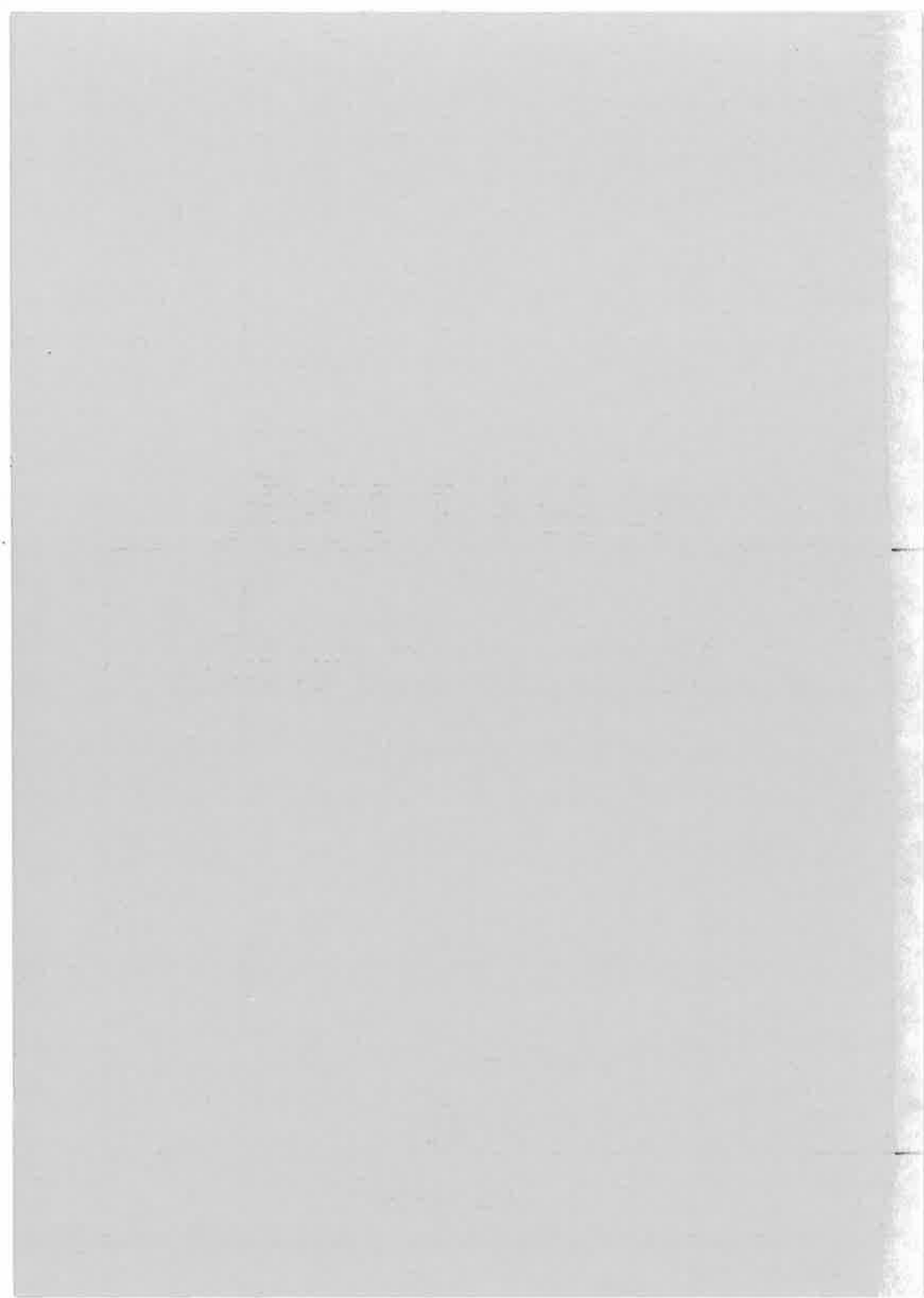


# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

6

oktober 1983



I.S.S.N. 0770-5271

# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

6

oktober 1983

Beginselverklaring :

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

\*

Redaktie : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,  
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,  
G.Van den Enden, L.Vanneste, P.Willemarck.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

\*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers): BF 200,- ; fl. 14,-  
Enkelvoudig nummer : BF 100,- ; fl. 7,-  
Studenten halve prijs.

Betalingen op rekening Kredietbank :  
448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

DE BETEKENIS VAN EEN FENOMENOLOGISCHE KRITIEK  
OP DE WETENSCHAP

Rudolf Boehm

"Die Strenge der Wissenschaftlichkeit aller wissenschaftlichen Disziplinen, die Evidenz ihrer theoretischen Leistungen und ihrer dauernd zwingenden Erfolge ist außer Frage."

"Vielleicht aber, daß uns doch von einer anderen Betrachtungsrichtung her, nämlich im Ausgang von den allgemeinen Klagen über die Krisis unserer Kultur und von der dabei den Wissenschaften zugeschriebenen Rolle, Motive erwachsen, die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen und sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen,..."

(Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, § 1 en § 2)

Misschien is de kritiek op de wetenschap, d.i. de kritiek op het ideaal van objectieve kennis en op de nastreving van dit ideaal, alles waar het in de fenomenologie op aankomt. De betekenis van deze kritiek hangt af, enerzijds, van de mogelijkhedenvoorwaarden van zulk een kritiek, en anderzijds van de noodzaak ervan. In dit essay wil ik de betekenis van de fenomenologische kritiek op de wetenschap verhelderen door de aanduiding en een bondige bespreking van vijf van haar voornaamste mogelijkhedenvoorwaarden, nl. :

1 - dat objectieve kennis als dusdanig kan bekritiseerd worden,

- 2 - dat objectiviteit zelf ook geworteld is in een eigen gezichtspunt,
- 3 - dat er een rationele weg bestaat om de keuze van een gezichtspunt te motiveren,
- 4 - dat er een probleem van topische waarheid bestaat, in tegenstelling tot dat van een puur logische waarheid, en
- 5 - dat de thematiek eigen aan objectieve waarheid effectief kan aangeduid worden.

Omdat de noodzakelijkheid van een kritiek enkel kan aangetoond worden door de kritiek effectief uit te werken, hetgeen buiten het bestek van dit essay valt, zal ik in een zesde paragraaf heel kort iets zeggen over de nood aan een kritiek op wetenschappelijke kennis (alhoewel het bewijs van die nood als de belangrijkste mogelijkheidsvoorwaarde van zulk een kritiek zou kunnen beschouwd worden).

### *1. De kritiek op de objectiviteit als dusdanig.*

De eerste mogelijkheidsvoorwaarde van een fenomenologische kritiek op de wetenschap is de simpele erkenning dat moderne wetenschap in essentie objectieve kennis *is* of, tenminste, dat het modern wetenschappelijk onderzoek vooruitgang heeft gemaakt in de benadering van het ideaal van objectieve kennis. Want de originaliteit van een fenomenologische kritiek op de wetenschap bestaat erin dat ze objectieve kennis *als dusdanig* wil bekritiseren, d.w.z. juist omwille van haar objectief karakter; ze maakt bezwaren tegen de *vervulling* van de intentie van objectieve kennis, eerder dan tegen een *tekort* aan objectiviteit in de manier waarop het wetenschappelijk onderzoek deze intentie tracht te vervullen. Bovendien onderscheidt een fenomenologische kritiek op de wetenschap zich ook van alle vormen van "*sceptische*" kritiek op de wetenschap die in feite slechts neerkomen op de klacht dat het ideaal van objectieve kennis nog niet gerealiseerd is door de

moderne wetenschap en het misschien ook nooit helemaal zal zijn. Maar precies op grond van deze sceptische beschouwingen - die, gezien vanuit een fenomenologisch gezichtspunt, achterhaald zijn - zou men kunnen denken dat de kritiek op de wetenschap die door fenomenologen uitgewerkt is, *naast de kwestie* is, omdat ze zich nl. kant tegen een objectiviteit die de wetenschap hoe dan ook toch niet kan realiseren. Bijgevolg moet de fenomenologische kritiek beginnen met een weerlegging van dit modieuze scepticisme, dat niet enkele verbreid werd door bepaalde populaire linkse richtingen ( en helemaal niet door Marx of authentieke neo-marxisten, zoals Marcuse of Habermas ) maar ook en vooral door recente stromingen binnen de zogenaamde "wetenschapsfilosofie" ( "zogenaamd" omdat een filosofie van de wetenschap niet het exclusieve bezit is van de neo-positivistische Wiener Kries en haar Angelsaksische afstammelingen ).

In feite geloof ik dat deze sceptische "kritiek" op de wetenschap eerder gemakkelijk te weerleggen is.

Niemand kan eraan twijfelen dat zoiets als een *fenomenale* objectiviteit van moderne wetenschappelijke kennis bestaat. Nauwkeurige voorspellingen, door de wetenschap gemaakt, zijn exact uitgekomen. Sinds verschillende eeuwen al is er een enorme vooruitgang en een over 't geheel genomen bestendige accumulatie van wetenschappelijke kennis geweest. Alle "crisissen" werden succesvol opgelost. Er werden spectaculaire resultaten geboekt op het gebied van de technologische toepassingen van moderne wetenschappelijke kennis. En deze resultaten bleken heel wat superieurder en machtiger te zijn dan de praktische toepassingen van andersoortige ideeën. Indien iemand de "realiteit" van deze "schijnbare" objectiviteit van moderne wetenschappelijke kennis wil betwijfelen, dan moet die tenminste de oorsprong van deze *fenomenale* objectiviteit op de een of andere

manier *verklaren*, d.w.z. hij moet verklaren waarom ze als een *illusie* zou moeten beschouwd worden en waarin deze illusie zelf haar oorsprong heeft. M.a.w., men moet zich aan een soort transcendentale dialectiek van de objectieve wetenschap wagen, vergelijkbaar met de manier waarop Kant de illusies van de traditionele metafysica en zelfs reeds van alle post-Kantiaanse metafysica heeft verklaard en bewezen. Zolang niets van dien aard geprobeerd werd, blijft de fenomenale objectiviteit van de wetenschap standhouden tegen elke "kritiek" die deze alleen maar ontkent.

Alles wat tot op heden aangevoerd werd om een sceptische kijk op de wetenschappelijke objectiviteit te rechtvaardigen, gaat, vreemd genoeg, terug op de *bekentenis* van de "wetenschapsfilosofen" dat *zij niet in staat* zijn de fenomenale objectiviteit van de moderne wetenschap te begrijpen. Maar, deze te begrijpen en te verklaren is toch juist de fundamentele taak van de wetenschapsfilosofie. Indien ze er niet in slaagt haar te begrijpen en te verklaren, dan is dit geen argument tegen de werkelijke objectiviteit van de wetenschap, wel echter tegen het recht van sommige filosofen om de "wetenschapsfilosofie" te monopoliseren. Het 20-eeuwse scepticisme omtrent de objectiviteit van wetenschappelijke kennis gaat enerzijds terug op interne moeilijkheden binnen de Weense school, en anderzijds op Poppers vernietigende kritiek op het "verificationisme". In zijn *Logik der Forschung* (die, terloops gezegd, geen logica van de ontdekking is, maar wel een logica van de justificatie, zoals hij zelf zegt) heeft Popper inderdaad aangetoond dat de objectiviteit van kennis niet kan gegrondvest worden op verificatie alleen. Zelf is hij nooit een scepticus geworden. Hij poogde de wetenschappelijke objectiviteit te verklaren door middel van "falsificationisme". Maar hij was niet in staat een methode aan te duiden om de falsifieerbaarheid van een theorie of een



hypothese vast te stellen. En het is toch klaar dat de objektieve waarheid van een theorie of een hypothese nooit kan gewaarborgd zijn door het loutere feit dat ze nog niet gefalsifieerd werd hoewel ze "in principe" voor falsificatie vatbaar is; dit bewijst alleen dat de theorie of de hypothese in kwestie tot dusver niet in flagrante *kontradiktie* is met de gegeven fenomenen, hoewel de mogelijkheid van zulk een kontradiktie a priori niet uitgesloten is. Zoveel kan echter van elk model gezegd worden, zelfs al heeft het niet eens de pretentie de objektieve werkelijkheid te beschrijven. Verificationisme moge dan wel onvoldoende zijn om objektieve kennis te funderen, voor falsificationisme geldt dat eveneens.

De volgende grote stap in de richting van het hendaags sceptisme omtrent de wetenschap was Kuhns *The structure of scientific revolutions*. Evenals Popper wilde Kuhn geen scepticus zijn. Maar zijn "paradigma-theorie" slaagde er enkel in de fenomenale wetenschappelijke objectiviteit nog onbegrijpelijker te maken. Akkoord, een en ander in dit werk zou kunnen dienen voor de opbouw van een transcendente dialektiek van de wetenschappelijke objectiviteit. Maar in het laatste hoofdstuk moet Kuhn zelf bekennen:

"Waarom zou de hierboven geschetste onderneming gestadig vooruitgaan op een manier waarop, laat ons zeggen, kunst, politieke theorie of filosofie het niet doen? Waarom is vooruitgang een noodzakelijke vereiste die bijna exclusief voorbehouden blijft voor de activiteiten die wij wetenschap noemen? De meest gebruikelijke antwoorden op deze vraag werden in de loop van dit essay tegengesproken." (p.160)

Kuhns onderzoek leidt niet tot een verklaring van de belangrijkste kenmerken van fenomenale wetenschappelijke objectiviteit. Het haalt niets uit te

rekleteren over zijn eigen, bondig geschetst antwoord op "die vraag": het is interessant, maar puur speculatief. Ondertussen komen lezers van Kuhns werk tot het gelukkige besluit dat er ernstige redenen zijn om het bestaan van nucleaire energie in twijfel te trekken omdat er een filosoof is die echt niet begrijpt hoe beweringen die haar bestaan poneren, waar kunnen zijn.

Op 't ogenblik heeft deze recente ontwikkeling van de zogenaamde "wetenschapsfilosofie" haar toppunt bereikt in het open scepticisme ( of "dadaïsme" zoals hij het noemt ) van Feyerabend's *Against Method*. Volgens Feyerabend gaat de wetenschap enkel te werk op grond van het principe "alles gaat" (anything goes) , en zo is er geen enkel belangrijk verschil tussen wetenschap, ideologie, mythe, godsdienst, magie en tovenarij. Hoewel er toch één verschil is dat hij niet ontkent:

"...want de moderne wetenschap overmeesterde haar tegenstanders, ze *overtuigde* hen niet..."

schrijft hij in het laatste hoofdstuk (p.296 van de "Verso" editie).

Maar dan was de wetenschap inderdaad toch ook *in staat* haar tegenstanders te overmeesteren en de bovenhand te halen. Ik wil op dit feit wijzen omdat het een bevestiging inhoudt van de fenomenale objectiviteit van moderne wetenschap. Feyerabend heeft geen antwoord op de vraag door welke macht of welk geweld wetenschap de bovenhand haalde. Enkele regels voor de daarnet geciteerde zin, herhaalt hij dat "de enige 'regel' die overeind blijft is: 'alles gaat'". Ik heb hem, in een brief, gevraagd of hij van mening is dat de wetenschap "haar tegenstanders overmeesterde" door *toepassing* van de regel "alles gaat" of door overtreding van die "regel". Indien het eerstgenoemde het geval was, dan hebben zijn hevige opwerpingen tegen de pretenties van de moderne wetenschap geen zin, vermits hij toch duide-

lijk akkoord gaat met het "anarchistisch" principe "alles gaat"; indien het laatstgenoemde geldt dan zijn alle historische opmerkingen van Feyerabend over de "irrationele" wijze waarop de moderne wetenschap vooruit is gekomen gewoonweg irrelevant, omdat de moderne wetenschap toch niet op die manier de "bovenhand haalde". Zijn geschreven antwoord was dat dit een "complexe zaak" is. Dus moet hij ook bekennen dat hij gewoonweg niet begrijpt en niet kan verklaren wat er in werkelijkheid gebeurde toen de moderne wetenschap haar fenomenale objectiviteit tot stand bracht.

Ik wil niet ontkennen dat de resultaten van de recente "wetenschapsfilosofie" belangwekkend zijn. Maar de sceptische gevolgtrekkingen dragen niet ver, vergeleken bij de fenomenale objectiviteit van de moderne wetenschap - die deze filosofie niet kan verklaren, zelfs niet eens als een illusie.

Uiteindelijk is de positie van de sceptische "critici" van de wetenschappelijke objectiviteit uiterst dubbelzinnig. Waar zij sceptisch over zijn is of het ideaal van objectieve kennis al gerealiseerd is en of het wel ooit echt zal gerealiseerd worden door het wetenschappelijk onderzoek. Dat betekent nochtans dat het ideaal van objectieve kennis ondertussen als ideaal blijft gelden; zij het openlijk, zoals bij Popper, of aarzelend, zoals bij Kuhn, of onbewust, zoals bij Feyerabend. Omdat ze expliciet of impliciet aan dit ideaal blijven vasthouden als een ideaal van kennis, laten ook zij er zich toe verleiden naar inzichten te streven die een "hogere" objectiviteit bezitten; dat is duidelijk het geval bij Popper, maar het wordt ook voorondersteld in de geschriften van Kuhn of Feyerabend. (Zo kon Kuhns werk verschijnen als een deel van de neo-positivistische "International Encyclopedia of Unified Science"; en zelfs Feyerabend zal aanspraak maken op objectiviteit voor wat het historisch onderzoek betreft waar-

op zijn epistemologische conclusies steunen.) Al deze sceptische "kritiek" op objektieve kennis twijfelt, en lijkt terzelfder tijd niet in staat te twijfelen aan het ideaal van objektieve kennis en aan de mogelijkheid om het geleidelijk aan te benaderen. Zoals zovele vormen van scepticisme is het slechts een schaduw van zijn aansluitend dogmatisme. Men kan zich zelfs met reden afvragen of de vlugge "toegeving" dat er in de wetenschap geen echt objektieve kennis is, niet bedoeld is als een middel om wetenschappelijke kennis tegen alle ernstige kritiek te beschermen, d.w.z. tegen de fenomenologische kritiek van de objektieve kennis als dusdanig. De fenomenale objectiviteit van moderne wetenschappelijke kennis kan niet ontkend worden. De pogingen om haar als een illusie voor te stellen zijn niet gelukt.

## *2. Objectiviteit als een perspectief.*

Fenomenologische kritiek op de objectief wetenschappelijke kennis geeft toe, en moet toegeven, dat de moderne wetenschap werkelijk objektieve kennis heeft verwezenlijkt en in staat is nog meer objektieve kennis te verwezenlijken. (Natuurlijk houdt dit op een "toegeving" te zijn als het mogelijk en noodzakelijk is objektieve kennis als dusdanig te bekritisieren.) Op welke gronden echter kan deze kritiek gefundeerd worden als ze van zichzelf niet kan beweren dat ze voldoet aan het ideaal van objektieve kennis of dat ze objektieve kennis "weerlegt" op grondslag van een "hogere" objektieve kennis? Ze kan enkel gebaseerd zijn op de "subjectiviteit". Nu zou men het punt in kwestie als bewezen vooropstellen indien men zulk een subjectieve kritiek vooraf reeds trachtte te weerleggen door te beweren dat al het subjectieve slechts willekeurig, sentimenteel en irrationeel kan zijn (waarbij rationaliteit en objectiviteit dan als één en dezelfde zaak beschouwd worden). Toch blijft er een zeer zware moeilijkheid. Want,

een kritiek op objektieve kennis als dusdanig, kan, aan de ene kant, slechts geworteld zijn in een bijzonder *gezichtspunt*, van waaruit de zaken in een zeker perspectief gezien worden. Objektiviteit kan, aan de andere kant, enkel verwezenlijkt worden door alle beperkingen van de kennis ten gevolge van bijzondere perspectieven en gezichtspunten te *eliminieren*. (Dit is de reden waarom "objektiviteit" zowel op de ingesteldheid van het "subject" van objektieve kennis als op het statuut van het objekt of de inhoud van de kennis slaat). Weliswaar kan objektiviteit alleen maar bereikt worden door achter-eenvolgens een reeks van verschillende gezichtspunten of perspectieven in te nemen om van daaruit het objekt te bekijken. Het hoofddoel hierbij is de eliminatie van alle eenzijdigheid die ontstaat als een direkt gevolg van de bijzonderheid van elk afzonderlijk perspectief, zodat de zaak uiteindelijk verschijnt zoals ze objektief in zichzelf is. Nu lijkt het duidelijk dat zulk een objektieve kijk en elke andere kijk op de zaak vanuit het perspectief van een (subjektief) gezichtspunt elkaar nooit kunnen ontmoeten. De ene subjektieve kijk, verbonden aan een bepaald perspectief vanuit een zeker gezichtspunt, kan een ander gezichtspunt "tegenspreken", en kan zelf "tegensproken worden" door dit ander gezichtspunt. Maar geen van beide kan zich met het objektief gezichtspunt confronteren, laat staan het bekritisieren, want er is geen gemeenschappelijke grond tussen de objektieve kijk en een subjektieve. Akkoord, het is evenzeer onmogelijk een subjektieve kijk op een zaak op objektieve gronden te weerleggen, tenzij die subjektieve kijk objektieve kennis pretendeert uit te drukken. Maar de verhouding is asymmetrisch, vermits men op grondslag van objektieve kennis altijd kan zeggen: "objektief gezien *moet* men stellen dat..." terwijl vanuit een subjektief gezichtspunt een dergelijke bewering slechts *mogelijk* is, want er zijn vele verschillende gezichtspunten van waaruit men evenveel verschillende subjektieve beweringen kan doen.

Wie objektieve kennis heeft, hoeft niet eens een of ander subjektief gezichtspunt te "weerleggen"; al wat hij moet doen is erop wijzen dat elke subjektieve bewering slechts één is in een reeks van vele - die elkaar tegenspreken. En dit maakt natuurlijk de sterkte uit van alle objektieve kennis. Ze heeft betrekking op de "natuur der dingen", of op "een" natuur van de dingen, welke door geen enkel subjektief gezichtspunt kan veranderd worden en waarmee men rekening moet houden ook al is ze onplezierig.

We moeten dus besluiten dat een kritiek op de objektieve kennis als dusdanig onmogelijk is vanuit een fenomenologisch gezichtspunt, tenzij - en dit is de tweede mogelijkheidsvoorwaarde van die kritiek - er kan aangetoond worden dat objectiviteit als dusdanig zelf ook in betrekking staat tot een heel bijzonder subjektief gezichtspunt en dat haar perspektief gebaseerd is op de eliminatie van alle *andere* gezichtspunten en hun perspektieven. Het feit dat het objektief gezichtspunt toch radikaal verschillend zou zijn betekent helemaal niet dat alle "objectiviteit" een "illusie" moet genoemd worden. Enkel zou objektieve kennis en alles wat zo kan gekend worden, nu *verschijnen* als objektieve waarheid en al wat verschijnt binnen andere gezichtspunten zou dan niet minder waar zijn, alhoewel niet objektief waar.

Bewijzen dat alle objectiviteit als dusdanig geconstitueerd is in een zeer bijzondere soort subjektiviteit (de zogenoemde "transcendentale" subjektiviteit), en dat ze in betrekking staat tot een bijzonder gezichtspunt en zijn perspektief, en aantonen hoe dat gebeurt - dat juist is het levenswerk geweest van Edmund Husserl en sommige van zijn belangrijkste volgelingen. Onder hen moeten we eerst en vooral Aron Gurwitsch vermelden. Reeds in 1929, in zijn *Phenomenology of thematics*, heeft hij de weg geopend voor onderzoek in wat ik later "topische waarheid" heb genoemd (zie hieronder, §4) - een

"topic" of een "thema" is de eigenlijke term voor eender welk "objekt" dat slechts kan verschijnen binnen een bepaald perspektief vanuit een zeker gezichtspunt. Geen enkele filosofie of wetenschapskritiek die deze enorme verwezenlijking van de fenomenologie negeert, kan echt au sérieux genomen worden; ze valt zelfs terug tot vóór Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die in essentie Husserls gezichtspunten anticipeerde, alhoewel dit niet gemakkelijk te zien is vanuit een ander gezichtspunt dan het fenomenologische.

- > De methode die Husserl gebruikte om te bewijzen dat alle objectiviteit geconstitueerd is in en door een zeer bijzondere soort subjektiviteit, was eenvoudigweg die van de fenomenologische reductie. op die manier kon hij tonen dat het perfect mogelijk is de constitutie van objectieve kennis te "reconstrueren" zonder betrekking te nemen op een "werkelijk bestaande wereld" die verondersteld wordt "daar te zijn" en te wachten op de "greep" van onze kennis; de kenbare "objectieve werkelijkheid" is dan de verwezenlijking van de objectieve kennis zonder in het minst haar "schepping" te zijn. Ik wil hier wel aan toevoegen dat, volgens mijn opinie, Husserls reductie *precies* de reconstructie is van het gezichtspunt dat *objectieve kennis* mogelijk maakt (het gezichtspunt van een transcendentale, niet van een wereldlijke subjektiviteit); en dat ze daarom enkel de methode kan zijn van de fenomenologie als kritiek op de objectieve kennis maar niet de methode van een fenomenologie van, laat ons zeggen, onze leefwereld. Aron Gurwitsch, zo meen ik, zou hierin gemakkelijker toegestemd hebben dan Husserl zelf.

### 3. Rationaliteit in de keuze van een gezichtspunt.

Indien het bewijs van Husserl en anderen opgaat, dan stelt de fenomenologie terecht dat objectieve

kennis in betrekking staat met een bepaald gezichtspunt, alhoewel het een zeer eigenaardig is, en dat ze één mogelijk perspektief is tussen vele andere, zonder dat daarmee haar objectiviteit ontkend wordt. Pas dan kunnen de objectieve kijk en de fenomenologische elkaar "tegenspreken". Maar in plaats van de basis te vormen voor een mogelijke weerlegging van objectieve kennis door een fenomenologische kritiek, zou dit het einde kunnen betekenen van gelijk welke weerlegging (of bewijs) dan ook. Het zou kunnen dat er niets anders overblijft dan een onbepaald aantal gezichtspunten en perspectieven, waaronder ook het objectieve, die tegenover elkaar staan en zich wederzijds tegenspreken en elkaar min of meer heftig bestrijden. En voor wat de rationaliteit betreft zou dit niets minder betekenen dan een onbeperkt relativisme.

Relativisme is heden ten dage inderdaad een wijdverbreide tendens binnen de filosofie en het denken in het algemeen. Het is, in zekere mate, de fenomenologische school binnengedrongen. Tot op zekere hoogte is het impliciet aanwezig in de nadruk die gelegd wordt op de "interpretatie van teksten" welke, binnen de fenomenologische school, de plaats tendeert in te nemen van het "onderzoek van de zaken", zoals Gurwitsch kloeg in zijn latere jaren. Dit relativisme is bijzonder sterk aanwezig in sommige recente ontwikkelingen van de Franse fenomenologie, hetgeen door de latere Merleau-Ponty werd voorzien. Het resultaat van Husserls transcendentale fenomenologie kan enkel maar de hedendaagse neiging tot het relativisme bevorderen, en een fenomenologische kritiek op de wetenschappelijke objectiviteit is niet mogelijk tenzij er een rationaliteit bestaat, niet alleen voor de neutralisatie van alle gezichtspunten (door ze te reduceren tot het zeer bijzondere gezichtspunt van objectieve kennis), maar ook voor de keuze van een bepaald perspektief verbonden met een zeker gezichtspunt. Dat zulk een rationaliteit



voor de keuze van een bepaald perspectief mogelijk is, is de derde mogelijkheidsvoorwaarde voor een fenomenologische kritiek op de wetenschap. Er moet m.a.w. zoiets bestaan als een rationele motivatie - een beweegreden is toch precies de naam voor de reden om zich van één gezichtspunt naar een ander te "bewegen". En inderdaad, we erkennen spontaan het bestaan van zulke rationele motivaties, tenminste op het "empirisch" niveau. Dikwijls gebeurt het dat we, om een kijk op iets te krijgen, ons moeten verzetten in een bepaald gezichtspunt (in de fysische betekenis van het woord), omdat het enkel en alleen van daaruit kan gezien worden. Men zegt ons: "Indien je het wenst te zien, moet je van hieruit kijken; kom hier." Er kan maar één enkele tegenwerping zijn: "Ik wens het niet te zien, in ben er niet in geïnteresseerd het te zien." (Vanuit een objektief gezichtspunt zou iemand er niet in geïnteresseerd zijn iets te zien wat slechts kan gezien worden vanuit een "meer" particulier gezichtspunt.) Dus kan de rationele motivatie alleen liggen in het feit dat het "belangrijk" is en misschien noodzakelijk (gezien iemands interesse) te zien wat enkel kan gezien worden vanuit het gezichtspunt dat we uitgenodigd worden in te nemen. Een redelijke motivatie voor de keuze van een bepaald gezichtspunt kan alleen van "thematische" aard zijn, vermits een thema steeds verbonden is met een subjektief gezichtspunt en zijn perspectief, en vice versa. Ondanks een aantal fenomenologische bijdragen tot dit probleem, moet men toegeven dat, op een meer fundamenteel niveau, ons inzicht in dit soort rationaliteit nog pover is, alhoewel het misschien wel de enige echte rationaliteit is. Maar haar bestaan kan tenminste niet ontkend worden. Het valt op dat de meeste van de grote filosofische werken sinds de tijd van Kant het er veel minder op aanlegden de "waarheid" van *stellingen* te staven dan te wijzen op het cruciaal belang van thema's. Dit is het geval voor Kant zelf en Fichte, voor Hegel en Comte, voor Feuerbach en

Marx, voor Nietzsche en Freud, voor Husserl en Heidegger. Neem Husserls laatste werk, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Waar Husserl in dit werk eerst en vooral wilde op wijzen was zeker niet de "waarheid" van een of andere filosofische stelling, maar wel het cruciaal belang, voor onze tijd, dat erin ligt aandacht te besteden aan onze alledaagse leefwereld en haar "structuren", en het belang van een fenomenologische benadering ervan. Het is ook interessant op te merken dat, om de cruciale betekenis van hun respectievelijke thema's aan te tonen, de filosofen die ik daarnet vermeldde, overgaan tot kritische analyses van de actuele historische situatie van de (Europese) mensheid. Daar ligt hun motivatie. Hun respectievelijke analyses verschillen onderling ten zeerste. Discussies om de sterkte van hun verschillende motivaties af te wegen zijn tot op heden nauwelijks ondernomen. Maar niettemin is er reeds genoeg discussie geweest hierover om "empirisch" aan te tonen dat er op het vlak van de motivatie van thema's (in de moderne filosofie) rationaliteit perfect mogelijk is.

We kunnen hier aan toevoegen dat, algemeen gesproken, de rationaliteit van de keuze van een gezichtspunt datgene is waar het in *elke* discussie op aankomt. Kwesties van objektieve "waarheid" kunnen eigenlijk nooit het onderwerp zijn van discussies noch in de wetenschap, noch in de filosofie, noch in de discussies van ons dagelijks leven. Over die kwestie bestaat er trouwens veel meer overeenstemming dan men in 't algemeen veronderstelt. Onenigheid ontstaat typischerwijze omtrent thematische kwesties, zoals de vraag of een waarneming, een verklaring of een stellingname wel "ter zake" is, of ze "relevant" is voor de kwestie (het thema) waar "het eigenlijk om gaat" - en dit afgezien van hun objektieve "waarheid" of "onwaarheid". In een discussie kan men het grondig eens zijn met een tegenstander, zelfs al

vindt men zijn uitspraken onwaar, indien men maar van oordeel is dat het belangrijkste aan die uitspraken het feit is dat ze relevant zijn voor wat werkelijk de kwestie is. En daarentegen kan men soms heel gemakkelijk instemmen met uitspraken van iemand anders voor zover het hun objektieve "waarheid" betreft én het toch vqlstrekt oneens zijn met hem omdat men overtuigd is dat wat hij te zeggen had, "naast de kwestie is". Uiteindelijk gaan diskussies steeds over de vraag welke de vraag is die moet gesteld worden. Indien men oordeelt dat diskussies in 't algemeen op een rationele manier kunnen gevoerd worden, dan aanvaardt men dat er een rationaliteit inzake de keuze van een gezichtspunt mogelijk is.

#### 4. *Waarheid, objektief en topisch.*

Indien er rationaliteit kan zijn in de keuze van het perspectief van een bepaald gezichtspunt en van het thema dat binnen dit perspectief verschijnt, dan kan de fenomenologie, zonder terug te vallen in relativisme, objektieve kennis bekritisieren, nl. op grond van het feit dat ook zij in een bijzonder "subjektief" gezichtspunt geworteld is. Die kritiek zou dan de vraag betreffen of objektieve kennis, of in welke mate ze, rationeel gemotiveerd is m.b.t. de keuze van haar specifieke thematiek.

Deze vraag gaat, in een zekere zin, aan de objektieve kennis voorbij; het is moeilijk in te zien hoe ze op grond van puur objektieve kennis kan beantwoord worden. Nochtans zou het wetenschappelijk ideaal van objektieve kennis en de keuze van haar thematiek natuurlijk op een superieure manier kunnen gemotiveerd worden. Meer bepaald zou het rationeel kunnen gemotiveerd worden, zoals het gewoonlijk gedaan wordt - alhoewel zonder veel argumentatie en als het ware vanzelfsprekend - in het loutere zoeken naar de *waarheid*. Een fenomenologische kritiek op objektieve

wetenschappelijke kennis zou misschien dan wel in staat zijn sterkere beweegredenen aan te duiden voor het innemen van andere gezichtspunten, en dit op perfekt rationele gronden; maar deze beweegredenen zouden niet langer betrekking hebben op de kwestie van de waarheid, want voor de staving van hun eigen rationaliteit zou men nog meer waarheid moeten zoeken in de dimensie van de objektieve kennis.

M.a.w., een fenomenologische kritiek op de objektief wetenschappelijke kennis zou misschien wel rationeel kunnen zijn, maar nooit waar, tenzij de kwestie van de waarheid zelf nooit gescheiden kan worden van de kwestie van de thematiek. Dit zou het geval zijn indien de waarheid niet zomaar een bijzonder thema is, dat geconstitueerd wordt door thematische neutraliteit, d.w.z. indien er geen waarheid kan bestaan die *puur* objektief is en niet, zoals ik het genoemd heb, terzelfder tijd topische waarheid is. Dit is de vierde mogelijkheidsvoorwaarde voor een fenomenologische kritiek. Ik schetste dit probleem van "topische" waarheid voor de eerste keer in een fragment "On Truth" dat opgenomen werd in de bundel *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch* (1972). In een brief die Gurwitsch mij toen schreef, liet hij mij weten dat hij eerder ingenomen was met mijn bijdrage. Onze heersende ideeën omtrent "waarheid" draaien nog steeds op de één of andere manier rond het begrip van een voorstelling die in overeenstemming is met haar zaak. Welke die zaak is, is eigenlijk irrelevant voor zover het de waarheid betreft. Waarheid wordt, evenals objektieve kennis, opgevat als iets thematisch neutraals. Wat ik daarentegen wens duidelijk te maken is het volgende: voor eender welke voorstelling is de "topische" vraag: "Wat is het thema, wat is de zaak?" zeer relevant voor wat haar waarheid betreft; en ook de objektieve waarheid, die tot stand komt door en in thematische neutraliteit, vormt zelf een heel bijzonder soort waarheid, vanuit thematisch oogpunt bezien.

→ Men kan gemakkelijk zien, zo lijkt me, dat er een soort *onwaarheid* bestaat van voorstellingen, die volgens onze gevestigde notie van thematische neutraliteit, volkomen waar zijn; dit noem ik "topische onwaarheid". Vele voorbeelden hiervan treft men aan in het gebied van de reclame: zo werd bv. een Amerikaanse sigaret geadverteerd met de slogan: 'it's toasted'. Dit was volkomen waar, om de simpele reden dat alle Amerikaanse sigaretten min of meer 'toasted' zijn. Maar de advertentie was misleidend m.b.t. deze waarheid. (Vele andere staaltjes uit het gebied van de reclame zijn te vinden in Daniël Boorstins *The Image*). Nog andere staaltjes vindt men in het gebied van de nieuwsberichten (zie opnieuw Boorstin): zo werd er bv. in één krant meegedeeld dat "*bijna* honderd mensen op de bijeenkomst waren" en in een andere krant dat "*nog geen* honderd mensen op de bijeenkomst waren". Beide beweringen kunnen "objektief" gezien volkomen "waar" zijn; logisch gesproken zijn ze misschien zelfs equivalent, alhoewel één van beide misleidend moet zijn m.b.t. dé ware vraag, nl. of in het geval van deze bijeenkomst honderd aanwezigen een groot of een klein aantal vormen. Andere voorbeelden zou men uit leerboeken van logica kunnen halen. "Telkens je naar de Verenigde Staten gaat, doe je niets anders dan rond te hangen in bars en drinken" is volkomen "waar", zelfs empirisch, voor iedereen die nooit in Amerika geweest is; logisch gezien kan het in dit geval zelfs "noodzakelijk waar" genoemd worden. En toch is het natuurlijk niet waar. Ten slotte kunnen ook voorbeelden gevonden worden in fundamentele uitspraken van de moderne natuurwetenschap. Zo schrijft Robert Boyle bv., om het onderscheid te funderen tussen "primaire" en "secundaire kwaliteiten" en om de thematische - of werkelijke? - prioriteit van de "primaire" te staven: "indien er geen zintuiglijke wezens bestonden, dan zouden alle

lichamen die nu het objekt zijn van onze zintuigen, enkel die meer algemene eigenschappen van lichamen, zoals vorm, beweging, bouw, enz... bezitten."

Dat is maar al te waar, neem ik aan; en toch is het op een of andere manier onwaar, omdat het misleidend is m.b.t. het feit dat er sinds miljoenen jaren op deze planeet metterdaad levende "zintuiglijke wezens" *zijn*. Al dergelijke beweringen noem ik "topisch onwaar" omdat hun ware "betekenis", en hun effectieve onwaarheid niet vastgesteld kunnen worden door simpelweg de reële zaak *aan te duiden* die in hen voorgesteld wordt, maar enkel door erop te wijzen dat het gekozen thema op zichzelf onwaar is. Alle "waarheid" moet in de eerste plaats topische waarheid zijn, d.i. waarheid met betrekking tot de zaak waarover moet gesproken worden (zie mijn opmerkingen over "diskussie" in §3), en niet enkel waarheid in de zin van een overeenkomst tussen de zaak en haar voorstelling.

Natuurlijk heeft men dit probleem in een zekere zin al sinds lange tijd ingezien. Men kan de waarheid van een bewering niet vaststellen zonder precies te weten waarop ze betrekking heeft. (Alhoewel ik eraan twijfel of deze "kennis" zou volstaan om de onwaarheid van tenminste sommige van de voorbeelden die ik gegeven heb, op te helderen.) Dat is de reden waarom aan iemand gevraagd wordt een exacte *definitie* te geven van de zaak die hij wil voorstellen. Maar op welke grond wordt die definitie gefundeerd? Het enige dat gevraagd wordt is dat de definities "helder", "exact", "precies", of "operationeel" zijn. Wat de keuze van de definitie zelf betreft, daarin wordt men volkomen vrij gelaten. En hier wordt de *willekeurige subjektiviteit*, die anders zo verafschuwd wordt door de zoekers naar de objektieve kennis, langs de achterdeur weer ingevoerd en in het centrum van het toneel van de objektieve kennis gesteld. In termen van puur objektieve waarheid, zo lijkt het, is men

niet in staat dit probleem van topische waarheid aan te pakken, ofschoon zelfs objektieve waarheid slechts topische waarheid kan zijn: ze is enkel waar m.b.t. het thema van de "objektieve werkelijkheid".

Een fenomenologische kritiek van wetenschappelijke objektieve kennis zal niet de waarheid zelve bestrijden; ze zal naar *meer* waarheid vragen dan zuiver objektieve kennis kan bieden. Op basis van zuiver objektieve kennis kan het probleem van topische waarheid enkel aangepakt worden door middel van willekeurige definities. Binnen objektieve kennis kan men bv. willekeurig besluiten een term in een bredere of engere betekenis te gebruiken. Er zijn geen middelen, binnen dit soort kennis, om te beslissen welk gebruik het juiste is. Objektieve kennis is uiteindelijk *besluiteloos*, zelfs in haar eigen gebied. Maar toch wordt op die manier aan de *objektieve* kennis geen afbreuk gedaan. Integendeel, hoever objektieve kennis zich ook uitbreidt, ze blijft steeds "waar".

##### 5. De thematiek van objektief wetenschappelijke kennis.

Indien men niet kan beweren dat het bijzondere thema van objektieve kennis louter de waarheid is - omdat de waarheidsvraag zelf niet kan gescheiden worden van het topische probleem en zelfs objektieve waarheid enkel topische waarheid kan zijn - , hoeft een fenomenologische kritiek van dit soort kennis niet in een dimensie te leiden waar er hoe dan ook geen waarheid meer kan zijn, en hoeft de rationaliteit van haar eigen motivatie geen rationaliteit te zijn buiten alle mogelijke waarheid. Kuhns uiteindelijk probleem kan dan op de volgende manier opgelost worden. Zijn probleem is dat de fundamentele rol van paradigma's in de "normale wetenschap" strijdig lijkt met de notie van weten-

schappelijke objectiviteit. Maar er is geen strijdigheid indien objectieve waarheid slechts een soort topische waarheid is, die het proto-paradigma vormt waarop alle andere paradigma-keuzen in de geschiedenis van de moderne wetenschap uiteindelijk gebaseerd werden. Ik vermeld dit omdat het tot een vijfde mogelijkheidsvoorwaarde van een fenomenologische kritiek op de objectieve wetenschap voert. Deze kritiek kan niet enkel gefundeerd zijn op de overweging dat er, vanuit een topisch gezichtspunt bezien, meer "waarheden" en andere dan alleen maar objectieve waarheden kunnen gevonden worden. Want deze redenering zou slechts neerkomen op de bewering dat dat wat "objectieve kennis" wordt genoemd, niet werkelijk en niet voldoende neutraal is voor wat haar thematiek betreft, en zo zou ze eens te meer het proto-paradigma van objectieve kennis herstellen en onze aanvankelijke erkenning van de onloochenbare objectiviteit van moderne wetenschappelijke kennis ongedaan maken. Om zichzelf waar te maken moet een fenomenologische kritiek van de moderne wetenschappelijke kennis er niet enkel op wijzen *dat* objectieve kennis een heel bijzonder soort topische waarheid is, maar moet ze ook aanduiden *wat* het bijzonder thema is dat te voorschijn komt binnen een thematisch neutraal gezichtspunt. Ze kan alleen bestaan als een kritiek van deze specifieke thematische keuze. Men moet toegeven dat er tot op heden geen klaar antwoord op deze vraag gegeven werd. Nochtans is er belangrijk materiaal te vinden in de werken van Kant en Fichte evenals in die van Nietzsche en Husserl, dat zou kunnen helpen de vraag te beantwoorden. In zijn *Krisis der europäischen Wissenschaften* heeft Husserl gewezen op de wetenschappelijke topic van de voorspelbaarheid. Maar wetenschappelijke kennis kan haar voortreffelijkheid niet staven door haar eigen superieure voorspellingskracht te benadrukken; want de thematiek van het voorspelbare, van wat onafhankelijk van



alle subjektieve en andere feitelijke omstandigheden voorspelbaar is, zit wel in het hart van de wetenschappelijke kennis maar niet in het hart van zo-  
 maar alle kennis, laat staan van alle vestandig gedrag. Kant, de eerste die kritisch nadacht over de thematiek van objektieve kennis, legde de nadruk op de "ervaring", waarmee hij iets bedoelde dat niet zoveel verschilt van wat Husserl met het voorspelbare bedoelde. Ofschoon hij ze nooit definieert, lijkt Kant onder ervaring de kennis te verstaan die ons in staat stelt meer en meer op voorhand ("a priori") te kennen. Misschien zijn sommige beweringen die de grondleggers van de moderne wetenschap op onkritische wijze geuit hebben, nog meer revelerend; zo bv. die van Robert Boyle die ik al geciteerd heb in §4. Analoge uitspraken zijn bv. te vinden in de werken van Galileï en Locke, in dezelfde kontekst van beschouwingen over het onderscheid tussen "primaire" en "secundaire" kwaliteiten. Wat zij werkelijkheid noemen - misschien enkel een woord voor het ene "ding" dat voor hen "werkelijk" van belang is met het oog op het verwerven van objektieve kennis - lijkt niets anders te zijn dan de wereld zoals hij zou overblijven nadat alle "zintuigelijke wezens" van de aarde zouden verdwenen zijn (Galileo: "il corpo animato e sensitivo rimosso..."). En deze thematische fixatie binnen het Europese denken heeft een antieke achtergrond. Beweerde Plato niet dat de enige plaats van de waarheid de Hades is, een onderwereld, het rijk van de doden? Zou dit de heel bijzondere topos van wetenschappelijke objektieve kennis zijn, zou dat haar fundamenteel gezichtspunt zijn (het onzintuigelijke gezichtspunt van de Platoonse ideeën)? Deze kennis zou nog steeds, objektief gezien, volkomen waar zijn. Want is het niet objektief en op grond van ervaring en op voorspelbare wijze waar dat we "op de duur allemaal dood zullen zijn", zoals Keynes zei? En is hij die erin slaagt alles en ook zichzelf op een volstrekt objektieve manier

te bekijken, ondertussen al niet dood - "voor alle praktische doeleinden"? De vraag zou dan zijn hoe dit vreemde - ofschoon, in een zekere zin, realistische - wereldbeeld gemotiveerd is geworden en hoe het in onze wereld als het ene ware model van rationaliteit gezegevierd heeft.

6. *De nood aan een kritiek op de moderne wetenschap*

Zoals gezegd is het één zaak de mogelijkhedenwaarden van een wetenschappelijke kritiek aan te wijzen, en een andere die kritiek daadwerkelijk te verwezenlijken. Bovendien kunnen de eigenlijke nood aan zulk een kritiek en haar voldoende reden pas ontdekt worden door de uitwerking van de kritiek zelf. Ik zal hier in 't kort drie belangrijke redenen schetsen die een kritiek op de moderne wetenschappelijke kennis noodzakelijk lijken te maken en die door zulk een kritiek zouden uitgewerkt moeten worden.

Ten eerste is wetenschappelijke kennis eerder een *beperkte* kennis. Het is kennis die, zoals Husserl zei, vervreemd is (en ons vervreemdt) van onze leefwereld. Door toedoen van de beperkingen van onze wetenschappelijke kennis *weten* we minder en minder hoe te leven, hoe ons te gedragen en hoe te handelen in onze menselijke leefwereld. We maken immers een wereldomvattende economische, politieke en morele crisis door zonder werkelijk te weten door welke economie, politiek of moraal we haar zouden kunnen overheersen. In plaats van economie, politiek en moraal heeft objektieve wetenschappelijke kennis ons niets anders te bieden dan ekonometrie, politikologie en ethicologie, die er zich toe beperken de "wetten" te bestuderen die de belangrijkste gebieden van de menselijke activiteit beheersen, onafhankelijk van alle beslissingen die mensen zelf nemen. Geen wonder dat deze wetenschappelijke disciplines ons maar weinig hulp

bieden als we een oplossing trachten te vinden in onze alledaagse leefwereld. Op dezelfde manier wordt zelfs technische kennis, d.w.z. kennis van de geschikte middelen om gegeven (en redelijke) doeleinden te bereiken, meer en meer vervangen door technologie, die de objektieve kennis is van mogelijke toepassingen van gegeven middelen voor "doeleinden" die gedefinieerd worden door zulke toepassingen. Het is klaar dat we *meer* moeten weten dan we weten op grond van wetenschappelijke objectiviteit alleen.

Ten tweede zou het kunnen dat wetenschappelijke kennis, indien ze onbetwistbaar objektieve kennis is, precies daarom het *verkeerde soort* kennis is om als enige rationele basis te dienen voor ons bestaan, ons gedrag en onze handelingen in onze leefwereld. Want het lijkt dat de actuele problemen, waarvan we niet weten hoe we ze kunnen bemee-steren, zelf geworteld zijn in een moderne manier van leven die meer en meer uitsluitend op moderne wetenschappelijke kennis gebaseerd is. Meer en meer blijken ze zelf het resultaat te zijn van de ontwikkeling van produktieve en destruktieve krachten van moderne technologie of toegepaste moderne wetenschap. Alles wat we op basis van louter moderne wetenschappelijke kennis weten, zou misschien alleen maar kunnen bijdragen tot een verergering van de crisis. Het is klaar dat we een *ander soort* kennis en rationaliteit nodig hebben.

Ten derde hebben we er redenen toe ons af te vragen of moderne wetenschappelijke kennis niet een *misleidend* soort kennis is. Oorspronkelijk was haar idee van rationaliteit gebaseerd op het concept van de natuur en haar wetten die geheel onafhankelijk van alle menselijke gezichtspunten, behoeften en doeleinden vaststaan en die we niet kunnen negeren indien we wensen dat onze levenswijze, onze gedragingen en onze handelingen opera-

tioneel zijn. Om wetten te kennen en dienovereenkomstig he handelen hebben we een objektief soort kennis nodig, waarvoor we al onze menselijke gezichtspunten, behoeften en verlangens opzij moeten zetten. Maar indien we min of meer volledig afstand doen van ons eigen menselijke gezichtspunt en van onze behoeften en doeleinden met de bedoeling objektieve kennis te verwerven, dan zal ongetwijfeld de dimensie van al wat op "natuurlijke" wijze, d.i. onafhankelijk van ons eigen gezichtspunt, onze behoeften en doeleinden, vaststaat, zich onophoudelijk uitbreiden. Meer en meer "natuurlijke wetten" zullen onze levenswijze, ons gedrag en ons handelen lijken te overheersen, terwijl ze in feite enkel tot stand komen door toedoen van onze toevlucht tot een zuiver objektief gezichtspunt. En inderdaad, het ideaal van objektieve kennis is sinds lang zelfs in de "menswetenschappen" binnengedrongen (niet alleen in de economie, de politikologie en de "moraalwetenschap", welke ik reeds vermeld heb, maar ook in de sociologie, de psychologie, de linguïstiek en de studie van literatuur en kunst). Ze neigen ertoe onze eigen menselijke levenswijze, gedrag en handelingen zo op te vatten alsof ze beheerst worden door een soort "natuurlijke wetten", onafhankelijk van onze menselijke gezichtspunten, behoeften en doeleinden. En deze vreemde opvatting ligt niet alleen aan de basis van allerlei "beslissingen", genomen door autoriteiten die zich op de wetenschappelijke rationaliteit verlaten, maar ze doordringt zelfs meer en meer het alledaags gedrag van alle "ontwikkelde" mensen in 't algemeen. En hoe meer "natuurlijke wetten" effectief in de plaats komen van menselijke beslissingen, hoe vollediger de theorieën van de objektieve menswetenschap geverifieerd zullen worden. Het is duidelijk dat we *meer adekwate* kennis nodig hebben betreffende de verhouding tussen de "natuur" en het menselijk gezichtspunt, een verhouding die zelf gedeeltelijk

afhangt van onze eigen levenswijze, gedrag en handelingen in overeenstemming met een *inzicht* in onze eigen gezichtspunten, behoeften en doeleinden.

Maar indien een kritiek op de wetenschappelijke objektieve kennis als dusdanig *noodzakelijk* is, dan blijft niettemin nog aan te tonen dat ze *mogelijk* is op rationele grondslag; want het feit dat er een werkelijke nood bestaat, garandeert niet dat eraan tegemoet kan gekomen worden. Daarom is het belangrijk na te denken over de mogelijkhedenvoorwaarden van een kritiek van wetenschappelijke objektiviteit. Dat is ook belangrijk vanuit nog een ander gezichtspunt. Door deze mogelijkhedenvoorwaarden aan te duiden (het uitdrukkelijk doel van dit essay) en door ze te expliciteren (wat reeds gedeeltelijk door fenomenologen gedaan werd en voor een deel nog moet gedaan worden), begint het "nieuw soort weten" waarnaar we moeten zoeken - indien er enige "waarheid" zit in wat ik in deze laatste paragraaf heb gezegd -, zelf vorm te krijgen. En natuurlijk is een fenomenologische kritiek op de moderne wetenschap geen doel op zichzelf, maar wil ze bijdragen tot de aanvang van een nieuw soort weten.

(Uit het Engels vertaald door Johan Moyaert)

\*

\*      \*

## OVER SOCIALE BEHOEFTEEN EN DE MIDDEL-DOEL-OMKERING

Een controversie tussen Stefan Beyst en Johan Késenne

\*

I. OVER SOCIALE BEHOEFTEEN. Een kritiek op behoeftenkritiek.

Stefan Beyst

*Inleiding :*

In deze korte bijdrage voor het tijdschrift 'Kritiek' is het niet onze bedoeling aan te tonen dat onze 'beschaving' geen kritiek behoeft. Wel willen we de vraag stellen of de juiste gebreken wel met de juiste vinger worden aangewezen.

In de kritiek op wat geproduceerd wordt gebruikt men vaak criteria als noodzakelijk versus luxe, natuurlijk versus kunstmatig, zelfgekozen versus opgedrongen, echt versus schijn.

Een bijzondere variant is het onderscheid tussen 'doelgericht' en 'middelgericht' : de doel-middel-omkering. Deze omkering impliceert een historische dimensie : *oorspronkelijk* werd het middel nagestreefd omwille van het doel, *vanaf een bepaald ogenblik* wordt het doel uit het oog verloren en wordt het middel tot doel. Er is dan sprake van achteruitgang in de geschiedenis, niet van vooruitgang.

Op deze laatste variant hebben wij een dubbele kritiek :

a) 'Doel-middel-omkeringen' zijn een vaak voorkomend verschijnsel in de geschiedenis en in de evolutie. Het betreft niet altijd, maar toch veelal ontwikkelingen die als zinvol kunnen be-

schreven worden (in de zin van doelmatig), veel-  
 eer dan als 'doldraaien' of als achteruitgang.  
 b) De verschijnselen die men als 'doel-middel-  
 omkering' wil veroordelen, worden door deze kri-  
 tiek pas getroffen als men kan aantonen dat de  
 'doel-middel-omkering' in deze gevallen zinloos  
 is. Is dat niet het geval en wil men ze toch  
 veroordelen, dan zal men andere kritieken moeten  
 formuleren. (Wij beperken onze kritiek in deze  
 bijdrage tot de aard van de producten en de be-  
 hoeften die erdoor bevredigd worden. Het thema  
 van de productie zelf - produceren om te produ-  
 ceren - reserveren we voor een andere gelegen-  
 heid).

Maken we volgende gedachtengang :

*Sociale behoeften :*

Wij maken een onderscheid tussen individuele en  
 sociale bevrediging. We spreken van individuele  
 bevrediging als een dier of een mens zelf instaat  
 voor de bevrediging van een bepaalde behoefte  
 (bv. ademen). We spreken van sociale bevrediging  
 wanneer een dier of een mens ter bevrediging van  
 een bepaalde behoefte afhankelijk is van een soort-  
 genoot : zo heeft de zuigeling een moeder nodig  
 wil hij drinken, en zo heeft de schoenmaker een  
 bakker nodig wil hij eten.

Bij sociale bevrediging komen individuen van de-  
 zelfde soort tegenover elkaar te staan in de rol-  
 len van bevrediger en bevredigde. Het geheel van  
 bevrediger(s) en bevredigde(n) noemen we een be-  
 vredigingsgroep.

De leden van een bevredigingsgroep hebben behoefte  
 aan elkaar : niet alleen de zuigeling heeft be-  
 hoefte aan de moeder en de schoenmaker aan de bak-  
 ker, ook de moeder heeft een behoefte aan de zui-  
 geling en de bakker aan de schoenmaker als consu-  
 ment. De wederzijdse behoefte van bevrediger en

bevredigde aan elkaar noemen we 'sociale behoefte'.

Er is dus een verschil tussen sociale behoefte en sociaal bevredigde behoefte.

*Middel en doel (1) :*

*Oorspronkelijk* is deze sociale behoefte (vb. die van de zuigeling aan de moeder) slechts een *middel* om sociale bevrediging (bv. van de honger) mogelijk te maken.

Om vele redenen - periodiciteit van de behoefteigheid, veelvoud van te bevredigen behoeften en hun uiteenlopende periodiciteit, enz. - wordt de sociale behoefte in vele gevallen losgekoppeld van de vele afzonderlijke behoeften ter bevrediging waarvan ze het middel is. De sociale behoefte wordt autonoom. Bevrediger en bevredigde krijgen behoefte aan elkaars aanwezigheid als zodanig, ze gaan van elkaar houden los van de behoefte die hen van elkaar afhankelijk maakt. Het middel is tot doel geworden.

Deze doel-middel-omkering treft niet alleen de abstracte verhouding tussen sociale behoefte en sociaal bevredigde behoefte - tussen liefde en honger bv. - maar veelal ook de concrete gedragingen waaruit de sociale band wordt opgebouwd. Zo is het doel van geslachtelijke relatie oorspronkelijk de bevruchting, maar de paring wordt - bv. bij de mens - tot middel om geslachtelijke partners aan elkaar te binden, los van het oorspronkelijke doel van de bevruchting. Zo is het doel van de relatie tussen een zoogdiermoeder en haar kind oorspronkelijk de borstvoeding. Zuigen als zodanig echter (tutteren) wordt vaak tot middel om moeder en kind te binden los van het oorspronkelijke doel van de voedselopname.



### *Middel en doel (2).*

Ten opzichte van drinken lijkt zomaar zuigen nutteloos, en ten opzichte van bevruchting lijkt zomaar paren nutteloos. Het lijkt wel alsof het middel tot doel geworden is. Maar dat is slechts de helft van het verhaal :

In feite is het 'oorspronkelijke' doel vervangen door een ander. We kunnen dit nieuwe doel op twee manieren beschrijven : subjectief gezien (voor de individuen in kwestie) gaat het om de *lust* aan het zuigen (of het zogen) en om de *lust* aan het paren. Objectief gezien (vanuit het standpunt van de groep) gaat het om het feit dat tutteren en paren bevredegingsgroepen tot stand brengen die sociale bevredeging (bv. van honger en van bevruchting) mogelijk maken.

Dat het middel tot doel geworden is, is dus alleen maar een ontoereikende beschrijving van een omvattender proces : dat middelen die voor het ene, oorspronkelijke doel werden uitgebouwd, nu ook aan een ander 'afgeleid' doel worden ondergeschikt. Dit verschijnsel spruit voort uit de aard van evoluerende systemen : hoe complexer organismen worden, hoe kleiner de mogelijkheid tot diepgaande wijziging. We kunnen spreken van een soort spaarzaamheidsprincipe : het nieuwe wordt uitgebouwd aan de hand van het bestaande oude (pre-adaptatie).

### *Bij de mens.*

Om redenen waarop we binnen het bestek van deze korte bijdrage niet kunnen ingaan vormen mensen zeer uiteenlopende bevredegingsgroepen (paren, gezinnen, families, vakbonden, partijen, naties, fanclubs, godsdienstige gemeenschappen enz.) waaraan evenvele sociale behoeften beantwoorden. De concrete gedragingen waaruit de banden bestaan die deze groepen binden, zijn niet genetisch vastgelegd zoals de zuig- en paarbehoefte, maar traditioneel uitgebouwd. Net zoals in de evolutie wordt in de

geschiedenis echter vaak gebruik gemaakt van 'doel-middel-omkeringen' : sociale banden die een bevredigingsgroep schragen worden vaak opgebouwd uit elementen van de sociaal bevredigde behoefte waar de groep voor instaat. Om redenen waarop we eveneens binnen dit bestek niet kunnen ingaan, is dit verband vaak pas na reconstructie van tussenschakels zichtbaar. Voor onze opgave volstaat het een aantal voorbeelden aan te halen waarbij producten (of activiteiten) die oorspronkelijk middel waren voor een ander doel middelen tot het bereiken van nieuwe doelen worden.

Zo dient een maaltijd oorspronkelijk om de honger te stillen, kleding om ons lichaam in een gunstig micro-klimaat te hullen, een auto om te rijden. Maar een paaslam wordt niet gegeten om de honger te stillen, net zo min als de stijl van kleren iets met ons micro-klimaat te maken heeft of het model van onze wagen met onze behoefte aan verplaatsing. Al deze producten kunnen gebruikt worden als middelen om groepen aan elkaar te binden en van elkaar te onderscheiden : het eten van het paaslam bindt de joden, het dragen van veiligheidsspelden punkers en het rijden in mercedessen '...'. .

Wie van voedsel, kleding en auto's, - of van activiteiten in het algemeen, los van de producten die daarbij gebruikt worden - eist dat ze alleen maar ter bevrediging van de 'oorspronkelijke' behoefte gebruikt worden, verschilt niet van degene die vindt dat zuigelingen alleen maar zouden mogen zuigen als ze honger hebben of dat mensen alleen maar zouden mogen paren als ze moeten bevruchten. Anders uitgedrukt : als je paren meer waardeert dan bevruchten, waarom dan ook niet de productie van mooie automodellen veeleer dan die van alleen maar rijmachines gewaardeerd ? Het is dus evenzeer fout onze maatschappij te verwijten dat ze producten maakt die hun oorspronkelijke doel niet dienen als het verkeerd zou zijn de natuur te verwijten dat ze ons

het orgasme heeft geschonken.

Een heel ander probleem is de vraag naar de aard van groepen die daarbij gebonden worden en hun relatie. Maar dat probleem heeft *niets* te maken met de manier waarop ze gebonden worden.

*Over de vinger en wat hij aanwijst :*

Een omkering van de verhouding tussen doel en middel komt dus vaker voor, zowel in de evolutie als in de geschiedenis.

Een betere omschrijving van het verschijnsel is onderschikking van een bestaand middel aan een nieuw doel. Zo'n nieuw doel is bv. het binden van een bevredigingsgroep. Minstens in dit geval is de 'omkering' zinvol.

De mens heeft vele sociale behoeften. Ter bevrediging daarvan gebruikt hij bestaande activiteiten en bestaande producten, die oorspronkelijk een ander doel dienden. Op dit verschijnsel als zodanig kan geen kritiek geleverd worden. Wel kan men kritiek hebben op de groepen die daarbij gebonden worden en hun onderlinge relatie.

\*

## II. OVER DE KRONKELS VAN EEN THEORETISCH WETEN.

Johan Késenne

*Probleemstelling.*

De bijdrage van Stefan Beyst lijkt mij illustratief voor een onvermijdelijk onvermogen van het zuiver theoretisch denken om werkelijk "kritisch" te kunnen zijn. En wel in deze zin, dat het zogenaamde "kriticisme" van zuiver theoretische aard de elementaire en prioritaire eis om ook maar

enigszins "kritiek" te kunnen zijn ontbeert, namelijk het begrijpen van de zakelijke context van wat bedoeld wordt. Theoretisch denken nestelt zich op een veilige afstand van wat bedoeld wordt en verschuift algemene en vermeende objectieve gegevens naar die plaatsen, waar een subjectief-relatieve betekenis aan de orde is.

Rudolf Boehm doet in zijn "Kritiek der grondslagen van onze tijd" (1) een poging om een welbepaalde omkering van doel en middel in vraag te stellen met betrekking tot de wetenschappen, het technisch weten, de maatschappelijke instellingen, de moderne informatiecultuur en bepaalde menselijke levensinhouden. Het is binnen deze replek weinig opportuun om aangaande al deze domeinen in detail te treden. De omkering waarvan sprake, is echter maar een bruikbaar analysemiddel voor zover, en slechts voor zover, binnen de bedoelde contexten een zichtbaar verschijnsel wordt beschreven. Of, om het anders te zeggen : de idee van de omkering van doel en middel is slechts nuttig wanneer de werkelijkheid erom vraagt. Een verduidelijking van de zin van de omkering vindt men in een passage als deze :

"Maar in ieder geval moet worden gezegd dat de bewering van Pascal juist blijkt te zijn dat een bezigheid die haar doel slechts in zichzelf heeft, niets anders kan zijn dan de omkering van een doelmatige (op een doel buiten zichzelf gerichte) activiteit, waarvan het doel toch nog altijd het externe doel nodig heeft, hoewel nog alleen als voorwendsel, het dus misvormt en vernietigt."  
(Boehm, R., p. 283)

Systematiserend merk ik op dat het gaat om :

1. een activiteit of een bezigheid (meer bepaald, een "menselijke" activiteit, zoals uit de hoger opgesomde terreinen blijkt);
2. haar doel heeft ze *slechts* in zichzelf (cursivering door ons);

3. ze is een omdraaiing van een activiteit die haar doel buiten zichzelf heeft;
4. dat externe doel blijft nog nodig als voorwendsel;
5. als werkelijk doel wordt het daardoor vernietigd en misvormd.

Stefan Beyst voert nu evenwel aan dat deze voorstelling van zaken tenslotte berust op de verkeerde waarneming van het feit dat een oorspronkelijk doel vervangen wordt door een nieuw doel. De middelen gaan derhalve niet zichzelf dienen, maar eerder een verschuiving van doeleinden ondergaan. Deze stelling indachtig worden voorbeelden gesuggereerd van situaties - uit de "evolutie" zowel als uit de "geschiedenis" - waarin middelen hun oorspronkelijk doel inruilen voor een ander. Daarbij wordt bij voorbaat uitgesloten dat een middel ooit doel op zichzelf zou kunnen zijn, want dit zou slechts een oppervlakkige observatie zijn waarbij het nieuwe doel, door nalatigheid bijvoorbeeld niet wordt opgemerkt.

Met andere woorden, in plaats van over die concrete terreinen waarin de middel-doel-omkering aangetoond wordt, een antwoord te formuleren, wordt in één handomdraai een nieuwe betrekking tussen doel en middelen voorgesteld. Deze nieuwe conceptie wordt ook als "kritiek" op de eerste voorgesteld.

Er is hier evenwel geen sprake van enige kritiek. Er zijn tal van situaties - uit de evolutie, uit de geschiedenis, zelfs uit onze dagelijkse leefwereld - denkbaar en aantoonbaar, waar zich inderdaad dit fenomeen van verschuiving van doeleinden voordoet. (2) Dit fenomeen verschilt echter van de bedoelde omkering van doel en middelen. Het niveau van de discussie is karakteristiek voor het type "wetenschappelijk" denken waarin theorieën elkaar opvolgen, door op basis van een aantal zorgvuldig uitgekozen "empirische" waarheden steeds

betere "modellen" voor te stellen. Indien het nieuwe "materiaal" vanuit het bestreden model onverklaarbaar blijkt, worden er - naar de normen van dit soort denken - goede punten gescoord. Er is evenwel voldoende reden om aan te nemen dat in dit geval zelfs niet aan dit geëigende criterium voldaan is.

*Over doelmatige "doel-middel-omkeringen"*

Stefan Beyst maakt een bevreemdend onderscheid tussen doelmatige en ondoelmatige doel-middel-omkeringen (3). Het eerste lijkt mij logisch onmogelijk, terwijl het tweede tautologisch klinkt. Met enige welwillendheid zou men wel kunnen begrijpen dat datgene wat op een bepaald moment een doelmatige handeling (cfr. zuigen) is met betrekking tot het ene doel (cfr. honger stillen), met betrekking tot een later doel (uitbouw van een liefdesband) een zekere autonomie verwerft en als dusdanig niet zuiver functioneel meer is tegenover het eerste (lees : oorspronkelijke) doel. Het lijkt er dan op, zo hoor ik de auteur denken, dat hier sprake is van een omkering van doel en middelen, terwijl de zogenaamde ondoelmatigheid ("tut-teren") in werkelijkheid de liefdesband schraagt. De auteur heeft ongetwijfeld gelijk dat men in de werkelijkheid met meerdere doel-middel-relaties tegelijkertijd te maken heeft, waarbij verschillende doelstellingen elkaar vaak uitsluiten of complementeren. Tot hier toe is er aan een kritiek van omkering van doel en middelen nog geen nood. Geen vuiltje aan de lucht, zo dunkt het mij. Maar sta mij toe, om in de sfeer te blijven, de vuile luiers toch even uit te spoelen.

Objectivistische geesten zijn graag op zoek naar verborgen moraalridders en verklede priesters die maar al te graag de lustbevrediging uit het "tut-teren" zouden willen zien verbieden en de wellustelingen van de onproductieve paringsdaad aan de

pauselijke vervloekingen zouden willen herinneren. Ze denken bestendig op hun vorsingspad morele barricades te moeten wegruimen, terwijl dergelijke obstakels in de regel slechts inherent onverzoenbare tegenstellingen representeren. Als "oplossing" van de impasse wordt één pool van de tegenstelling op ballingschap gezonden naar het rijk der "moraal". Men verwondert er zich vervolgens over dergelijke vervelende en onwetende opposanten op zijn pad aan te treffen.

Want, wanneer men meedenkt in het voorbeeld, zou er van een omkering van doel en middel slechts sprake zijn bij *afwezigheid* van een duidelijk omschreven "nieuw" doel, waarbij een vermeend "oorspronkelijk" doel (lees : "evolutionair") als voorwendsel ten tonele wordt gevoerd, om "de facto" een buitenmenselijke, oneindige en doellose - herhaling van bepaalde activiteiten te legitimeren. Een kritiek die zich fundeert in een omkering van doel en middel vooronderstelt geenszins een vooropgesteld "oorspronkelijk" doel, maar wil integendeel de doelmatigheid waarborgen (desgevallend "herstellen") tussen (terwille van een ongebreidelde - ondoelmatige - middelenontwikkeling) verwaarloosde maar nastrevenswaardige doeleinden enerzijds en nuttige middelen anderzijds. Een dergelijk kritiek richt zich precies tegen het zich neerleggen bij zogenaamde evolutionair voorbestemde doeleinden, tegen een wereld als universum vol voorgekauwde wetmatigheden. In een dergelijk universum is inderdaad geen werkelijke ondoelmatigheid denkbaar. Het is echter belangrijk het theoretisch masochisme van deze noodlotsgedachte te begrijpen. Het zou voor eens en altijd de baan kunnen ruimen voor de hoogst noodzakelijke discussie over de prioriteit van menselijke doelstellingen.

Nog steeds in verband met de door de auteur aangehaalde voorbeelden ziet men pedagogische en psychologische theorieën (dagelijkse kost van

universiteitsaula's tot "ouders-van-nu"-literatuur) aan het werk waarin het "tutteren", al naargelang de mode, als autonome, ja zelfs aangeboren (volgens sommigen nog sterker : erfelijke), *noodzakelijke* fase in de groei van het vroegkindelijke individu wordt voorgesteld (de tutterende mond "zoekt" de natuurlijke moederborst). Dergelijk finalistisch denken, waarin de *mogelijkheid* tot melkafname in een oorspronkelijke "doel-middel"-relatie gevangen wordt, staat slechts het begrijpen van de reële motieven van het, zeg maar, overjaarse "tutteren" in de weg. Verpakt in algemene ontwikkelingstheorieën (4) over de noodzakelijke fasering van het menselijk leven, dienen dergelijke intellectuele fantasieën zich aan om tenslotte de vereenzaming in een onderkoelde partnerrelatie bij een depressieve veertiger te herleiden tot de karakteristieke crisis van de middenleeftijd.

Ik stel me met andere woorden de vraag hoe de invulling van het begrip "doelstelling" maar enigszins aan antropomorfisme kan ontsnappen. "Oorspronkelijk", zo zegt de auteur, "is het doel van de geslachtelijke relatie de bevruchting". Gezien het feit dat de Voorzienigheid (hetzij in een Goddelijke persoon, hetzij in de algehele toestand van het Darwinistische Principe van de Evolutie) dat zo met ons voor heeft, zie ik niet in waarom daar dan nog een extra "doel" van te maken. Het zij zo. Het staat ons, mensen, evenwel niet vrij daar anders over te beslissen, ook al hebben Kerk en Staat zich moeite noch geld gespaard om deze "natuurwet" ook "menselijk" ingang te doen vinden. Sinds mensenheugnis heeft men de mogelijkheid van bevruchting tot doel van geslachtelijke omgang tussen mensen willen verheffen, precies omdat de kwetsbaarheid van de mens in zijn geslachtelijk leven, het risico van tussenmenselijke afhankelijkheden insluit. Een zo uniforme gedraging



als de sexuele omgang wordt tot zetel van de diepste intimiteiten, omdat de menselijkheid zich prijsgeeft op die plaats waar het volledig samenvallen met het lijfelijke telkens weer mislukt. In de partnerkeuze of zelfs in vluchtige verliefdheden meet de sexualiteit zich een "bindende" rol aan, een rol die onder voorwendsels als "echtelijke trouw" tot bevruchtingsmagie geritualiseerd dreigt te worden. In het ideaal van echte trouw wordt een extern doel "misvormd" aangehouden, om geslachtelijkheid als bevruchting staande te houden.

Of moeten we spreken over het door dichters en eenzamen zo bezongen ideaal van de "eeuwige liefde", dat precies in dat soort relaties "nuttig" blijkt, waar elke ontmoeting weer opnieuw eindigt in het procrustesbed der lusten en waar elk orgasme de kans op bevruchting telkens weer kleiner maakt !

### *Subjectieve lusten in objectieve groepen*

De auteur moet bij het lezen van dit stuk nu wel gaan begrijpen dat de omkering van doel en middelen situaties omkeert, afhankelijk van het binnen die situaties geheiligde doel en onder stricte voorwaarde van bedoelde doelloosheid. De leegte van een zich repeterende activiteit, met al haar werkelijke uitzichtloze gevolgen, zijn de fenomenale bodem waarop de bedoelde omkering rust.

Zo kan men ook begrijpen dat sexuele lustwinst de smalle basis kan zijn waarop een duurzame liefdesband wordt uitgebouwd : de relatie als voorgewend doel voor de permanente beschikbaarheid van het liefdesobject. Het erotisch genot is slechts als doel op zichzelf werkzaam. Wat men met elkaar te maken heeft wordt afhankelijk gemaakt van dat waartoe men sexueel in staat is. Sexueel onderpresteren wordt in deze voorstelling van zaken als indicator voor een slechte relatie aanzien,

terwijl men bij onbevredigde sexuele omgang toch eerder zou moeten geneigd zijn de veranderde relationele verwachtingen en de motieven van de naar de sexuele mogelijkheden afgeweerde agressie binnen het totaal van de relatie als oorzaken te beschouwen. Zoals het een moderne geest betaamt, maakt de auteur het onderscheid tussen een "subjectieve" lustervaring en een "objectieve" sociale bevrediging (deze objectieve kijk levert altijd het voordeel op zijn eigen subjectiviteit te kunnen verheffen tot deze van een voyeuristische toeschouwer, die al de andere subjecten kan observeren zonder eigen verlangens of belangen bespreekbaar te moeten stellen). Dit onderscheid is de uitdrukking van een verontrustend nieuw levensgevoel : in plaats van uit liefde voor het leven een bewuste en menselijk inlegbare waarde voor zichzelf en de anderen naar voren te schuiven, merkt men meer en meer dat de mensen te kennen geven tot een "groep" te willen behoren, onafgezien van het doel dat die groep dient ! Vaak tegen eigen opvattingen in, bekent men zich tot een groep, zonder noemenswaardige bezwaren te opperen tegen al de artikels van het sociaal contract die daarbij gelden. Het succes van de politieke participatie in onze Westerse "democratieën" is grotendeels op deze moderne behoefte gebaseerd : een handvol ethische idealen bepalen de identiteit van de politieke partij waartoe men zich rekent, terwijl de waslijst van "concrete" programmapunten die binnen de "zuil" verder voorkomen er dan maar bij worden genomen.

Een psycho-analytische beschrijving van de motieven van dergelijk gedrag laat toe te begrijpen hoe één en hetzelfde object van verlangen door de verschillende individuen voor hun ik-ideaal wordt ingeruild en hoe ze vervolgens tevens zichzelf met elkaar vereenzelvigen. De overschatting van de groepsbindende idealen laat inderdaad toe de existentiële

last en verantwoordelijkheid bij het stellen van bewuste daden van zich af te schuiven. Voor anderen, voor wie de groep de identificering met een bedreigende derde betekent, is de groep een op het eerste zicht efficiënte vlucht uit de wurggreep van de kleine (maar in de fantasie en de droom levensgrote) worstelingen met het bestendig tegenwoordige "liefdesideaal".

In beide gevallen overheerst de leegte van het doel : de verwachtingen worden door de groep nooit ingelost en ondergaan inderdaad stilaan een herformulering op basis van de specifiek gangbare groeps-criteria. Het "behoren tot de groep" volstaat daarmee. De groep is een doel op zichzelf geworden, los van het door middel van het engagement verwachte resultaat. We zien dit fenomeen open en bloot aan het werk in het succes van de veelvuldige "service-clubs" die de vrije-tijdshorizon van financieel sterken kleuren en waarbij het intern intellectualistische image de publieke caritasbedoeelingen voorgaan,

De auteur evenwel ploegt met een voor-Kantiaanse ijverzucht doorheen de voren van de menselijke geschiedenis, en vindt niets dan de sporen van het Nietzscheaanse kudde-instinct. Uit de geschiedenis van de sociale bevrediging die producenten aan consumenten waarborgen en die in een maatschappelijke constellatie een vlechtwerk van onderling sterk afhankelijke groepen uitmaken, zo redeneert de auteur, isoleren zich even zovele sociale behoeftes. Deze sociale behoeftes zijn te beschouwen als de behoeftes die leden van een bevredigingsgroep aan elkaar hebben, behoeftes die een autonoom leven leiden. De auteur haalt een aantal voorbeelden aan waarbij producten of activiteiten die oorspronkelijk middel waren voor een ander doel middelen worden tot het bereiken van nieuwe doelen. Schematisch is zijn gedachtengang als volgt voor te stellen :



hebben, die de doelmatigheid in de weg staat. Het is precies de wijd verspreide "*ideologie*" waarin deze doelloosheid als een *natuurlijke*, onomkeerbare, onvermijdelijke evolutie voorstelt, die hier ter discussie staat.

Wij begrijpen wel het soort ervaringen waarop de voorstelling van zaken, die door de auteur wordt verdedigd, teruggaat. De ervaring van verliefdheid bijvoorbeeld ontstaat als een afgeleid gevoel bij de, in een eerste fase, sexuele objectbezetting. In de tussenpozen tussen de zinnelijke bevrediging blijft verliefdheid over. Tegenover de oorspronkelijke bedoelingen lijkt verliefdheid dan wel "doelgeremd", maar schraagt integendeel een nieuw doel : de liefdesband. Maar, zoals hierboven reeds gesteld werd, of hierbij van een omkering van doel en middel sprake is, hangt van de concrete situatie af. Zuiver structureel kan dit niet aangetoond worden.

Zonder op een overigens cruciaal punt diepgaand in te gaan, wil ik toch niet voorbijgaan aan het evolutionistisch geschiedenisbegrip dat de auteur hanteert. Daarin lijkt mij niet aanvechtbaar dat doelstellingen verschuivingen kunnen ondergaan waarbij oorspronkelijke doelstellingen zelfs "vergeten" worden. Hetgeen wel kritiek verdient is de vooronderstelling dat de geschiedenis sporen zou nalaten van een zich geleidelijk - traditioneel - doorzettende redelijkheid. Redelijkheid kan slechts bestaan in de verantwoording voor verdedigbare doelstellingen die tevens menselijk handelen motiveren. In een algemene theorie willen hard maken dat alle mensen slechts tot een bepaalde groep willen behoren, is blind zijn ten aanzien van de werkelijke conflicten die mensen onderling *gegroepeerd* uitvechten. Zij die slechts tot die groep behoren waarin men niet weet waarvoor men strijdt, te weten : de *massa* (zwijgende meerderheid enz.) proberen sinds tijden te ontsnappen aan dergelijke conflicten

door beurtelings "collaboreren". Slechts van deze groep is Beyst's theorie de theorie! Volgens Nietzsche is dat ook de groep die het in de geschiedenis van de Westerse cultuur gehaald heeft. Voorlopig lijkt Beyst's theorie de stand van zaken dus "correct" te beschrijven. Daarom precies verdient ze kritiek. Want massamensen willen zich objectief gedragen door slechts tot een groep te willen behoren. Welke belangen deze groep dient, welke activiteiten zij beoefent, is van secundair belang. Van doelmatigheid kan evenwel slechts sprake zijn in het bewustzijn van datgene waarvoor men middelen mobiliseert. Het probleem is niet of bepaalde middelen ook nog voor andere doelstellingen dienstig kunnen zijn, het probleem is of met betrekking tot een concrete doelstelling wel de geschikte middelen worden gebruikt. Het probleem is, om in het voorbeeld te blijven, of, het wél een geschikte manier is van "erbij horen". wanneer je per sé tot een groep wil behoren (afgezien van het feit of dit nu nastrevenswaardig is) je erbij wil aansluiten, ongeacht de doelstellingen van die groep ! Bij een doel-middel-omkering wordt het doel slechts de functie van gevolg toebedeeld, gevolg van een doelloze middelenontwikkeling.

*Post scriptum*

*Bericht van de schoolmeester : fout tegen de analogeredenering.*

Tot slot wil ik auteur en lezer wijzen op de wenselijkheid van propere denkgewoontes. Slechts op dit punt halen de verdedigers van de taal als communicatiemiddel het recht aan hun kant.

De auteur schrijft dat terwille van het feit dat men paren meer waardeert dan bevruchten, men de productie van mooie automodellen meer moet waarderen dan alleen maar als rijmachine.

Op deze manier kan men heel wat gedachtengangen in elkaar steken zoals de volgende :

terwille van het feit dat schrijven meer gewaardeerd wordt dan het lezen van dit geschrift door iemand anders, moet men de productie van kernkoppen meer waarderen dan alleen maar als vernietigingsmachinerie. In een analogieredenering raakt het verstand in de knoop omdat op basis van een of meer punten van gelijkenis tussen twee objecten, activiteiten, of relaties ook stilzwijgend besloten wordt tot nog meer punten van gelijkenis. Hoewel de waarschijnlijkheid daarvan voor de hand kan liggen, bestaat er geen noodzakelijk verband. Zoals dit geval aantoont : omdat door regelmatig gebruik messen bot worden, zal het menselijk verstand door regelmatig gebruik minder scherp gaan denken. De auteur wil met zijn manke gedachtensprong aantonen dat tussen de productie van mooie automodelen en hun rijvermogen er net zo'n relatie bestaat als tussen paren en bevruchten. Nu kan dit onder het oogpunt van de publieke waardering wel zo zijn, maar onder het oogpunt van de implicatie lijkt ons alleszins geen vergelijking mogelijk. Als men paart houdt dit niet noodzakelijk een bevruchting in, terwijl auto's toch tenminste veronderstelt worden te kunnen rijden. Of moeten we misschien uit het feit dat het toegelaten is te rijden zonder kinderen te krijgen, afleiden dat het ook toegelaten is auto's te produceren die zelfs niet kunnen rijden ? En dit terwille van de groepsidentiteit van autoverzamelaars ?

\*

## Noten

- (1) oorspronkelijke titel : "Kritik der Grundlagen des Zeitalters" 1974, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage. De door Willy Coolsaet gemaakte Nederlandse vertaling is verschenen bij het Wereldvenster, Baarn, 1979.

- (2) Ik verwijs hierbij graag naar Friedrich Nietzsche, die vooral in zijn tweede essay in de bundel die wij kennen onder de titel "Zur Genealogie der Moral" (herausgegeben von Karl Schlechta, "Ullstein Buch, Frankfurt/M.-Berlin-Wien, 1976) een veelheid van elkaar overmeesterende doelstellingen aan het werk ziet "voor de historie van welke aard dan ook" :

"(...) : vielmehr gibt es für alle Art Historie gar keinen wichtiger Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen *sein sollte* - dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zustande-Gekommenes immer wieder van einer ihm überlegnen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige "Sinn" und "Zweck" notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss." ("Schuld", "Schlechtes Gewissen" und Verwandtes, pp. 263, 264)

- (3) zie de inleiding van zijn tekst "Over sociale behoeften" : het onderscheid tussen zinvolle en niet-zinvolle doel-middel-omkeringen.
- (4) Om enige "klassiekers" te noemen : bij Freud treft men de evolutie van de poly-perversiteit over het auto-erotisme naar het genitale aan. Met betrekking tot de noodzakelijke fases in de ontwikkeling van de cognitieve structuren, leest men er Piaget op na.



## III. REPLIEK

Stefan Beyst

Ik ben van mening dat men ofwel bijdragen kan publiceren waarover iedereen het zijne denkt, ofwel de *resultaten* van een discussie die door beide partijen kunnen onderschreven worden, maar dat het weergeven van schriftelijke discussies oninteressant is, zeker als ze niet volledig kunnen zijn. Het weerwoord van Johan Késenne bevat stof voor discussie die de mogelijkheden van een klein na-woord te buiten gaan. Ik wil me hier dan ook beperken tot twee opmerkingen :

1) Ik wil hier herhalen dat de omschrijving 'het middel wordt doel' - en wel degelijk in door mensen rond *Kritiek* gebruikte voorbeelden - een slechte omschrijving is van het feit dat wat middel was om doel a te bereiken nu gebruikt wordt om doel b te bereiken.

Als een administratief apparaat wordt uitgebouwd om een bepaald doel te bereiken, en de bedienden die daarin tewerkgesteld worden proberen daarin zoveel mogelijk nieuwe taken te vinden of zo weinig mogelijk te werken (= deel van het mechanisme van Parkinson), dan is er geen sprake van doel-middel-omkering maar van het feit dat de bedienden het administratief apparaat voor eigen doeleinden (geld verdienen enz.) gaan gebruiken.

Als een middenstander een computer koopt, niet zozeer om zijn bedrijf rendabeler te maken, maar omdat hij graag met machientjes speelt, dan geldt dezelfde analyse.

Ik kan van mening zijn dat een en ander zinloos is. De vraag is alleen maar hoe relevant deze mening is. Voor degene die het administratief apparaat opzet is het gedrag van de bedienden daarin niet efficiënt. Voor de bedienden echter is het mate-

loos uitbreiden van dit apparaat een efficiënt middel om - in deze wereld waarin bestaansmogelijkheden schaars zijn - aan de kost te komen. Wat daarbij als doel voorgewend wordt, moet geanalyseerd worden als legitimatie, als 'ideologische versluiering' (bv. wanneer de bedienden het voor het bedrijf strikt noodzakelijk vinden dat x en y ...). Achter dit voorwendsel moet men echter het echte doel zoeken, ook als de bedienden in kwestie in hun eigen leugens geloven.

Met andere woorden : wie deze stand van zaken als omkering van doel en middelen beschrijft denkt mee in de legitimatie en beschrijft de stand van zaken - de onderschikking onder een nieuw doel - slecht.

Men kan van mening zijn dat er betere *middelen* denkbaar zijn om aan de kost te komen dan een administratief apparaat op te blazen of dat er betere *doelen* zijn waarvoor administratieve apparaten uitgebouwd moeten worden. In beide gevallen geldt een andere kritiek dan die dat er sprake zou zijn van een doel-middel-omkering. Dit wilde ik aantonen in mijn artikel.

2) Johan Késenne meent echter dat het probleem niet is of een middel aan een nieuw doel wordt ondergeschikt, maar wel 'het waarborgen of desgevallend herstellen van de doelmatigheid tussen verwaarloosde maar nastrevenswaardige doelen enerzijds en nuttige middelen anderzijds'.

Daarop vraag ik : Welk middel is efficiënter om de passie van een machientjes-liefhebbende middenstander te bevredigen dan de aanschaf van een gesofistikeerd speelgoed ? Welk middel is efficiënter om het verlangen van een bediende om aan de kost te komen te bevredigen dan zich in zijn apparaat een hogere functie uit te bouwen ? Welk middel is efficiënter om de behoefte van een kapitalist aan winst (= zijn inkomen) te bevredigen dan bv. het maken van ontbladeringsgassen voor Vietnam ? (Zo'n kapi-

talisten wenden tussen haakjes helemaal niets voor : Ford zei toch dat hij geen auto's produceerde, maar winst. Of ze beweren dat ze arbeidsplaatsen scheppen als ze bommenwerpers produceren).

Ook hier kan niets bekritiseerd worden vanuit doel-middel-omkeringen. Wel kan men vinden dat mensen andere *doelen* zouden moeten nastreven in een maatschappij die er dan eveneens totaal anders zou moeten uitzien of dat ze in een dito maatschappij andere *middelen* zouden moeten gebruiken om dezelfde doelen (bv. aan de kost komen) te bereiken.

Afgezien van het probleem dat zo'n kritiek abstract blijft zolang een andere maatschappij niet bestaat, blijft hier het probleem : op grond van welke kennis kan ik bepalen wat de doelen zijn van de mensheid als geheel en wat de meest efficiënte middelen zijn om deze doelen te bereiken ? Hoe kan ik *Kritisch subject* worden in deze zin ? Heeft iemand in de kringen van *Kritiek* een antwoord op deze vraag ?

In de hoop op verdere discussie, maar dan op een zinniger manier,

a-kritisch theoretische groeten van een pre-kantiaans-neo-darwinistische Don Quichotte.

\*

\*      \*

KAPITALISME : ONTAARDING VAN ARBEID EN GEBRUIKS-  
 WAARDE OF ACCUMULATIEVE OBSESSIE ?

Fernand Tanghe

Het boek van Willy Coolsaet, "Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx" levert een schitterende analyse van de relatie tussen marxisme en productivisme, meteen ook van de burgerlijke beperkingen in de theorie van de geestelijke vader van het socialisme. De stelling dat Marx niet uit de greep van het productivisme geraakt is, is natuurlijk op zich niet nieuw. In de voorbije jaren is meer dan eens kritiek geleverd vanuit dit vertrekpunt. Maar waar auteurs als Gorz en Baudrillard dit soms doen met een polemische overhaasting, die enkel diegenen overtuigt die over een soliede voor kennis beschikken of reeds met een positief vooroordeel tegenover genoemde auteurs staan, gaat Coolsaet de meester-denker met ontleedmes en vergrootglas te lijf en bewijst hij in een strakke en stapsgewijze argumentatie, die de tekst van Marx op de voet blijft volgen, zijn stelling : wie nog met twijfels uit nostalgie zat of stalinistische hersenspinsels koesterde moet nu wel definief forfait geven en tot het besluit komen dat Marx niet buiten en tegen, maar in de rij van verlichtingsdenkers en klassieke economen staat, m.a.w. dat buiten het historisch (gedateerd) belang van zijn denken de implicaties ervan actueel zijn eerder voorzover ze deel uitmaken van een systeem dat moet bestreden worden dan voorzover ze een alternatief profileren dat toelaat het te bestrijden.

Men zou natuurlijk eindeloos kunnen discussiëren over de (mogelijke) interpretatie van de Marx-passages die Coolsaet in zijn eigen argumentatie

opneemt : hoewel dat soort vitterij riskeert de niet-gespecialiseerde lezer vlug te vermoeien, zullen wij dit verder in de tekst toch af en toe eens moeten doen. Maar alvorens tot een aantal kritische beschouwingen over te gaan, willen we enkele punten uit zijn betoog, die ons politiek belangwekkend lijken, resumeren. Vooreerst is er het onderscheid dat hij maakt tussen Marx I en II. Dat impliceert dat men Marx *kan en moet bekritisieren op basis van Marx zelf*. Het gaat immers niet om een klassiek onderscheid tussen de "jonge" en de "rijpe" Marx, maar om een van het begin tot het einde terugkerende ambivalentie in zijn houding tegenover kapitalisme en burgerlijke economie. Marx I is dan de criticus van het kapitalisme, die volgens Coolsaet nog steeds, en zelfs meer dan ooit, actuele waarde heeft voor de strijd tegen dat systeem. In dat opzicht zou het loslaten van Marx zelfs politiek nefast zijn, vermits dat het inzicht in functioneren, implicaties en tendenzen van het kapitalisme zou verduisteren. Zijn analyses tonen immers hoe de gebruikswaarde in dat systeem slechts het alibi, de aanleiding of het voorwendsel is tot *productie van meerwaarde*. Niet eens productie van ruilwaarde, want die komt ook voor buiten een kapitalistische context en warenruil kan best fungeren als louter omweg tot behoeftenbevrediging. In het kapitalisme daarentegen is de productie slechts accumulatie om de accumulatie, waardoor een omkering optreedt van doel en middel : behoeftenbevrediging is nog louter middel voor een grenzeloze uitbreiding van het productieapparaat en dus hoogstens bijkomstig. In dat opzicht zou de ideale vorm van het kapitalisme een productie zijn die zich volledig heeft losgemaakt van de schepping van gebruikswaarden ten voordele van de ontwikkeling van productiemiddelen zondermeer (p. 25). Men denke zich b.v. in dat alle bijkomende groei door anti-pollutie wordt opgeslorpt. A la limite

krijgt men een constante toeneming van kapitaal zonder dat dat ook maar één ons bijkomende gebruikswaarde oplevert. Zo gezien behoren de onverkapte vormen van het kapitalisme niet tot de 19de eeuw, integendeel, het realiseert juist vandaag meer en meer zijn essentie : produceren om te produceren. De zuivere, nooit eindigende activiteit van *scheping* van meerwaarde : inderdaad, want productie van meerwaarde staat niet in het teken van genot, maar van compulsieve accumulatie-drift; de meerwaarde verdwijnt niet uit de expanderende reproductiecyclus, de kapitalist mag het resultaat van de uitbuiting niet opvreten zoals de feodale heer b.v., hij moet de meerwaarde constant herinvesteren. Die herhalingsdwang - produceren om te produceren, beweging om de beweging, vermeerdering om de vermeerdering, los van inhoud en betekenis, materie of nut - maakt het kapitalisme paradoxalerwijze tot een hyper-spiritualistisch systeem : accumulatie van goederen betekent zoveel als het anti-lustprincipe (p. 109). In de kern is onze productivistische beschaving dus eigenlijk juist het tegendeel van materialistisch, tendentieel zegt ze elke referent of externe doelstelling vaarwel t.v.v. een tautologische beweging van zelfreproductie en -expansie, die steeds opnieuw schaarste in het leven roept en het gepretendeerde doel, welvaart en overvloed, des te meer onbereikbaar maakt naarmate het onophoudend wordt nagestreefd (p. 68). Reproductie van het manco ook in de zin dat steeds nieuwe behoeften ontstaan die enkel voortvloeien uit systeemimperatieven. Het is de paradox van de "overbodige noodzaak" : "Ook al wensen we de auto niet, hij is ondertussen al lang een *dwingende behoefte* geworden, omdat het industriële systeem de maatschappij heeft omvormd, omdat de industriële stinkende en onleefbare steden zijn gegroeid, en derhalve de stedebouw is ontredderd, en iedereen ver van zijn werkplaats woont, en zo verder"(56). De energie- en transportproblemen

kunnen model staan voor artificiële behoeften, die het gevolg zijn van de reorganisatie van de gehele samenleving in functie van de accumulatieve obsessie. Idem wat betreft de geplande, morele en technische, slijtage van producten : het heeft weinig met bevrediging te maken, maar alles met verruimde reproductie van meerwaarde.

Men kan nog andere politieke besluiten afleiden uit Marx I. Op basis van de diagnose van het kapitalisme = produceren om te produceren wordt immers een staatskapitalisme denkbaar : als productivisme de kern vormt dan zijn markt en privé-winst uiteindelijk bijkomstig. De "groeimanie" kan best een collectivistische vorm aannemen : "Misschien kunnen de arbeiders, als collectivum, zichzelf opleggen eindeloos te accumuleren, d.i. hun eigen arbeid principieel op te vatten als mogelijkheid om tot groei te komen van een productiecapaciteit"(35). De scheiding arbeid-kapitaal zou dus wel eens kunnen worden vervangen door geïnterioriseerde accumulatie-dwang, collectieve "zelfuitbuiting", waardoor het kapitalisme zich van feitelijke, bijkomstige voorwaarden ontdoet om zich juist in *steeds zuiverder vorm* te manifesteren, als het productieapparaat dat een eigen leven leidt. Dan is er ook geen enkele kwalitatieve breuk meer tussen kapitalisme en socialisme, wat Coolsaet tot de ironische vraag brengt : "Zijn we misschien ongemerkt reeds naar het socialisme overgestapt ?"(97). Immers, het klassemonopolie van de productiemiddelen is volgens Marx niet eigen aan het kapitalisme, het is kenmerk van alle klassemaatschappijen. Specifiek voor het kapitalisme is productie om de productie, en de "socialistische" transformatie van de eigendomsverhoudingen betekent op zichzelf nog niet dat die spiraalbeweging ophoudt. Het uiteindelijk doel, de behoeftenbevrediging, kan ook hier meer en meer uit het oog verloren worden t.v.v. de economische groei als categorische imperatief en onbevraagbare, onvoorwaardelijke waarde, en tot constante aan-

groei van de productiemiddelen ten nadele van de verbruiksgoederen leiden. En als het wezen van het kapitalisme niet zozeer ligt in de meerarbeid (eigen aan alle classesamenlevingen), dan wel in *productie van meerwaarde* dan zal de kritiek slechts in tweede orde de uitbuiting viseren, en moet ze vooral haar pijlen richten op de afwezigheid van sociale finaliteit van de productie : het gaat 'm niet zozeer om privé-winst dan wel om *elk* productiesysteem dat zich laat meesleuren door de spiraal van de accumulatie : de dolgedraaide machine van de waardeschepping.

Maar het probleem met Marx is dat hij deze kritiek niet consequent doordenkt. Hier stoten we op Marx II, die ons, op basis van een ongenueanceerde-positieve en kritiekloze evaluatie van de ontwikkeling van de productiekrachten, met een indirecte apologie van het kapitalisme opzadelt. In die optiek kan de ontwikkeling van de productiekrachten onmogelijk *ontsporen* : ze bereidt immers de materiële basis voor het socialisme, is als zodanig onontbeerlijk, en het is juist de ongeëvenaarde verdienste van het kapitalisme dat het de productiekrachten (althans tot op een bepaald punt) toeloos uitbreidt. Het is dus niet alleen een noodzakelijke doorgangsfase, het vagevuur van de menselijke bevrijding, in zijn productivistische gedaante is het beslist een positieve waarde.

Die schizofrenie van de kritiek verwekt allerlei spanningen in het betoog van Marx. Zo toont Coolsaet dat hij b.v. het onderscheid maakt tussen de gebruikswaarde in de dagdagelijkse belevenis van de gewone man en de gebruikswaarde voor het kapitaal, het systeem, en dat het eerste slechts in rekening gebracht en getolereerd wordt in functie van de zelfvalorisatie van het kapitaal (p.28-29); maar hij doet daar niets mee, verdringt het uiteindelijk weer doordat hij het laatste recupereert t.v.v. de uiteindelijke behoeftenbevrediging, nl.



door het in historisch-finalistisch perspectief te plaatsen : dat individuele behoeften onderdrukt worden door het systeem, dat ze onderworpen worden aan de (subject-ontbonden) behoeften van de kapitaalreproductie stelt finaal geen probleem, vermits het kapitalisme een positieve opdracht vervult, de productiekrachten tot ontwikkeling brengen : een dialectische noodzaak waar uiteindelijk eenieder voordeel uit haalt. Alle producten worden dan ten slotte, of het nu verbruiksgoederen dan wel productiemiddelen zijn, verschijningsvormen van eenzelfde, ongedifferentieerde substantie : gebruikswaarde. Dat de arbeidskracht slechts bestaat als gebruikswaarde voor het kapitaal, dat de individuele consumptie van de arbeider functioneert als middel tot reproductie van een arbeidskracht die zelf tot productiemiddel gereduceerd is (variabel kapitaal), kan hier dus geen probleem meer vormen : degradatie van de producent tot werktuig voor kapitaalvalorisatie is een noodzakelijk offer op het altaar van de menselijke vooruitgang. M.a.w. door genoemde recuperatiebeweging maakt Marx het zichzelf onmogelijk om de productivistische perversie van de gebruikswaarde consequent en radicaal te bekritisieren.

Coolsaet neemt o.i. een politiek juist standpunt in wanneer hij stelt dat productiekrachten niet neutraal zijn en daaruit de conclusie trekt dat de kapitalistische ontwikkeling ervan geenszins de materiële basis voor het socialisme legt, maar veeleer de mogelijkheid ervan ondermijnt. Productivisme is in feite de contraceptie van een humane samenleving : een "authentiek" socialisme zou vooreerst een verregaande afbouw van die productiekrachten moeten nastreven, ze tot andere proporties terugbrengen, reduceren, transformeren, ja zelfs vernietigen. Doordat Marx in de kapitalistische ontwikkeling evenwel slechts enkele schoonheidsfoutjes ontwaart, een eenzijdige blik werpt op het uitbuitingsaspect, en het kapitalisme slechts

veroordeelt omdat het vanaf een bepaald historisch moment juist een rem wordt op de ontwikkeling van de productiekrachten, moet hij het socialisme wel zien als een aflossing in functie van dezelfde ontwikkeling, in een nog "efficiënter" en rechtlijni-ger perspectief : overname van hetzelfde en ontgrenzing om nog meer van hetzelfde te bereiken; alsof ontwikkeling van productiekrachten zondermeer gelijkstaat met een toeneming van de productiviteit die het karakter van de gebruikswaarde, haar nuttige aard zelf, onaangetast laat (75 e.v.). Marx maakt zich blind voor het feit dat het productieapparaat door het kapitalisme opgebouwd niet zomaar, zonder kwalitatief-inhoudelijke transformatie, in dienst van de behoeftenbevrediging te stellen is. Overname van dat productieapparaat zou wel eens een ramp i.p.v. een weldaad kunnen zijn, stelt Coolsaet : dat Marx dit niet gezien heeft, is een lacune in zijn denken die rechtstreeks naar de "lacunes" van het reële socialisme leidt (het "verraad aan het denken van Marx" is in dat opzicht een al te luie kritiek op dat socialisme).

Coolsaet brengt die blindheid in verband met de dialectisch-hegeliaanse visie : Marx ziet de geschiedenis als een wetmatig proces, dat via ontwikkeling van de productiekrachten noodzakelijk naar de realisatie van het menselijk wezen voert, dat dus onmogelijk verkeerd kan zijn of ontsporen. Zoals de meeste, "historische", denkers van zijn eeuw slaagt hij er niet in de geschiedenis au sérieux te nemen : spreken van wetten van de geschiedenis is reeds een negatie van de geschiedenis, een spreken dat de geschiedenis zelf tot een historisch-voorbijgaand gebeuren herleidt. Coolsaet wijst er daarentegen op dat het kapitalisme niet als een noodzakelijk product, maar veeleer als een contingente zowel als absolute breuk, een uitzonderingstoestand in de geschiedenis moet wor-

den beschouwd. *Alleen in dit maatschappijtype* immers wordt systematisch ontwikkeling van productiekrachten nagestreefd, krijgt men constante revolutionering van de productietechniek te zien, wordt schepping van meerwaarde het drijvende motief van de productie, wordt het individu losgerukt uit natuur- en gemeenschapsbanden en tot louter arbeidskracht gedegradeerd. Het kapitalisme is dus geen kwestie van (historische) natuurwetten, het volgt niet automatisch uit ontwikkeling van productiekrachten of louter aanwezigheid van een aantal voorwaarden zoals ruilwaarde, handel en vrije arbeid (p. 166) : zijn ontstaan wordt alleen begrijpelijk wanneer men oog krijgt voor culturele determinanten : een bepaald geloof, een levensvisie en beslissing, een menselijk project, een "impliciet-expliciete houding" (p. 167). Het is geen resultaat van een transcendente, boven de mensen uitstijgende wetmatigheid, maar de triomf van een motief : produceren om te produceren, een levenshouding (die weliswaar de vorm aanneemt van een onpersoonlijk gebeuren, zich in dingen en instellingen incarneert (p. 171). Concurrentie b.v. is geen noodlot, ze is alleen dwingend omdat men gelooft in haar onafwendbaarheid en overtuigd is van haar positieve betekenis : anders zou de "wet" instorten (p. 111/178). En als het kapitalisme geen noodzakelijke fase is van een historisch-wetmatig proces, dan houdt het evenmin de belofte in van zijn eigen overstijging : evenmin als het aan zijn inwendige contradicties ten onder gaat, zal het op basis van de tot stand gebrachte productiekrachten automatisch overvloeien in het socialisme. Dat laatste krijgt slechts een kans wanneer de mensen massaal ophouden in het kapitalisme te geloven en de resultaten ervan niet langer wensen in stand te houden (p. 100).

Door het ontzenuwen van de dialectiek wil Coolsaet

tot een radicale kritiek op de ontwikkeling van de productiekrachten komen : ze is noch noodzakelijk, noch - een bepaalde *drempel* voorbij - mogelijk; het probleem steekt dus niet enkel in een verkeerd gebruik of bepaalde "ontsporingen", het is de ontwikkeling als zodanig die ons naar een impasse voert. De auteur vermijdt hierbij evenwel niet alle dubbelzinnigheid : nu eens lijkt hij ontwikkeling van de productiekrachten principieel te verwerpen (p. 5), dan weer wekt hij de schijn alleen haar kapitalistische vorm te veroordelen ("Het is ver van ons te menen dat er geen ontwikkeling van de produktieve krachten gewenst is; alleen vragen wij aan Marx of ze aan het kapitalisme moet worden overgelaten"; p. 54). In het laatste geval stelt zich de vraag of hoger genoemde drempel al dan niet (louter) kwantitatief is. De auteur lijkt het laatste te bedoelen wanneer hij stelt dat we moeten globaliseren bij een beoordeling van de resultaten van wetenschap en techniek en vooral wijst op ecologisch-nefaste implicaties (p. 12); we zouden dit willen onderschrijven en zelfs nog aanscherpen door te wijzen op manifest destructieve of verdrukkende uitwerkingen (militaire technologie, oorlogsvoering, wetenschap en techniek als manipulatief overheersingssysteem inclusief sociale technologie). Maar blijft de vraag of het kapitalisme een ontwikkeling van de productiekrachten, die in se noch goed noch slecht is, in kwade banen leidt doordat het onvermijdelijk de overschrijding van bepaalde drempels meebrengt, wetenschap en techniek prostituteert; dan wel of de - elke - ontwikkeling van de productiekrachten noodzakelijk tot boomerang-effecten leidt en uiteindelijk "kwantiteit in - een onheilspellende - kwaliteit doet omslaan". Leidt ontwikkeling van de productiekrachten onvermijdelijk naar kapitalisme of is kapitalisme slechts een ontsporing van die ontwikkeling : Coolsaet blijft onduidelijk op dit punt.

Maar daarmee zijn we reeds bij de eigen critische beschouwingen aangeland. Onze verdere bedenkingen zullen zich centreren rond twee aspecten van Coolsaets betoog die ons problematisch lijken. Vooreerst zijn interpretatie van het voltooid communisme, waarbij we sterk geneigd zijn Marx in bepaalde opzichten tegen Coolsaet in verdediging te nemen; vervolgens de manier waarop hij het begrip gebruikswaarde hanteert, in feite het uitgangspunt van zijn hele kritiek : hier menen we dat zowel Marx als Coolsaet zich aan een reductionistische onderneming bezondigen.

Bekijken we eerst even de idee van het communisme, het enige punt waar we bij de tekst van Marx willen blijven stilstaan (1). Coolsaet baseert zich vooral op de Parijse Manuscripten van 1844 en bepaalde passages uit de "Deutsche Ideologie", de "Grundrisse" en "Das Kapital". Volgens hem ziet Marx het communisme als de realisatie, voorbij de noodzakelijke arbeid, van een universele mens. Die mens beschikt over de vrijheid om alle behoeften te kennen en probleemloos te bevredigen, d.i. ... eigenlijk om alles te proberen en niets tot een goed einde te brengen; de arbeidsdeling is opgeheven t.v.v. de vrije levensuiting, maar dan als pure, eindeloze en grenzeloze, activiteit : ontwikkeling van de mogelijkheden zonder enige ernst, doelgerichtheid of doelmatigheid. Vrijheid in de visie van Marx zou louter spel zijn (met de connotaties van vrijblijvendheid en onvolwassenheid die Coolsaet eraan geeft - trouwens op zich reeds een problematische definitie van "spel") (p. 177, 189-190, 213-214, 217, 219). Of anders gezegd : de vrije activiteit in het communisme is slechts een metamorfose van de doelloze en zinloze arbeid die reeds in het kapitalisme hoogtij viert. Het is een maatschappij van de vrije tijd waarin de perversie van het wezen van de mens, de arbeid, behouden blijft (p. 190). Het probleem is dat Marx "de relaties tussen arbeid en vrije tijd of

spel niet begrijpt, en de mens 'dwingt' tot het spel in de 'consumptiemaatschappij'." (p. 218) Dat kan ook moeilijk anders, stelt Coolsaet, vermits Marx doelmatige arbeid beschouwt als per definitie vervreemdend : men zal het individu dus 'dwingen' om zichzelf te realiseren in de gedaante van een Proteus-figuur, die nooit met zichzelf of coherente doelstellingen samenvalt. Dat arbeid in functie van (materiële) behoeftenbevrediging altijd vervreemdend zou zijn meent Coolsaet te kunnen aflezen uit de Parijse Manuscripten.

Die conclusie betwijfelen we echter. Zonder met citaten te willen schermen moeten we toch het volgende onderlijnen : de Manuscripten van 1844 zijn een bij uitstek meerzinnige tekst, waarin o.m. filosofische kritiek van hegeliaanse factuur en kritiek van het kapitalisme elkaar voortdurend in de wielen rijden. Meestal probeert Marx er eigentijdse toestanden aan te klagen, maar door de onhistorische trend van zijn betoog doet hij dit op nogal onhandige wijze : ongetwijfeld analyseert hij het kapitalisme, maar hij doet het met een inadequaat, te weinig specifiek begrippenapparaat (wat o.m. betekent dat hij arbeid als sfeer van de noodzaak en vervreemdende *loon*arbeid wel eens door elkaar klutst). Coolsaet nu ziet die constante verglijdingen, maar zijn interpretatie komt erop neer dat hij de meerzinnigheid gewoon wegnipt in functie van wat hij wil bewijzen : als alle arbeid voor Marx vervreemdend is dan kan hij alleen pleiten voor gratuite activiteit. Zoveel is nochtans zeker dat het "hedendaags feit" waarvan Marx vertrekt niet "de arbeid" is, zoals Coolsaet beweert, maar de "vervreemde arbeid"; blijkbaar toch wel een historisch-specifiek gegeven, en evenmin mag men het feit verwaarlozen dat uitwendigheid van het product bij Marx hier concreet betekent toeëigening door de kapitalist.

Kortom, Coolsaet smeedt zijn lectuur tot een knappe

argumentatie, maar het blijft een onmogelijke gok, omdat ze zichzelf ertoe dwingt de onhistorische tendens, die inderdaad reëel aanwezig is, maar niet exclusief, in de Parijse Manuscripten, te verabsoluteren. O.i. doet hij de tekst danig geweld aan (hetzelfde geldt voor zijn lectuur van de fetisjisme-tekst uit *Das Kapital*) om tot een vooraf bepaalde conclusie te komen : onvervreemde "arbeid" volgens Marx kan alleen maar "arbeid" zonder object zijn (p. 194). Dat laatste kan overigens nog tweërlei betekenen : geestelijke activiteit, zonder uitwendig-materieel product, of arbeid zonder streefdoel. Coolsaet opteert onmiddellijk voor het laatste, of liever stelt de twee met elkaar gelijk, om eraan toe te voegen dat die doelloze arbeid juist het waarmerk van het kapitalisme is. Maar hij ziet hierbij een ander verschil over het hoofd : dat tussen autonome en heteronome activiteit; in het kapitalisme wordt de zinloze arbeid opgelegd door productiedwang kost wat kost, heeft dus niets met vrije keuze te maken, terwijl de vrije activiteit in de *intentie* van Marx - daarom alleen is het ons hier te doen - van het individu zelf uitgaat, ontsnapt aan een systeem van machts- en dwangverhoudingen. Productie om de productie is een vorm van verdrukking, zinloze activiteit die men niet mag verwarren met de vrije activiteit die Marx *visceert* onder het communisme. Coolsaet maakt abstractie van machtsverhoudingen en heeft evenmin oog voor het feit dat productie om de productie onder het kapitalisme voor de arbeider slechts tot een "dierlijk"-elementaire vorm van behoeftenbevrediging leidt (althans in de archaische fase die overeenkomt met het tijdstip van de Parijse Manuscripten), terwijl "productie om de productie" onder het communisme slechts begint voorbij de sfeer van de noodzaak, op basis van een reeds gegeven, volledige bevrediging van materiële behoeften. Men kan zo iets best als utopie wegwuiven, maar op zich, als streving, lijkt het ons niet

evident verwerpelijk. Bovendien impliceert het communisme niet noodzakelijk grenzeloze ontplooiing van productiekrachten en van materiële behoeften : men kan de planning van de maatschappelijk-noodzakelijke arbeid best binnen bepaalde grenzen houden, ja men heeft er zelfs belang bij om hier een zekere soberheidsnorm te volgen om juist een optimale speelruimte te laten voor de individuele ontplooiing erbuiten. In die zin zou vrije activiteit geen productie om de productie onderstellen, maar veeleer een fundamentele omwenteling van de structuur der behoeften. Hoewel Marx niet erg expliciet is op dit punt, heeft het er alle schijn van dat hij logischerwijze een verdedigingspunt moet definiëren voor behoeften aan materiële goederen en dat als voorwaarde moet stellen voor het communisme, om andere behoeften, van morele, geestelijke, communautaire aard voorrang te geven en ongeremd aan bod te laten komen. Dat de vaststelling van dit saturatiepunt een politiek probleem is, waar Marx nogal gemakkelijk overheen stapt, en niet noodzakelijk ontwikkeling van de productiekrachten vereist, is waar. Dat neemt niet weg dat het in Marx'optiek alleszins een bepaald volume aan maatschappelijke arbeid onderstelt, die vanuit individueel oogpunt vervreemdend *blijft*. Hij meent dit probleem op tweeërlei wijze te kunnen reduceren : door die noodzakelijke arbeid los te maken uit de onderdrukkende klasseverhoudingen waarin ze tot op heden gevangen zat, en door, op basis van een hoog ontwikkelde productiviteit (overdracht van noodzakelijke arbeid naar machines, automatisering, enz.), de hiërarchie tussen sfeer van de noodzaak en sfeer van de vrijheid om te keren. Men kan enig scepticisme koesteren ten aanzien van die oplossing, en men kan zeker met Coolsaet de voorwaarden ervan bekritisieren : de rechtlijnige ontwikkeling van de productiekrachten betekent voor de huidige producent geen vrije activiteit, maar de gesublimeerde tijd van de hersenloze arbeidsinspanning; maar van



de andere kant lijkt Coolsaet de door Marx omschreven transformatie van de noodzakelijke arbeid in het communisme niet de moeite van het bespreken waard, terwijl hij anderzijds de noodzaak van maatschappelijke arbeid toch weer niet afwijst. Maar dan zitten we met een andere vraag, waarop hij het antwoord schuldig blijft. Immers, economische rationaliteit verwerpt hij heel zeker niet, hij pleit er juist voor. Ze moet dus behouden blijven ook, en vooral, buiten het kapitalisme, sterker : het laatste, als "omkering", verhindert juist een "echte" economische rationaliteit en daarom moet het worden vernietigd. Welnu, het lijkt ons dat die rationaliteit onvermijdelijk ook abstracte, in de zin van maatschappelijke, arbeid vereist. Maar hoe kan die dan aan vervreemding ontsnappen, zullen de vereisten van de maatschappelijke productie *vanuit het oogpunt van het individu* niet altijd als een omkering van de middel-doelverhouding verschijnen ? Dat is onontkoombaar, vrezen we, tenzij men teruggrijpt naar solipsistische arbeidstoestanden : een rustiek individualisme wel, herleid tot de relatie tussen Robinson en "zijn" object, dat miniem fragment van de natuur dat de spiegel vormt van zijn ilotische behoeften. Bovendien, rationaliteit impliceert universaliteit en riskeert juist daarom des te meer vanuit subjectief oogpunt als reductief-vervreemdend ervaren te worden. Als men die vervreemding - reductie tot universele arbeidsdwang - afwijst, dan moet de kritiek veel verder gaan dan het afwijzen van een "omkering" in naam van een tijdeloze Rede.

Andere steen des aanstoots : Coolsaet vertelt weinig of niets over het onderscheid bij Marx tussen materiële behoeften en *niet-economische* behoeften. Men kan wel zeggen dat Marx zeer economistisch redeneert wat zijn evaluatie van de ontwikkeling van de productiekrachten betreft, maar anderzijds ziet hij in de Parijse Manuscripten reductie tot puur economische behoeften juist als een uiting van

vervreemding van de behoeften onder en door het kapitalisme. Behoeften hebben bij hem dus niet steeds een economische betekenis, zijn niet louter possessief, herleid tot "hebben" en "toeëigening", er zijn ook morele en geestelijke behoeften, behoeften die betrekking hebben op de gemeenschap zelf. Het communisme kenmerkt zich juist door bevrediging van die "hogere" behoeften - door het kapitalisme in de verdomhoek geduwd als "anti"-economisch - die vooral verwijzen naar de ander niet als middel maar als doel op zich (in kantiaanse zin).

Welnu, volgens de Parijse Manuscripten kan die "autonome" behoefte slechts aan bod komen voorbij de bevrediging van de fysieke behoefte, terwijl het kapitalisme het bestaan van de arbeider herleidt tot het subsistentie-niveau, het biologische, en de rest elimineert : d.i. alle behoeften die geen solvabele vraag vertegenwoordigen op de markt, maar ook en vooral de gemeenschapsbehoeften, want de ander wordt in die context noodgedwongen louter middel tot zelfbehoud. Dat laatste geldt voor iedereen : het kapitalisme kan geen "menselijke" rijkdom realiseren, hoe groot ook de materiële rijkdom is die het tot stand brengt. Kapitalistische rijkdom is immers reductie : accumulatie van een bepaald type van behoeften met uitsluiting van de rest, behoeften naar heteronome producten en volgens de norm van de kwantiteit veeleer dan van de kwaliteit en de variëteit; anders gezegd : hij is overal vergezeld van stolling van de creativiteit. Wat natuurlijk niet wegneemt dat Marx, wanneer hij de "menselijke" rijkdom tegenover de materiële rijkdom van de economen plaatst, deze laatste nog steeds als een voorafgaandelijke voorwaarde beschouwt voor vrije ontplooiing van de menselijke vermogens en intelligentie. Wat het laatste betreft verliest Coolsaets kritiek op het accumulatie-denken niets van zijn pertinentie.

Wanneer Coolsaet het over Marx' kritiek op de arbeidsdeling heeft overtuigt hij weer veel minder. De gekende passage uit de "Deutsche Ideologie" waar Marx het heeft over het communistisch individu dat op diverse momenten van de dag jager, visser, herder en criticus is moet het nog maar eens ontgelden : de conclusie is dat dat individu dan maar wat van het een naar het ander vliindert zonder ooit iets af te maken. Dat is misschien wat te vlug gelopen, want eerstens moet men rekening houden met de ironische context van dat beruchte citaat en, ten tweede impliceert de passage - overigens ook een enigszins nostalgieke reminiscentie aan de homo universalis - niet dat het in het communisme niet zou geoorloofd zijn om bepaalde talenten in het bijzonder te ontwikkelen. Het communisme zou dan eerder betekenen dat men zich nu vrij kan ontwikkelen op basis van zijn natuurlijke beperkingen, dat men vrij een bepaalde activiteit kan kiezen, uitbouwen en zelfs erin uitblinken, i.t.t. het kapitalisme waar die beperking synoniem is met gedwongen activiteit, d.i. ook het verdingd aangesel van een rigiede arbeidsdeling, en waar reële keuze en mobiliteit uitgesloten zijn, specialisatie ipso facto vakidiotie en vermindering van de persoon meebrengt. De slotakkoorden van Coolsaets verhaal over de oneindigheidsdrang van de westerse cultuur en de afwijzing van de dood klinken zeer mooi, maar de relatie die hij legt met de "vrije activiteit" bij Marx overtuigt ons niet : het lijkt ons geenszins evident dat de laatste in dat soort romantiek vervalst. Immers, het is juist vaak de kunstarbeid die bij hem model staat voor de vrije activiteit, en Coolsaet citeert zelf een passage uit de Grundrisse waaruit blijkt dat het hier allesbehalve vrijblijvend gevliinder betreft (p. 231). Wél gaat het om een kwalitatieve schepping, die doel op zich is, in se niet in het teken van de ruilwaarde, maar evenmin van de gebruikswaarde staat : moeten we dan soms besluiten dat zoiets

zinloos is, omdat het niet aan berekend belang of nut beantwoordt en niet herleidbaar is tot het kwantitatief-meetbare ? Moeten we daarom misschien de kunstschepping, hoewel ze (los van elke berekening) wellicht de meest intense interactie tussen subject en object incarneert, als overbodig bestempelen ? Coolsaet doet het blijkbaar toch niet, hoewel de sfeer van de creativiteit, die het eng-utilitaire overstijgt, als een onbenullige restcategorie dreigt weg te deemsteren in de schaduw van de economische rationaliteit waartoe zijn argumentatie haar toevlucht neemt. Om het karikaturaal te stellen (het zijn niet de woorden van Coolsaet) : kunst als zinloze verspilling zou een variant zijn van de kapitalistische productie om de productie, "Vrije activiteit" is louter spel, en tegenover dat spel, met negatieve connotatie, plaatst Coolsaet alleen de (doelmatige) arbeid, met positieve connotatie (p. 61). Voor hem, meer nog en ondubbelzinniger dan bij Marx, ligt het wezen van de mens in de arbeid (p. 101, 190). Maar in die optiek is zijn homo faber nog slechts een variant van de homo oeconomicus, en wordt elk overwicht van het spel-element... on-menselijk; wat nare gevolgen dreigt te hebben wanneer buiten de arbeidssfeer, als instrumentele subject-object-verhouding (2), alleen maar sprake is van spel : zijn intersubjectieve verhoudingen (buiten de arbeid ?) dan louter spel ? moeten ze dan zoveel mogelijk gerationaliseerd worden in functie van (een repressieve) arbeids-ethiek ?

In feite levert Coolsaet met zijn diagnose van de ontwikkeling van de productiekrachten een deels terechte kritiek op het economisme van Marx, maar terzelfdertijd raakt hij zelf des te manifester verstrikt in het economisch discours, omdat hij zich beperkt tot een *interne* kritiek ervan. Hij vertrekt nog steeds van de homo oeconomicus, een anthropologische reductie tot materiële behoefte

en arbeid; terwijl een normatieve kritiek als de zijne zich juist niet de luxe zou mogen permitteren om alleen maar te eisen van de economische ideologie dat ze de feiten zou plooiën naar haar preten-ties en ze zou doen samenvallen met haar beweerde rationaliteit door overal in arbeid en behoeften-bevrediging een adequate doel-middelberekening in te stellen; dat is reeds een terroristisch ultimatum, waartegen ze juist veeleer een radicale afwijzing van het primaat van en de reductie tot het economische zou moeten plaatsē. Dat Coolsaet toch weer de neiging vertoont om het menselijke tot het economisch moment te herleiden is des te frappanter omdat hij op sommige momenten zelf het economisch determinisme van Marx op zo scherpzinnige wijze ontzenuwt. Maar zelf treedt hij bijna nergens buiten de grenzen van de economische tautologie, en maakt hij geen woord vuil aan zaken als : eigen karakter van machtsverhoudingen, autonomie van het politieke, ambivalentie en conflictualiteit van de menselijke verhoudingen. Over het laatste bewaart hij een merkwaardig stilzwijgen, om eigenlijk de menselijke activiteit te herleiden tot de relatie tussen (individueel) subject en object (d.i. een reductie die de economische ideologie ook juist maakt !). Marx bedoelt met vrije activiteit ook dat de relatie tot de ander niet langer utilitair is; terwijl de doelmatigheids-overwegingen van Coolsaet, toegepast op de intersubjectiviteit, juist lijken uit te draaien op een utilitaire reductie van de ander : intersubjectiviteit als middel tot eigen behoeftenbevrediging zou wel eens een boomerang-effect kunnen zijn van zijn eigen economisme, en het is misschien ook de reden waarom hij op dit punt zo discreet blijft. Dat de Parijse Manuscripten ook de menselijke verhoudingen behandelen is op zich een verdienste, hoewel Marx terug ongelijk heeft wanneer hij, op basis van een naïef vooruitgangsgeloof en hoop in de ontwikkeling van de productiekrachten, die ver-

houdingen onder het communisme laat opgaan in een transparante harmonie, en ambivalentie en conflictualiteit uiteindelijk verdringt.

Ook het feit dat de gebruikswaarde als motor van Coolsaets argumentatie optreedt herleidt ze tot een interne kritiek op Marx én de economische ideologie. Immers, wanneer hij Marx I tegenover Marx II plaatst, dan bekritiseert hij de productivistische Marx én de burgerlijke economie met een begrip van economische rationaliteit dat gebaseerd is op de gebruikswaarde : samen leveren zij de legitimatie voor de omkering van de middel-doelrelatie onder het kapitalisme. In dat systeem wordt het middel, het productieapparaat, doel op zich, een "vals" doel, terwijl het "echte" doel de behoeftenbevrediging zou moeten zijn. O.K., maar dan is het probleem : wat zijn die behoeften ? zijn het natuurlijke behoeften die verwijzen naar een onveranderlijk menselijk wezen ? of zijn het historische behoeften, en in dit geval, hoe kunnen ze dan vaste grond verlenen aan een kritiek op het productivisme ?

Op dit punt biedt de auteur evenmin duidelijkheid, en lijkt hij nu eens voor het eerste, dan weer voor het laatste te opteren. Voor het eerste pleiten zijn omschrijvingen van het kapitalisme als "ontaarding" (p. 7) en de vaak terugkomende formule "omkering van de rationele en natuurlijke verhoudingen tussen doel en middel". Maar eigenaardig genoeg neigt de figuur van de ontaarding toch weer naar een teleologisch denkschema - wat de auteur juist aan Marx verwijt - en verschijnt het kapitalisme niet langer als uitzonderingstoestand; we krijgen dan een omgekeerde teleologie : de anti-natuur van het kapitalisme als historische degeneratie, die de behoeftenbevrediging steeds verder marginaliseert. En wanneer Coolsaet terecht beweert dat Marx er niet in slaagt écht historisch te denken omdat hij gevangen zit in een naturalisme

(p. 87), dan vragen we ons af of het bij hem wel zo anders ligt : beperkt zijn "echt" historisch denken zich niet, althans voor de periode van het kapitalisme, tot het denken van een proces van perversie van het natuurlijke, een omgekeerd naturalisme dus ? En klinkt zijn eigen betoog niet hegeliaans wanneer hij wording en evolutie van het kapitalisme omschrijft als de realisatie en progressieve manifestatie van een wezen (p. 55, 117) ? Coolsaet vertoont zelf de neiging om, voorbij een "point of no-return" in de geschiedenis, een onomkeerbaar proces van accumulatie te postuleren, een productivistische Idee die zich langsheen menige list van de "Onrede" uiteindelijk toch fataal doorzet, in een voortschrijdende zondeval. Maar het is nog ingewikkelder, want tegenover die omgekeerde teleologie plaatst hij er een rivaliserende, die hij binnensmokkelt onder de vorm van een vooruitgangsidee met hoofdzakelijk morele connotaties : de menselijke vrijheid om uit dwaling en ervaring te leren (p. 7) : in feite nog een (schuchter) teleologisch optimisme, want waarom zou het evident zijn dat de mensen (zij het dan via duizend omwegen) ooit iets bijleren ?

Van de andere kant hamert Coolsaet er herhaaldelijk op dat Marx nog te essentialistisch denkt, niet voldoende oog heeft voor discontinuïteiten in de geschiedenis, voor de culturele bepaling van behoeften (p. 91), wat toch erop wijst dat hij zelf niet tevreden is/kan zijn met een onhistorische behoeftebegrip. Maar het vervelende is dat hij die historiciteit van behoeften nergens expliciteert voor de lezer. Wat het zou kunnen betekenen moeten we dus zelf uitzoeken. Laten we de mogelijkheden even op een rijtje zetten :

1) De behoeften zijn historisch volkomen relatief, zou men kunnen stellen. Maar dan zitten we in de totale willekeur en is er geen enkel argument meer in te brengen tegen produceren van om het even wat, evenmin tegen het produceren om te produceren, die

toch één van de talloze vormen van de historische mogelijkheid is. Dat is een visie, die Coolsaet moeilijk kan delen, want ze is onverzoenbaar met zijn normatief uitgangspunt.

2) Behoeften wisselen met de natuurlijke context : geografisch kader, klimaat, milieufactoren, enz. Maar dat betekent eigenlijk nog niet dat ze echt historisch zijn (tijd heeft hier hoogstens een meteorologische betekenis) : men kan nl. aannemen dat er een statisch, onveranderlijk behoeftenpatroon is, en dat alleen de concrete verschijningsvorm van de corresponderende gebruikswaarde en de noodzakelijke inspanning om ze tot stand te brengen variëren met de context; dan nog is in relatie tot die context een rationele middel-doelverhouding te definiëren naar het model van de economische calculus (optimale besteding van schaarse middelen in functie van behoeftenbevrediging), zonder dat daar noodzakelijk (historische) ontwikkeling van de productiekrachten moet bij te pas komen. Op basis van die visie kan men dan een kritiek op de meerwaarde-productie formuleren in naam van de soberheid, een morele norm die herhaaldelijk in de voorbije geschiedenis - van Aristoteles tot *Robespierre* - tegenover de winstzucht werd geplaatst. Maar dat is nog altijd een essentialistische visie.

3) Ofwel varieert de vorm van de objecten naar tijd en ruimte volgens culturele normen, die niet te herleiden zijn tot dwang van de natuurlijke context en evenmin noodzakelijk de paden van het productivisme bewandelen. Dan nog kan men een statisch behoeftenpatroon aankleven, in functie waarvan gebruikswaarden als zodanig altijd en overal dezelfde inhoud hebben, maar dan kan men de vormverschillen, het enige aspect dat echt historisch is, niet meer vatten in termen van gebruikswaarde. Men zal dan vlug geneigd zijn de esthetische, rituele aspecten e.d.m. te herleiden tot bijkomstigheden van extra-rationele aard, m.a.w. het historische zelf tot een culturele superstruc-



tuur van een infrastructuur van materiële behoeften, die alleen de menselijke essentie tot uitdrukking brengt.

4) I.t.t. de twee voorgaande mogelijkheden kan men ook stellen dat de behoeftenstructuur zelf historisch, dynamisch en expansief is. Men kan b.v. beweren dat ze ten aanzien van een min of meer lineair evoluerend productiesysteem een afgeleid moment vormt : de productie bepaalt de behoeften, stijgende productiviteit leidt tot uitbreiding van de behoeften. Maar dat verwerpt Coolsaet expliciet (p. 133) en afgezien daarvan is het moeilijk te lijmen met zijn normatief standpunt daar het een legitimering levert voor het produceren om te produceren.

5) De optie voor het relativisme buiten beschouwing gelaten (punt 1), lijkt een normatief standpunt in dezen alleen mogelijk op basis van een concept van economische rationaliteit dat tegen het kapitalistisch groeimodel ingaat. Coolsaet spreekt van een "project van streven naar opheffing van de behoefte, die de mens definieert" (132). Hier lijkt een progressieve beheersing en omvorming van een vijandige natuur geïmpliceerd, m.a.w. ook de aanvaarding van economische groei en van haar onafwendbaarheid. De kritiek van het economisch denken is dan een interne kritiek in functie van een ander, rationeel groeimodel, dat i.t.t. de eindeloze spiraalbeweging van een dolgedraaid kapitalistisch productieapparaat, toelaat om rechtlijnig en efficiënt af te stevenen op een eindpunt : de definitieve bevrediging van de behoeften in een gestabiliseerde context, wat dus betekent dat ze eindig moeten zijn. Het is tenslotte ook de normatieve projectie van een teleologische verwezenlijking van de menselijke essentie via de progressiviteit van de behoeftenbevrediging : nog een onhistorisch historisme, dat in het kapitalisme de ontsporing ten aanzien van een veronderstelde rechtlijnigheid veroordeelt (3).

We hebben sterk de indruk dat Coolsaets pleidooi voor de "natuurlijke en rationele doel-middelrelatie" het dichtst bij die laatste visie aansluit. Maar, zo vragen wij ons af, impliceert de scheiding tussen middel en doel, waardoor de mens zichzelf opvat als een arbeidskracht in het teken van zelfbehoud, niet reeds de canonisatie van arbeid, als sublimatie, versterving, zelfkastijding ? gaat ze niet reeds uit van een categorische imperatief, de transformatie van een stiefmoederlijke natuur, en leidt zulks niet vlug vanzelf tot verzelfstandiging van de middelen ? En zelfs zonder dat : als men zoals Coolsaet pleit voor alleen natuurlijk-doelmatige arbeid die alleen nuttige producten tot stand brengt (p. 69), komt dat er niet op neer dat men elke relatie tot de natuur reeds ziet als een vorm van investering, dat men menselijke activiteit reduceert tot valorisatie van de natuur volgens normen van efficiëntie en rendement ? Bekritiseert Coolsaet dan niet zelf het kapitalisme vanuit een utilitaristische reductie ? Af en toe vertoont zijn betoog de neiging om het onnatuurlijke op één lijn te stellen met reductie : de reductie van de meerwaarde-schepping, die een primaat aan de omweg verleent en die ook reductie tot abstract-fysiologische arbeid meebrengt. Maar als men tegen reductie is, dan liefst consequent : ook reducties als "rationele" arbeid, "authentieke" gebruikswaarde, "echte" economische rationaliteit, enz. komen dan in het vizier van de kritiek te leggen. "Omkering" en "reductie" zijn twee verschillende zaken.

Men kan zich de vraag stellen waar de verzelfstandiging van de gebruikswaarde (als kritisch begrip) vandaan komt. In prekapitalistische maatschappijen is daarvan geen sprake, men redeneert er juist niet systematisch in termen van gebruikswaarde. In de primitieve samenleving b.v. hebben objecten, zowel als hun ruil, een rituele en symbolische betekenis. In het perspectief van een "trans-

parante" behoeftenbevrediging betekent dat evenzeer perversie van de rationele doel-middelverhouding. Dat geldt tevens voor andere prekapitalistische vormen : economische betekenis van het object en andere betekenissen zijn onlosmaakbaar met elkaar verweven, m.a.w. het economische staat niet los van de rest, bestaat niet op zichzelf. Wanneer Coolsaet nu de subject-objectrelaties in termen van behoeften en gebruikswaarde wil vatten, dan werkt hij zelf met een reductie die slechts mogelijk is op basis van een verzelfstandiging van het economische, die juist kenmerkend is voor het op gang komen van een kapitalistische dynamiek (hoewel hij het merkwaardig genoeg eventjes heeft over primitieve gemeenschappen die hun overvloed vernietigen, zonder daaruit evenwel conclusies te trekken (p. 91)

Anders gezegd : de gebruikswaarde is een typisch idioom van het kapitalisme. Ze verschijnt slechts in gesystematiseerde vorm ten tonele op het ogenblik dat de ruilwaarde triomfeert, slechts dan krijgt ze de geprivilegieerde betekenis van een evidentie, die ook als kritische categorie ten aanzien van ruilwaarde en andere "irrationele" fenomenen zal fungeren. Maar in feite is ze een spiegelbeeld van de ruilwaarde : niet omdat ze als alibi en rationalisatie optreedt voor meerwaarde-schepping (zoals Coolsaet terecht opmerkt), maar omdat ze historisch verbonden is met de triomf van de ruilwaarde (die dus geen perversie of afwending van de gebruikswaarde is), en daarom niets anders *kan* zijn dan een ideologisch alibi. Nergens, in geen enkele samenleving, is de gebruikswaarde verzelfstandigd, ook niet in het kapitalisme (4), maar waar dat in vroegere maatschappijen geen aparte rationalisatie vergde wordt de ideologie van de gebruikswaarde nu plots noodzakelijk als slecht geweten van het productivisme.

De triomf van de ruilwaarde is dus geen omkering

van de gebruikswaarde. Maar bovendien : kritiek in termen van gebruikswaarde legitimeert een reductie die vergelijkbaar is met die van de ruilwaarde (zij het dan als clandestiene passagier). Ze sluit immers al datgene wat onherleidbaar is tot het rationeel-functionele uit, vereeuwigd en verabsoluteert een utilitaristische ideologie van recente factuur. Gebruikswaarde is een begrip met universaliteitsambitie, wat diverse reducties impliceert :

- 1) Objecten *moeten* beantwoorden aan een abstract-functionele, pragmatische rationaliteit. De gebruikswaarde viseert dus moralisering en normalisering van het object, zijn onderwerping aan een (historisch-relatief !) realiteitsprincipe, wordt de projectie van een immanente wet in het product. Op basis van die onttovering door het rationeel-universeel nut worden objecten via een equivalentieprincipe onderling verwisselbaar : reductie tot gebruikswaarde is m.a.w. mogelijksvoorwaarde van warenruil en verzelfstandigde economie.
- 2) Objecten hebben een evident-natuurlijke lotsbestemming : bevredigen van natuurlijke behoeften van het subject. Tegenover de universaliteit van de gebruikswaarde staat de universele behoefte : op basis van dit laatste *moet* het subject de ander ontdekken als boekhoudkundige spiegeling van zijn ik, met uitsluiting van elke ambivalentie.
- 3) Die opgelegde transparantie van de intersubjectiviteit vindt zijn complement in transparantie en eenvoud van de subject-objectrelatie, waardoor het behoeftig subject zich kan spiegelen in de gebruikswaarde. Maar waarom zou die vertrouwdheid van de objecten per definitie gegeven zijn ?
- 4) Rationalisatie van het subject als equivalentie met zichzelf. Op basis van de transparantie van een abstracte identiteit *moet* het individu een boekhoudkundige relatie tot zichzelf ontwikkelen :

zijn behoeften optimaal beheren en realiseren, wat betekent dat het zichzelf louter ziet als economisch middel - arbeidskracht - voor een economisch doel - consumptie.

De gebruikswaarde rationaliseert en reduceert alle relaties tot het eigen ik, de ander en de dingen in het teken van onderlinge verwisselbaarheid. Anders gezegd, ze veralgemeent de economische logica naar de sfeer van de consumptie toe : om in het systeem van de ruilwaarde te kunnen binnentreden en zich erin te integreren moet het individu zich identificeren met de universele nuttigheidsoverweging. Een kritiek in termen van gebruikswaarde is dus zeer riskant, omdat ze die reductie naturaliseert en zo indirect ook het ruilwaarde-systeem.

Maar zelfs als men de gebruikswaarde zou kunnen losmaken van de ruilwaarde-systematiek dan nog blijven opgedrongen universaliteit en verwisselbaarheid overeind. We vrezen dat opnieuw politieke implicaties van onderdrukkende en totalitaire aard oprijzen wanneer men reductie tot functionele gebruikswaarde als alternatief stelt voor het produceren om te produceren. Het "echte" doel wordt dan vlug een categorische imperatief die tot de algemene mobilisatie voor een "rationele economie" kan leiden, en we houden ons hart vast bij overspannen doelmatigheidsoverwegingen als deze : "Het zou veeleer in een socialistische maatschappij zo moeten zijn dat de doelmatige, zinvolle arbeid het gehele leven doordringt, ja dat men de vrije tijd zo ruim mogelijk zich van de doelmatige arbeid laat doordringen" (p. 233).

Niet dat wij per definitie tegen een morele kritiek gekant zijn. We vrezen alleen dat Coolsaet ze op zulke wijze opvat dat ze wel eens het tegengestelde zou kunnen bewerken van wat men ervan verwacht, nl. een totalitaire reductie als boomerangeffect. De kritiek van Coolsaet heeft alleen zin voorzover ze

de gespletenheid van het systeem zelf wil demystifiëren, de hypocrisie van het rationele discours met de ironie van de feiten confronteert : typisch voor het kapitalisme is immers dat het zelf steeds termen als rationaliteit en nut in de mond neemt; en van zodra een maatschappij de rationaliteitspretentie als fundamentele waarde hanteert zit ze in de greep van morbiede rationalisatiedrift, ze kan die niet missen, ze heeft ze nodig om de dissonanten tussen idee en feit, die ze steeds weer produceert, te overstemmen. Maar die demystificatie kan zich niet funderen op een natuurlijke vorm als gebruikswaarde. Wanneer Coolsaet schrijft dat men niet in abstracto moet praten over ontwikkeling van productiekrachten, maar over kapitalisme, dan zijn we het met hem eens, maar waarom zouden betekenis en inhoud van de productie alleen in het kapitalisme door de structureel-maatschappelijke context bepaald worden, waarom zou die niet evengoed elders ingaan tegen de gebruikswaarde, waarom zou men zich in andere samenlevingen inzetten voor nuttige productie als productie er bovendien geen verzelfstandigde waarde uitmaakt ? En wanneer Coolsaet terecht erop wijst dat de auto een dwingende behoefte geworden is, dan moet men niet het historische aanklagen, alsof het een ontsporing was ten aanzien van een natuurlijke behoeftenstructuur, maar eerder aantonen dat *dit specifiek-historische* een vorm van reductie is, die voortvloeit uit het kapitalisme als systematische productie van overbodige noodzaak en reproductie van het manco.

Hetzelfde voor arbeid onder het kapitalisme. Arbeidskracht is niet enkel reductie tot gebruikswaarde voor een systeem van productie om de productie, dat systeem realiseert ook zijn gebruikswaarde in en door de arbeid. Men moet niet te vlug zeggen dat er geen "gebruikswaarde" van het systeem is : het kapitaal is immers de mogelijkheid om op basis van arbeid een machtsdispositief over

de samenleving te reproduceren. Produceren om te produceren is ook een systeem van beheersing van tijd en ruimte. Wat is machinale fabrieksarbeid anders dan de kolonisatie van tijd en lichaam van de producent door de macht? Coolsaet heeft de verdienste te tonen dat het kapitaal meer is dan een uitbuitingsverhouding, maar hij zegt weinig of niets over het produceren om te produceren als machtsverhouding, die toelaat de maatschappelijke dynamiek te temmen door het opdringen van arbeid.

In dat licht hoeft arbeid niet zinvol of nuttig te zijn om zichzelf te overstijgen in een historische voleinding, productie om de productie is er niet omdat de ontwikkeling van de produktiekrachten ontspoord is *maar omdat ze een systeem van veralgemeende controle voedt*. Arbeid om de arbeid - in zijn verzelfstandigde, productivistische vorm die arbeid met leven identificeert - is het middel tot reproductie van dat systeem, omdat ze de individuen fixeert en onderwerpt aan het realiteitsprincipe van een repetitieve tijd: dat ze niets zinnigs produceert is secundair, als ze maar het systeem reproduceert. De verhalen over productieve, nuttige arbeid en economische rationaliteit manifesteren slechts de puberteitscrisis van het kapitaal. In zijn kindheidsfase, toen bedelaars werden opgesloten in werkhuizen, was er geen sprake van nuttige of economisch verantwoorde arbeid voor behoeftigen: arbeid werd opgelegd als fysieke afstraffing, kastijding, boetedoening. En naarmate de kapitalistische productie steeds duidelijker haar zinloosheid manifesteert, en factoren als uitbuiting en vrije verkoop van arbeidskracht aan belang verliezen, keren we de facto terug naar de waarheid van dat archaisch kapitalisme: de arbeid als pure lotsbestemming, die het individu merktekent in zijn dagelijks bestaan (zij het dan in de permissieve vormen van zelfbeheer, deeltijdse arbeid en zelfs consumptie). Maar is

uitbuiting dan slechts een historische omweg, reductie in functie van een machtssysteem blijft meer dan ooit reëel.

Wij denken dan ook dat de kritiek geen lineaire finaliteit van de gebruikswaarde moet willen opdringen aan de productie (wat zelf slechts een reductie van het leven is), maar eerder de perspectieven zou moeten verruimen, los van een gefixeerde en imperatieve doelstelling. Ook produceren om te produceren is nog een vastgelegd doel : het is niet doelloos, zoals Coolsaet beweert, als incarnatie van een machtssysteem (dat op zich uiteraard niets met rationaliteit te maken heeft) is het juiste hoogste doel van onze samenlevingen.

Een bevroren doelstelling is reductief en onderdrukkend, maar juist daarom kan men ze niet doorbreken door er een andere reductie tegenover te plaatsen. We bekritisieren het kapitalisme niet omdat het de ontaarding is van een natuurlijke middel-doelrelatie, maar omdat het een reductieve finaliteit instelt : het proces dat zich eindeloos doorzet in de herhalingsdwang van een dolgedraaide productie en dat het verlangen doet stollen in de compulsieve reproductie van het manco. De productivistische doelstelling verwerpen we niet omdat ze op een onbegrensde schepping van mogelijkheden aanstuurt, *wat ze niet doet*, maar omdat ze het geweld van de reductie incarneert (heteronomie, standaardisering en uniformering van gedragspatronen, homogenisering van de samenleving, enz.). De kritiek op het kapitalisme moet juist aantonen dat het van de verwarring tussen accumulatie van materiële "rijkdom" en uitbreiding van de mogelijkheden profiteert. De accumulatieve obsessie reduceert immers, via strakke lineariteit en selectiviteit, de mogelijkheden : het kapitalisme zal bepaalde behoeften grenzeloos ontwikkelen terwijl het andere, die niet "rendabel" zijn, verwaarloost, uitsluit of elimineert, enz. In die zin kan er inderdaad geen



sprake zijn van lineaire vooruitgang in de geschiedenis, en impliceert strijd tegen reductie kritiek op het vooruitgangsgeloof en in die zin ook op Marx' optimisme (5). Maar we zien niet waarom verruiming van mogelijkheden, zoals hij dat met zijn begrip "vrije activiteit" oproept, zou te verwerpen zijn, en we volgen Coolsaet evenmin wanneer hij hierin een productivistische genots- of realisatiedwang ontwaart : het lijkt ons veeleer een breuk met de obsessioneel-accumulatieve kanalisering van de individuele en maatschappelijke energie door het kapitalisme. Het laatste is inderdaad een vorm van reductie, en we zijn akkoord om hier van "perversie van de gebruikswaarde" *in functie van systeem-behoef-* *ten* te spreken, hoewel het - voor ons - een riskante metafoor blijft, die al te vlug een evidentie van natuurlijkheid suggereert. Die is er voor ons niet, maar we zijn wel bereid om, binnen de grenzen van de metafoor, te spreken van diverse "vormgevingen van de gebruikswaarde" volgens een veranderlijke symbolische logica, omdat wij menen dat een *specifieke kritiek* van het kapitalisme mogelijk en noodzakelijk is : nl. als systeem van compulsieve accumulatie, wat in de gebruikswaarde-optiek van Coolsaet niet alleen als een aberratie verschijnt, maar zelfs als aberratie van de aberratie zou moeten worden gebrandmerkt. En juist het laatste interesseert ons.

Het choquerende in het productivisme is niet de "waan" (indeterminatie van de menselijke activiteit), maar het feit dat het om *gesystematiseerde* waan gaat. Wij geloven nl. niet dat de mens een behoeftig subject is voortdurend opgejaagd door de schaarste : hij is eerder een wezen van de overvloed. Het kapitalisme heeft de schaarste uitgevonden, wat niets anders is dan locale ironie van de overvloed - en dat is juist de paradox : schaarste is de zelfontkenning van de overvloed en terzelfdertijd het onbewust middel tot herbevestiging ervan door accu-

mulatie. Maar zo wordt de overvloed in obsessionele banen geleid, en daarom is kapitalisme reductie en stolling van het verlangen. Anders gezegd: de "overvloed" van de consumptiemaatschappij kan nooit de vorm aannemen van een echt feest: consumptie is altijd weer een indirecte investering, die het productiesysteem moet voeden en een nieuwe spoorslag geven, gedwongen dienstbetoon ten aanzien van het kapitaal, in feite maatschappelijke arbeid, nog steeds een productieve discipline. Vermenigvuldiging van mogelijkheden is op zich niet verwerpelijk, maar in het kapitalisme neemt dit altijd de vorm aan van passieve behoeften in het teken van reproductie van het systeem: individuele behoefte vertaalt zich in consumptiedwang, genot is slechts het alibi voor gedwongen bijdrage van de consumptiekracht tot die reproductie. Geen sprake van bevrijding van de behoeften, er is alleen mobilisatie van de behoeften. Wat meer bepaald de arbeider betreft, zijn behoeftenbevrediging is steeds functie geweest van die reproductie: in een eerste fase als het minimum noodzakelijk om de arbeidskracht in stand te houden, en wanneer uitbreiding van de consumptie een overlevingsvoorwaarde werd voor het kapitaal, als deelneming aan de welvaartsmaatschappij waarvoor hij als consumptiekracht gemobiliseerd werd.

Het probleem lijkt ons niet te liggen in de formulering van een *alternatief* op het vlak van de finaliteit: i.p.v. een exclusieve, universele doelstelling met al haar onderdrukkende implicaties, ook wanneer het om een gerationaliseerde finaliteit gaat, zouden we wat meer ruimte kunnen laten voor anti-finaliteit (d.w.z. het tegendeel van een finaliteit die zichzelf bevriest), pluraliteit van tijdsbelevingen en bestaansvormen (tegen het lineair-repetitief patroon van de arbeid), aanvaarden dat het leven niet zozeer wordt bedreigd door wanorde, conflict, uitdaging, verspilling, enz. dan

wel door de doodsdrift van een morbiede rationaliteit. Het alternatief is voor ons niet : het systeem van de ruilwaarde of de natuurlijke behoefte. Behoeften en gebruikswaarde zijn ook reducties, en streven naar rationele bevrediging van de behoeften in een rationele samenleving zou wel eens een illusie kunnen zijn : niet omwille van de beperkingen van tijd en leven, die altijd een aantal mogelijkheden uitsluiten, maar omwille van de radicaliteit van het verlangen dat niet reduceerbaar is tot behoeften. De ideale samenleving zou niet alleen om die reden "onbevredigd" laten, maar ze zou ook gemakkelijk in de verleiding kunnen komen om dat falen te negeren in totalitaire stuiptrekkingen. De radicaliteit van het verlangen is uiteraard geen alibi om te pleiten tegen uitbreiding van de mogelijkheden, juist niet : reductie van het verlangen tot behoeften is eerder de verdringing die permanente manco's en frustraties in het leven roept, terwijl de overvloed van het verlangen ons bevrijdt uit verslaving aan het object en de luciede aanvaarding ervan juist de mogelijkheden enorm uitbreidt.

De laatste bedenking is een reden te meer om vraagtekens te plaatsen bij Coolsaets pleidooi voor de gebruikswaarde. De laatste bladzijden wijzen uiteraard alleen op mogelijke implicaties van dit pleidooi, we beweren geenszins dat we daarmee zijn eigen bedoelingen weergeven. Overigens, misschien hebben we zijn gedachtengang verkeerd begrepen, hoewel we - als dit zo is - dan toch de indruk hebben dat het komt doordat hij zelf onvoldoende zijn premissen expliciteert. Ons artikel kan dan in elk geval een oproep zijn om dit te doen, in de hoop dat hierdoor een vruchtbare, politieke en filosofische discussie op gang kan komen.

## Noten

\*

De bedoeling van deze notities bij Coolsaet is het unieke van de historische breuk teweegebracht door het kapitalisme te duiden vanuit een ander oogpunt dan dat van een abstract-universele rationaliteit, en op basis daarvan een andere kritiek op het kapitalisme te leveren (hoewel we wat betreft de uitgangsdiagnose - het kapitalisme als uniek fenomeen - akkoord gaan met Coolsaet). De argumentatie is uiteraard summier, misschien zelfs duister : maar dat zijn nu eenmaal de limieten van een artikel; meer bepaald zien we ons genoodzaakt uitvoerige verwijzing naar bibliografie, waarop de eigen argumentatie steunt, achterwege te laten. Het artikel is dan ook bedoeld als uitnodiging tot verdere discussie : hopelijk kunnen we in een verdere fase uitvoeriger ingaan op een aantal punten, die uitdieping verdienen (in het bijzonder wat mij betreft : de historische wortels van de arbeidsethiek), en zo de posities van beide partijen dichter bij elkaar brengen.

- (1) Om deze kritiek niet te overladen zullen we alleen naar bepaalde titels verwijzen en citeren uit de tekst van Marx zelf achterwege laten.
- (2) Coolsaet lijkt trouwens zelf wel eens de neiging te hebben om de technisch-instrumentele rationaliteit (doelmatigheid van de middelen) en de transformatie van de natuur in het teken van een anthropologische rationaliteit van de behoeftenbevrediging met elkaar te vermengen : p. 79-80.
- (3) In feite wordt de doelstelling dan dezelfde als die van Marx, en kan Coolsaet Marx alleen verwijzen dat hij zich vergist wat de middelen betreft. En zelfs wat het laatste betreft is het verschil relatief. Coolsaet beweert dat productieve arbeid bij Marx niet gebonden is aan materiële productie, omdat het kapitalisme louter schepping

van meerwaarde is en zich dus niet bekommert om nut of inhoud van het product : de materie is slechts een noodzakelijk medium, omdat bij beperking tot immateriële productie de ontwikkelingsmogelijkheden van het kapitaal uiterst beperkt zouden blijven (p. 41). We betwijfelen of dat de visie van Marx is en denken eerder dat materiële productie bij hem voorwaarde is om van productieve arbeid te kunnen spreken, juist omdat hij naïefweg maar eerlijk gelooft dat alleen zij de basis kan leggen voor de menselijke emancipatie, dat alleen materiële omvorming van de natuur de mens dichterbij zijn behoeftenbevrediging brengt. In het kapitalisme is er dus - ondanks het primaat van de meerwaarde-schepping - voor Marx een zichzelf overstijgende dynamiek die ontsnapt aan productie om de productie, juist omdat materiële omvorming van de wereld de mens stapsgewijs dichterbij de realisatie van zijn wezen brengt. Als onze lectuur van Marx en van Coolsaet, zoals hierboven geschetst, juist is dan beperkt het verschil tussen beide zich tot de keuze van de middelen om tot historische realisatie van een menselijk wezen te komen.

- (4) Waar ze trouwens niet alleen door de ruilwaarde begeleid wordt, maar, zoals Baudrillard heeft aangetoond, evenzeer door tekenwaarde en symbolische dimensie : mijn huis is niet alleen gebruikswaarde, maar handtekening, museum en tentoonstelling; en objecten circuleren in een circuit van persoonlijk- ambivalente relaties (als geschenk, uitdaging, enz.)
- (5) Wat de mogelijkheden betreft, is alleen vergelijking mogelijk tussen kapitalistische maatschappijen onderling, en dan nog alleen op basis van de economistische reductie tot het kwantitatief-meetbare, die juist die maatschappijen in haar greep houdt. Vergelijking met niet-

kapitalistische maatschappijen gaat niet op, omdat daar juist geen kwantitatieve maatstaf de sociale verhoudingen doordeseemt.

\*

\* \* \*

## DE GROND EN DE METHODE IN DE GENEESKUNDE

André Viane

In enkele gevallen heeft het vermoeden, dat een bepaalde uitspraak zinloos is, historisch tot belangrijke vooruitgang geleid; want het schiep de mogelijkheid nieuwe verbindingen tot stand te brengen tussen opvattingen, die tegenspraken zouden bevat hebben, wanneer de stelling zin zou gehad hebben.

Werner Heisenberg

De formulering van de problemen, die hier naar voren gebracht worden, is gegroeid uit de vragen die oprezen naar aanleiding van mijn kennismaking met de homeopathie. Het was me namelijk opgevallen dat men vaak vanuit de ene school van homeopathen de andere verwijt dat ze homeopathische geneesmiddelen voorschrijven zoals een allopaat en anderzijds maakte men de opmerking dat een allopaat met zijn allopathische geneesmiddelen soms te werk gaat als een homeopaat. De vraag die oprees was de volgende : waarop berust het verschil tussen homeopathie en allopathie ? Berust dit op de soort geneesmiddelen, hun bereiding en posologie, hun wijze van toedienen of ligt het veeleer in de wijze van benaderen van de zieke mens ? Het beste leek enkele geschriften te lezen van de grondleggers van deze verschillende scholen. Zo kwam ik terecht bij Hahnemann en Kent voor de homeopathie, bij Claude Bernard voor de allopathie. Zoals bekend is Samuël Hahnemann (1755-1843) de grondlegger van de moderne homeopathie (werkte op verschillende plaatsen in Duitsland en van 1833-1843 in Parijs); James Tyler Kent (1849-1916) was een van zijn voorname Amerikaanse volgelingen, om niet te zeggen dé

voornaamste. Claude Bernard (1813-1878) wordt algemeen beschouwd als de grondlegger van de moderne experimentele patho-fysiologie, doch was tevens een bekend filosoof die Francis Bacon bestudeerd had. Hij werkte in Parijs terzelfder tijd als Hahnemann, hij was er Interne des Hopitaux in 1837, werd docteur en médecine in 1843 en docteur dès sciences 10 jaar later.

Bij deze studie heb ik mij beperkt en wel op twee wijzen :

1. *Mijn eerste beperking* : ik heb proberen nagaan welk antwoord ik op mijn vraag kon krijgen of welke vragen nog bij mij zouden oprijzen door van elk van deze auteurs enkel hun belangrijkste geschrift te lezen (zie Bibliografie).

2. *Mijn tweede beperking* : uit de gegevens die ik voor ogen kreeg heb ik een keuze gemaakt. Zo leken mij twee problemen van zeer groot belang, zowel om epistemologische als om praktisch-therapeutische redenen :

- *ten eerste* : het probleem van de *grond* (der Grund, le fond, the ground);

- *ten tweede* : het probleem van de *methode*.

Ik heb gepoogd deze gronden en methoden te formuleren en hier en daar enkele mogelijkheden, doch tevens beperkingen, van elk van de twee grote visies die hier aan bod zullen komen, ter overweging voor te leggen.

\*

I. EERSTE PROBLEEM : DE GROND (der Grund, le Fond, the Ground)

1. De grond in de homeopathie

*Het standpunt van Hahnemann*

Wanneer men bij het lezen van het Organon, vooral dan van de latere edities, nagaat waarop Hahnemanns visie betreffende het menselijk leven



berust, dan stelt men vast dat hij als eerste grond ervan het bestaan aanreemt van een *levenskracht*, die hij ook levensprincipe of dynamis noemt. Hij schrijft zeer duidelijk in de negende paragraaf dat de levenskracht de *gezonde* mens leven geeft.

"De levenskracht (Autokratie), die zoals een geest, als Dynamis, het materiële lichaam (organisme) leven geeft, heerst bij gezonde toestand van de mens onbepakt. Ze houdt al zijn delen in een bewonderenswaardige harmonische levensgang in gevoelens en werkingen : bijgevolg kan de ons inwonende redelijke geest zich van dit levende, gezonde werktuig vrij bedienen tot het hoger doel van ons bestaan" (1)

Aldus blijkt dat voor Hahnemann de levenskracht een voldoende grond is voor het leven, m.a.w. het is voldoende dat er een levenskracht bestaat opdat er harmonisch leven zou bestaan. Wanneer we het over het ziek worden hebben, zullen we zien dat hij hier een gezonde levenskracht bedoelt. Hij voegt er een paragraaf verder aan toe :

"Het materiële organisme, zonder levenskracht gedacht, is niet in staat tot enige gewaarwording, werking en zelfbehoud".(2)

Zonder levenskracht kan men zich geen levensmogelijkheid indenken : de levenskracht is dus blijkbaar ook noodzakelijke voorwaarde tot leven. Hij vervolgt in dezelfde paragraaf :

"enkel het immateriële wezen (de levenskracht) dat leven geeft aan het materiële organisme in gezonde en zieke toestand, verleent het alle gewaarwording en veroorzaakt zijn levensverrichtingen"(2).

Hier benadrukt hij nogmaals : de levenskracht is voldoende grond voor de gewaarwordingen en de levensverrichtingen. Hij beweert dus dat de levens-

kracht (het levensprinciep) zowel noodzakelijke voorwaarde is als voldoende grond van de gewaarwordingen, de werkingen, het zelfbehoud en de levensverrichtingen van het organisme.

Wat gebeurt er wanneer de mens *ziek* wordt ?

"Enkel de ziekelijk gestemde levenskracht brengt ziekten voort, zodat de door onze zintuigen waarneembare ziekte-uitingen tegelijk alle innerlijke veranderingen, d.w.z. de ganze ziekelijke ontstemming van de innerlijke Dynamis uitdrukken, in een woord de ganze ziekte voor de dag brengen. Bijgevolg zal het verdwijnen door genezing van alle ziekte-uitingen en van alle van het gezonde levensverloop afwijkende merkbare veranderingen noodzakelijkerwijze de voorwaarde uitmaken tot het herstel van de integriteit van de levenskracht en zo van de teruggekeerde gezondheid"(3)

Wat schrijft hij hier ? De zieke levenskracht zou de voldoende grond zijn voor het ziek worden van de mens, terwijl het verdwijnen van de ziekte-uitingen noodzakelijk is voor het verdwijnen van het zieke in de levenskracht en in gans het organisme. Klopt dit ? Logisch-filosofisch is het juist dat bij verwijderen van het effect, de oorzaak wegvalt : het is inderdaad zo, dat wanneer men het effect verwijdert men hiermede al wat van de oorzaak daar inzit, geactualiseerd is, mede verwijdert. In de geneeskundige praktijk klopt deze redenering niet altijd : wegname van de effecten heeft immers voor gevolg dat, wat van de oorzaak geactualiseerd is, weggenomen wordt, maar niet wat van de oorzaak potentieel was en overgebleven is. Dit is een hinderlaag waar Hahnemann ingelopen is. Het is slechts gedeeltelijk waar wat hij schrijft:

"Het laat zich niet denken noch door een ervaring bewijzen dat, na opheffen van alle ziektesymptomen en het geheel van waarneembare toevallen, er

iets anders als gezondheid overblijft of zou kunnen overblijven, en dat de ziekelijke verandering van het innerlijke onuitgeroeid zou gebleven zijn" (4).

Indien een potentiële oorzaak nog daar blijft, is wegname via de effecten van een geactualiseerde oorzaak nutteloos en kan men de patiënt niet genezen achten. Hij herhaalt dan ook ten onrechte enkele paragrafen verder :

"Daar nu in de genezing door wegname van het geheel der waarneembare tekenen en toevallen van ziekte tegelijk de hem ten gronde liggende innerlijke verandering der levenskracht - alzo telkens de totaliteit der ziekte - opgeheven wordt, zo volgt daaruit dat de geneeskunstenaar louter het geheel der symptomen weg te nemen heeft om daarmee tegelijk de innerlijke verandering, d.i. de ziekelijke ontstemming der levenskracht, alzo de totaliteit der ziekte, *de ziekte zelf*, op te heffen en te vernietigen"(5).

En hij voegt eraan toe :

"De vernietigde ziekte echter is herstelde gezondheid, het hoogste en enig doel van de arts..." (5).

Elke oudere arts met jaren praktijk zal mededelen dat, in tal van gevallen waar hij dat geprobeerd heeft en hij erin lukte de symptomen (de effecten) te doen verdwijnen - zij het met homeopathie of met allopathie - hij er niet altijd in slaagde een recidief te voorkomen. Wat Hahnemann hier aanraadt is dat wat in de geneeskunde bekend is als symptomatische therapie. Zou het theoretisch niet mogelijk zijn dat, wanneer men met hem verder mee redeneert, er in de levenskracht latente veranderingen kunnen overblijven, waardoor, pas wanneer één of de noodzakelijke voorwaarden van het gezond zijn opgeheven worden, de ziekte zich opnieuw manifesteren kan ? Kan het niet zo zijn

dat er in de levenskracht veranderingen kunnen optreden zonder dat daar symptomen uit voortkomen ? Men moet geloven dat hij deze vraag negatief zou beantwoorden, want in zijn eerste editie gaat hij nog verder :

"De onzichtbare ziekelijke verandering van binnen en het complex der van buitenaf waarneembare symptomen zijn hiernaar beide wederkerig en noodwendig door elkaar geconditioneerd : beide constitueren samen de ziekte in haar omvang, d.i. zulke eenheid, dat de laatste met de eerste tegelijk staan en vallen, dat ze tegelijk met elkaar daar zijn en tegelijk met elkaar moeten verdwijnen. Dit heeft voor gevolg dat wie (wat) in staat is de groep van waarneembare symptomen naar voren te brengen, tegelijk de daarbijhorende (van de uiterlijke ziekteverschijnselen onafscheidbare) innerlijke ziekelijke verandering in het lichaam moet totstandbrengen - anders ware het optreden der symptomen onmogelijk; daarbij hoort dat wie (wat) de omvang der waarneembare ziekte-tekens opheft, hij (het) tegelijk de ziekelijke verandering binnen in het organisme moet opgeheven hebben - daar de opheffing der eerste zonder de verdwijning der laatste zich niet laat denken"(6).

Hij schrijft inderdaad 'denken' : zoals pas vermeld maakt men hierbij niet noodzakelijk onderscheid tussen een geactualiseerde en een potentiële oorzaak. Maar de auteur gaat tot het uiterste :

"Het lijden van de ziekelijk ontstemde, op een geest lijkende Dynamis (levenskracht), die binnen in ons lichaam leven geeft, en het geheel der door haar ontstane, uiterlijk waarneembare en de kwaal uitmakende symptomen zijn (bilden = konstitueren in de zesde editie) namelijk een geheel, één en hetzelfde (sind nämlich ein Ganzes, Eins und Dasselbe). Wel is het organis-

me het materiële werktuig voor het leven : maar het is zonder de levendigheid van de instinct-achtig voelende en ordenende levenskracht (zoals levenskracht zonder organisme) niet denkbaar ..."

(7).

Hij schrijft inderdaad weer 'denkbaar'. Is het inderdaad 'denkbaar' dat ze één en hetzelfde zijn ? Meerdere vragen rijzen naar aanleiding van deze en zijn voorgaande bewering dat als ge het ene wegneemt het andere weg is, en dat als het ene daar is het andere daar is. Een van de mogelijke vragen is de volgende : wanneer een gezonde of zieke dynamis de voldoende grond is van een gezonde of zieke mens, hoe kan men dan de positie volhouden dat wat de (immateriële en spirituele) oorzaak is, hetzelfde is als zijn effect (de materiële werking) ? Of omgekeerd, hoe kan het dat een effect (de materiële werking) de oorzaak is van zijn (immateriële) oorzaak ? En indien ze niet alleen tot hetzelfde behoren, maar indien ze hetzelfde waren, hoe kan dit tegelijk materieel en immaterieel zijn ? En indien ze hetzelfde waren, d.w.z. identiek, deze materialiteit en deze immaterialiteit, in wat zouden ze het zijn ? Uitgaande van de menselijke persoon concludeert hij dat er een levenskracht bestaat (het is voldoende dat er een menselijke levende persoon bestaat opdat er een levenskracht zou bestaan), maar het is juist uit de levenskracht dat hij het leven van de levende persoon afleidt (het is voldoende dat er een levenskracht bestaat opdat alle leven van de levende persoon zou bestaan). Is dit geen circulaire redenering ?

Hahnemann geeft niet meer uitleg, maar hij voelt dat er iets niet klopt, want hij voegt er aan toe :

"Bijgevolg maken beide een eenheid uit, hoewel ons verstand, voor gemakkelijker van begrijpen deze eenheid in gedachte in twee begrippen splitst"(7).

Hij had de vorige opmerkingen al voorzien, want in een voetnoot poogt hij de niet al te kritische le-

zer gerust te stellen :

"*Wat* de levenskracht in deze zogenaamde crisissen en *hoe* zij het schikt, dat blijft ons, zoals alle gebeuren in het huishouden van het leven, verborgen"(8).

Overigens, zo voegt hij er in een andere voetnoot aan toe :

"Hoe de levenskracht het organisme tot ziekelijke manifestaties brengt, d.i. hoe ze ziekte maakt, van dit *hoe* kan de geneeskunstenaar geen nut halen, en derhalve zal het hem eeuwig verborgen blijven"(9).

Van de vroegere allopatische artsen schrijft hij :

"Zij verkeerden enkel in de waan de oorzaak van de ziekte te kunnen vinden, maar vonden ze niet, omdat ze niet kenbaar en niet te vinden is"(10).

In nog een andere voetnoot van de zesde editie beklemtoon hij dat het probleem zich niet alleen voor de arts stelt :

"En zo zien wij nog vele voorvallen om ons heen, als gevolg van de werking van de ene substantie op de andere, zonder dat een zintuiglijk waarneembare samenhang tussen oorzaak en gevolg te erkennen is" (11).

Om tenslotte nog te beweren :

"Hoewel, naar het gezonde menselijk verstand, de oorzaak van een ding of een gebeurtenis nooit tegelijk het ding of de gebeurtenis kan zijn" (12).

Zo blijven mijn vragen bestaan en krijg ik van Hahnemann geen verder antwoord meer. Zijn de dynamis enerzijds en de levensverrichtingen en het organisme anderzijds nu verschillend, behoren ze tot een en dezelfde entiteit of zijn ze identiek ? Zijn de gestoorde dynamis en de ziekte-verschijnselen nu één en hetzelfde of verschillend ? Het stel-

len van deze vragen is geen haarklieverij, maar een zeer principiële aangelegenheid die zeer belangrijke consequenties heeft ! Immers, behandelt de medicus de gevolgen of de oorzaak of beide samen ? Kan men de oorzaak wel kennen ? Weet men wel iets over de oorzaak ? En indien er nu nog een of meerdere andere oorzaken waren ?

*Wat schrijft Kent hierover ?*

Hij brengt weinig klaarheid in het probleem; ook hij meent :

"En vermits de oorzaak voortduurt in de gevolgen en de dingen in de gevolgen de verdere schaduw zijn van de oorzaak, zal een rationeel mens ertoe gebracht worden te aanvaarden dat, bij verwijdering van al de symptomen, de oorzaak weggenomen is" (13).

Dus ook volgens hem blijktbaar moet men de gevolgen wegnemen om de oorzaken te verwijderen. Elders beweert hij nog :

"De ziekte-oorzaak en de ziekte-genezende remedie moeten gelijkaardig zijn in de natuur; ongelijke oorzaken zouden geen gelijke effecten veroorzaken ... de oorzaak moet gelijkaardig zijn indien de effecten gelijkaardig zijn in natuur en kwaliteit" (14)

Niet alleen bij een arts -en dit is literatuur die tot artsen gericht is- zou het hoofd bij al deze redeneringen beginnen draaien.

*Wat antwoordt Claude Bernard hierop ?*

Hij neemt stelling tegen de kennismogelijkheid van de eerste oorzaken en van een levensprinciep :

"De eerste oorzaken behoren niet tot het wetenschappelijk domein en ze zullen ons wel altijd ontsnappen zowel in de wetenschap van de levende lichamen

als van de ruwe materie. De experimentele methode wendt noodzakelijk af van het denkbeeldig onderzoek naar het levensprinciep; er is niet meer levenskracht dan minerale kracht, of, indien men wil, het ene bestaat zowel als het andere. Het woord kracht is slechts een abstractie waarvan we gebruik maken voor het gemak van de taal" (15).

Het wezen van het levende en van het minerale zal ons, volgens hem, altijd onbekend blijven; we zijn de dupe van woorden als leven, dood, gezondheid, ziekte. Wanneer de noodzakelijke voorwaarden van de fenomenen zullen bekend zijn, zullen de 'levenskrachten' of 'minerale krachten' verdwijnen. Voor hem moeten de begrippen in de wetenschap scherp omschrijfbaar zijn.

"De wet geeft ons in cijfers de verhouding van het effect tot zijn oorzaak : dit is het doel waarbij de wetenschap stilstaat" (16).

Het leven zelf, daar kent hij niets van en daar houdt hij zich ook niet mee bezig :

"het leven is slechts een woord dat onwetendheid betekent ... het leven, dat van het meest duistere is, kan nooit als uitleg dienen voor iets" (17).

## 2. De grond in de allopathie

*Naar welke gronden zocht Claude Bernard ?*

Volgens Claude Bernard bestaat er wel een speciale kracht bij de levende wezens, maar deze is slechts organiserend en voedend, zonder de eigenschappen van de levende materie te determineren. Hierbij verschilt hij merkkelijk van mening met Hahnemann.

"In een woord, alle eigenschappen van de levende stof zijn, in de grond, of bekende en gedetermineerde eigenschappen en dan noemen wij ze fysico-chemische eigenschappen, of onbekende en ongedetermineerde eigenschappen en dan noemen wij ze



vitale eigenschappen. Zonder twijfel bestaat er voor de levende wezens een speciale kracht die men elders niet ontmoet, en die hun organisatie beheert; maar het bestaan van deze kracht zou niets veranderen aan de noties die wij ons eigen maken van de eigenschappen van de georganiseerde materie die, eenmaal geschapen, begiftigd is met vaste en gedetermineerde fysico-chemische eigenschappen. De levenskracht is dus een organisatorische en nutritieve kracht, maar ze determineert op geen enkele wijze de manifestatie van de eigenschappen van de levende materie. In een woord, de fysioloog en de arts moeten zoeken de vitale eigenschappen te reduceren tot fysico-chemische en niet omgekeerd de fysico-chemische eigenschappen te reduceren tot vitale" (18).

Nadat hij zich op deze wijze ontdaan heeft van de levenskracht, gaat hij in de eerste plaats op zoek naar wat aan een gebeuren altijd voorafgaat of het altijd begeleidt : dit is het post hoc, ergo propter hoc waardoor de medici zich gemakkelijk laten meeslepen; daarentegen eist hij dat men ook nagaat wat er gebeurt wanneer men het voorafgaande wegneemt. Dit noemt hij de tegenproef, het experimentum crucis. Hij is op zoek naar de noodzakelijke voorwaarde, dat waarzonder iets niet gebeurt, wat hij ook de naaste oorzaak noemt.

"In feite, om met zekerheid te besluiten dat een gegeven voorwaarde de naaste oorzaak van een fenomeen is, volstaat het niet bewezen te hebben dat deze voorwaarde aan dit fenomeen altijd voorafgaat of het vergezelt; maar men moet vaststellen dat, indien deze voorwaarde is opgeheven, het fenomeen zich niet meer zal vertonen. Indien men zich zou beperken tot het ene aanwezigheidsbewijs, dan zou men zich elk ogenblik kunnen vergissen en geloven aan de relatie van oorzaak tot effect, daar waar er louter gelijktijdigheid is. Deze gelijktijdigheden vormen, zoals we verder

zullen zien, een der ernstigste hindernissen die de experimentele methode ontmoet in complexe wetenschappen zoals de biologie. Het is het post hoc, ergo propter hoc van de artsen waardoor men zich zeer gemakkelijk laat meeslepen, vooral wanneer het resultaat van het onderzoek een vooropgezet idee bevoordeligt. De tegenproef wordt dus het essentiële en noodzakelijke kenmerk van het besluit van de experimentele redenering. Het is de uitdrukking van de filosofische twijfel, die men zover als maar kan doortrekt. Het is de tegenproef die oordeelt of de relatie van oorzaak tot gevolg, die men in de fenomenen zoekt, gevonden is. Daartoe heft zij de toegelaten oorzaak op om te zien of het effect voortduurt, zich steunend op het oude en absoluut ware adagium : *sublata causa, tollitur effectus* (wanneer de oorzaak is opgeheven, wordt het effect weggenomen). Dit is wat men noemt het *experimentum crucis*"(19).

Het principie van zijn experimentele methode bestaat erin het bewijs te leveren dat een fenomeen de rol speelt van noodzakelijke voorwaarde (door Claude Bernard ten onrechte ook wel oorzaak genoemd) ten overstaan van een ander fenomeen :

"Er zijn artsen die de tegenproef vrezen en vluchten; zodra zij in aanraking komen met observaties in de richting van hun ideeën, willen ze geen contradictoire feiten zoeken, uit schrik hun hypothesen te zien vergaan. We zegden reeds dat dit getuigde van een zeer slechte geest : wanneer men de waarheid wil vinden, mag men zijn ideeën niet stevig neerzetten tenzij wanneer men zoekt zijn eigen conclusies door tegenonderzoeken te vernietigen. Echter het enige bewijs, dat een fenomeen de rol speelt van oorzaak t.o.v. een ander, kan slechts geleverd worden wanneer men door het eerste op te heffen, het andere doet ophouden" (20).

En het is wel degelijk de noodzakelijke voorwaarde

die hij beoogt en niet de voldoende grond of oorzaak :

"Het doel van de experimentele methode of het eindpunt van elk wetenschappelijk onderzoek is dus identiek voor de levende lichamen of voor de ruwe materie; het bestaat erin de relaties te vinden die een willekeurig fenomeen verbinden met zijn naaste oorzaak of anders gezegd, de noodzakelijke voorwaarden (conditions nécessaires) voor de manifestatie van dit fenomeen vast te stellen" (21).

Teneinde dat te leren kennen, waarzonder iets niet gebeurt, is hij genoopt het organisme uiteen te halen, het te ontleden en te ontbinden (décomposer) in zijn elementen en diverse factoren die hem toelaten deze relaties te vinden.

"Men kan de omschreven en elementaire voorwaarden van de fenomenen slechts leren kennen langs één weg : d.i., de experimentele analyse. Deze analyse ontleedt (décompose) achtereenvolgens al de complexe fenomenen in steeds meer eenvoudige fenomenen tot men er in slaagt ze te reduceren tot twee enkele elementaire voorwaarden, indien mogelijk. Inderdaad, de experimentele wetenschap beschouwt in een fenomeen slechts de enkele bepaalde voorwaarden die noodzakelijk zijn tot zijn voortbrenging" (22)

Dit geldt niet alleen voor de ruwe materie, maar ook voor de biologie, de fysiologie, de pathologie en de therapeutiek, vooral omdat hij het levende organisme beschouwt als een machine bestaande uit verschillende onderdelen.

"De algemene fysiologie is de fundamentele biologische wetenschap waarheen alle andere convergeren. Haar probleem bestaat erin de elementaire voorwaarde van de fenomenen van het leven vast te stellen. De pathologie en de therapeutiek berusten eveneens op deze gemeenschappelijke basis ... Teneinde deze ver-

schillende problemen te kunnen oplossen, moet men als het ware het organisme opeenvolgend ontbinden en ontleden, gelijk men een machine uit elkaar neemt, om er al de onderdelen van te herkennen en te bestuderen; d.w.z. dat men vooraleer te experimenteren op de elementen, men eerst moet experimenteren op de apparaten en de organen"(23).

Zo ziet Claude Bernard zich geconfronteerd met een verzameling onderdelen, waarvan hij toch wel merkt dat het bekomen geheel dat hij eerst heeft vernietigd, geen levend wezen meer uitmaakt en dat hij deze verzameling geen mens of dier meer kan noemen of ze aldus benaderen. Hij moet dan de weg weer terug, anders komt hij terecht in de cirkelgang van het experimenteren om het experimenteren.

"De ware actieve elementen voor de fysioloog zijn wat men noemt de anatomische en histologische elementen ... ze zijn zo gereduceerd mogelijk, in die zin dat ze de meest eenvoudige vitale eigenschappen bezitten die we kennen, vitale eigenschappen die verdwijnen wanneer men het elementaire georganiseerde deel vernietigt ... Wanneer men de complexe manifestaties van een organisme ontleedt dan moet men dus deze complexe fenomenen ontbinden en ze terugbrengen tot een zeker aantal eenvoudige eigenschappen die aan deze elementaire organismen toebehoren; daarna moet men, in gedachte, op synthetische wijze het gehele organisme reconstitueren door het verenigen en het schikken van deze elementaire organismen die men aanvankelijk geïsoleerd, daarna in hun wederkerige verhoudingen beschouwde" (24).

Hij is bereid de prijs van destructie en desintegratie van de totaliteit van een levend wezen in een verzameling onderdelen te betalen voor het vinden en het bepalen van de noodzakelijke voorwaarden van de manifestatie van een fenomeen. Hij blijft hierbij zeer optimistisch. Indien men niet overeen-

stemmende en zelfs contradictoire resultaten bekomt, wanneer men een proef of een ervaring herhaalt, dan mag men zich nooit neerleggen bij uitzonderingen noch reële contradicties : dit noemt hij onwetenschappelijk. Men zal enkel en noodzakelijk besluiten tot verschillen in voorwaarden, of men ze wel of niet op het ogenblik zelf kan uitleggen : wat men nu uitzondering noemt is een fenomeen waarvan één of meerdere voorwaarden onbekend zijn, want wanneer de voorwaarden van de fenomenen zouden bekend zijn en bepaald, dan zouden er geen uitzonderingen meer bestaan. Hij lijkt wel zeer zeker van zijn stuk, maar geraakt op bepaalde ogenblikken toch in de war, wanneer hij ons precies wil formuleren welke de verhouding is tussen een fenomeen en zijn voorwaarden :

"De effecten zullen altijd zonder uitzondering en noodzakelijkerwijze volgen, omdat de oorzaak van het fenomeen exact bepaald is" (25).

Verder bevestigt hij echter :

"Inderdaad, een fenomeen manifesteert zich altijd op dezelfde manier wanneer de voorwaarden gelijkaardig zijn, het fenomeen ontbreekt nooit wanneer de voorwaarden bestaan, terwijl het niet verschijnt, wanneer de voorwaarden ontbreken" (26).

Het enige wat correct is in dit citaat is dat het fenomeen niet verschijnt wanneer de voorwaarden daartoe niet aanwezig zijn; het is echter niet waar dat het fenomeen zich altijd voordoet wanneer de condities daartoe aanwezig zijn : het is ook niet waar dat wanneer het fenomeen niet daar is, minstens één van de voorwaarden niet daar is. Nemen we een *voorbeeld* uit de geneeskunde.

De integriteit van het onderste segment van het ruggemerg is noodzakelijk voor de beweging en de sensibiliteit van de beide onderste ledematen. Is dit nu doorgesneden door een trauma, door een ontsteking, door een tumorale woekering of door een uitgebreide bloeding geïnfiltrerd, dan zijn beide

onderste ledematen verlamd en ongevoelig. Conclusie : zonder integriteit van het onderste segment van het ruggemerg, geen beweging en gevoeligheid ter hoogte van de onderste ledematen; echter uit het feit, dat er geen beweging en gevoeligheid ter hoogte van de onderste ledematen bestaat, valt nog niet af te leiden dat het onderste segment van het ruggemerg geledeerd is. En toch : het is een redenering die dagelijks door eminente neurologen wordt gehouden; logisch gezien klopt de redenering niet, maar praktisch hebben ze meestal gelijk. Niet altijd, want er zijn nog andere mogelijkheden : de patiënt kan immers een conversie-hysterische verlamming van de onderste ledematen vertonen (zgn. hysterische astasie-abasie zoals beschreven in het geval Anna door Freud) met (voor zover thans bekend) volstrekt intact ruggemerg : m.a.w. wanneer dit laatste niet intact is kunnen de onderste ledematen niet bewegen, maar het is niet zo dat wanneer de onderste ledematen niet bewegen, het ruggemerg niet intact is. Ook hier geldt dat uit de afwezigheid van een fenomeen, men niet kan afleiden dat een noodzakelijke voorwaarde daartoe afwezig is, hoewel het wel tot de mogelijkheden behoort.

Terugkerend naar Claude Bernard ziet men dat hij op bepaalde ogenblikken (althans filologisch gezien en op het eerste gezicht) onzuiver wordt in zijn woordgebruik, wanneer hij het verschillende malen heeft over de *oorzaak* (*cause*). Zo schrijft hij over "de relatie tussen oorzaak en effect", "de oorzaak van de ziekte"; ook elders gebruikt hij ten onrechte het woord 'oorzaak' :

"Welnu, indien men exakt de oorzaak van de genezing en de oorzaak van de dood kent, zal men altijd de genezing hebben in een bepaald geval" (27).

Daarenboven beweert hij op het einde van zijn boek :

"de zekere geneeskunde, die ik de experimentele geneeskunde noem, omdat ze gegrond is op het experi-

menteel determinisme van de oorzaak van de ziekte" (28).

daar waar hij het voortdurend over de noodzakelijke voorwaarde (*condition nécessaire*) heeft gehad. Claude Bernard zoekt niet naar de oorzaak, niet naar het 'waardoor' of zelfs niet naar het 'waarom' :

"Samengevat, indien ons gevoel altijd de vraag naar het waarom (*pourquoi*) stelt, dan toont ons onze rede dat enkel de vraag naar het hoe (*comment*) binnen onze mogelijkheden ligt" (29).

Men stelt vast bij het bestuderen van voorliggend boek, dat de schrijver, ook al poneert hij de noodzakelijkheid de noodzakelijke voorwaarden te kennen en ook al verwerpt hij de wenselijkheid te zoeken naar de eerste oorzaken, toch telkens weer de neiging vertoont de twee door elkaar te halen. Hij weet dat beide belangrijk zijn, maar aan het ene (oorzaak) kan hij niet uit, begrijpt hij niet, kan hij niet vatten, terwijl hij het andere (noodzakelijke voorwaarde) hier en daar ziet oplichten -zij het dan in het kader van een destructief programma-, kan vatten en het hem toelaat *zich meester te maken* over de fenomenen : blijkbaar gaat het daarom.

"Het doel van een experimentele wetenschap is de wetten van de natuurlijke fenomenen te ontdekken, niet alleen om ze te voorzien, maar met de bedoeling ze te schikken naar zijn goedvinden en er zich meester van te maken (30) ... (de arts) komt via dit middel tot de wet die hem toelaat zich meester te maken van het fenomeen. Gans de natuurfilosofie is aldus samen te vatten : *de wet van de fenomenen te kennen* (31)".

Het is inderdaad belangrijk in de geneeskunde -en niet alleen om epistemologische redenen- te weten of men het wegvallen of gestoord zijn van een voldoende grond (oorzaak) van de gezondheid van de mens behandelt of dat men tracht een verdwenen of

gestoorde noodzakelijke voorwaarde van deze gezondheid te herstellen. Verwijzend naar onze Franse schrijver kunnen we de wel zeer prangende vraag stellen of het theoretisch -laat staan praktisch- wel mogelijk is alle noodzakelijke voorwaarden van het gezonde leven te kennen ? Immers van elke noodzakelijke voorwaarde bestaan er op hun beurt één of meerdere noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden, die alle op hun beurt dan nog een voldoende grond en noodzakelijke voorwaarden hebben, die op hun beurt weer zowel voldoende gronden als noodzakelijke voorwaarden hebben enz... Wellicht zullen de informatica en de electronica wel suppleren aan de traagheid waarmee de medici de oneindige (?) reeks kunnen ontsluiëren zowel op macro- als op microscopisch, op moleculair, atomair en subatomair niveau, waar daarenboven nog Heisenberg de onzekerheidsrelaties uit zijn wiskundige formules heeft afgeleid. Hoeveel onderzoeken zou men dan alle (mogelijke) patiënten moeten doen ondergaan en met welk pover resultaat ? Men kan zich immers de vraag stellen of het mogelijk is tenminste één noodzakelijke voorwaarde te kennen die bij een welbepaalde ziekte is uitgevallen ? En als men dan een belangrijke noodzakelijke voorwaarde meent te kennen bv. de insuline die in voldoende hoeveelheid en kwaliteit moet aanwezig zijn voor het op peil houden van de glycemie, stelt men dan niet vast dat, spijs het toedienen van steeds meer gesofistikeerde insulines (al of niet gefabriceerd via de genetic engineering) in allerlei doseringen, de diabetes toch niet geneest en vaak vrijwel onvermijdelijk naar terminale toestanden leidt met uitgesproken cerebrale, retinale, cardiale, vasculaire en nierletsels ?

*Wat leert Hahnemann hierover ?*

Naast de ziekelijk ontstemde levenskracht neemt hij ook nog een andere noodzakelijke voorwaarde aan voor het ziek worden, nl. het gepredisponeerd zijn ertoe.



"Ook bezitten de vijandige, deels psychische, deels fysische potenties in het aardse leven, die men ziekelijke schadelijkheden noemt, niet onvoorwaardelijk de kracht het menselijk bevinden ziekelijk te stemmen; maar wij worden enkel dan ziek door hen, wanneer ons organisme daartoe gedisponeerd en blootgesteld is om door de aanwezige ziekteoorzaak aangegrepen, in zijn bevinden veranderd en ontstemd te worden, in abnormale gevoelens en werkingen gebracht te worden : ze maken daardoor niet iedereen en niet op elk ogenblik ziek" (32).

*En Kent ?*

Ook hij neemt aan dat er een predispositie tot ziek worden bestaat.

"De tegenwoordige (1900 !) artsen zullen U vertellen dat ze terugkeren naar de oorzaak, maar ze komen niet te voorschijn met een oorzaak; zij brengen U de oppervlakkige voorwaarde die de longpatiënt slechter maakt. Zij zullen U aldus vertellen dat een bacil de oorzaak is van de tuberculose. Maar indien de mens niet gevoelig ware voor de bacil, dan zou hij er nooit door zijn aangedaan" (33).

Wanneer hij het hier heeft over oorzaken, heeft hij het eigenlijk over de noodzakelijke voorwaarden in de zin van Claude Bernard : hij schrijft dan ook terecht dat dat wat zij aldus oorzaak noemen, geen oorzaken zijn, maar slechts voorwaarden. De oorzaak ligt voor hem in de levenskracht.

"Er is een wereld van leven en een wereld van dode stof. Het rijk van het denken en het rijk van de stof zijn respectievelijk het rijk der oorzaak en het rijk der resultaten. We zien de acties van de materiële substantie, maar de denkende mens heeft enkel na te denken om te zien dat deze acties die zichtbaar zijn in materiële vorm slechts het resultaat zijn van de oorzaak die bestaat onder vorm

van eenvoudige substantie (levenskracht, N.v.d.V.) welke onzichtbaar is voor het natuurlijk oog, maar zichtbaar voor het geestelijk oog van het verstand (34)... De ziekte-oorzaak is enkel bekend door haar effecten; maar men kan ze niet achterhalen door de natuurlijke zintuigen en ze kan slechts onderzocht worden op haar resultaten. Elk ding dat kan gezien worden, gevoeld of geobserveerd of ontdekt door de microscoop, is slechts de voortzetting van iets, een resultaat. Het is enkel door het verstand, door redenering van het eerste tot het laatste en dan weer terug, dat men kan vaststellen dat de oorzaken van de ziekte onzichtbaar zijn (35)".

Kent meent dat de materialist iemand is die vruchteloos in de materiële wereld naar een oorzaak zoekt : hij gelooft slechts aan dat wat onderworpen is aan de wetten van tijd en ruimte; materie kan niets veroorzaken noch invloed uitoefenen op iets : slechts de levenskracht kan dat.

"De materialist weigert iets te geloven dat niet conform is aan de wet van tijd en ruimte. Het moet gemeten en gewogen worden, het moet ruimte innemen : hij heeft er geen idee van en zal duidelijk bevestigen dat zonder dat, het niets is en geen bestaan heeft. Voor de materiële geest is alles achter dit poëzie, dromerij en mysterie. Zo zoeken wij vruchteloos in de materiële wereld naar een oorzaak. U zult nooit een materiële entiteit vinden die op enige wijze iets veroorzaakt : ze heeft geen oorzakelijke kracht, geen scheppende invloed, geen stuwende invloed. Oorzaken of eenvoudige substanties (simple substance) zijn, in de natuurlijke staat, in beweging en veroorzaken beweging in de lichamen die ze bewonen; de natuurlijke toestand van de eenvoudige substantie is die van kracht, beweeglijkheid, activiteit; de natuurlijke toestand van de stof is rust en stilte : deze laatste heeft geen kracht tot bewegen tenzij er actie wordt op uitgeoefend. Gelijk de dode mens, wiens weefsels in rust zijn, heeft ze

geen actie op zichzelf. Maar de eenvoudige substantie domineert de stof en bezielt ze" (36).

\*

Een belangrijke vraag stelt zich nu : hoe komen deze twee (drie) auteurs tot de kennis van deze gronden en wat doen ze er verder mee ? Uit de aard van de grond die ze aannemen ziet men een verschil van visie op de aanpak van de moeilijkheden van de mens in zijn ziek-zijn. Naarmate men zich verder verdiept in deze vraagstelling ziet men, bij de bestudering van hun methoden, duidelijker de mogelijkheden en de beperkingen van de theoretische en praktische kennis als basis voor het brengen van herstel en genezing. Welke zijn dan de door hen gevolgde methoden ?

\*

## II. TWEEDE PROBLEEM : DE METHODE

### 1. De methode in de homeopathie

#### *De stelling van Hahnemann*

Hoe het komt dat Hahnemann het bestaan van een immaterieel levensprincipee aangenomen heeft, is niet duidelijk. Kent beweert wel :

"Hahnemann kon dit immaterieel levensprincipee waarnemen. Het is iets waartoe hij uit zichzelf kwam, vanuit zijn eigen denkproces" (37).

Dit is waarschijnlijk onjuist. Verwijzen we slechts naar de opvattingen van G.E. Stahl (1660-1734), een Duits arts, en de ganse toenmalige Verlichtingstraditie van het in vraag stellen van de toenmalige ge-

neeswijzen, daarbij gesteund door de Galileïsche en Newtoniaanse gedachte, voor een stuk in twijfel getrokken door Leibniz. Reeds vóór de geboorte van Hahnemann beïnvloedde Stahl in sterke mate de medische wereld met zijn opvattingen van het bestaan van een levenskracht, - een traditie die overigens terugkeert tot Hippokrates. Laten we echter dit probleem rusten en terugkeren naar de introductie van de 1<sup>o</sup> editie van het Organon. Ook hij schrijft in een vóór-herinnering, dus vóór zijn inleiding, dat hij de enige is die op dat ogenblik een redelijke revisie van de toenmalige geneeskunde (die hij een *ars conjecturalis*, een vermoedingskunst noemt) op gang brengt.

"Bij deze onderzoeken vond ik de weg tot de waarheid die ik alleen moest gaan zeer ver van de algemene heerbaan van de medische observatie gelegen. Hoe verder ik van waarheid tot waarheid voortschreed, des te meer verwijderden zich mijn stellingen, die ik niet zonder *ervarings*-overtuiging gelden liet, van de oude gebouwen : deze oude gebouwen bestonden enkel uit meningen. De resultaten van mijn *overtuigingen* liggen in dit boek" (38).

Welke is nu deze waarheid waar Hahnemann het over heeft ?

"Men behandelde tot hiertoe (1810 !) de ziekte der mensen niet rationeel, niet naar vaststaande gronden, maar naar zeer verschillende doeleinden, onder andere naar de palliatieve regel : *contraria contrariis curentur*. In tegenstelling hiermede stond de waarheid, de echte geneesweg, waartoe ik in dit werk aanleiding geef : kies om zacht, snel en duurzaam te genezen, in elk ziektegeval een geneesmiddel, dat een gelijk lijden (*omoion pathos*) voor zich kan verwekken als het genezen moet (*similia similibus curentur* : dat de gelijken door de gelijken verzorgd worden) ! Deze homeopathische ge-

neesweg leerde niemand tot hiertoe. Is het echter de waarheid, die deze weg voorschrijft, zo laat zich vermoeden dat, gesteld dat ze in eeuwen niet opgemerkt werd, zij, de onsterfelijke, toch sporen van zich in alle tijdvakken zou laten vinden. En zo is het ook" (39).

En dan geeft hij in de volgende 46 bladzijden een aantal voorbeelden van ervaringen van anderen, gaande van Hippokrates tot in zijn tijd, waarmee hij deze stelling kracht verleent. Hij geeft echter aan deze stelling het statuut van *wet*, die hij op basis van deze inductieve methode poneert en die als zodanig te aanvaarden is. Het komt er tevens op aan een aantal proeven te doen met geneesmiddelen op gezonde lichamen om de symptomen te beoordelen, die ze veroorzaken en ze volgens deze indicatie te gebruiken bij zieke mensen.

"Vindt men dan verder (zoals men het inderdaad ook vindt) dat die remedie, welke in haar inwerking op het gezonde menselijke lichaam al die symptomen te kennen gegeven heeft, die de te genezen ziekte omvat; vindt men dan verder dat bij geneeskundig gebruik van deze remedie het ganse complex van ziektesymptomen, de ganse aanwezige ziekte opheft en in gezondheid verandert, dan kan men er niet aan twifelen dat de wet gevonden is waarnaar deze remedie heilzaam op deze ziekte gewerkt heeft, de wet : gelijkaardige symptomen van deze remedie heffen de symptomen van gelijke aard in deze gegeven ziekte op" (40).

Deze proeven en de daaropvolgende ervaringen, die de vroegere vaststellingen van anderen bevestigen, zijn voldoende om hiervan een wet te maken.

"Evenwel hebben wij, zoals men ziet, door dit gelukkig toeval schone homeopathische genezingen aan te wijzen, als even zoveel onweerlegbare bewijzen van de in hen heersende grote unieke natuurgeneeswet : *genezen door symptomengelijkheid*. §51. Uit

zulke feiten wordt aan de geschikte geest van de mens deze geneeswet verkondigd en hiertoe waren ze voldoende" (41).

Op dezelfde wijze voegt hij er in zijn eerste editie nog enkele andere algemene regels aan toe, die hij telkens door ervaringen bevestigt.

"Wordt daarentegen aan het reeds door een acute ziekte aangedane organisme een andere acute, maar gelijkaardige ziekte opgedrongen, dan heft de sterkere de zwakkere helemaal op en verdelgt ze homeopathisch (42) ... evenals wanneer een chronische ziekte zich in het lichaam bevindt en het een gelijkaardige acute ziekte wordt opgedrongen, wordt zo de chronische door de acute geheel vernietigd en homeopathisch genezen (43)".

Telkens haalt hij voor deze regels voorbeelden aan. De eerste wet en de daarop volgende regels zijn dus allen geconstrueerd op grond van ervaringen (van hemzelf of van anderen) : en hij leidt de bevestiging van deze wet en regels af uit nieuwe ervaringen die ze bekrachtigen. Zoals de man die, na 2000 zwanen gezien te hebben, afleidt dat alle zwanen wit zijn en uit het zien van de daaropvolgende zwaan de bevestiging vindt van deze regel ... tot hij in het stadspark van Lissabon zwarte zwanen ziet zwemmen ... hij zou dan ook nog kunnen beweren dat zwarte zwanen geen zwanen zijn, ofwel dat er iets hapert aan zijn ogen ...

Uit deze wet en regels en uit het bestaan van een levenskracht (dynamis) construeert Hahnemann een ganse doctrine van opvattingen en praktische toepassingen die de kwintessens van de homeopathie uitmaken, die als onveranderlijk wordt beschouwd en waarvan men in orthodoxe homeopathische middens het niet (meer) nodig acht ze aan experimentele verificatie te onderwerpen.

1) *Zijn opvattingen van de ziekten (Krankheiten)* : deze zijn geestelijke (geistige), dynamische storin-

gen van ons 'geestachtig' (geistartig) leven in gevoelens en werkingen, d.w.z. immateriële ontstemmingen van ons bevinden. Hij beschrijft dit verder als volgt : de natuurlijke ziekte is als door een geestachtige vijandige potentie verwekt, die gans het organisme beheerst, het geestachtig levensprinciep in zijn instinctmatig heersen stoort, het als een boze geest kwelt en het dwingt lijden en stoornissen in de gang van het leven te verwekken, die men symptomen en ziekte noemt. Wat ziekten volgens hem niet zijn, noch kunnen zijn, zijn mechanische of chemische veranderingen van de materiële lichaams-substantie : ze zijn enkel geestachtige, dynamische ontstemmingen van het leven.

2) *De werking der geneesmiddelen* : het gevoel van de inwerking van het vijandig agens moet aan het levensprinciep onttrokken worden door een kunstmatige storing te verwekken; dit kan gebeuren wanneer men het levensprinciep op een zo gelijkaardig mogelijke wijze verstoort door de kunstmatige potentie van het homeopathisch geneesmiddel dat steeds, ook in de kleinste dosis, de gelijkaardige natuurlijke ziekte in sterkte overtreft : van dan af lijdt de instinktachtige automatische levenskracht niet meer aan de natuurlijke, maar alleen aan de sterkere, zo gelijke remedie-ziekte, welke dan opnieuw wegens de kleine gift van het middel, door de verhoogde energie van de levenskracht overwonnen, spoedig vanzelf verdwijnt en het lichaam vrij van alle ziekte laat, d.i. gezond en duurzaam gezond. Op deze wijze gaat gedurende de inwerking van deze sterkere gelijkaardige kunstziekte, voor het levensprinciep het gewaarworden van het oorspronkelijk ziekmakende agens verloren. In de zesde editie wordt er aan toegevoegd dat de natuurlijke ziekte aldus niet zelden in enkele uren ongemerkt verdwijnt. Hahnemann noemt deze geneesmiddelen-substanties ook ziektepotenties.

3) *De dynamisatie en de potentialisatie* : men moet, volgens hem, de innerlijke geestachtige geneeskracht van de onbereide substanties ontwikkelen en ze door

hun bereiding doordringend werkzaam en efficiënt maken; deze verandering wordt bekomen door mechanische inwerking -door wrijven en schudden- op de kleinste delen van de stof, waarbij deze door middel van een droge of vloeibare indifferente substantie (bv. glucose of water) van elkaar gescheiden worden. In de zesde editie wordt hieraan toegevoegd dat de materie zich aldus meer en meer onthult en vergeestelijkt (vergeestigt) en dat zich in haar de latente, slapende en verborgen dynamische krachten ontwikkelen die vooral op het levensprincipe invloed hebben. Deze bewerking noemt hij dynamiseren en potentialiseren (geneeskracht-ontwikkelen).

4) *De verdunning en de infinitesimale dosissen* : hij staat erop dat de onbereide substanties (tot aan de grenzen der oneindigheid, schrijft hij in de zesde editie) verdund en verdeeld worden om de dosis van de werkzame stof dermate te verkleinen, dat ze net iets sterker blijft dan de daarmee te genezen gelijkaardige natuurlijke ziekte, zodat het niet komt tot een hevige agressie op het organisme en aldus een gelijkmatige en onmerkbare doch dikwijls snelle overgang van het natuurlijk lijden in de gewenste, duurzame gezondheid bewerkt wordt. In de zesde editie wordt benadrukt dat de homeopathische geneesmiddelen geen loutere verdunningen kunnen genoemd worden : de in hun innerlijk wezen verborgen specifieke geneesmiddel-krachten zijn slechts door wrijven en schudden te ontsluiten en vrij te maken, waarbij het neutrale verdunningselement een neven-voorwaarde is. Sterke dosissen zijn volgens hem dan ook sterk verdunde, zeer frekvent geschudde of gewreven preparaten, waarvan het toedienen van een éénmalige gift vaak voldoende is.

5) *De materia medica* : dit is een opsomming van de verschijnselen die de verschillende homeopathische geneesmiddelen, aan gezonde personen toegediend, teweegbrengen. Hij gaat dit na door waarneming en experiment, waarbij de stoffen worden toegediend in



verschillende doseringen en dynamisaties; hij noteert dan de symptomen van wat hij noemt de kunstmatige ziekte (pathogenesie). De arts moet bij de personen met een natuurlijke ziekte door middel van een reeks vragen en observatie nagaan welke symptomen de zieke vertoont en deze vergelijken met de gelijkaardige gegevens van de kunstmatige ziekte vermeld in de *Materia Medica* en aldus tot de keuze van het te gebruiken geneesmiddel komen. De meest bekende *Materia Medica* zijn deze van Hahnemann, Kent, Boericke, Allen, Voisin. Om het maken van deze vergelijkingen te systematiseren werden de geneesmiddelen ook geordend per symptoom dat vastgesteld is bij de kunstmatige ziekten; dergelijke lijst noemt men een *Reperitorium* : het meest beroemde is dat van Kent.

6) *Het genezen van de ziekte* : de homeopathische geneesmiddelen - kunstmatige potenties - verwekken kunstmatig een storing van het levensprinciep d.w.z. een kunstmatige ziekte met een iets sterkere kracht dan deze van de gelijkaardige natuurlijke ziekte waaraan de patiënt lijdt. Waar het echter vooral op aankomt is niet alleen de sterkere kracht, maar wel dat het geneesmiddel het levensprinciep in een ziekelijke stemming brengt die zeer gelijkend is op de natuurlijke ziekte : dit om in het levensprinciep het gevoel der natuurlijke ziekelijke ontstemming niet alleen te verduisteren, maar gans uit te doven en zo te vernietigen. Daardoor wordt de algemene ziekte-toestand van het lichaam met het lokale lijden (bv. een angina, een hartinfarct) tegelijkertijd opgeheven en genezen, waaruit hij afleidt dat het locale lijden enkel en alleen van een ziekte van het gehele lichaam afhangt en als een onafscheidbaar deel van het geheel, als een der grootste en opvallendste symptomen van de totaliteit van de ziekte aan te zien is.

Uit deze enkele gegevens ziet men hoe Hahnemann uit de stelling van de levenskracht (dynamis), de wet der gelijkheden en nog enkele andere regels die hij langs inductieve weg construeert, en die hij aanvult met hypothesen, theorieën, visies, invallen en raadge-

vingen, een hele doctrine opbouwt. Ze moet volgens hem als zodanig worden gevolgd door de arts die een patiënt homeopathisch wil behandelen. Wat hij experiment noemt, is telkens weer nagaan of de uitgangspunten kloppen en uitkomen, m.a.w. verifiëren om ze telkens weer bevestigd te zien. In elk geval lijkt de theorie van de levenskracht niet falsifieerbaar in strik natuurwetenschappelijke (en Popperiaanse) zin. Dit is ook niet de bedoeling van Hahnemann :

"Daar deze natuur-genees-wet in alle zuivere proefnemingen en alle echte ervaringen tegenover de wereld getuigt dat het feit bestaat, zo komt het op een wetenschappelijke verklaring hoe dit zich voordoet, weinig aan; en ik hecht er weinig waarde aan dit te proberen" (44).

Hij houdt aan zijn doctrine

"daar ze zich op louter ervarings-premissen baseert" (44).

*Wat is de positie van Kent ?*

Volgens hem zal het nooit mogelijk zijn een rationeel systeem van behandeling vast te leggen tenzij wij uitgaan van de feiten zoals ze zijn en niet zoals ze soms voorkomen.

"Feiten zoals zij verschijnen zijn uitgedrukt in de meningen van de mensen, maar feiten zoals ze zijn, zijn feiten en waarheden van waaruit doctrines worden ontwikkeld en geformuleerd, die de heerschappij der natuur in het rijk van ziekte en gezondheid zullen interpreteren of onthullen. Daarom, pas op voor de mening van wetenschapsmensen. Hahnemann heeft ons de principes gegeven die we kunnen bestuderen en waarop we kunnen voortgaan. Het is de wet die de wereld regeert en niet meningen of hypothesen. We moeten beginnen met respect te hebben voor de wet, want we hebben geen vertrekpunt tenzij wij onze stellingen baseren op wet. Zolang we de bewe-

ringen van de mensen erkennen zijn we in toestand van verandering, want mensen en hypothesen veranderen. Laat ons de autoriteit erkennen." (45)

Volg enkel wet en principes, dingen die niet kunnen teleurstellen.

"We moeten trachten ons te ontdoen van onze vooroordelen waarmede we geboren en opgevoed zijn, zodat we de principes en de doctrines van de homeopathie kunnen onderzoeken en verifiëren. Indien ge uw vooroordelen niet opzij kunt zetten, zullen de principes dwaasheid zijn voor u" (46).

Hij verwijst daarbij naar Hahnemann die door elke remedie die hij beproefde de wet meer en meer grondvestte, en deze wet zekerder naar voren kwam. Op deze wijze worden we bekend met de wet van de behandeling en met het formuleren van doctrines waardoor deze wet kan worden toegepast en gebruikt. Zeer kras bevestigt hij dat een onbevooroordeeldheid slechts kan worden bereikt door al de waarheid en de doctrines van de homeopathie te leren. Elders schrijft hij dan weer dat men de ziekten moet leren kennen door de symptomen en de taal der natuur. Kent stelt zich zeer doctrinair op : ervaring brengt niet tot kennis, doch slechts principes die nadien door de ervaring worden bevestigd, leiden daartoe. Naar aanleiding van een voorbeeld van genezing door toediening van een sterk verdunde zwavel-oplossing, schrijft hij :

"Wanneer ge deze dingen ziet, hebt ge daardoor een bevestiging van de doctrine van de wet. Ervaring leidt niet tot zulke dingen, maar principes die daarna worden bevestigd door ervaring" (47).

Zoals we juist zagen bij Hahnemann leidt men wel uit ervaring een wet en principes af die bij toepassing ervan door ervaring bevestigd worden. Kent schijnt daar niet helemaal mee akkoord te gaan : waarvan de wet en de principes dan wel komen, zegt

hij niet, hij aanvaardt blijkbaar alleen de deductieve komponente.

"Ervaring heeft een plaats in wetenschap, doch enkel een bevestigende. Ze kan enkel bevestigen dat wat ontdekt is doorheen principes of wet die in de gepaste richting leiden. Ervaring leidt niet tot ontdekkingen, maar wanneer de mens volledig geïndoctrineerd is in het principieel, dan zal dat wat hij observeert door de ervaring, de dingen bevestigen die consistent zijn met de wet. Iemand die geen doctrine heeft, geen waarheid, geen wet, die niet voor alles op een wet steunt, die stelt zich voor dat hij door ervaring ontdekt" (48).

Kent gaat zelfs zover dat wat niet in overeenstemming te brengen is met het ware principieel gewoon uit te sluiten :

"In homeopathie is het het ware principieel zelf dat geldt en dingen die niet in overeenstemming zijn met het principieel, horen niet aanvaard te worden" (49).

Wanneer men de juiste remedie niet vindt, dan mag dit niet op de rug van de wet of de orde worden geschoven, maar de blaam moet vallen op hem die praktiseert :

"Daardoor verkeer ik in de volstrekte noodzakelijkheid te erkennen dat, indien onder mijn behandeling zulke ziekten niet wijken, dat ik de juiste remedie niet gevonden heb. Dat zal de eerlijke homeopathische arts dwingen te zoeken naar de gepaste remedie. Laat de blaam niet vallen op een gebrek in het systeem van wet en orde, maar wel op hem die ze in praktijk brengt" (50).

Zo bevestigt Kent het doctrinair karakter van de stelling van Hahnemann, wiens Organon hij tot Canon maakt, m.a.w. tot een geheel van regels, wetten en normen die moeten opgevolgd worden, eventueel geverifieerd ter bevestiging, zonder

recht op falsificatie !

*Wat is de reactie van Claude Bernard hierop ?*

Ook hij is van mening dat de arts zich als observator moet opstellen, dat hij de taal der natuur te beluisteren heeft, dat hij open moet staan voor het gebeuren bij de zieke, maar men moet ook experimenteren. Hij acht het noodzakelijk te experimenteren uitgaande van een hypothese of een vooronderstelling; men moet er zich voor hoeden het gebruik van hypothesen en ideeën uit te sluiten wanneer het erom gaat een begin te maken met de ervaring of zich observatie-middelen te verbeelden; men moet integendeel de vrije loop laten aan zijn verbeelding; het is de idee die het principieel is van elke redenering en van elke uitvinding, het is aan haar dat elk initiatief toekomt (initium : begin). Hij legt de nadruk op het bestaan van de twee redeneringsvormen, de inductie en de deductie, waarvan hij wel inziet hoe moeilijk het is een scherp onderscheid te maken tussen beide. Echter, observeren alleen voldoet niet : men moet experimenteren. Het doel van een observatie-wetenschap is de wetten van de natuurlijke fenomenen te ontdekken om deze te voorzien; maar ze zou ze niet kunnen veranderen of ze naar willekeur beheersen; daarentegen is het doel van een experimentele wetenschap de wetten van de natuurlijke fenomenen te ontdekken, niet alleen om ze te voorzien, maar met de bedoeling ze te regelen naar willekeur en er zich meester van te maken :

"Ik behoor tot hen die gedacht hebben dat de geneeskunde een experimentele wetenschap kon zijn, d.w.z. een geneeskunde die in staat is door te dringen tot het binnenste van het organisme : een middel te vinden om de verborgen veerkrachten van de levende machine te veranderen en te regelen, tenminste tot op een zeker punt" (51).

Hij meent dat een verkeerd begrepen respect voor de

autoriteit in de experimentele wetenschappen op bijgeloof lijkt, wat een echte hindernis uitmaakt voor de vooruitgang van de wetenschap.

"In de experimentele wetenschappen zou een verkeerd begrepen respect voor de persoonlijke autoriteit bijgeloof zijn en een werkelijke hindernis uitmaken voor de vooruitgang van de wetenschap; dit zou in tegenstelling zijn met de voorbeelden die de groten ons in alle tijden hebben gegeven. Inderdaad, de groten zijn precies zij die nieuwe gedachten hebben bijgebracht en vergissingen hebben doen verdwijnen. Zelf hebben ze de autoriteit van hun voorgangers niet geëerbiedigd en ze verwachten niet dat men anders handelt tegenover hen" (52).

Hij stelt dan ook scherp dat de artsen die voortbouwen op een systeem of een doctrine, enkel empirisch te werk gaan, en in plaats van te experimenteren, de hypothesen en de vooropstellingen die hun ervaring hen geleerd heeft, gebruiken om een ideaal systeem op te bouwen van waaruit zij de lijn afleiden die hun medisch gedrag bepaalt.

## 2. De methode in de allopathie

*Wat is dan de stelling van Claude Bernard ?*

Na zijn reactie tegen de andere vormen van geneeskunde, waarbij hij de observatie-geneeskunde stelt tegenover de experimentele geneeskunde, introduceert Claude Bernard ons meer uitgebreid in de moeilijkheden en de methode van deze laatste. Volgens hem kan de wetenschappelijke geneeskunde, zoals de overige wetenschappen, zich slechts ontwikkelen langs experimentele weg, d.w.z. door wat hij noemt een onmiddellijke en rigoureuze toepassing van de redenering op de feiten ons bezorgd door observatie en experiment. Het experiment, als praktische basis van de geneeskunde, is een kunst om ervaringen op te doen die heel precies uitgelokt zijn en scherp om-

lijnd.

"De redenering zal altijd juist zijn wanneer ze toegepast wordt op exacte noties en precieze feiten; maar ze zal slechts naar dwalingen leiden al de keren dat de noties of de feiten oorspronkelijk bezoedeld zijn door vergissingen of onjuistheden" (53).

Hij verwijst hier wel naar de noodzaak van exactheid van de keuze van feiten, gebeurtenissen, fenomenen die men beredeneert, maar hij zegt ons niet welke keuze we te maken hebben : hij laat dit blijkbaar over aan de verbeelding van de onderzoeker en de experimentator.

Voor hem is de wetenschapsmens hij die feiten vaststelt, zich hieromtrent een idee vormt, ze beredeneert, hierop een experiment baseert, daarbij de noodzakelijke voorwaarden bepaalt van die feiten, deze nieuwe elementen observeert, van daaruit nieuwe hypothesen opbouwt die hij opnieuw aan experimenten onderwerpt, enz.,. In zekere zin bevindt hij zich altijd tussen twee observaties : deze van het vertrekpunt en deze van de conclusie.

"Het zal voldoende zijn zich in principieel te herinneren dat de idee a priori of beter de hypothese de stimulus is van de ervaring (experiment) en dat men zich hierin vrij moet laten gaan (54) ... Maar zodra we doordringen in de fysica en de chemie en met meer reden nog in de biologie, worden de fenomenen zeer ingewikkeld in hun verhoudingen : dit is dermate zo dat de principes vervat in de theorieën waartoe wij ons hebben kunnen verheffen slechts voorlopig zijn; ze zijn zo hypothetisch dat onze deducties, hoewel zeer logisch, volkomen onzeker zijn en verdere experimentele verificatie niet kunnen ontberen" (55).

De wetenschapsmens moet zich zo organiseren dat

hij die feiten doet naar voren komen die zowel bevestiging als ontkenning kunnen zijn van de gedachten en van de ideeën die hij koestert. De twijfel is dan ook de basis van elk experiment.

"De echte wetenschapsmens is een twijfelaar; hij twijfelt slechts aan zichzelf en zijn interpretaties, maar hij gelooft aan de wetenschap; hij aanvaardt in de experimentele wetenschappen een absoluut wetenschappelijk criterium en principie" (56) ... Hieruit volgt noodzakelijkerwijze dat de mening van niemand, of ze nu onder vorm van theorie of anders is geformuleerd, zou kunnen beschouwd worden als iets dat de volledige waarheid in de wetenschappen voorstelt. Het is een gids, een licht, niet een absolute autoriteit (57)".

Claude Bernard houdt dezelfde redenering wanneer hij het heeft over het voorschrijven van geneesmiddelen of het toepassen van andere therapeutische middelen. Ook daar is het experiment niet alleen op zijn plaats, maar ook noodzakelijk om zichzelf en de anderen niet te bedriegen door een soort ongefundeerde zekerheid. De arts

"Zal gebruik maken van alle therapeutische middelen die het empirisme hem aanraadt; doch in plaats van ze te gebruiken volgens een autoriteit en met een bijna superstitieus vertrouwen zal hij ze toepassen met de filosofische twijfel die de echte onderzoeker past ... Er zijn praktiserende artsen die, overtuigd tot het fanatisme toe van de voortreffelijkheid van hun medicatie, de therapeutische experimentele kritiek, waarover ik het net heb, niet zouden begrijpen. Ze beweren dat men slechts die geneesmiddelen aan de zieke mag toedienen, waarin men vertrouwen heeft en ze denken dat, wanneer men een remedie voorschrijft waaraan men twijfelt, men tekort schiet aan medische moraliteit. Ik aan-



vaard deze redenering niet : ze zou er slechts toe leiden dat men zichzelf zoekt te bedriegen om zonder scrupules de anderen te bedriegen. Ik voor mij denk, dat het beter is dat men zichzelf zoekt voor te lichten om niemand te bedriegen" (58)

Hij zoekt zich door zijn methode te ontdoen van alle vooroordelen en van alle subjectiviteit en aldus de fenomenen, de dingen, de feiten en hun onderlinge verhoudingen te ontbolsteren van alle zintuiglijke vergissingen en fouten in zijn eigen redeneringen. Hij gaat dan wel heel ver wanneer hij schrijft :

"We hebben gezegd dat de experimentele geneeskunde niet een nieuw systeem van geneeskunde is, maar integendeel de negatie van alle systemen. Inderdaad, de opkomst van de experimentele geneeskunde zal voor resultaat hebben uit de wetenschap alle individuele visie te verbannen en ze te vervangen door onpersoonlijke en algemene theorieën die, zoals in de andere wetenschappen, slechts een regelmatige en beredeneerde coördinatie van feiten zullen uitmaken, die door de ervaring en het experiment zullen worden geleverd... de tijd van persoonlijke doctrines en systemen is voorbij en stilaan zullen ze vervangen worden door theorieën die de huidige stand van zaken zullen weergeven, die het resultaat zullen zijn van de inspanning van allen" (59).

Men ziet hoe Claude Bernard, in zijn pogingen via het experiment een zekere rigiditeit in het wetenschappelijk denken te ontlopen, verstrikt geraakt in een relatieve zekerheid die hij juist aan het experiment en aan het verkrijgen van zintuiglijke gegevens toeschrijft; *hij verheft aldus het experiment tot systeem*, dat geen verdere verificatie meer behoeft. Zo spreekt hij zichzelf tegen in de beroemde zin :

"het beste filosofische systeem bestaat erin er geen te hebben" (60).

*Hoe staat Hahnemann hiertegenover ?*

In zijn tijd kende hij slechts het begin van de experimentele methode in de geneeskunde (Boerhaave, Morgagni, Laennec) die echter niet zo uitgewerkt was als bij Claude Bernard. Hahnemann zelf deed proeven op gezonde mensen met geneesmiddelen, om de werking daarvan na te gaan. Maar bij het construeren van zijn doctrine en de methode voor het toedienen van de remedies schonk hij zeer veel aandacht aan de subjectieve gewaarwordingen van de patiënt: deze kon hij slechts waarnemen via een intersubjectieve relatie, die bij Claude Bernard zoveel mogelijk methodisch vermeden werd. Deze laatste heeft het niet in de eerste plaats over de gezondheid en de zieke mens, maar over lichamen, decompositie, experimenten.

*En Kent ?*

Kent leefde reeds volop in de periode van de natuurwetenschappelijke ontdekkingen in de geneeskunde, maar hij waarschuwde ervoor een al te groot belang te hechten aan de ervaring. Hij gaat niet akkoord met hen die, uitgaande van hun ervaring willen gaan uitvinden, want aldus ontwikkelen de uitvindingen zich in elke denkbare richting. Hij wijst er spottend op dat op een medisch congres van 1000 artsen die allen vertrouwen op hun ervaring, waarover de enen als de andere vertellen, ze allen erop los debatteren en dat geen twee sprekers dezelfde gedachten hebben. Op het einde van hun debatten vergelijken zij hun ervaringen onder elkaar en dat waartoe ze besluiten, noemen ze wetenschap, hoever ze zich ook van de waarheid bevinden. Het volgend jaar komen ze dan opnieuw samen, zo vervolgt Kent, met ideeën en

ervaringen verschillend van het jaar tevoren en zij ontkennen wat zij toen hadden bevestigd. Dit is, zegt Kent, de geneeskunde van de ervaring : zij bevestigt niets; van hun ervaring maken de artsen een serie van uitvindzels en theorieën. Dit is de verkeerde richting. De wetenschap van de geneeskunde, zo vervolgt hij, moet worden gebouwd op ware funderingen. Om zeker te zijn moet men de mens observeren, maar - en hier komt het typische van zijn stelling - er is een verschil tussen ware observatie in een wetenschap volgens wet en principe en de ervaring van iemand die geen wet en geen principe heeft. Oud-modische geneeskunde ontkent principie en wet en noemt deze de geneeskunde der ervaring; vandaar dat haar doctrines zo kaleidoskopisch zijn, elk jaar veranderend en nooit tweemaal dezelfde.

Men kan zich hier natuurlijk de vraag stellen of Kent het hier over dezelfde methode - het experiment - heeft als Claude Bernard, want ook deze laatste heeft zich gericht tegen dit willekeurig empirisme. Toch is de visie van Kent nog enigszins tcepasselijk op de actuele allopathie en zelfs de experimentele geneeskunde. Overigens, zelfs de actuele allopathie verloopt niet volgens het denkschema van Claude Bernard. Men hoeft slechts te zien hoe de geneeskunde overrompeld is door een kaleidoskopische chaos van theorieën en behandelingsmethoden, waarvan hier enkel wordt verwezen naar de antibiotica, de antidepressiva, de spasmolytica en de verschillende operatietechnieken.

## BESLUIT

Vanuit moeilijke teksten, en dan zeker voor artsen die dergelijke filosofische taal niet gewoon zijn, heb ik twee posities tegenover elkaar gesteld die duidelijk verschillend zijn, maar toch niet aan elkaar tegengesteld, m.a.w. globaal sluiten ze elkaar niet uit. Misschien is het op deze wijze mogelijk, zoals Heisenberg het formuleerde, nieuwe verbindingen tot stand te brengen. Keren we terug naar mijn uitgangspunt, namelijk de vraag naar het verschil tussen homeopathie en allopathie. Ik meen thans twee stellingen te kunnen formuleren.

1) De homeopathie bij Hahnemann en Kent en de allopathie bij Claude Bernard zijn similair in hun "zwakheden".

2) De homeopathie bij Hahnemann en Kent en de allopathie bij Claude Bernard zijn contrair in hun "sterkten".

1° Stelling : *de homeopathie bij Hahnemann en Kent en de allopathie bij Claude Bernard zijn similair in hun "zwakheden".*

Primo : wat betreft hun gronden.

a) *de voldoende grond* : hiernaar zocht Hahnemann en hij dacht deze te vinden bij de dynamis, de levenskracht, die als oorzaak het leven en het ziek-zijn van de mens bepaalt en in stand houdt. Meerdere voldoende gronden voor één zelfde zaak of gebeurtenis zijn mogelijk. A priori is het dus zeker niet uitgesloten dat er nog één of meerdere andere voldoende gronden zouden bestaan. Dit zou als gevolg hebben, dat het elimineren door een behandeling van een voldoende grond (de zieke dynamis) onvoldoende zou kunnen zijn om het ziek zijn weg te nemen. Overigens, wanneer de noodzakelijke voorwaarden voor het gezonde leven ontbreken, blijft het bestaan van een voldoende grond zonder uitwerking.

b) *de noodzakelijke voorwaarde* : Claude Bernard is heel enthousiast voor het zoeken en vinden van de noodzakelijke voorwaarde(n) die hij ontdekt als tegenbewijs bij de theorievorming. Al is zij dan nog zo belangrijk, doordat ze alleen de gezonde levende mens conditioneert, toch is ze evenmin uniek : meerdere voorwaarden kunnen bestaan en daarenboven is, door het vervullen van de noodzakelijke voorwaarden de gezondheid van de mens niet gegarandeerd (cfr. het toedienen van insuline bij een diabetes), want een voldoende grond kan steeds ontbreken.

*Een korte opmerking* : het niet kennen van al de gronden van het gezond zijn beperkt noodzakelijkerwijze de mogelijkheden van de arts om langs rationele weg tot een besluitvorming te komen betreffende de therapie van de zieke. En het probleem is niet gemakkelijker te begrijpen wanneer Hahnemann van de dynamis zowel een voldoende grond als een noodzakelijke voorwaarde maakt en Claude Bernard de noodzakelijke voorwaarde een oorzaak noemt.

### Secundo : wat betreft hun methoden.

Over de inductie en de deductie als zodanig heb ik het verbatim niet gehad hoewel het duidelijk is dat beide redeneringsmethoden een belangrijke functie hebben bij het weten omtrent het gebeuren bij de gezonde en de zieke mens, en dit zowel bij de homeopathie als bij de allopathie.

a) *de inductie* : zoals we reeds zagen geeft Hahnemann het statuut van wet aan de regel *similia similibus curentur*. Hij vindt daarvan de bevestiging in de ervaring van zichzelf en van anderen. Hij geeft echter het criterium niet aan op grond waarvan hij deze ervaringen als uitgangspunt of als verificatie-element neemt voor zijn bewering. Zijn weten verheft zich wel boven de particulariteit van een aantal door hem gekozen feiten en

gebeurtenissen waaruit hij inductief een wet formuleert of tenminste bevestigt. Een gelijkaardige redenering kan men aanhouden betreffende de dynamis (levenskracht, levensprinciep). Claude Bernard gaat op dezelfde wijze tewerk bij het bepalen van de experimentele methode als regel van onderzoek en bij het bepalen van de keuze van de experimenten die moeten worden verricht om uiteindelijk tot een - zij het dan voorlopige - noodzakelijke voorwaarde te komen. Beide auteurs zeggen niet hoe ze de keuze van de feiten, gebeurtenissen en verschijnselen, waarvan ze de particulariteiten willen overstijgen, bepalen, omschrijven en kiezen. Bij beiden lijken inval, verbeelding, inspiratie, enthousiasme (en willekeur ?) wel een rol te spelen. Waar begint precies de inductie ?

b) *de deductie* : uit zijn stelling van het aanvaarden van het bestaan van de dynamis en van de reeds genoemde wet der gelijkheden leidt Hahnemann een aantal opvattingen en praktische toepassingen af die de kwintessens van de homeopathie uitmaken en die hij als onveranderlijk en waarachtig beschouwt. Claude Bernard poneert de noodzakelijkheid van het formuleren van hypothesen waaruit een aantal proefnemingen vallen af te leiden, waarvan hij de resultaten echter onmiddellijk weer in vraag stelt; uit het poneren van de experimentele methode leidt hij een werkwijze af waaraan men zich volgens hem niet kan onttrekken. Ik kan mij hierbij niet onthouden van te denken aan de verschillende soorten antibiotica die worden aangeprezen of aan de verschillende remedies die men aantreft bij een bepaald symptoom in het "Repertory of the homoeopathic Materia Medica" van Kent.

*Opmerking* : hoe de feiten en fenomenen kiezen van waaruit te induceren valt ? Welke deducties maken, daar waar meerdere variaties mogelijk zijn ? Door verbeelding, inspiratie, enthousiasme, geniale inval ? Is dat wat de arts dagelijks doet niet vaak geïnspireerd door (intuïtief-gerichte) willekeur ?

Deduceert Hahnemann, evenzeer als Claude Bernard, niet uit dat wat hij in zekere zin zelf heeft geconstrueerd, wat op hetzelfde neerkomt als te beweren dat hij slechts vindt wat hij er zelf heeft in gelegd ? Doen ze niet zoals het hondje, dat rondtolt in zijn pogingen zijn eigen staartje te grijpen ? Is dit niet de kring, waarin de geneeskunde (én de wetenschap) opgesloten zit, waarin men steeds meer onderbrengt en waarbinnen men - sinds ruim 400 jaar reeds - voortgaat zich te gedragen als leerling-tovenaars ?

Dus : "zwakheden" betreffende de voldoende grond, de noodzakelijke voorwaarde, de inductie, de deductie zowel bij de homeopathie als bij de allopathie.

2° Stelling : *de homeopathie bij Hahnemann en Kent en de allopathie bij Claude Bernard zijn contrair in hun "sterkten".*

Primo : wat betreft hun gronden.

a) *de voldoende grond* : bij het poneren van het bestaan van een levenskracht, levensprincipe (dynamis) houdt Hahnemann rekening met de ontplooiing van de menselijke persoon en zijn gezond leven, waar het bij de zieke mens tenslotte om gaat. Hij richt zich tot de gehele mens en niet tot onderdelen ervan.

b) *de noodzakelijke voorwaarde* : wanneer Claude Bernard er een vindt, zonder rekening te houden met de voldoende grond, laat ze hem duidelijk inzien wat precies aan de zieke mens ontbreekt om gezond te zijn; dit *kan* hem toelaten aan te vullen wat ontbreekt en de toestand (status quo ante) opnieuw te herstellen, tenminste voorzover zijn technê het hem toelaat en een voldoende grond aanwezig is.

Secundo : wat betreft hun methoden.

a) *de doctrinale methode* : geeft zekerheid, doch

slechts subjectieve, in de twee betekenissen van dit woord : zekerheid, wanneer men er als subject in gelooft, zekerheid wanneer men er zich aan onderwerpt (subjectum). Deze zekerheid is slechts zo groot als de wet, de norm, de regel waarvan de doctrine de beginselvastheid voorstaat. Zij heeft echter het voordeel dat zij een stelling poneert die een wegwijzer is naar de weg waarlangs de practiserende arts de mens kan benaderen.

b) *de experimentele methode* : evenzeer als het noodzakelijk is het geheel te kennen om de delen te kunnen situeren, is het noodzakelijk de onderdelen te kennen om het aan het geheel ontbrekende opnieuw te kunnen restitueren. Haar sterkte bestaat hierin dat men via de experimentele methode nauwkeurig en precies de delen en de materiële relaties van de mens in zijn ontplooiing kan leren kennen en er een geneeskundige impact kan op krijgen.

Dus : "sterkten" : 1) voor de homeopathie : door rekening te houden met de ontplooiing van de menselijke persoon en door een doctrine te hebben.  
2) voor de allopathie : door precies te weten wat aan het menselijk lichaam ontbreekt en zijn materiële relaties te leren kennen door experimenten.

\*

In feite heb ik het slechts gehad over de kennis in de *geneeskunde* : dit is de wetenschap van het genezen. Wetenschap, zo schrijft Popper, begint waar er problemen zijn, problemen duiken op waar men in zijn verwachtingen wordt teleurgesteld of wanneer de theorieën in moeilijkheden en tegenspraken verzeild doen raken : door een probleem wordt men uitgedaagd te leren, zijn kennis te vergroten, te experimenteren en te observeren. Maar ondertussen overrompelen de problemen de artsen en dreigen ze in hun medische actie te



blokkeren en te verhinderen zieke mensen te helpen en te genezen : aldus geraken ze in een impasse, niet alleen op het niveau van de theorie, maar vooral van de praktijk. Immers, de geneeskunst waarover ik het niet heb gehad, lost deze problemen op in actie. Hahnemann begreep blijkbaar zeer goed deze tegenstelling tussen wetenschap en kunst van genezen : de titel van zijn eerste editie van het Organon (1810) luidde "Organon der rationellen Heilkunde", wat hij reeds in de tweede editie (1819) veranderde in "Organon der Heilkunst", waarbij hij de woorden rationeel en wetenschap liet vallen en er kunst aan toevoegde. Dit hoeft nog niet te leiden tot het "Anything goes" van de avant-garde kunst, hoewel zelfs Jacques Monod erop wijst "il ne peut y avoir d'oeuvre achevée que dans l'art". Gelukkig maar dat er geneeskunstenaars bestaan die geloven in hun kunst en bereid zijn deze uit te oefenen : overigens, wanneer Apollo de vader was van Asklepios, zo was hij ook de god van de kunst en de poëzie.

\*

\*            \*

## Referenties

Voor de betekenis van de legende : zie de bibliografie.

De citaten zijn in eigen vertaling.

- (1) HO-5/83/§ 9
- (2) HO-5/84/§ 10
- (3) HO-5/85/§ 12
- (4) HO-5/82/§ 8
- (5) HO-5/87-89/§ 17
- (6) HO-1/11-12/§ 12

- (7) HO-5/86/§ 15
- (8) HO-5/31/voetnoot 1
- (9) HO-5/85/voetnoot 1
- (10) HO-5/3
- (11) HO-6/69/voetnoot 1
- (12) HO-5/5
- (13) KLHP-1979/96
- (14) KLHP-1979/67
- (15) CBI-1865/113-114
- (16) CBI-1865/140
- (17) CBI-1865/352
- (18) CBI-1865/353-354
- (19) CBI-1865/97-98
- (20) CBI-1865/99
- (21) CBI-1865/112
- (22) CBI-1865/123
- (23) CBI-1865/111
- (24) CBI-1865/125-126
- (25) CBI-1865/240
- (26) CBI-1865/121
- (27) CBI-1865/242
- (28) CBI-1865/374
- (29) CBI-1865/142
- (30) CBI-1865/344
- (31) CBI-1865/100
- (32) HO-5/98-99/§ 31
- (33) KLHP-1979/52
- (34) KLHP-1979/86
- (35) KLHP-1979/90
- (36) KLHP-1979/85
- (37) KLHP-1979/67
- (38) HO-1/II-III
- (39) HO-1/V-VI
- (40) HO-1/20/§ 18
- (41) HO-5/121/§ 50-51
- (42) HO-1/29-30/§ 28
- (43) HO-1/31/§ 30
- (44) HO-5/96/§ 28
- (45) KLHP-1979/18
- (46) KLHP-1979/56

- (47) KLHP-1979/94
- (48) KLHP-1979/40
- (49) KLHP-1979/43
- (50) KLHP-1979/201
- (51) CBI-1865/345
- (52) CBI-1865/73
- (53) CBI-1865/8
- (54) CBI-1865/44
- (55) CBI-1865/54
- (56) CBI-1865/91
- (57) CBI-1865/71
- (58) CBI-1865/370-371
- (59) CBI-1865/382-383
- (60) CBI-1865/387

\*

#### Bibliografie en legende

- Hahnemann Samuel, Organon der rationellen Heilkunde, Arnoldische Buchhandlung, Dresden, 1810, (1.Auflage) (Afkorting : HO-1/pp/\$)
- Hahnemann Samuel, Organon der Heilkunst, Arnoldische Buchhandlung, Dresden und Leipzig, 1833, (5.Auflage) (Afkorting : HO-5/pp/\$)
- Hahnemann Samuel, Organon der Heilkunst, Verl. Dr. Willmar Schwabe, 1921, (6.Auflage, Richard Haehl) (Afkorting : HO-6/pp/\$)  
Dit is een posthume, bijgewerkte uitgave.
- Kent James Tyler, Lectures on Homoeopathic Philosophy, Thorsons Publishers Wellingborough, Northamptonshire, 1979 (First published 1900, First paperback edition 1979) (Afkorting : KLHP-1979/pp)

Bernard Claude, Introduction à l'étude de la  
médecine expérimentale J.B.  
Baillièrè et Fils, Paris, 1865  
(Afkorting : CBI-1865/pp)

\*

Het tijdschrift KRITIEK startte een nieuwe boekenreeks, waarin onderwerpen die met de beginselverklaring van het tijdschrift overeenkomen een ruimere behandeling krijgen. Als eerste boek verscheen in deze reeks "afzonderlijke uitgave van KRITIEK" :

Willy Coolsaet

PRODUCEREN OM TE PRODUCEREN. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx.

De auteur maakt in dit boek een - niet chronologisch bedoeld - onderscheid tussen Marx I en Marx II. Marx I beschrijft het kapitalisme als het systeem van het *produceren om te produceren*. Marx I is kritisch. Dat is niet langer het geval met Marx II die zijn kritiek aan het adres van het kapitalisme opschort, omdat hij het kapitalisme de zin geeft *de produktieve krachten tot ontwikkeling te brengen*. Marx II gelooft in het kapitalisme dat uiteindelijk naar het socialisme moet leiden. Dat kan alleen omdat hij ophoudt zijn eigen kritische analyse door te zetten, en in de vorm van het dialectisch en historisch materialisme de mens als een produktie-*wezen* opvat, waarbij hij weigert nog langer de aan het kapitalisme inherente omkering van de verhouding tussen doelstellingen en middelen te beklemtonen.

Het boek is bestelbaar langs de boekhandel KRITAK of rechtstreeks aan : KRITIEK, p.a. Seminarie voor moderne wijsbegeerte, Blandijnberg 2, 9000 Gent, en dit door overschrijving van 325 BF op rekening "Produceren om te produceren".

## Appel aan links Vlaanderen

Om meteen duidelijk te zijn: als de besnoelingen van het trio Geens-Poma-Schiltz op het kultuurbudget verder doorgaan wordt het voortbestaan van het Masereelfonds ernstig op de helling gezet.

Het Masereelfonds kan niet terugvallen op partij, vakbond, mutualiteit, reisdienst of andere externe "grote" financiële bronnen. Wij zijn afhankelijk van subsidies, ledenbijdragen, giften en inkomsten uit sociaal-kulturele activiteiten. Allemaal kleine bijdragen die samen amper voldoende zijn om het hoofd boven water te houden. We kunnen dus niet inleveren of we verzuipen!

Toch menen we dat er voldoende redenen zijn om het Masereelfonds "levend" te houden. Die uitdaging willen we ook voorleggen aan progressief Vlaanderen. Vandaar

dit "APPEL AAN LINKS VLAANDEREN". Als jij voor jezelf voldoende reden ziet om het Masereelfonds levend te houden zet dit dan vandaag concreet in daden om. Dit kan door lid te worden (200 fr./jaar – met inbegrip van ledenblad Aktief – 650 fr./jaar – met inbegrip Aktief + Vlaams Marxistisch Tijdschrift) of een gift. Voor beide is ons rekeningnummer: 001-0867697-11 - Masereelfonds Gent.

Natuurlijk kijken we ook uit naar actieve inbreng en suggesties rond financiering. Alvast bedankt voor je aandacht op onze "bedelbrief".

Vriendelijke groeten,

**masereelfonds**  
**VZW**



---

Rudolf Boehm : De betekenis van een fenomenologische kritiek op de wetenschap.	p. 3
Stefan Beyst en Johan Késenne : Over sociale behoeften en de middel-doel-omdraaiing. Een controverse.	p. 28
Fernand Tanghe : Ontaarding van arbeid en gebruikswaarde of accumulatieve obsessie.	p. 50
André Viane : De grond en de methode in de geneeskunde.	p. 85

---