk maar twee mogelijkheden. De eerste is dat **IK** er niets van begrepen heb, maar dat wordt steeds onwaarschijnlijker. De tweede: VdP is **afgunstig**. Ik verklaar mij nader. Onderzoek (door mij persoonlijk uitgevoerd) toont aan dat de heer Vandepuynhope nog nooit zelf een boek heeft geschreven; kijk maar in de fischebak van de Stedelijke Openbare Bibliotheek.

En toen ik daar toch moest wachten op over te brengen documenten, heb ik het zelfs 'gechekt' in de Bibliotheek van de Universiteit: géén VdP (of toch, één werkje, maar de voornaam was Raoul, dus die is het niet, het betrof ten andere een wetenschappelijke studie over gewapend beton, iets waar ik Roger niet toe in staat zie). Dus heeft hij niets gepresteerd op het vlak van boeken. Natuurlijk is er nog een derde mogelijkheid, namelijk dat hij het gedaan heeft onder schuilnaam. Dat is dan heel bedenkelijk, hoewel begrijpelijk vanwege een valse communist die voor de C&A werkt. Nee, dan liever een ernstige journalist zoals John Vandaele, die onthullende artikels brengt. (Ik heb stiekum ook al zijn dossier gelezen over broer **Frédéric Dehors**, van wie nu vaststaat dat hij een ordinaire zatlap is, die regeringsleiders dronken maakt op zijn knalfuiven. Een slechte zaak voor Europa. Naar mijn bescheiden mening zou onze President daar iets aan moeten doen, al is het niet gemakkelijk wanneer het over familie gaat). En wat VdP betreft: doe hem eens een kleurboek cadeau, zodat hij tenminste het verschil leert tussen wit en zwart! ■

Georges Pacquet

KRAANLEI 53 GENT TEL 224 02 33 • OPEN

DE ENGEL...
t h e e s a l o n

22.00U BEHALVE OP MAANDAG • BE THERE

VAN 11.30U TOT



COLUMN ROGER VANDENPUYNHOPE

EEN NIEUWE UITDAGING VOOR DE 21^{ste} EEUW: DE PROBLEMSCHAARSTE



Roger Vandenpuynhope

Er is alwéér een bijkomende oplossing voor onze al te veel beklagde milieuproblemen, hoewel handig - of schromelijk? - weggemoffeld op pagina 15 van de Standaard-uitrusting van 9 oktober:

“De EG investeerde sinds 1975 70 miljard fr. in 2 800 projecten rond energiebesparende technologieën en alternatieve energiebronnen... Als alle technologieën die met de steun van Thermie (zo heet die jongen) werden ontwikkeld algemeen toegepast worden, zou het energieverbruik jaarlijks dalen met 130 miljoen ton olie-equivalent, wat overeenkomt met 11 pro-

cent van de wereldwijde energieconsumptie.”

Het ICPN heeft onmiddellijk nauwkeurig berekend dat, als de wereldwijde energieconsumptie elk jaar met 11 % zal dalen, de wereldwijde energieconsumptie in nog geen 10 jaar zal herleid worden tot 0 (nul). Thermie, van harte gefeliciteerd!

Dit verteerd hebbende, blijft er nochtans een enigszins wrange nasmaak. Al onze media, politici inclusief, blijven nog steeds almaar schermen met groeiende hopen problemen waar niemand nog een (al dan niet pasklare) oplossing voor zou weten te bedenken. Ik vrees dat ze nog steeds niet hebben begrepen wat de werkelijke nieuwe grote uitdaging is waarmee we ons in het eerstvolgende tijdperk zullen geconfronteerd zien: niet langer een overvloed aan problemen en een schrikwekkend tekort aan oplossingen, maar integendeel een onstuitbare opstapeling van steeds meer oplossingen allerhande, en dientengevolge een schrijnende schaarste aan problemen! En dit proces is nu reeds volop aan de gang.

Heb je het nog niet opgemerkt dat inmiddels voor bijna àl onze grote problemen de oplossingen voor de hand liggen? De staatsschuld? Gewoon saneren, door de inkomsten te verhogen en/of de uitgaven te verminderen, of nog eenvoudiger, de schuld gewoon niet terug te betalen. Meer bepaald het tekort in de sociale zekerheid?

In dit geval gewoon de inkomsten nog verder verlagen door de werkgeversbijdragen te schrappen, en de sociale zekerheid gewoon op een andere manier te financieren. De werkloosheid? Gewoon een basisinkomen voor iedereen, d.w.z. arbeid en loon loskoppelen van elkaar en zorg dragen voor loon zonder werk zo goed als voor werk zonder loon. Het vreemdelingenprobleem? Gewoon integreren. En let wel, dat zijn stuk voor stuk absoluut creatieve oplossingen, in overeenstemming met de wereldschepping letterlijk geschapen uit het niets.

Waar blijven echter onder die voorwaarden al die problemen waarmee we zo hartstochtelijk plachten te worstelen? Problemen horen bij crisissen. En crisissen, merkte één van onze diepste denkers en handelaars eens fijnzinnig op, zijn uitdagingen. En wat zouden we in gods (des scheppers) naam nog met ons leven beginnen als er geen enkele uitdaging nog zal overblijven? Ik zei het al: de nieuwe, de laatste uitdaging zal zijn dat er geen uitdaging meer zal zijn!

Nu weet ik wel dat iedereen in zijn binnenste de stille hoop koestert dat uiteindelijk toch voor elk probleem dat opgelost geraakt bijna vanzelf een nieuw probleem in de plaats zal komen. Neem nu eens het bovenvermelde voorbeeld van de herleiding van het wereldwijd energieverbruik, binnen de tien jaar, tot nul. Zitten we dan niet onmiddellijk met een nieuw

probleem, omdat in dit geval de wereldwijde energiesector gewoon zal ineenstorten? (Om nog te zwijgen van het vooruitzicht op een negatieve krimp - naar analogie met het verschijnsel van een 'negatieve groei' - van het energieverbruik als de besparingen ook na tien jaar nog verder zouden gaan: dan zou de wereldwijde energieconsumptie zelfs méér energie gaan voortbrengen dan zij opslorpt, met al de gevolgen vandie voor de beurs en de aandeelhouders.) Maar zelfs deze alsnog verhoopde nieuwe uitdaging dreigt voorkomen te worden. Want herlees nu nog eens heel rustig (want je wordt zeker al zenuwachtig) wat boven letterlijk werd aangehaald uit het Standaard-model. "Als alle technologieën die werden ontwikkeld algemeen toegepast zouden worden", heette het daar. Maar net dat is niet het geval, en zodoende is er geen uitzicht op een nieuwe uitdaging; we blijven opgescheept met een oude die niet langer meer deugt.

Uiteindelijk zou iemand natuurlijk de pretentie kunnen hebben het aangehaalde nog nauwkeuriger te lezen, zodanig nauwkeurig dat hij er iets in leest wat er zelfs niet in staat, door namelijk gewoon een Standaard-fout te veronderstellen: als het nu niet had mogen heten dat "het energieverbruik jaarlijks (zou) dalen" met 11 %, maar veeleer enkel dat "het jaarlijks energieverbruik zou dalen" met 11 %? Maar wie tegenwoordig nog moeilijk doet met een belachelijk verschil zoals tussen "energieverbruik jaarlijks" en "jaarlijks energieverbruik" heeft nog niet eens iets begrepen van het postmodernisme. Hij miskent gewoon wat b.v. het Nieuw Wereldtidschrift terecht bloklettert in zijn laatste nummer: DE WERELD IS EEN WOORD (hoewel natuurlijk niet elk woord 'de wereld' kan zijn, er zijn nog hopen andere, b.v. 'energie', zelfs zonder enig energieverbruik).

Roger Vandepuynhope,
tof medewerker van het ISBN
(adres verkrijgbaar in de
betere boekhandel)

VERZOEK AAN DE REDACTIE: SMIJT ROGER OP DE MESTHOOP!

Nee, nee en nog eens nee. Ik had mij voorgenomen om de genaamde Roger Vandepuynhope (VdP) compleet morsdood te zwijgen. Een volle maand heeft echter geen zier geholpen, dus ben ik wel verplicht om van tactiek te veranderen. 't Is immers weer van dat. En wel op een ronduit beschamende manier.

Ik krijg een telefoontje met de opdracht een tekst op te halen in Bachte-Maria-Leerne. Voor een koerier is dat een buitenkansje, weet u. Zo met de fiets tussen de koeien op het platteland, nogal wat anders dan de uitlaatgassen in de stad. Veel veiliger ook: die koeien doen je niets. Bovendien is het eigenlijk een halve dag niet echt werken, meer een uitstapje. Maar de stemming kan snel omslaan, en MET REDEN!

Daar in BML gearriveerd staat mij iemand op te wachten, naast een soort van R4-laadauto. Een kerel met een zonnebril en een paardestaart. Louche. Een van de maffia, dacht ik en zeer op mijn hoede neem ik een enveloppe in ontvangst die zonder één woord wordt overhandigd.

Ik heb me vliegensvlug uit de voeten gemaakt, een paar kilometer verder een landweg ingeslagen, uitkijkend naar mogelijke achtervolgers. Dan het eerste het beste maïsveld ingerend, om een blik te kunnen werpen op de inhoud. Het was

me immers al duidelijk geworden dat het om een *open* brief ging, iets waar ik het erg voor heb, want dan kan je lekker snuisteren. Mijn nieuwsgierigheid sloeg direct om in minachting, toen ik merkte dat het een puinhoopje was. Roger had weer toegeslagen. In mijn colère begin ik te lezen, mij te ergeren. Ik zal u sèfens meer schrijven over die onbeschrijflijke onzin, tenminste voor zover ik eraan uit geraak. (Je moet al een krak zijn!) Maar eerst nog dit: van kwaad te zijn kan je geweldige honger krijgen. Er zat niets anders op dan een viertal maïskolven achter de kiezen te werken. Vervolgens heb ik me woest een weg gebaad, terug naar die boerenwegel. Als ze op de redactie een factuur krijgen voor "schade aan landbouwgewassen", dat ze hem dan doorsturen naar Vandepuynhope. HIJ en niemand anders is verantwoordelijk voor de ravage. Het had trouwens nog veel erger kunnen zijn. Terugfietsend naar de grote baan, loopt daar plots een vrolijk loeiende koe voor mijn wielen. Nog steeds helemaal uit mijn humeur riep ik nijdig "Meneer is zeker van LA VACHE QUI RIT?"! Dat beest begon nog harder te loeien en bokkesprongen te maken, heel zenuwachtig. Hij moet op een of andere manier GEVOELD hebben dat ik een pakje bijhad dat niet deugde. Dieren werken met intuïtie.

Ik daarentegen moet het van mijn logica hebben en dat volstaat ruimschoots om

de tekst van VdP in de vernieling te schrijven. Deze keer wil hij alvast - laat me niet lachen - waarschuwen tegen een **SCHAARSTE** aan problemen. Om te gieren, in een tijd dat de problemen zich juist opstapelen en niemand nog een uitweg ziet.

Een beetje kennis van de geschiedenis graag! Zo'n twintig of dertig jaar geleden waarschuwde de Club van Rome (of was het Athene, in ieder geval iets antiëks) tegen de gevaren van de moderne samenleving. Daaronder de bevolkingsexplosie die zou verdubbelen, de uitputting van de grondstoffen (kringlooppapier is nu al haast niet meer te verkrijgen, bijna niemand heeft nog zilveren lepels, en er zijn vast nog veel voorbeelden), de **ENERGIE**-uitputting (sommige jongeren kunnen nu al geen halve kilometer meer fietsen).

Het hele rapport werd geïllustreerd met zogenaamde exponentiële curven, die zichzelf automatisch vervullen. Deze Roger van het vermaarde ICPN - door naamsverandering plots **ISBN** - meent daar nu zijn eigen voorspelling tegenover te moeten plaatsen. Vreemdelingen? Geen probleem, zegt ie: gewoon *integreren*. Alsof dat allemaal zo gemakkelijk gaat. Denkt hij nu echt dat ze voor hem al hun gewoonten zullen opgeven? De werkloosheid dan. Die wil hij doodleuk oplossen door tewerkstelling, alsof daar geen kapitaal voor nodig is.

Kortom, VdP is nog een beetje te jong om de omvang van de problemen te beseffen. Ik leid dat af uit zijn foto in de vorige uitgave van EcoGroen. Eindelijk kon ik een glimp opvangen van dat verfoeide individu. Nu moet ik toegeven; hij lijkt nog piepjong, tenzij het een foto is van net na zijn plechtige communicatie. Best mogelijk dat hij er een heeft meegestuurd van 10 of 15 jaar geleden, om zich sympathiek te maken. Zelfs als hij een stuk ouder is, dan nog merk je aan zijn ideeën dat hij het verstand van een snotneus heeft. Als autodidact heb ik het wel door: ongemerkt wil Roger ons aanpraten - via de zogeheten dreiging van een probleemschaarste - dat we aan het einde van de geschiedenis zijn beland. Waar hebben we dat nog gehoord? Hij heeft het afgekeken van **Francis Fuku-**

pyama. Ik ken mijn klassiekers wel.

Voor zover het nog zou nodig zijn te bewijzen dat meneer Vandenpuynhope zich grondig vergist, wil ik nog even terug naar het voorbeeld van de boeren. Alleen al daar stapelen de problemen zich geweldig op. Denk maar aan de mesthopen. (Mestoverschotten. Wat zou VdP, die waarschijnlijk ook cumuleert bij het Simplistisch Verbond, dààrop zeggen? "Gewoon wegwerken.") En verder is er de hormonenmafia, die de landbouwers met een revolver in de hand komt verplichten om hun kalveren in te spuiten. Plus de varkenspest (Je kan het al raden: VdP zal het wel oplossen, "gewoon door de varkens een beetje te pesten"). Als laatste voorbeeld kijk ik naar onze miljarden kippen in schandalige concentratiekampen. Weet Roger het antwoord? Een legverbod? Ze allemaal loslaten, zodat ze net als die koeien voor mijn wielen beginnen te lopen?

Wat onze fameuze onderzoeker nog niet doorheeft, is dat we werkelijk anders moeten gaan leven. Ik heb mij beperkt tot het domein van de landbouw. De eerste oplossingen zijn nog niet in zicht. Er is beslist nog geen schaarste aan boterbergen, wijnplassen enzomeer. Wat we op ons bord krijgen zijn zeker geen onbespoten eieren. Waar vind je trouwens nog melk van scharrelkoeien? Hoeveel mensen eten elke dag folklorebrood, of vogels van Dr. Muesli? En wast Roger zich misschien met volkorenzeep? Dat bestaat echt hoor: zeep met zemelen in, heel gezond voor zijn jonge velletje.

Ja, hij is niet de enige die iets van de wereld te zien krijgt. Hij misschien met z'n Porsche, ik met mijn fiets en de trein, zoals het een echte groene past. En niet om te bluffen, maar ik zal in het vervolg altijd vermelden waar IK mijn weldoordachte teksten heb zitten schrijven. Deze keer was het op de terugweg van Bachte-Maria-Lerne, in een volks café, met een glas karnemelk. **IEMAND** moet toch nuchter en glashelder reageren op die onzin!

Georges Pacquet
(vanuit Vinderhoutte)

Nu is
zelfs in
de kleinste
tuin een
boomgaard
mogelijk.

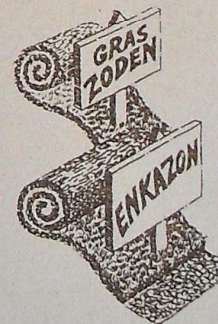
Tuinaanleg,
-onderhoud &
afsluitingen

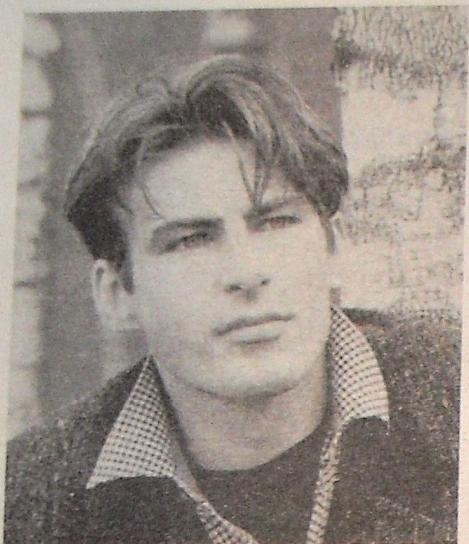
Paul, Jan & Piet
Delbeke

Platanendreef 31
9090 Melle
tel. ('s avonds)
09/230.70.86
09/372.74.92
09/362.41.62

(overdag)
09/230.70.41

fax
09/362.36.70





Roger Vandenpuynhope

Leven we niet in droevige tijden, vooral sinds het begin van november? Langzamerhand, en meer dan ooit tevoren (zoals de meer dan ooit tevoren gebruikelijke zegswijze luidt), hadden we allemaal de gewoonte aangenomen ons vaste leden te voelen van een hechte Gemeenschap, de Europese. En eensklaps is nu, uitgerekend op 1 november, op de vooravond dus van Allerzielen (ook der verdomden), onze teergeliefde Europese Gemeenschap met stille trom ter ziele gegaan, opgedoekt en afgevoerd naar de afvalberg der geschiedenis. En nog op dezelfde dag heeft er een andere de erfenis van opgeëist, een alom onbekende zogeheten Europese Unie!

Wij die gewoon waren één en al in Gemeenschap te leven, wat hebben we nu aan zo'n Europese Unie? Die wil nu plots iets nieuws voorstellen. Maar hadden we niet tevoren ook al, naast onze dierbare Gemeenschap, een Westeuropese Unie (WEU)? Zal dan de nieuwe Unie daar tegenover soms een Oosteuropese moeten zijn? Maar lezen we niet in de kranten dat Oost-Europa eerder toenadering zoekt tot de Westeuropese Unie dan dat ze enige kans maakt om toegelaten te worden tot de Europese? Want deze is op de eerste plaats, volgens het Verdrag van Maastricht dat we allemaal

COLUMN ROGER VANDENPUYNHOPE

WEGWIJS IN EUROPA

zo gretig hebben verslonden, een Muntunie. Maar wacht even. Hébben we nu eigenlijk al werkelijk zo'n Europese Muntunie? Niets van opgemerkt? Dan hebben we dus in feite op dit ogenblik nog niet eens een Europese Unie? Goed, het is nog even wachten geblazen: de Gemeenschap gedaan, voor overmorgen dan (bij manier van spreken) de Unie. Maar heeft er niet al één land (was het nu IJsland of Zwedemarken?) uitdrukkelijk zijn toetreden tot de Muntunie afhankelijk gemaakt van de strikte voorwaarde de Muntunie niet te moeten bijtreden? Als er nu nog een laatste rest van Gemeenschap zou bestaan in de Unie: zouden dan niet best alle landen van de Gemeenschap, pardon de Unie, dit tot hun gemeenschappelijke voorwaarde voor hun toetreding hebben moeten verheffen? Maar wat dan met de Unie?

Trouwens 'unie', wat heet dat eigenlijk veel? 'Vereniging', staat in mijn woordenboek. Krijgen we dus zoiets als de Vereniging tussen Oost- en West-Duitsland? Of zoiets als de Verenigde Staten? Of zoiets als de Verenigde Naties (VN)? Welnu, van de Verenigde Naties maakt dit land naar het schijnt reeds deel uit, zonder dat we ook maar het minste gemeenschappelijk hebben met, zeg maar Paraguay, Mali of Boni. En dat België, laat staan Vlaanderen, deel zou moeten uitmaken van eender welke Verenigde Staten (het zijn er al zoveel), zien we ook al niet al te best zitten. En wat de 'Vereniging België-DDR' betreft, die is nu ook al weer sinds jaren opgedoekt.

We zijn werkelijk ten einde raad, en we weten niet eens: of ten einde Raad van Europa of Europese Raad. Hoe zit

dat nu weer: is de Europese Raad de Raad van Europa, of is het de Raad van Europa die eigenlijk de Europese Raad is? Je hebt er het raden naar.

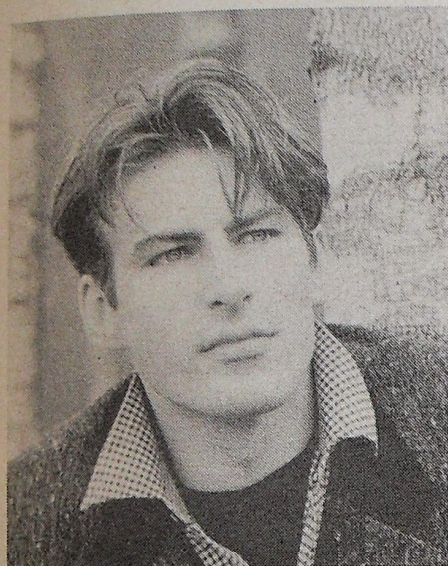
Al wat ons overblijft is nu onze Vlaamse Gemeenschap. Geen reden om zich volstrekt te laten ontmoedigen. Ten eerste heb ik zonet vernomen dat er nu zelfs te Gent een 'Koninklijk Conservatorium van het Gemeenschaps-onderwijs' is opgericht. De vermelde koning zal er dus wel voor zorgen dat op zijn minst het onderwijs in die Gemeenschap (hoewel niet gezegd wordt dewelke) goed zal geconserveerd worden. En ten tweede: is niet zo'n Vlaamse Gemeenschap óók een ondubbelzinnig Europese Gemeenschap? Hoewel natuurlijk dan weer niet elke Europese Gemeenschap een Vlaamse kan zijn. Neem nu de Franse Gemeenschap die dit land ook al rijk is. Maar in het geval van *die* Gemeenschap kan men wel zijn twijfels hebben of die ook een Europese is. Want sluit zij niet het merendeel van de Franse Gemeenschap in Europa van zich uit, nog te zwijgen van de 'Communauté Française', wat ooit de benaming moest zijn van een Gemeenschap die zich uitstreckte van Rijsel langs Magadaskar om tot Viëtnam of althans Pondy-chérie?

Het is niet langer gemakkelijk om wegwijst te worden in Europa. Laten we dan maar gewoon opnieuw de goede oude landkaart pakken. Al de rest is maar afgekaart spel.

Roger Vandenpuynhope
stafmedewerker af ICPN
nieuw adres niet vermeld

Column Roger Vandenpuynhope

IN AFWACHTING VAN NEGENENTACHTIG



Roger Vandenpuynhope

In het ICPN hebben we helemaal geen hekel aan het korte-termijndenken. Dat wordt geregeld, maar volstrekt ten onrechte, verweten aan politici en politiemannen (wat eigenlijk hetzelfde is). Integendeel, we zijn er ten zeerste aan gehecht. Reeds vanavond kijken we gretig uit naar de krant van morgen die het nieuws van gisteren zal verslaan. Wat kan er nu boeiender zijn dat wat net een momentje geleden gebeurd is? Maar we trachten de grote synthese te maken door tegelijk (en welke termijn is er nu korter dan 'tegelijk?') uit te kijken naar de heel, heel lange termijnen. We rekenen niet eens enkel in kondratjeffs (dat is de afstand in jaren tussen twee opeenvolgende grote economische crisissen die steeds maar korter wordt) maar in wat we, met de naam van de gekende grote straaljager, rachmaninoffs noemen (dat is de afstand in lichtjaren tussen twee omwentelingen in de structuur van een planeaire chaos). Zodoende zijn we geboeid als geen ander door het jaar 2000. Zoals dat meisje dat er op school over had horen praten en dat vroeg: "Pa, het jaar 2000, bestaat dat eigenlijk?". Waarop pa in zijn slimme wijsheid antwoordde: "Nee, het bestaat niet, maar het komt er aan.". En dan weer het meisje: "hoe kan er nu iets aankomen wat niet eens bestaât?". Dat is één van de noodlottige gevolgen van de jammerlijke verwaarlozing, in ons onderwijssysteem, van het vak metafysica in de basisscholen.

Kortom, wat korte en lange termijnen betreft, zijn we in het ICPN uitermate ruimdenkend, maar op voorwaarde dat nooit de strenge vereiste van nauwkeu-

*righeid wordt opzij gezet. Ik geef u een eenvoudig en toch hoogst actueel voorbeeld. Een reusachtige media-campagne heeft ons recentelijk willen wijsmaken dat we vanaf 1 januari het jaar '1994' schrijven. Of beter gezegd: men heeft ons tot dit schrijven willen verplichten, en met een overweldigend succes! Wat wil men nu daarmee zeggen? Zeer eenvoudig: we zouden nu in het jaar nr. 1994 leven 'volgens onze tijdrekening'. Maar welke is dat dan, beste vrijzinnige? Het is, zoals elk schoolkind wel na langdurig tobben zal beseffen, de rekening dat we op duizend negenhonderd vierennegentig jaar leven sinds de geboorte van de gezalfde. In het Grieks: de christos, Hebreeuws: de messias. Stel nu dat die geboren is in het jaar 0 (van onze tijdrekening). Dan is het op dit moment enkel duizend negenhonderd drieënnegentig jaar sinds zijn geboorte, nog een beetje afhankelijk van zijn precieze geboortedag. Indien dat, volgens sommigen, 25 december was, zitten we dus sinds 25 december 1993 met het jaar 1993. Tenminste als we de zogenaamde Gregoriaanse kalender volgen, genoemd naar de voormalige **Paus Gregor de Stofzuiger**, een nogal laattijdige opvolger van een hele reeks plaatsvervangers van de veelbesproken Christus. Laatstgenoemde werd bijgevolg echter geboren onder het regime van de toen gangbare Juliaanse kalender, genoemd volgens de befaamde **Gajus Julius Caesar** die, zoals bekend, nogal wat met de Belgen had. Enkel de Russen, door geen pausen misleid, beseffen dat nog ten volle: zij weten nog dat hun oktoberrevolutie in 1917 pas in november heeft plaatsgevonden En*

kerstmis valt voor hen voorlopig in januari en weldra in de lente of nog later, wat hen nu reeds terug zou brengen tot het jaar 1992. Maar daarmee zijn we er lang nog niet. Want ook de wetenschap, meer bepaald de exacte, moeit zich zonder schroom met dergelijke berekeningen. En wat heeft ze min of meer (hoe pijnlijk het ook is m.b.t. wetenschap een 'min of meer' te moeten toegeven) vastgesteld? Dat onze Chris in feite een viertal jaren vóór zijn geboorte, of beter gezegd voor onze tijdrekening moet geboren zijn. (Ergens houdt dat verband met de ambtstermijn van Pontius naar Pilatus, of met de astronomie, pardon, toen was het één en al astrologie, ook al niet al te betrouwbaar.) Maar waar staan we dan nu? Nog nauwelijks in het begin van het jaar 1989!

Wadde (als u even zo 'n taalgebruik wilt vergeven aan een stropendrager van het ICPN)? Zou men willen beweren dat de Nieuwe Wereldorde nog niet eens haar intrede zou hebben gedaan? Dat de ongehoorde (inderdaad: wie heeft er niet van gehoord?) omwentelingen in heel Oost-Europa in feite nog niet eens zouden hebben plaatsgevonden, hoewel iedereen die op televisie heel goed heeft kunnen bekijken? Dat we er nog jaren op zouden moeten wachten? Rustig aan. Laten we exact blijven. Is daar werkelijk iets omgewenteld? De Sovjetunie, zegt men, is ingestort. Ze was een unie van onafhankelijke socialistische republieken. En zijn ze nu niet onafhankelijker dan ooit tevoren? Zijn ze dan niet langer socialistische republieken? De markteconomie, wie bevestigt het niet, komt er toch maar niet van de grond. In het Kremlin te Moskou heerst er nu een opvolger van de voormalige secretarissen-generaal. Die titel heeft hij ingeruild tegen deze van 'voorzitter', in het Latijn: 'president'. Maar 'voorzitters', mannen die er helemaal bovenop zitten, waren dat dan niet sinds de tijden van Stalin ook zij die zich om ondoorgrondelijke redenen liever 'algemene geheimdoeners' wilden laten noemen ('generaal' betekent immers algemeen, en 'secretaris' iemand die zich met geheimen bezig houdt)? Wat is er dan eigenlijk omgewenteld? En ook de Berlijnse muur, die palissade die twee gedeelten van dat stadje een beetje op afstand hield, staat er nog steeds. Of meer dan ooit tevoren: vroeger bestond ze enkel in de verbeelding van jongens die er hun verbussen op leegspotten. Maar nu, hoewel materieel afgebroken, is die muur voor iedereen waarneembaar: Duitsland is dubbel als nooit tevoren.

Het ICPN, laten we het maar geweten zijn, denkt allesbehalve progressief. We weten maar al te goed, op basis van onze nauwkeurige berekeningen in verband met Chris' verjaardag, dat de toekomst nog geenszins begonnen is. Ooit zal ze wel noodgedwongen eens móeten beginnen. En daarmee weliswaar ophouden nog toekomst te zijn.

Roger Vandenpuynhope
ere-tofmedewerker ICPN ad interim,
naam bekend bij de redactie

AAN DE REDACTIE: 't is weer mis!



Tot mijn grote genoegstelling heb ik gemerkt dat **mijnheer Vandenpuynhope** sinds vorige editie **gedegradeerd** is. Dat wil zeggen: men heeft hem zijn functie van **errator** ontnomen, vermoedelijk vanwege een mispatat met een foto van het persagentschap ROL-MOPS, een actie die hem dus duur te staan is gekomen, ook al was het misschien een misplaatste grap. Om het even. Ik heb gehoord dat er al minstens drie serieuze kandidaten zijn. Tot mijn verbazing, en dat kan geen toeval zijn, hebben ze zelfs allemaal centrale verwarming! Vraag me niet waar dat goed voor is, maar ik heb met een schuine blik op een redactie bureau de omslagen van de sollicitatiebrieven zien liggen. En op alle drie stond er: "met C.V."

Nu kan ik me voorstellen dat het werk van een errator niet gemakkelijk is. (Vandaar dat VdP er niet tegen opgewassen bleek.) Een juiste 'taakomschrijving' heb ik echter nog van niemand gehoord. Toch begin ik een vaag vermoeden te krijgen. Het moet iets te maken hebben met COMPLIMENTARITEIT. Aha! Een geleerd woord, hoor ik u zeggen. Jazeker, het komt uit mijn Volkshogeschool-cursus **makrobiotiek**. Simpel verklaard komt het hierop neer: voor alles is er een aanvulling. De dag kan niet zonder nacht, brood kan niet zonder boter en ga zo maar door. De hele kosmos is doordrongen van dergelijke aanvullingen: bij de natuurelementen, bij de mensen, bij de zuigdieren en zelfs in de cosmetica. Logisch.

Maar terug naar die kwestie van de centrale verwarming. Daar heb ik ook een verklaring voor. Errator zijn vereist natuurlijk een hoge mate van CONCENTRATIE en waar kan je dat beter vinden dan thuis, in je eigen nestwarmte? Een errator moet namelijk de corrector(en) kunnen aanvullen; ze zijn elkaars compliment, zoals blijkt uit het COLOFON, zeg maar het belangrijkste onderdeel van een tijdschrift. Er is evenwel nog een andere verklaring, zelfs een dubbele. Enerzijds is er het RUIM-

TEGEBREK ter redactie. Ik zou niet weten waar ze nog een bureau moeten bijzetten, met al die ijverige redacteurs. Anderzijds is er de vrees voor **overbodige verplaatsingen**, waar men bij EcoGroen zo tegen is. Terecht, en als koerier kan ik er van meespreken. Hooguit één of twee keer per maand mag ik een taxi ter hulp roepen. Welke zijn de normen? Om te beginnen de weersomstandigheden: rukwinden beneden de 125 km per uur tellen niet mee. En verder het gewicht; het AANTAL pakjes doet niet terzake, maar boven de 98 kilogram mag ik een gemotoriseerd voertuig oproepen, op voorwaarde dat ik persoonlijke bagage **niet** meereken. Met een fietskarretje kan je zelfs 100 kilo vervoeren, maar ze durven mij daar niet mee op de baan sturen: te oud, te veel kasseien en tramsporen. Ik wil maar zeggen: ze zochten ongetwijfeld een errator die in het kader van de telemathematica **thuis** kan werken en daar de verbeteringen van de correctoren nog eens kan verbeteren.

Inzake Roger VdP, dat moet mij toch van het hart, is mijn advies evenwel niet gevolgd. In plaats van Vandempuynhope errator te laten en hem te ontslaan als MEDEWERKER, heeft men krak het tegenovergestelde gedaan. Dat moet een vergissing zijn!

Een verkeerde foto laten publiceren, dat kan je immers nog terechtzetten in een volgend nummer (wat ook is gebeurd!), maar **nonsens** in de vorm van artikels, nee. Dat staat voor eeuwig en altijd gedrukt. Beseft die man dat wel? Ik

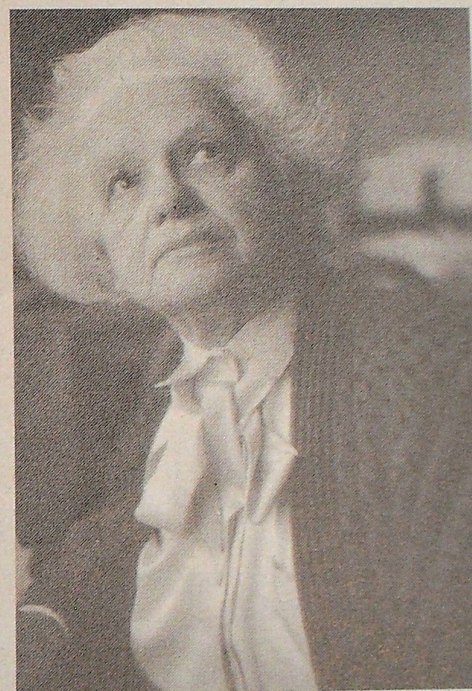
zou er liever over zwijgen, maar heel toevallig heb ik zijn laatst ingezonden stuk onder ogen gekregen. Djiezes kraaist! Of zoals ze in het Vlaams zeggen: Jezus weent. Als hij dat allemaal vernam, zou hij zich in z'n graf omdraaien, ware het niet dat hij ten hemel is gevaren. Het zal dus een ruimtewenteling worden, of ijsberen op de ozonlaag. Als hij maar niet door dat steeds groter wordende gat valt.

Deze keer vertik ik het om alle fouten uit Roger zijn artikel te verbeteren. Alleen al het feit dat hij zich inzake tijdrekening met **vier volle jaren** vergist. Een simpel voorbeeld. In 1989 ben ik met een groep naar Berlijn geweest. 't Was niet duur, want ik had ook net mijn 60 Pluskaart gekregen. Natuurlijk zijn we met zijn allen naar de Muur gaan kijken. We hebben er zelfs over gegluurd. Indrukwekkend. Vooral als je bedenkt dat ik daar hoogstpersoonlijk (en met een raadselachtige glimlach, zeiden met medereizigers) volgende historische woorden heb uitgesproken: "Ik ben geen Berlijner, maar dat ding zal hier niet blijven staan tot de wederkomst van Christus." En zie, amper een paar maanden later hebben we op TV kunnen volgen hoe die Muur door verstandige pacifisten en groenen werd afgebroken. De hele wereld weet het, behalve onze ongelovige Thomas, behalve die 'vrijzinnige' Vandempuynhope. Daar zijn maar twee verklaringen voor: ofwel wéét hij het stomweg niet (en dat zegt dan genoeg!), ofwel heeft hij het de afgelopen 4 jaar te druk gehad met postjes te verzamelen en overal te infiltreren. Tenzij hij onze leeskijkers wil

doen geloven dat het communisme nog bestaat. Op mijn leeftijd trap ik daar toch niet meer in. Zulke individuen zal ik tot aan mijn nakend pensioen blijven bestrijden!

Georges Pacquet,
(na een rit door Antwerpen en de beroemde voetgangerstunnel aldaar),
schrijvend vanuit Berchem,
meer bepaald café De Statie.

Een sterke weggebruikster



"Ik kan niet zeggen hoe blij ik ben met de Anna Bijns Prijs" zegt Elisabeth Keesing (82) in haar landhuisje te Elcom, een dorp van duizend inwoners aan de Veluwerand, waar ze sinds 1968 woont. "Ik wil er een zonnecollector voor op het dak mee kopen, dat is heel duur, en ook een CD-speler. Maar zouden er ook een heleboel van mijn boeken verkocht worden, dan kon het eraf. Ik ben nu eenmaal een milieu-fanaat. Ik heb mijn rijbewijs ook niet verlengd twee jaar geleden. Ik ga nu op de fiets."

"Voor een romantische diervriendelijke tuin"

Johan Wullaert

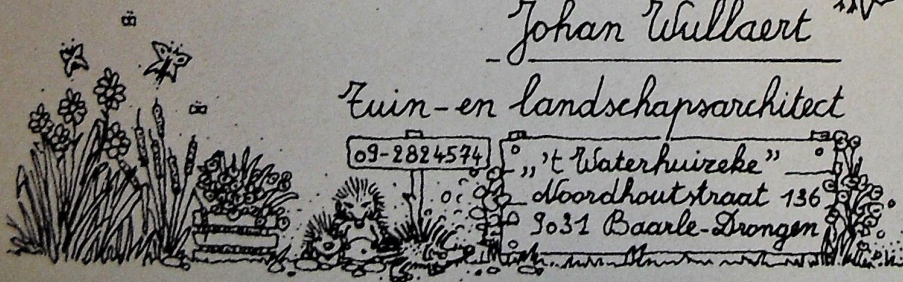
Tuin- en landschapsarchitect

09-2824574

"t Waterhuizeke"

Hoordhoutstraat 136

9031 Baarle-Dongren



WAARSCHUWING

Als - nog steeds! - zelfautodidactische koerier van EcoGroen wil ik de redactie en de lezers waarschuwen dat er wéér een 'artikel' onderweg is van VdP, de beruchte genaamde **Roger Vandenuyphope** die waarschijnlijk nog erger is dan die vieze premier Eluo di Ripo. En het wordt steeds erger met die jongen; deze keer pleit hij zonder pardon voor de HALVERING van een heleboel wereldproblemen, vermoedelijk tegen het jaar 2000. Halvering van de dakloosheid, halvering van de werkeloosheid, van de verkeersdoden, halvering van de politieke benoemingen, van de hormonen, van de sekten en wat weet ik allemaal niet. Nee, hij zit weer GRONDIG fout, fundamenteel zelfs en tot op het bot, maar eerst dit.

Ik kan veel vijandigheid verdragen tegenover Roger, maar niet dat zijn NAAM verkeerd wordt geschreven, wellicht met opzet. Het is dus wel degelijk **Roger** en niet Rogier. En Vandenuyphope schrijft men met Y! *Mijn* naam moeten ze ook niet verkeerd schrijven: het is **Georges** mét s en **Pacquet** mét c, uit te spreken op zijn Frans. Anders zou het klinken "Pak't" zoals in die TV-feuilletonserie met Madame Bouquet die voor de schijn of om te pesten altijd "Buk't" wordt genoemd, enkel omdat haar naam in het Engels Bucket is geschreven!

Maar terug naar R. VdP, want ik wil niet teveel wijwater op zijn kop sprenkelen, na wat ik heb gezien van zijn halveringsplannen. Als die ooit gepubliceerd worden, ben ik zeker dat we de HELFT van onze abonnees verliezen. Daar is in het verleden al vaker

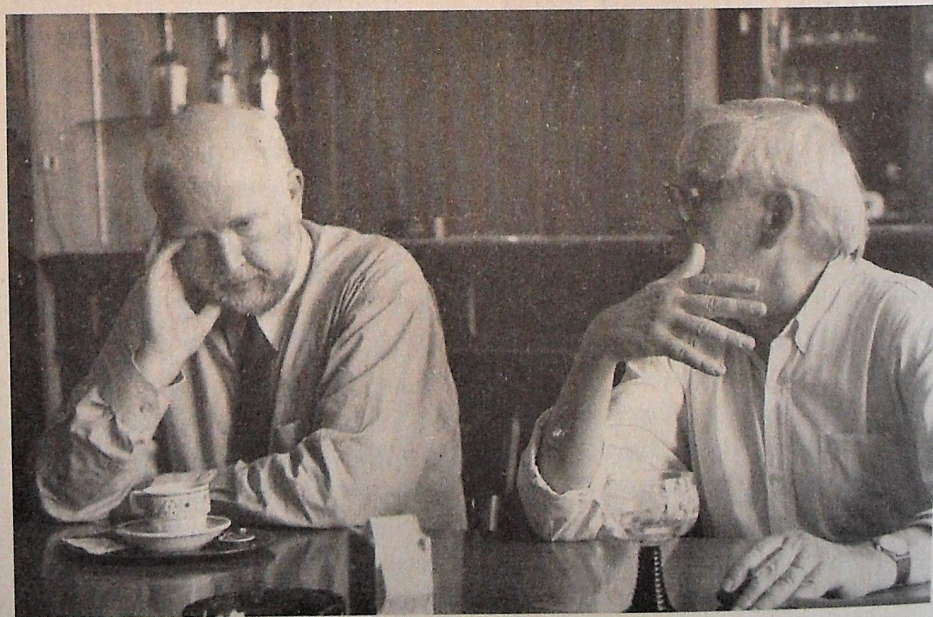
voor gewaarschuwd, terwijl de Beheerraad sinds jaren plannen had om het aantal te verdubbelen. Een echt dilemma.

Roger wil dus alle problemen halveren en normalITER is dat O.K. Maar de zaken zijn veel ingewikkelder in de werkelijkheid. Denkt hij misschien dat er geen mensen rondlopen die én werkloos én dakloos zijn, die dat met een geleerd woord *cumuleren*?!? (Vandenuyphope, die zelf meerdere postjes heeft, zou beter moeten weten). En dan maar doen alsof het zo simpel is. Moet je nu iemand aan het werk zetten terwijl hij nog volop een huis aan het zoeken is?

Nee, dat is *vragen* om bevordering van de dakloosheid. Tegenover al die halveringen van Roger stel ik mijn plan van de VERDUBBELING, ja zelfs voor de werkloosheid. Ik denk namelijk altijd op de lange termijnmarkt. Voor de werkloosheid is een korte pijn de bes-

te. Ik stel voor dat we nu *twéé* keer zoveel mensen die een job hebben als er werklozen zijn voor een tijdje naar huis sturen, op voorwaarde dat ze niet dakloos zijn. We geven hen een basisinkomen of opvoedersloon - voor zichzelf of voor anderen, géén discriminatie! - en ze kunnen zich een hele tijd herbronnen in een zogenaamd **sabbatjaar** (voor mijn part zelfs een vijfjarenplan). Ondertussen zijn er dan vacatures genoeg op de arbeidsmarkt voor de huidige werklozen. Een prima idee dunkt mij en sommige andere koeriers die ik geraadpleegd heb.

Roger denkt inderdaad té eenvoudig en op te korte termijn. Vorige keer is hij afgekomen met het idee dat de petroleum over 10 jaar zou uitgeput zijn. Welnu, ik wil hier geen vuile praat verkondigen, maar - 't is delicaat, hoor - we weten allemaal dat condoms ook van olie (en rubber en



De hoofdfilosoof van EcoGroen (rechts in beeld van de camera) buigt zich in een discussie voorover met een vermiste politicus over de vraag wie in godsnaam Roger Vandenuyphope mag zijn. (Foto, wij weten het niet meer exact, maar zeker door een van onze talloze **Miekes**: Officiers, Vogels, Dobbelaere, Maaïke, Felix, ...)

latex) zijn gemaakt. Voor Vandenpuynhope zal het spel weer gemakkelijk opgelost zijn: HALVEER de condoms (en hun automaten)! Hij vergeet wel efkes dat we dan regelrecht afstevenen op wie weet een verdrievoudiging, van de AIDS-epidemie! Kom zeg, dat is toch ook geen oplossing.

Wat de halvering van het verkeer betreft zit hij ook VOLLEDIG op het verkeerde spoor. (De *slachtoffers*, tot daar aan toe.) Maar beseft hij dan niet dat de files op korte termijn minstens moeten verdubbelen om het verkeer tot stilstand te brengen? Ik persoonlijk voorzie namelijk als dé oplossing het scheppen van een nieuwe ideologie: na het anarchisme en het socialisme, na het liberalisme en het ecologisme biedt, alleen al om laatstgenoemde te realiseren, enkel het IMMOBILISME een uitweg. Ik ben ook maar een gewone boerenjongen zoals **Kamiel Kafka**, maar dat heb ik tenminste begrepen.

Ik ga niettemin ook wel eens op onderzoek. Het is toch niet omdat mijn *initialen* overeenstemmen met de heren van de gerechtelijke politie, dat ik niet ook iets mag ondernemen, desnoods met gestofisticeerde apparatuur zoals een fax of een antwoordtoestel.

Ha, VdP denkt dat er geen alternatieven zijn voor aardolie! Het zijn er maar liefst VIJF. Niet meer en niet minder. Eerst de *koolzaad*historie. Die heb ik in mijn vorig artikel uitvoerig besproken, dus daar kom ik niet meer op terug. Ik moet wel toegeven dat ondertussen is gemeld dat het hier géén uitvinding betreft van de heer **Willy Coolsaet**, maar van de biologie. Hoogleraar Coolsaet, die eigenlijk *professor* is in de FILOSOFIE was een beetje boos en dreigde met een aangezekende brief, omdat ik zijn status had neergehaald naar het leven op het platteland. Mijn excuusverontschuldigin-

gen hiervoor. Bovendien tierde hij door de telefoondraad dat hij wel degelijk een milieuvriendelijke boy is, die zelf in zijn eigen auto rondrijdt, op gerecycleerd frituurvet. (Hij gaf wel toe: voor een deel van de burens en van frituur **Jefkes**)

Correctie dus, professor Coolsaet, als ik EVEN mag. Het was niet mijn bedoeling u als een simpele landbouwer af te schilderen. Maar het zou toch een mooi vooruitzicht zijn, dat men met z'n auto, op den buiten, *langs de weg* zou kunnen *bijtanken*. Aan een koolzaadveld, waarom niet? Of gewoon de zaadjes zelf plukken uit de berm die maar twee keer per jaar mogen worden gemaaid (naar decreet, een goeie zaak!). Een klein hoogtechnologisch apparaatje in de auto installeren, zoals een koffiemolen of een koolzaadpers en hup, de kleinschalige zelfvoorziening is een feit.

Daarenboven vergeet dat heerschap Vandenpuynhope nog een viertal andere oplossingen van het verkeersprobleem. Alsof er niet zoiets zou bestaan als ELEKTRISCHE auto's. Of automobielen die met *windmolentjes* rijden. Een vierde alternatief is

natuurlijk op *gas*, uit **Algerije of Nederland**, maar nog veel makkelijker uit *mestoverschotten*. Roger beweert wellicht dat die zogenaamde *overschotten* moet verminderd worden met 50% (steeds tegen het jaar 2000). Dat is krankzinnig, omdat de WETENSCHAP wéét dat we uit al die *mestmethaalgassen* kunnes destilleren. Om het oneerbiedig te zeggen: *verdubbel* toch die schijterij! Tegenwoordig kán dit gewoon op een biologisch-dynamisch ecologische manier, ZONDER uitlaatgassen.

Nu het moment nadert van mijn pensioen, zou men bij de redactie plannen koesteren om mij met een ronkende erebetiteling af te scheiden. Er wordt vanalles gefluisterd. Iemand zei op geheimzinnige toon: het wordt 'De journalieke **Dutroux** van Vlaanderen'. Niet erg sympathiek, vind ik, want net zoals **Etienne Vermeersch**, dé specialist trouwens in VANALLES, heb ik zeker niets te maken met pedofilie. (Ik heb NOOIT gespeeld met *kindervoetjes*!). Een ander meende te weten dat het 'De Axel Merckx van de redactie' wordt. Dat zou pas tof zijn, met zo'n talent in één adem te worden genoemd; wacht



maar tot de Primavera - lente in Milaan - San Remo. Die eretitel zou ik dan o.m. te danken hebben aan mijn legendarische sprints opwaarts de Blandijnberg, Ledeborg en Sint-Amandsberg. Een derde zei dat het, eenvoudig, maar met stijl, 'Le Courrier de Gand' zal luiden. En hoewel dat tevens de naam is van een ter ziele gegaan blad, klinkt het toch verre van slecht. Zeker niet mis vond ik een andere suggestie: 'De Xavier Debaere van de Vlaamse journalistiek'. FORMIDABEL zelfs, dames en heren en beste leescijfers en de abonnees thuis over heel Vlaanderen en extern nationaal. Toen dit nieuws aan mijn oren kwam, kreeg ik meteen een adernalineopstandigheid, heel goed voor de spijsvertering.

Gelukkig laat men iedereen nog een beetje in de nieuwgierigheid. Zo hebben de mensen iets om naar uit te kijken. 't Is net als met het memorabel jaar 2000, waarvan wij, meneer Vandenpuynhope, niet HALF maar

liefst DUBBEL zoveel willen genieten. Mochten hij en alle anderen maar twee keer zoveel hun **verstand** gebruiken in het nieuwe jaar, dat ik aan iedereen toewens. Met alle mogelijke liefde voor de mensheid, voor de komende generaties, voor de natuur en het leefmilieu, voor de CVP en de andere partijen; voor de buurtactiecomités en de verdwenen kikkers, voor de kinderen die de mist zijn ingelopen, voor de magistraten, ook die van het Hof van Cassatie in hun traditionele pyjama's, voor de medewerkers en de tegenwerkers, voor de professoren en de talloze andere oren (o.m. de curatoren, correctoren, reflectoren en commentatoren), te veel om op te sommen, maar toch geen reden om al die mensen te halveren!

Kortom een prettige Nieuwjaarsgesteldheid, moge het gat in uw ozonlaag niet te groot worden, uw koelkasteffect verminderen. Eet gezond: folklorebrood, melk van scharrelkoeien. Was u met volkorenzeep met zemelen en vergeet niet de zeewierga-

letten in uw badschuimonderdompeling. Ik zal het weleen beetje moeilijk hebben om professioneel afscheid te nemen. Toch mijn beste wensen aan alle mannen (en niet te vergeten de vrouwen van het andere geslacht) en alvast een prettig Karnaval en een Zalig Paasei.

Georges Pacquet

Icarus verlaat de wereld.

*Een luchtballon zweeft als een teksballon
boven de bleke blauwe wereld.*

*Door sterke handen
de lucht ingejaagd - een suizende steekvlam:
hij stijgt.*

*De mist wordt kwaadaardig
het gras agressief
de vijver een poel van verderf.*

*Een oude man met vogelbek
biedt mij drie fletse bloemen aan:
één heeft een korte steel
een ander is geknakt.*

Patricia Lasoen (sept. '93)