

TE WEINIG DEMOKRATIE ?

PRINCIPIELE BESCHOUWINGEN
OVER HET IDEAAL
VAN DE WESTERSE DEMOKRATIE

LODE FREDERIX

KRITIEK 1987

afzonderlijke uitgave van het tijdschrift **KRITIEK**, 1987
adres : p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek v.z.w.
Seminarie Moderne Wijsbegeerte
Blandijnberg 2
9000 GENT

Omslagontwerp : Marleen Deceukelier

D/1987/3619/1

Aan mijn ouders

*Warum haftet an Ulrichs Schuh keine Erde?
Sie ist die letzte Rettung des europäischen
Menschen.*

*Robert Musil, Der Mann ohne
Eigenschaften.*

*Du zergliederst sorgfältig nach Natur- und
Sittengesetzen die Möglichkeit, deine Hand aus-
zustrecken. Warum streckst du sie nicht einfach
aus?*

*Robert Musil, Der Mann ohne
Eigenschaften.*

Warum ist das Leichte so schwer?

Franz Kafka, Das vierte Oktavheft.



INHOUDSTAFEL.

| | |
|---|-----|
| 1. Inleiding. | 9 |
| 2. De zin van de democratie: individualisering en bevrijding. | 18 |
| 3. Aristoteles' ideaal van autarkie in de <i>Ethica Nicomachea</i> . | 20 |
| 4. Kristus' radikale onthechtingsleer. | 24 |
| 5. Het abstrakte individualiteitsideaal en het noumenale objectiviteitsideaal. | 45 |
| 6. De revolutie van het scepticisme: het concrete individualiteitsideaal en het fenomenale objectiviteitsideaal. | 47 |
| 7. Over het wezen van de natuurwet. | 53 |
| 8. Wetenschap en het tolerantie-beginsel. | 59 |
| 9. Van beginsel tot ideaal. | 62 |
| 10. Het ideaal van een wereld als louter mogelij- heid. | 66 |
| 11. Kapitalisme, de moderne alchemie. | 72 |
| 12. Democratie, de cultuur van de onmacht. | 85 |
| 13. Inleiding tot beschouwingen voor een alterna- tief: socialisme als politiek en socialisme als economie. | 107 |
| 14. Democratie en de spontane socialiteit van de mens. | 119 |
| 15. Het fenomenologische perspectief en het ideaal van intersubjectiviteit: een eerste karakteri- sering. | 127 |
| 16. Het intersubjectiviteitsideaal als het ideaal van een materialistische democratie. | 134 |
| 17. Vrijheid als ervaring van macht. | 145 |
| 18. Het vermeend pessimisme van het ideaal van de "vrije verhoudingen". | 153 |
| 19. Enkele concrete beginselen van het ideaal van intersubjectiviteit, of, de grenzen van de vrijheid in klassieke zin. | 159 |
| 20. Clarisse's "waaninnige" waarheid over Ulrichs misdadig gedrag. | 190 |
| 21. Epiloog. De meta-pessimistische instelling. | 198 |
| NOTEN. | 202 |

1. INLEIDING.

De wereldtoestand gaat er niet op vooruit. Integendeel! Massale hongerdood in de zogenaamde ontwikkelingslanden; angstaanjagende verloedering van het milieu, zowel in het Zuiden als in het Noorden; toenemende werkloosheid en verarming alom; waanzinnige bewapeningswedloop; toenemende rassenhaat; zinloos geweld door bloedige diktaturen, ("vergeten") oorlogen, volkenmoorden enzovoort, enzovoort. Dit alles kunnen we moeiteloos en dagelijks ter kennis nemen. Ze behoren tot de spektakulaire en gemakkelijk, "objektief" vaststelbare gebeurtenissen in onze wereld, en daarom vinden ze al even gemakkelijk en probleemloos hun weg in de oeverloze stroom van informatie. Dit geldt heel wat minder voor de veel subtielere en "normalere" facetten van onze, door een verbluffende "voortgang" gekenmerkte wereld: eenzaamheid, vervreemding, frustratie, verbittering, zinloosheid of doelloosheid enzovoort, enzovoort. Deze aspecten halen enkel het nieuws indien ze uitmonden in "dramatische gebeurtenissen", in een bloedbad bijvoorbeeld. Dan wordt de betreffende dader, als uniek kristallisatiepunt van al het vreselijke in de wereld, door de samenleving plots zeer interessant bevonden — voor de rechtspsychiater, maar dan toch niet zonder de eerlijke, door iets als gewetensnood gemotiveerde hoop, dat deze hem "ontoerekeningsvatbaar" verklaart, en dat het gerecht "verzachtende omstandigheden" ontdekt. — Alsof het de ongelukkige is en niet veeleer de gelukkige die een psychiater nodig heeft!

De wereld, zo zal de optimist wellicht met een daar-hebben-we-ze-weer-grijns opwerpen, bevat echter evenzeer groeiende krachten die niets minder op het oog hebben dan de bevrijding van elkeen, en vrijheid en geluk zijn toch synoniem!? Daarom moet men de edele strijd voor de realisering van de vrijheid in elke uithoek van de wereld kracht-

dadig en vol overtuiging ondersteunen en het hoogste ideaal, dat van de individuele vrijheid, ononderbroken propageren en proberen te verwerkelijken. Alleen dan kan de wereld er beter op worden. Wie twijfelt eraan dat de *demokratie* de hoogste waarde is? Maar tegelijk moet worden vastgesteld dat de bestaande democratieën gebaseerd zijn op een kapitalistische economie, en dat het precies deze soort van economie is die al gedurende meer dan tien jaren in een diepe, kronische crisis aan het wegzinken is (1). Haar meest opvallende kenmerk is de verarming, zowel in de Westerse democratische landen zelf, als in alle ontwikkelingslanden, die als maar meer achteruit ontwikkelen. En we moeten zeker niet op een rijtje zetten waartoe armoede zoal kan leiden — voor zover we dat niet zopas voor een stuk gedaan hebben.

De vaststelling dat democratie en kapitalisme *de facto* samengaan, en dat het kapitalisme in een ernstige crisis verwickeld is, een crisis die uiteraard haar weerslag moet hebben op de democratie als praktisch en als ideaal, is ons inziens reden genoeg om zich te bezinnen op het "ideale" van de democratie.

Deze bezinning noemden we in de ondertitel van onderhavig essay *principieel*. Daarmee is onder meer bedoeld dat we de belangrijkste *gevolgen* van het democratische ideaal van individuele vrijheid, waaronder het kapitalisme zelf, als *onvermijdelijk*, als *noodzakelijk* in het licht zullen stellen. Dat is daarom belangrijk, omdat we dan in staat zijn te voorzien wat de toekomst ons zal brengen indien we ongewijzigd aan de Westerse democratische idealen vasthouden.

In het centrum van onze belangstelling staat een paradoks: *de paradoks van het ideaal van vrijheid en tolerantie*. Deze heeft weinig te maken met de paradoxen die Karl Popper in zijn boek *The Open Society and Its Enemies* uit 1945 (2) onderscheidt: de paradoxen van democratie, vrijheid en tolerantie. Deze paradoxen komen telkens op hetzelfde neer. De paradoks van de democratie bestaat erin dat de regel dat de meerder-

heid beslist, ertoe kan leiden dat de democratie omver geworpen wordt, indien namelijk de meerderheid zich tegen de democratie keert en kiest voor een diktatuur. De paradoks van de vrijheid, die reeds door Plato geformuleerd werd, bestaat erin dat de vrijheid in de betekenis van een afwezigheid van een "restraint control", moet leiden tot een "restraint, since it makes the bully free to enslave the meek". Hetzelfde geldt voor de paradoks van de tolerantie: onbegrensde tolerantie leidt tot een tolerantie tegenover de intoleranten, wat tot de vernietiging van de tolerantie zelf kan leiden. Deze paradoxen zijn in de geschiedenis van de filosofie talloze malen ter sprake gekomen. Daarom alleen al kan men er niet lichtzinnig aan voorbijgaan, maar daarom ook kan worden vermoed dat er voor de hedendaagse situatie, die hoe dan ook verschilt van de voorgaande, niet voldoende verklaringsgrond inzit om het bij deze eenvoudige formuleringen te laten. Maar laten we ze toch eerst beter begrijpen. Het zal ons helpen ons eigen standpunt, dit wil zeggen, onze eigen versie van de paradoxen, beter te begrijpen.

Popper meent dat de genoemde paradoxen enkele van de vele variaties zijn van wat hij als "the paradox of sovereignty" beschouwt. Deze algemene paradoks zegt dat welke instantie ook soeverein regeert, zij zichzelf mogelijkerwijze of noodzakelijkerwijze opheft. Het is, tussen haakjes gezegd, opvallend dat Popper hier geen onderscheid schijnt te (moeten) maken tussen een onvermijdelijke zelfvernietiging en een eventuele. Hierdoor wordt de indruk versterkt dat hij alleen uit is op een theorie die alle mogelijke kontradikties *a priori* onmogelijk maakt, met andere woorden, die *sub specie aeternitatis* absoluut consistent is. Op zichzelf is dat nog zo erg niet, maar het resultaat zal in het geval van Popper een *kronische paradoks*, of beter, een *zelfvernietigende kontradiktie* zijn. Het is deze paradoks, deze zelfvernietigende *dialektiek* die we in dit essay uitvoeriger willen bespreken.

Om de nieuwe, "echte" paradoks reeds bij wijze van inleiding te schetsen, grijpen we eerst terug naar de paradoxen zoals Popper ze formuleert, en stellen vast dat ze paradoxen zijn van *feitelijke absoluteheden* (feitelijk absolute, compromisloze democratie, feitelijk absolute, onbegrensde vrijheid en tolerantie). Aangezien ze tot "tyranny" (kunnen) leiden, moeten ze vermeden worden. Hoe stelt Popper voor dit te doen? Op een, niet enkel op het *eerste* gezicht, paradoxale wijze: door de democratie, vrijheid en tolerantie tot *idealen* te verheffen, dit wil zeggen, tot absolute, *hoogste normen*. Het voordeel hiervan lijkt te zijn dat ze zichzelf niet kunnen opheffen: de paradox van de (absolute) democratie bijvoorbeeld, is onmogelijk omdat de democratie als hoogste norm, als *projekt* het verzet tegen de dialektische omslag van democratie in tirannie moreel verantwoordt en daardoor eventueel zelfs reëel mogelijk maakt. Als ideaal verzekert de democratie zichzelf *in principe* van een oneindig bestaan — zo lijkt het toch. Maar deze "oplossing", de verheffing van democratie, vrijheid en tolerantie tot idealen, is hoogst paradoxaal. Het verzet, waarvan sprake, mag, aldus Popper, desnoods "by force" gebeuren. Popper pleit inderdaad voor een "diktatuur, een tirannie van de democratie, vrijheid en tolerantie" — waarmee hij overigens mooi in de traditie van de *Aufklärung* blijft. Hij pleit voor een zodanige morele absoluteheid of "idealiteit" van deze waarden ter voorkoming van tirannie — het basisbeginsel van de democratie is "the proposal, to avoid and resist tyranny" — dat hij, paradoxaal genoeg, in een nieuwe tirannie terechtkomt. En deze "oplossing", dit middel zou wel eens heel wat erger kunnen blijken te zijn dan de kwaal die bestreden wordt (hoe afschuwelijk tirannie ook moge zijn). Het ligt in de bedoeling aan te tonen dat het middel inderdaad niet bepaald gezond is, en een zelfvernietigende dialektiek inhoudt die heel wat verder gaat dan Poppers oorspronkelijke paradoxen, maar ook dan hun door hem voorgestelde "oplossing", de paradox dat democratie, vrijheid en tolerantie door dik en dun, dus desnoods met geweld (ons inziens een elementair

kenmerk van een diktatuur) als *de* idealen moeten worden verdedigd. Het geweld waarmee de democratie, de vrijheid en de tolerantie zichzelf verdedigen, is maar één aspekt, en zeker niet het belangrijkste, van hun verheffing tot ideaal.

Waar Popper ophoudt "fundamentele" problemen te zien, namelijk bij de installatie van een (gematigd ?) kapitalistisch, op het "vrij, wetenschappelijk onderzoek" gebaseerd maatschappelijk systeem, beginnen onze problemen pas. Deze komen erop neer dat wat hij voorstelt als oplossing voor zijn paradoxen (dit systeem als enige waarborg voor democratie), bij nader toezien zelf een allesvernietigende paradox inhoudt (waarin kapitalisme en "vrij wetenschappelijk onderzoek" een centrale rol spelen!). De logika van deze paradoxen moeten we leren begrijpen. Ze is in elk geval veel complexer dan de simpele, platonistische paradoxen-logika van Popper.

Dat Popper niet doordringt tot de grootste paradox die er *überhaupt* bestaat, de zelfvernietiging van het ideaal van democratie, vrijheid en tolerantie (dat alles komt op hetzelfde neer, zoals we nog zullen verduidelijken), heeft alles te maken met een, vanuit zijn "optimisme" met betrekking tot de democratie en dergelijke, verkeerd perspectief op het politieke probleem. We zeggen dat hij "optimistisch" is hoewel we goed weten dat hij geen mirakels verwacht van wat hij democratie noemt — in plaats van "optimistisch" zouden we hem beter gewoon *dogmatisch* noemen —, maar hoe voorzichtig positief hij ook over haar oordeelt, hij blijft veel te positief over de idealen van democratie, vrijheid en tolerantie. Het optimisme (dogmatisme) blijkt uit de paradoxen zelf: de paradoxen van de democratie bijvoorbeeld, gaat ervan uit dat de democratie *in se* geen probleem is. Het gevaar dat haar kan bedreigen komt — uiteindelijk — uitsluitend van buitenuit, van de "slechteriken", de dictators *in spe*, van terroristen en dergelijken, kortom, van allen die de democratie

geen goed hart toedragen. Alleen het bestaan van deze lieden maakt het bestaan van de paradoks zelf mogelijk. Alleen zij kunnen de paradoks in werking doen treden. De principes zijn goed, het zijn enkel de spelbrekers die de democratie ten val kunnen brengen. Men kan Poppers opvattingen enkel bijtreden indien men zich in zijn politiek denken slechts laat leiden, enerzijds, door het beslissingsprobleem (de vorm, de wijze van beslissing), en, anderzijds, door de realistische gedachte dat er altijd "slechteriken" zullen bestaan. Zeker deze gedachte doet Popper overkomen als een realistisch denker, iets wat we trouwens niet zomaar willen ontkennen. Het probleem dat hij stelt is reëel. Het gaat hier echter niet om de juiste, of beter, de *centrale* of *primaire* problematiek van de democratie. Popper vraagt: *wat moet de democratie (die in ieder geval moet gerealiseerd worden) doen indien niet iedereen demokraat is, en zij hierdoor bedreigd wordt; hoe moet zij zich institutioneel verweren?* De eerste, idealistisch of optimistisch klinkende (beslist niet werkelijk zijnde) vraag met betrekking tot de noodzaak en wenselijkheid van de democratie luidt ons inziens veeleer: *wat gebeurt er met de "demokratische" samenleving, indien iedereen wel demokraat is? Met andere woorden, hoe ziet een "ideale" democratie, als verwelijking van het ideaal van vrijheid en tolerantie, eruit?* Deze vraag is eenvoudigweg daarom primair, omdat men toch minstens een vaag vermoeden moet hebben waarvóór of waartégen men kiest. Men moet naar een minimale verantwoording streven, indien men zo'n zwaarwichtige keuze maakt als deze vóór of tegen een (bepaalde vorm van) democratie. (Het institutioneel-organisatorische of structureel-politieke probleem van de democratie interesseert ons niet, en komt niet ter sprake. We willen te weten komen welke *ekonomie* en welke *menselijke, sociale verhoudingen* geëist worden op grond van het ideaal van vrijheid en tolerantie, dus van de democratie. De bestaande, zich in grote mate terecht democratisch noemende "politieke instituties" zijn overigens naar

hun principes gemakkelijk afleidbaar uit de te onderzoeken, voor de democratie noodzakelijke economische en sociale verhoudingen. Anders gezegd, uit hetgeen wij wel zullen zeggen is het niet moeilijk te begrijpen waarom onze democratische instituties — zowel in hun "goede" als "slechte" tijden — zijn wat ze zijn.) Het antwoord op onze vraag toont dat de bedreiging van de democratie, dat haar paradoksaal karakter, *principieel* is, dit wil zeggen, inherent aan het gestelde ideaal, en weinig of niets te maken heeft met goede of slechte mensen. Voor een *voluntarisme* is hier weinig plaats. Bij Popper is zij, zoals gezegd, extern, want ze hangt uiteindelijk af van het bestaan van een menselijke, kwade wil. Het antwoord op onze vraag luidt ongeveer als volgt: het ideaal van vrijheid, als het ideaal van de democratie bij uitstek, willen realiseren, betekent gedwongen te zijn ernaar te streven dat iedereen zo vrij mogelijk is. Dit kan enkel tot stand komen wanneer iedereen *tolerant* is. Het ideaal van vrijheid is het ideaal van tolerantie. Indien we dit goed begrijpen, begrijpen we de vernietigende dialektiek van het democratische ideaal van vrijheid. Ze is zeer eenvoudig: het ideaal van vrijheid als het ideaal waarin iedereen vrijheid *geniet*, vooronderstelt, eist het ideaal van tolerantie als het ideaal waarin iedereen (zijn) vrijheid (prijs)-*geeft* (3); wat met de ene hand gegeven wordt, wordt meteen, in eenzelfde beweging, met de andere hand duizendvoudig (4) afgenomen, in naam van de vrijheid van de anderen. Het is deze geef-neem-dialektiek die we uitvoeriger zullen toelichten door de belangrijkste gevolgen van het ideaal van vrijheid (en dus van tolerantie) op te sporen. Een deel van die "gevolgen" zijn niets anders dan zijn noodzakelijke voorwaarden. Om meteen een mogelijk probleem op te ruimen, dat moeilijkheden kan opleveren bij de interpretatie van wat we hieronder zullen zeggen, en dat tot de kern van onze beschouwingen en konklusies behoort, wijzen we er op voorhand op dat wij de stelling niet aangaan dat er *twee soorten* van tolerantie zijn (5): wat twee soorten lijken, zijn niets anders dan de

tolerantie als *hoogste doel*, en de tolerantie als *een puur middel*, eventueel als een aspekt van een methode om een bepaald doel te bereiken. Men doet er goed aan op te letten dat wij het van een bepaald ogenblik af blijvend zullen hebben over de tolerantie en vrijheid als *idealen* (doeleinden), om een reden die we vanzelfsprekend nog zullen toelichten.

We zullen ook niet nalaten iets als een alternatief ideaal — *het intersubjectiviteitsideaal* — te formuleren en te verduidelijken. Zowel bij het opsporen van de noodzakelijke voorwaarden en de kwalijke gevolgen van het democratische ideaal bij uitstek, dat van vrijheid en/of tolerantie, als bij het voorzichtig maar niettemin duidelijk formuleren van het alternatief, of beter, van de grondlijnen van het alternatief, zullen we meermaals van de gelegenheid gebruik maken om zeer uitdrukkelijk kritiek uit te oefenen op verleidelijke en/of algemeen aanvaarde inzichten die voor onze thematiek niet zonder belang zijn. We denken daarmee ons eigen standpunt duidelijker te maken. Ook moeten we nog wijzen op het feit dat meerdere thema's op meerdere plaatsen in het essay behandeld worden, onder andere in soms lang uitgevallen voetnoten.

Tot slot van deze inleiding nog dit. Onze opvattingen zijn overduidelijk geïnspireerd door de in de ware zin van het woord revolutionaire filosofie van Rudolf Boehm. Haar betekenis voor ons gaat, dat weten we zelf zeer goed, heel wat verder dan de paar uitdrukkelijke verwijzingen naar zijn werk. Dat zal geen kenner van Boehms geschriften ontgaan. Het heeft dan ook niets met bescheidenheid te maken, maar alles met een oprechte hoop en een filosofisch volstrekt verantwoordbaar verlangen, dat wij meer dan tevreden zullen zijn, indien het resultaat van ons werkje een intensifiëring zou zijn van de konfrontatie met en de studie van zijn door haar uiterst konsekwente *zakelijkheid*, zeer uitdagende filosofie. Niemand neemt het *zur Sache!* meer ernstig dan Boehm.

En nu eens zien of we ons verplicht moeten voelen de uitspraak van Gottfried A. Bürger te onderschrijven: *"Wer nicht vor Freiheit sterben kann, der ist die Kette wert!"* Men zal gaandeweg beseffen dat een kritiek op deze onverbloemde uitspraak, niets minder betekent dan een kritiek op de gehele Westerse geschiedenis van de filosofie. Met het verwerpen van Bürgers uitspraak, verwerpt men zowel de geschiedenis van de Westerse ideologieën, als de Westerse geschiedenisideologie, en in ieder geval de Westerse democratie — maar daarmee ook de democratie zonder meer? *That is the question!*

2. DE ZIN VAN DE DEMOKRATIE: INDIVIDUALISERING EN BEVRIJDING.

Wat is democratie? Wat gaat daar voor door? Een poging om op te komen voor de mens als vrij wezen, met de bedoeling hem in de gelegenheid te stellen zijn vrijheid te gebruiken om "zichzelf te verwerkelyken", om zichzelf tot een "persoon" te maken, om zichzelf te veredelen, dit wil zeggen, in de mate van het mogelijke te ontdoen van datgene wat hem, naar men zegt, tot een dier maakt. Democratie is de politieke uitdrukking van het veredelingsideaal, *het individualiteitsideaal*. Zij is bekommerd om een maatschappelijke ordening die, door dit ideaal gedragen, toelaat dat iedereen tot een "echte" mens, tot een "volwaardig" menselijk wezen wordt. De zelfontwikkeling, de veredelende individualisering, het zich ontdoen van het kuddedierachtige in de mens staan centraal in het waardenapparaat van de democratie. Enkel voor zover de mens hierin slaagt is hij werkelijk vrij, werkelijk mens. En vrijheid, dat is het toch wat een ieder voor zichzelf het vurigst wenst?

Eén van de onvermijdelijke middelen waarvoor de democratie zoveel over heeft, ja dat haar wezen uitmaakt, is de verdraagzaamheid, de *tolerantie*. De democratie, de bevrijding van de mens, veronderstelt vanzelf dat men de tolerantie tot ideaal verheft. De verdraagzaamheid als ideaal waarborgt dat iedereen aan zijn trekken komt, dat niemand weggedrukt wordt, dat iedereen zichzelf kan zijn en kan leven volgens zijn eigen inzichten. En dit is de *conditio sine qua non* voor de vrije zelfontplooiing — zo lijkt het althans (en zo wordt het nog steeds voorgesteld).

Voor velen is de democratie dan ook niet zomaar een mooie zaak, maar het ideaal der idealen, helaas nooit perfekt realiseerbaar (er zijn altijd slechteriken), maar daarom niet minder nastrevenswaard. Voor sommigen is het nastreven van democratie zelfs een plicht, omdat zij beantwoordt aan het diepste, van God gekregen wezen

van de mens: aan zijn geestelijkheid, als "huis van de waarheid".

Indien we nu vaststellen dat onze tijd, die, zoals duidelijk is, precies door dit ideaal van individualiteit gedragen wordt, tevens het ideaal van *objektiviteit* huldigt, dan lijkt er een vergissing in het spel. Hoe kan één en dezelfde samenleving twee zo sterk verschillende en aan elkaar tegengestelde idealen verdedigen? Niets is zo eenvoudig. Beide idealen zijn allerminst aan elkaar tegengesteld. Integendeel, ze zijn twee zijden van één en dezelfde medaille. Laten we hun verband eens van naderbij bekijken en de uiterst ongunstige gevolgen onderzoeken die het *ideaal* van individualiteit of vrijheid (en/of tolerantie) met zich meebrengt.

3. ARISTOTELES' IDEEAAL VAN AUTARKIE IN DE ETHICA NICOMACHEA.

Om te beginnen is het duidelijk dat het ideaal van individualiteit of vrijheid het ideaal is van zelfstandigheid, van a-socialiteit, van een "kontekstongebondenheid". Het is — in alle konsekwente extremiteit gedacht — het ideaal van de mens die zich niet, of zo weinig mogelijk, met de dagelijkse, "dierlijke" beslommingen van het leven moet bezighouden, maar zich daadwerkelijk op datgene kan concentreren, wat hem tot Individu maakt, en dat kan enkel dat zijn, wat zo weinig mogelijk belang heeft voor de kontekst waarin hij leeft en waarvan hij zich naar best vermogen tracht te distantieëren: het radikaal *objektieve*. Dit objektieve is het middel om de mens los te rukken uit zijn beperkende, eindige kontekst. Het objektieve nastreven is niets anders dan het nastreven van het oneindige, dus van het *absoluut vrije*.

Deze gedachten vinden we uitdrukkelijk terug bij Aristoteles. In de *Ethica Nicomachea* wordt zonder omwegen gesteld dat het hoogste geluk voor de mens gelegen is in wat het meest *autarkisch* is, en dit kan enkel gevonden worden, aldus Aristoteles, in de *theoretische schouwing*, in het *weten ter wille van het weten zelf*. Een weten dat werkelijk theoretisch, objektief is, is immers precies van die aard dat het op geen enkele wijze voor anderen, voor de samenleving, maar *strictu sensu* ook niet voor zichzelf dienstbaar kan gemaakt worden, dat op geen enkele menselijke, of wellicht beter, op geen enkele intermenselijke kontekst kan betrokken worden. Het belangrijkste kenmerk van objektief weten is dat het volstrekt *nuttelos* is. Het "echt" theoretische weten is namelijk de kontemplatie ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$), het (toe)schouwen van "al die dingen ... waarvan de principes onveranderlijk zijn" (6). De ideale toestand voor de mens, de toestand waarin hij het grootste geluk kan vinden — men lette op het uiterst individualistische uitgangspunt van Aristoteles' probleemstelling: het strikt persoonlijke geluk — is die van "theoretikos", die van (toe)schouwer

van de "ware werkelijkheid" (ἀλήθεια), waarmee hij zich tracht te vereenzelvigen: deze werkelijkheid is van *goddelijke* aard. Een weten van een dergelijke werkelijkheid is volstrekt onbruikbaar: het komt enkel ten goede aan de bezitter ervan, want deze bereikt hiermee een godgelijkheid en god is de inkarnatie van het volstreekte geluk precies omdat hij zich van *alle* afhankelijkheden heeft losgemaakt: "Dat het volmaakte geluk in de activiteit der beschouwing bestaat, kan ook uit het volgende duidelijk worden. We hebben verondersteld, dat bovenal de goden zalig en gelukkig zijn; maar wat voor daden moet men hen toekennen? Daden van rechtvaardigheid soms? Maakt het geen belachelijke indruk ze voor te stellen als overeenkomsten sluitend, panden ruilend enzovoort? Daden van dapperheid dan, door het verduren van verschrikkelijke dingen en het trotseren van gevaren omwille van het schone? Of daden van vrijgevigheid? Maar aan wie zullen zij hun gaven schenken? Het zou dwaas zijn, als zij geld of iets dergelijks zouden hebben. En waarin zouden hun daden van matigheid bestaan? Is het niet grof hen daarvoor te prijzen, daar zij geen slechte begeerten kennen? Als we zo alle deugden afgaan, zouden we zien, dat hetgeen op deze daden betrekking heeft onbeduidend en goden onwaardig is. Toch nemen allen aan, dat zij leven en bijgevolg een activiteit uitoefenen; zij slapen toch immers niet zoals Endymion. Wanneer men aan een levend wezen handelen en verder vooral het maken ontzegt, wat blijft er dan nog anders over dan de beschouwing? Bijgevolg zal de activiteit van God, welke iedere andere activiteit in zaligheid overtreft, in de beschouwing bestaan. En daarom zal ook van alle menselijke activiteiten de activiteit die hier het dichtst bij komt het hoogste geluk voor ons uitmaken" (7).

Uit dit citaat blijkt ondubbelzinnig dat de "beschouwing" de mens daarom het hoogste geluk verleent, omdat zij de mens volledig "bevrijdt" van alle afhankelijkheden (iets wat bovendien al gedeeltelijk als noodzakelijke voorwaarde wordt vooropgesteld: opdat beschouwing mogelijk is moet men een zekere afstand kunnen nemen

van de dagelijkse beslommeringen; een sober leven is dan ook voor Aristoteles een *conditio sine qua non* voor een leven gewijd aan de beschouwing van de laatste, goddelijke beginselen). Het hoogste geluk ligt voor de mens in zijn *vergoddelijking*, dit wil zeggen, in zijn bevrijding uit alle afhankelijkheden, uit al zijn eindige, begrenzendende verhoudingen tot het dagelijkse leven; zijn hoogste geluk bestaat in zijn *autarkisch* worden, in zijn verzelfstandiging, verzelfgenoegezaming. Het meest eigende, of beter, het enig geëigende middel hiervoor is de theoretische, "goddelijke" schouwing, die reeds de materiële onthechting vooropstelt.

Deze gedachte kunnen we nog illustreren met het volgende citaat: "Ook de autarkie, waarover wordt gesproken, heeft wel vooral op de beschouwende activiteit betrekking; want wat de noodzakelijke levensbehoefte betreft, deze heeft de wijze evenzeer nodig als de rechtvaardige als alle anderen, maar wanneer men van zulke zaken voldoende voorzien is, heeft de rechtvaardige mensen nodig, tegenover wie en met wie hij rechtvaardig zal handelen en ditzelfde geldt ook voor de matige, de dappere en ieder ander, doch de wijze man kan, ook als hij op zich zelf is, zich aan de beschouwing overgeven en wel des te beter naarmate hij wijzer is; misschien kan hij het beter, als hij medewerkers heeft, maar toch is hij het die zich zelf het meest voldoende is. Verder zou men zeggen, dat alleen deze activiteit om haar zelfswille bemind wordt; want afgezien van de beschouwing komt er uit haar niets anders voort, terwijl we uit hetgeen wij doen, buiten de handeling iets hetzij veel of weinig winnen" (8).

Alhoewel volgens Aristoteles het beoefenen van de zedelijke deugdelijkheid ook geluk verschaft, meer bepaald het hieraan inherente "genot" (dit herhaalt hij meermaals in het eerste boek), verschaft het niet het hoogste genot, het ware geluk, precies omdat, zoals Aristoteles hier betoogt, zij vanuit zichzelf geen volledige autarkie kan geven aan haar beoefenaar. Men kan dan ook terecht stellen dat het ware geluk *geen morele categorie*

is voor Aristoteles; het ware geluk, het ware levensdoel voor de mens ligt *jenseits* elke moraal, *jenseits* elke gemeenschap.

Uit dit alles blijkt duidelijk dat voor Aristoteles het hoogste doel van het menselijke bestaan, hoewel niet voor iedereen, want niet iedereen bezit de vereiste be-gaafdheid, in het streven ligt naar een zo groot mogelijk geluk — dat is overigens een feit dat Aristoteles meent te kunnen vaststellen; het is zijn vertrekpunt, een, zoals als gezegd, uiterst individualistische optie — dat slechts verkrijgbaar is door een radikale *autarkie*, indi-vidualiteit of *zelfgenoegzaamheid* (zelfstandigheid) die men enkel optimaal kan realiseren door *onthechtend, objektief-theoretisch schouwen (weten) van de diepste, onveranderlijke, goddelijke realiteit*.

Kan men iets tegen deze redeneringen opwerpen, in- dien men hun uitgangspunt, het individuele geluk als *het* streefdoel van het menselijke bestaan, aanvaardt? Wat ons betreft valt er veel voor te zeggen: kan men ontkennen dat men het hoogste, zuiverste geluk — het gaat om het *ideaal* van geluk, niet om een beetje geluk — kan bereiken door zich maximaal van alles wat ongeluk, mislukking, frustratie, tegenwerking, beper-king, lijden betekent, kortom, van de andere mensen en de natuur te distantieëren en zich hiervan bovendien ten volle bewust te zijn (in de kontemplatie namelijk)? Dit laatste om de zelfmoord als uiterste konsekwentie van de afkeer van eender welk ongeluk, ondoelmatig te maken, en, positief gesteld, om bovendien in een soort *unio mystica* het Leven bij uitstek te leiden, dat van de onaanraakbare goden en van de eeuwige kosmos die men "in zich opneemt".

4. KRISTUS' RADIKALE ONTHECHTINGSLEER.

Hoe zit het met die "andere" leiband van het Westerse denken, het kristendom? We gaan uitgebreider in op de leer van Kristus' zoals die in de vier evangeliën neergeschreven staat, enerzijds, omdat niemand voorbij kan gaan aan de allesoverheersende invloed die het authentieke kristendom op de Westerse beschaving heeft uitgeoefend, maar, anderzijds, omdat de meeste kristenen (en niet-kristenen) toch niet meer zo heel vertrouwd lijken te zijn met wat Kristus "eigenlijk gezegd heeft" — hoewel het wel degelijk grotendeels, niet uitsluitend, de authentieke opvattingen van Kristus zijn (de onvoorwaardelijke en absolute onthechting aan het aardse leven ten voordele van een totale onderwerping aan Gods wil), die onze geschiedenis domineren. Wij aarzelen geen moment de hypothese uit te spreken, dat het kristendom het vandaag de dag heel wat minder "goed" zou doen, indien de meeste kristenen zich de moeite wilden getroosten de oorspronkelijke teksten eens zelf ter hand te nemen en te lezen *zonder* de talloze positieve vooronderstellingen. En met oorspronkelijke teksten bedoelen we niet enkel de vier evangeliën, maar de gehele Bijbel.

Het is een bekend fenomeen dat de vurigste aanhangers van een leer deze heel dikwijls het slechtst kennen, zo van horen zeggen. Hoe slecht velen de Bijbel, en meer bepaald het Nieuwe Testament, kennen, zal onder meer blijken uit de enig juiste, voor de hand liggende "interpretatie" van het overbekende verhaal van de Barmhartige Samaritaan. Dit verhaal wordt gewoonlijk beschouwd als een illustratie van de kristelijke naastenliefde zoals die door de Samaritaan wordt beoefend. De moraal van het verhaal zou zijn, dat de naastenliefde synoniem is met het helpen van *alle* armen, van *alle* hulpbehoevenden, wie ze ook moge zijn, onze vijanden of niet. Niets is foutiever dan deze interpretatie! In plaats van er op los te fantaseren aan de hand van principes die men al even-

min juist interpreteert, bij voorbeeld aan de hand van het naastenliefde-gebod, zullen wij dit verhaal in zijn brede en enge literaire kontekst plaatsen, want pas dan kan de ware betekenis en zin van het verhaal begrijpelijk worden, en pas dan zal blijken hoezeer *alle* opvattingen en uitspraken van Kristus op een en hetzelfde neerkomen: weg met de wereld! Maar laten we op de zaken niet vooruitlopen.

Zoals bekend heeft Kristus een Blijde Boodschap verkondigd. Deze is samen te vatten in de volgende, door hem veelvuldig uitgesproken dubbele paradoks: "Wie zijn leven vindt, zal het verliezen, en wie zijn leven verliest om Mijnentwil, zal het vinden" (9). Er kan niet de minste twijfel bestaan welke van beide mogelijkheden Kristus verkoos en predikte: de tweede. Het is de paradoks, de schijnbare tegenstelling, van de uiterste objectiviteit, van de verwerkelijking van het objectiviteitsideaal, die tot de uiterste individualiteit, tot de uiterste zelfstandigheid of zelfgenoegzaamheid, "persoonlijkheid", tot de verwerkelijking van het individualiteitsideaal leidt.

Kristus leerde om te beginnen dat iedereen het Leven kan vinden door zich op een bepaalde wijze te gedragen. Dit Leven zou echter enkel in het hierna maals, in een Leven na de dood, te verkrijgen zijn: het zou de beloning zijn van de eeuwigheid, van de onsterfelijkheid, maar niet zomaar van de onsterfe of eeuwigheid zonder meer. De beloning die iedereen op bepaalde voorwaarden zou kunnen verkrijgen is het eeuwige geluk, dat bestaat in de eeuwige *aanschouwing* van het eeuwige, hoogste en tegelijk fundamenteelste, kortom, van God in al zijn onvergankelijke glorie. Kristus' Blijde Boodschap houdt in dat dit ideaal, dat er een is van volledige en volledig *behoefstenloze* deelname aan de eeuwige zelfstandigheid zelve, dus van zelfstandigheid (het is een extreem individualiteitsideaal als ideaal van perfecte autarkie), eigenlijk geen ideaal is in de zin van een utopie (zoals bij Aristoteles die geenszins blind was voor

de praktische moeilijkheden die met het autarkie-ideaal gepaard gaan), maar dat het integendeel een *volstrekt realiseerbare*, en in zekere zin zelfs onontkoombare en in elk geval verplicht na te streven toestand is, namelijk in zoverre de weigering om deze te bereiken, of zelfs nog maar in zijn bereikbaarheid te geloven, onvermijdelijk "het branden in het vuur van de hel" tot gevolg heeft. In zoverre er echter voortdurend op gewezen wordt dat het een *beloning* is, en niet de eerste de beste, lijkt het voor de tijdgenoten van Kristus, en zeker voor Kristus zelf, iets als een ideaal, als de beantwoording aan de diepste verzuchtingen van de mens.

Neemt men de verkondiging van de realiseerbaarheid van het individualiteitsideaal, van de ideale toestand van hoogste geluk ("genot") door de aanschouwing van God, "op zichzelf", dan rijzen er waarschijnlijk geen relevante problemen. Maar wat wordt als voorwaarde, als middel voorgesteld om deze zalige toestand te bereiken? "Zijn leven verliezen", antwoordde Kristus. Wat houdt dat in? Het streven naar de verwerkelijking van het objectiviteitsideaal. Hoe zag Kristus dit? In welke zin predikte hij het ideaal van *objectiviteit*?

Kristus predikte het ideaal — de plicht, de eis, de "opdracht" — van onthechting aan zichzelf en de wereld om de totale onderwerping aan de wil van God te bereiken.

Dat Kristus de mens er uiteindelijk wilde toe aanzetten enkel de wil van God te gehoorzamen, heeft hijzelf meermaals ondubbelzinnig uitgedrukt: "Niet ieder die tot Mij zegt: Heer! Heer! zal binnegaan in het Koninkrijk der hemelen, maar hij die de wil doet van mijn Vader die in de hemel is" (10), of, "Wie is mijn moeder en wie zijn mijn broeders? ... Ziedaar mijn moeder en mijn broeders; want mijn broeder, mijn zuster en mijn moeder zijn zij die de wil volbrengen van Vader in de hemel" (11), of nog deze

scherpe uitval van Kristus tegen Petrus, die hem, na een eerste lijdensvoorspelling, suggereerde dat God het toekomstig lijden van Kristus moet verhinderen: "Ga weg, satan, terug! Gij zijt Mij een aanstoot, want gij laat u leiden door menselijke overwegingen en niet door wat God wil" (12).

Kristus zegt echter ook dat het voornaamste gebod luidt: "Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw hart, geheel uw ziel en geheel uw verstand" (13). Is *beminnen* dan hetzelfde als "de wil van de andere doen", "de geboden van de andere onderhouden", niets anders dus dan *onderwerping*? We hoeven over deze verhouding niet te spekuleren. De vierde evangelist, Johannes, verduidelijkt ze waar hij Kristus laat zeggen: "Als gij Mij liefhebt, zult gij mijn geboden onderhouden" (14), of sterker, want kennelijk het liefdebegrip definiërend: "Wie mijn geboden onderhoudt, die hij heeft ontvangen, hij is het die Mij liefheeft" (15). Liefde tot God of Kristus, aldus Kristus volgens Johannes, is het volbrengen van hun wil, de onderwerping hieraan. Dit geldt in de eerste plaats voor de verhouding van Kristus zelf tot God. In de hof der Olijven, vlak voor zijn gevangenneming, zegt Kristus: "Ik ben bedroefd tot stervens toe ... Mijn Vader, als het mogelijk is, laat deze beker Mij voorbijgaan. Maar toch: niet zoals Ik wil, maar zoals Gij wilt" (16). Onderwerping aan de goddelijke wil, ook al betekent dit de eigen dood!

Kristus predikte de ideaaltoestand van het zich volledig laten leiden door de goddelijke wil, van de totale onderwerping. De *conditio sine qua non* is — uiteraard — de *totale onthechting*. Men kan immers geen twee heren dienen, én God én de mens (zichzelf, de anderen, de mensheid).

Het leven dat de mensheid zou moeten leiden is dat van de totale *haat* en *afkeer* van alles wat met de wereld en de mens te maken heeft: "Als iemand naar Mij toekomt, die zijn vader en moeder, zijn vrouw en

kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen leven niet *haat*, kan mijn leerling niet zijn" (17). Johannes stelt het met betrekking tot de verhouding van de mens tot zichzelf al niet minder scherp: "maar wie zijn leven in deze wereld haat, zal het ten eeuwigen leven bewaren" (18). Dit is, zoals in het begin van onze uiteenzetting werd gezegd, de paradoksale kern van de Blijde Boodschap.

Kristus riep elkeen op tot *zelfverloochening*, want enkel door zichzelf te verloochenen kon men Kristus' volgeling worden (19). Deze zelfverloochening is zowel van *ik-gerichte* (egocentristisch-egoïstische) aard, als van *wij en/of gij-gerichte* (sociale, morele) aard. Wat het ik-gerichte (dit is geenszins pejoratief bedoeld) betreft: "Weest niet bezorgd voor uw leven, wat ge zult eten of wat ge zult drinken, en ook niet voor uw lichaam, wat ge zult aantrekken. Is het leven niet méér dan het voedsel en het lichaam niet méér dan de kleding?" (20). Kristus predikte deze "onbekommerdheid" omdat hij meende dat de materiële problemen zich vanzelf zouden oplossen, van zodra men "het Koninkrijk en zijn gerechtigheid" zocht. Vandaar dat hij stelde dat men zich niets moest aantrekken van de dag van morgen, "want de dag van morgen zorgt voor zichzelf" (21). Bovendien verzekerde Kristus de ware gelovige dat de gebeden die van een rotsvast geloof getuigden, hem alles zouden verschaffen waar hij om vroeg: "Alles wat ge in het gebed vraagt, gelooft dat gij het al verkregen hebt, en ge zult het verkrijgen" (22). De sociale zelfverloochening is de vernietiging van de sociale behoefte, van de behoefte aan een meer dan louter lichamelijk "in-de-wereld-zijn". Kristus verplichtte de mens om zich naar best vermogen uit de wereld terug te trekken en in verborgenheid te leven (al biddend, boete doend enzovoort). Een eerste argument voor deze, voor hedendaagse oren ongetwijfeld onkristelijk klinkende bewering, is het reeds gegeven citaat volgens hetwelke iemand maar een leerling van Kristus kan zijn wanneer hij *alle* mensen *haat*. Dat deze eis niet

positief inspeelt op de behoefte van de mens om broers, zusters, een vrouw of een man, kinderen te hebben, kortom, om mens onder de mensen te zijn, hoeft beslist geen betoog. Ook de zaligverklaring van de zogenaamde "armen van geest" druist volledig in tegen de behoefte aan socialiteit, want de armen van geest – een uitdrukking uit het Oude Testament – zijn diegenen die hun kleinheid als mens erkennen en inzien dat alle hulp die de mens nodig heeft *enkel en alleen* van God kan komen, en niet van de andere zwakken. Houdt de zaligverklaring van deze nederigen dan niet de veroordeling in van hen die zich vertrouwensvol, maar daarom niet blindelings, afhankelijk maken van anderen om zich bij voorbeeld uit een of andere noodsituatie te redden, en is deze vertrouwensvolle afhankelijkheid, waaraan de meesten ontegensprekelijk behoefte hebben, niet de basis bij uitstek voor een leefgemeenschap?

Verder maakte Kristus zeer duidelijk dat de mens alles moet doen om conflicten te vermijden, en, indien ze op komst zijn, gewoon te *vermijden*. Kristus predikte het konfliktloze bestaan, dit is het anti-sociaal bestaan, een bestaan waarin voor werkelijke, dus onvermijdelijk konfliktgeladen verhoudingen geen plaats wordt ingeruimd. Wanneer Kristus over (mogelijke) konfliktsituaties sprak, kwamen zijn bedenkingen en raadgevingen steeds op hetzelfde neer: *neutraliseer de spanningen, maak u zo snel mogelijk af van de andere!* Deze gedachte ligt onder meer in het "wie niet tegen ons (u) is, is voor ons (u)" (23).

We gaan op deze uitspraak en haar kontekst wat dieper in omdat onze uiteindelijke interpretatie ervan anders wellicht te algemeen en misschien zelfs als vals afgewezen wordt.

Indien men zich uitsluitend aan de konkrete kontekst houdt waarin deze uitspraak voorkomt (we zullen hem onmiddellijk geven), lijkt de interpre-

tatie niets anders te kunnen zijn dan: indien iemand zich niet uitdrukkelijk verzet tegen het Woord van God, of tegen de leer van Kristus, tegen het kristendom in het algemeen, dan mag hij niet als een bedreiging of een gevaar voor zichzelf of voor het kristendom worden beschouwd, en moet men hem laten begaan, wat hij ook doet. Maar uitgaande van die konkrete kontekst moet er aan de uitspraak ook een "bredere" interpretatie gegeven worden. Het valt op dat de geciteerde uitspraak in het Lukas-evangelie volledig op zichzelf staat, dus zonder enige toelichting; in het Markus-evangelie daarentegen zegt Kristus zowel voor als na de gegeven uitspraak iets dat slechts oppervlakkig een opheldering lijkt. Bij nader toezien kan er van een opheldering echter geen sprake zijn. Kristus zegt voor die algemene uitspraak: "iemand die een wonder doet in mijn Naam [de apostelen hadden getracht een vreemdeling te beletten dit te doen, en hadden Kristus hiervan op de hoogte gebracht], zal niet zo grif ongunstig over Mij spreken." De andere uitspraak luidt: "Als iemand u een beker water te drinken geeft omdat gij van Christus zijt, voorwaar ik zeg u: zijn loon zal hem zeker niet ontgaan." Het valt op dat geen van beide uitspraken een loutere toepassing en daardoor verduidelijking is van het "wie niet tegen ons (u) is, is voor ons (u)". Het lijkt er veeleer op dat beide uitspraken (logische) afleidingen zijn uit een algemenere *maxime*. Het "wie niet ..." is immers veel ruimer ten aanzien van het "voor ons": in de twee konkrete gevallen worden de mensen positief beoordeeld omdat ze uitdrukkelijk vóór Kristus zijn (zoals in het geval dat de aanleiding was voor de bezorgdheid van de apostelen), terwijl in het "wie niet ..." het "voor Kristus (ons, u)" vervangen wordt door het vagere en algemenere "niet tegen ons (u)". De betekenis van het motto luidt dan eenvoudig: alleen de uitgesproken anti-kristen is een vijand voor de kristen - *als kristen*. Maar is deze toevoeging wel zo zinvol? Is het kristen-zijn niet het enige waar het in het leven op aankomt voor Kristus? Daar kan niet de minste twijfel over bestaan.

God is de hoogste, de onvoorwaardelijke "norm". Wanneer we dit goed voor ogen houden, is een zuiver "formalistische", "neutrale" interpretatie van het motto "wie niet ..." niet langer te vermijden.

Dit motto in zijn beperkte en in zijn brede kontekst geplaatst, heeft kennelijk geen andere bedoeling dan het begrip van vijand en/of bedreiging (voor het kristendom of voor een bepaalde kristen als kristen) zo scherp te stellen, dat er nog nauwelijks vijanden of bedreigingen overblijven die passend, dit is *konfliktmanifesterend*, mogen beantwoord worden. De kapitalist is niet uitdrukkelijk tegen ons (dit wil zeggen, in ons kristen-zijn, een ander "perspektief" op de mens is er niet, zoals de brede kontekst leert), integendeel (zegt de kapitalist zelf; hoeveel kapitalisten motiveren zichzelf niet — voor een groot stuk terecht, zoals we zullen zien — vanuit het kristendom?!), dus is hij voor ons, dit wil zeggen, we mogen in hem geen gevaar zien voor ons als (kristelijke) mens. Hetzelfde geldt bij voorbeeld met betrekking tot de — anti-kommunistische, anti-atheïstische — propaganda en produktie van kernwapens enzovoort.

Dat deze *voor* en *tegen* naar belangen zouden verwijzen, wordt niet alleen niet en op geen enkele wijze ook maar gesuggereerd, het is bovendien volkomen tegen de geest van de leer van Kristus, die, zoals reeds duidelijk is gebleken, een uitdrukkelijke onthechtingsleer (een "ontaardingsleer") is, en belangen zijn nu eenmaal onvermijdelijk aards. En vermits (de neiging tot) onthechting het meest gestimuleerd wordt door (lichamelijk en geestelijk) lijden, vermits lijden — bij voorbeeld door anderen veroorzaakt — zelf zaligmakend is doordat het een beproeving betekent van het geloof, kan er evenmin sprake zijn van godsdienstige belangen. Vijandschap van en/of bedreiging door anderen zou kunnen beschouwd worden als één van mijn mogelijke (namelijk enkel van zodra ze aktueel is), maar niet noodzakelijke (en in die zin precies ook geen echt "belangmatige") godsdienstige "belangen" zelf!

"Maar ik zeg u: bemint uw vijanden en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij kinderen moogt worden van uw Vader in de hemel, die immers de zon laat opgaan over slechten en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Want als gij bemint die u beminnen, wat voor recht op loon hebt gij dan? Doen tollenaars niet hetzelfde? En als gij alleen uw broeder groet, wat voor buitengewoons doet gij dan? Doen de heidenen dat ook niet? *Weest dus volmaakt, zoals uw Vader in de hemel volmaakt is*" (24).

Het "niet tegen ons (u)" betekent niet "tegen onze (uw) belangen, aardse of godsdienstige". Het motto, dat niets anders zegt dan "zie zo weinig mogelijk vijanden en/of bedreigingen", is weinig meer dan een waarschuwing zich niet al te snel in te beelden dat een zeker iemand een vijand is (van het kristendom) en daarom een bedreiging vormt. Deze voorstelling verstoort immers de mogelijkheid tot godsdienstigheid doordat men geneigd kan zijn deze storing te willen vernietigen, of, wat al bijna even erg is, doordat men er gewoon door in verwarring wordt gebracht, door wordt afgeleid (van God), door wordt gestoord. De gedachte dat iemand een vijand is of zou kunnen zijn, stoort immers steeds.

Wordt echter deze gedachte werkelijkheid, blijkt iemand werkelijk een vijand te zijn, dan moet men hem "neutraliseren" door een daadwerkelijke - goddelijke, maar door de strafbaarheid van het ongeloof (25) beperkte - *onverschilligheid*: door te "beminnen". Deze "liefde" heeft twee voordelen: de storing wordt opgeheven, veel sneller en efficiënter dan wanneer men het konflikt manifest laat worden en het aangaat, zodat men zich opnieuw aan de godsdienst kan wijden, en bovendien, en mede daardoor, stelt men zelf een godsdienstige daad, zoals de motivatie van het "Bemint uw vijanden" leert. In zoverre is het hebben van een vijand zelfs een godsdienstig "belang" te noemen (26).

Men kan zich vrij gemakkelijk voorstellen hoe deze "liefde voor de vijand" in de praktijk wordt gebracht: een met een ongenaakbare, niet meer uit de plooi te krijgen glimlach zijn wang aanbieden, of, in een minder gewelddadige situatie, een aansporen van de andere tot kalmte en redelijkheid, in de vanzelfsprekende en zaligmakende overtuiging zelf de waarheid te bezitten. Wie men ook tegenover zich heeft staan, het scenario blijft steeds hetzelfde: met een moniken-geduld en -gelatenheid de uitdaging aanvaarden de andere tot inkeer te brengen, dit wil zeggen, met een "doorborende" maar vriendelijk blijvende blik de andere er met één slag van te overtuigen op dezelfde hoogte te komen staan als die waarop hij zich reeds lang bevindt. Zo kijkt men op de meest lovenswaardige, menselijke wijze aan de andere voorbij; men blijft tegenover de andere als mens volstrekt onverschillig. De andere wordt herleid tot een loutere uitdaging voor zichzelf, de andere is een test om te zien of men al volmaakt is "zoals uw Vader in de hemel volmaakt is". Zelfs de wil dat de andere zich uitspreekt en desnoods verdedigt, is niets anders dan een poging deze nog meer naar zich toe te halen en hem tot inkeer te brengen, door hem te betrappen op onzinnige opvattingen.

Men zal opwerpen dat Kristus ook nadrukkelijk van *naastenliefde*, het tweede gebod, gesproken heeft. Welnu, deze liefde is niets anders dan een tweede argument voor onze stelling dat Kristus het ont-hechtings-, en onverschilligheidsideaal (het neutraliteitsideaal) predikte ten aanzien van de intermenselijke verhoudingen!

Indien er nog iets is waarvoor het kristendom geprezen wordt en voor velen aantrekkelijk lijkt, dan is het ter wille van het gebod van naastenliefde. Men vergeet echter dikwijls dat Kristus niet gewoon gezegd heeft dat de mensen ernaar zouden moeten streven "elkaar te beminnen" - wat een toch nogal vreemde aan-

maning is, tenzij men bereid is volledig afstand te doen van al zijn individuele, subjektieve emoties; dan kan liefde alleen nog het blindelings opvolgen zijn van de geboden van de andere, iets wat het Johannes-evangelie, zoals al aangeduid, inderdaad met betrekking tot God stelt -, maar *beveelt* "Gij zult uw naaste beminnen *als (gelijk) uzelf*" (27). Vergeet men deze relativering niet, dan verklaart men dat zij de waarborg inhoudt dat er naastenliefde zal zijn, omdat iedereen nu eenmaal van zichzelf houdt, wat dat *in concreto* ook moge betekenen. Het zou dus een "handige zet" van Kristus geweest zijn. Ook al is de eigenliefde iets universeels, iets wat wij zeer graag aannemen en wat zonder twijfel ook door Kristus wordt aangenomen (anders zou hij niet uitdrukkelijk een zelfhaat prediken), toch moet het gebod anders geïnterpreteerd worden. We plaatsen om te beginnen het gebod in een brede kontekst, en geven dienovereenkomstig een brede interpretatie. Nadien zullen we het gebod in de enge kontekst van het verhaal van de *Barmhartige Samaritaan* plaatsen. Dit zal een "nieuwe" interpretatie opleveren van dit verhaal zelf, en de brede interpretatie van het naastenliefde-gebod zal aan kracht winnen, hoewel de tweede interpretatie veel enger, veel specifiekker is dan de eerste, de brede.

Om het naastenliefde-gebod juist te interpreteren wijzen we vooreerst op wat we de brede kontekst noemden, met name op een wel erg logische combinatie van dit gebod met twee andere, reeds gekende uitspraken, namelijk met deze van Johannes en Lukas die beiden zeggen dat men *zichzelf moet haten*, en met deze van Lukas dat men *iedereen die men mogelijkwijze zou kunnen beminnen, moet haten*: zijn vader, zijn moeder, zijn vrouw enzovoort. (Uit het verhaal van de Barmhartige Samaritaan zal blijken dat deze categorie van mensen die volgens Lukas moeten gehaat worden, precies die categorie is die Kristus met de *naasten* bedoelt!)

De logische combinatie springt in het oog: de vier evangelisten zeggen dat men de naasten moet beminnen zoals zichzelf (dit is een eerste premisse), maar, zo zeggen Johannes en Lukas, men mag zichzelf helemaal niet beminnen, men moet zichzelf integendeel haten (dit is een tweede premisse), dus, zo besluit de enige moedige logikus uit het gezelschap, dus moet men zijn naasten haten — zoals zichzelf! Logischer kan het niet. Het "naastenliefde"-gebod blijkt een "naastenhaat"-gebod te zijn, een gebod om de naasten van zich af te stoten, te "neutraliseren", om het eufemistischer uit te drukken. Blijkbaar is het eerste gebod "middel" om het tweede gebod, het "doel", te bereiken. Dit kan ook nog op een andere wijze aangetoond worden, zonder uitsluitend aan deze logische combinatie te denken. Interessant is namelijk dat het "Gij zult ..." in deze redenering iets louter formeels bezit; het gaat in dit gebod niet zozeer om het beminnen als zodanig (vermits men moet "haten"), maar veeleer om het "als (gelijk) uzelf". Volgt men de suggestie gedaan door deze redenering en beschouwt men het "Gij zult ..." als een formele premisse, dan zou het motto zo moeten geparafraseerd worden: indien men zich tot anderen verhoudt, dan zo, zoals men zich tot zichzelf verhoudt, of beter, zoals het ook door Kristus zelf geparafraseerd wordt, indien men iets doet tegenover een andere, dan zo dat het overeenkomt met datgene waarvan men wil dat het ook tegenover zichzelf gedaan wordt (door de andere en door zichzelf) — los van het feit of dat nu "goed" is of "slecht". Het motief is niet ver te zoeken: om alle mogelijke spanningen en konflikten te vermijden, te "vereffenen". Het "Gij zult ..." kan niets anders dan een perfekt evenwicht, een volkomen neutraliteit tussen de mensen onderling verwezenlijken; en het wil ook niets anders, omdat alleen dan het hoogste gebod, de liefde tot God — een liefde die absoluut onvoorwaardelijk moet zijn, en waarvoor men alles moet overhebben — *optimaal* kan opgevolgd worden. Mattheüs zegt niet toevallig dat het tweede gebod

"gelijkwaardig" is aan het eerste, net zoals een enig middel gelijkwaardig is aan het absoluut na te streven doel.

Dat het tweede gebod niets anders kan betekenen dan het verwezenlijken van door "haat" gedragen, neutrale verhoudingen, ligt voor de hand. De "zelfhaat" en de daaruit onvermijdelijk volgende "wereldhaat", de verloochening en uitschakeling dus van zichzelf en van de wereld met haar menselijke verhoudingen, zijn onvoorwaardelijke geboden — in tegenstelling tot de "naastenliefde" die uitdrukkelijk aan een voorwaarde, een criterium gebonden is. De "zelf- en wereldhaat" zijn de — aardse — doeleinden, of beter, de "zelfhaat" is het ultieme doel, de "wereldhaat" ligt daarin vervat, zoals juist gezegd. Indien men Kristus enige konsekwentie toezegt, en we zien niet in waarom we dit niet zouden doen, dan kan men moeilijk anders dan het gebod van de "naastenliefde" als het meest geëigende middel te beschouwen om het doel, de "zelfhaat", of algemener, de "haat" zonder meer, te realiseren. "Liefde" en "haat" moeten hier, zo stellen wij, in een verhouding van "middel" tot "doel" geplaatst worden. Men kan zich inderdaad afvragen hoe "liefde" met "haat", die in ieder geval geëist wordt, te verzoenen is buiten deze interpretatie om. Hoe kan men van "liefde" spreken in een kontekst waarin iedereen zich van iedereen moet afkeren om zo, althans reeds gedeeltelijk, van zichzelf afstand te kunnen doen. Dit kan enkel begrepen worden in de mate dat de "liefde" zelf aan het "haat"- of afkeerbegrip wordt aangepast en afgezwakt wordt tot een *houding van de minste weerstand*. Welnu, de afkeer van de anderen wordt toch het best gewaarborgd wanneer men *zichzelf tot criterium neemt voor alle handelingen*, namelijk in die zin dat men volledig hetzelfde doet ten opzichte van de anderen als ten opzichte van zichzelf: dan is men *konsekwent*, dan kan ons niets verweten worden, geen onrechtvaardigheid, onbarmhartigheid, partijdigheid, egoïsme, diskriminatie

enzovoort, ten hoogste onwetendheid, maar dat treft doorgaans minder schuld, omdat dit weinig of niets met opzet lijkt te maken te hebben.

Het zichzelf tot criterium nemen in de verhoudingen tot de anderen is niet alleen niet in tegenpraak met de "zelfhaat" of zelfafkeer, maar het is er integendeel het ideale middel toe (gesteld natuurlijk dat men niet als een kluizenaar in een groot leeft, maar onder de mensen: in het geval van de kluizenaar is de zelfafkeer gerealiseerd): alle weerstanden die door de anderen worden opgeroepen, verdwijnen, waardoor als het ware een eindeloze ruimte wordt geschapen waarin men zichzelf en de wereld "oplost" en verliest. In een konsekvent zelfverwijzend handelen verdwijnen de anderen in hun anderszijn; men heeft er geen oog, geen belangstelling voor, en dus verdwijnt het. Hoezeer deze houding ook menselijke weerstand van de kant van de anderen kan oproepen, omdat zij zich genegeerd voelen in hun eigenheid, bij volharding "wint" de "egocentrist". Maar bij het verdwijnen van de anderen als anderen verdwijnt de *begrenzing* van zichzelf door de anderen; men heeft geen standpunt, geen vergelijkingspunt meer. Er is ook geen reden meer om zichzelf te verantwoorden. Men verliest de greep op zichzelf. Er ontstaat een vacuüm. Maar dit is de ideale toestand om zich aan een objektieve, goddelijke wil te onderwerpen: dit is het in laatste instantie zekerheid en houvast biedende. Deze onderwerping, uitlevering, als reactie op de ondraaglijk wordende leegte waarin men zweeft, deze opgave kan na verloop van tijd bovendien als iets onvermijdelijks gevoeld worden. Wat blijft er immers over te doen? Hoe vermijdt men anders de totale ondergang?

In de kristelijke "naastenliefde" gaat het helemaal niet om de andere, maar uitsluitend om zichzelf. Zij neemt het eigen ik zowel tot uitgangspunt als tot doel (tot uitgangspunt om het tot doel te kunnen maken).

Deze brede interpretatie van het "naastenliefde"-gebod wordt in grote mate versterkt door de enge interpretatie, dit is de interpretatie die gefundeerd wordt op het wellicht bekendste verhaal dat door Kristus verteld werd: het verhaal van de Barmhartige Samaritaan (28). (De enge interpretatie is in die zin een versterking van de brede interpretatie, dat zij er een hoogst provocerende afleiding uit is. Ze zal verschijnen als een *variant van het "bemint uw vijanden"-gebod*. En dit gebod, dat hoeven we niet te zeggen, is het gebod bij uitstek van de "haat", de "neutraliteit", van de konfliktloosheid en dus van de *vlucht*.)

Het verhaal van de Barmhartige Samaritaan moeten we niemand vertellen, maar zijn zin of betekenis des te meer. Hiervoor hebben we de (enge) kontekst nodig, dit wil zeggen, we moeten weten *waarom* Kristus dit verhaal verteld heeft. Het verhaal werd verteld om een antwoord te geven op de vraag van een wetgeleerde. Deze vroeg Kristus wie met de *naaste* bedoeld wordt in het "naastenliefde"-gebod. Nadat Kristus het verhaal dan verteld had, vroeg deze *op zijn beurt aan de wetgeleerde: "Wie van deze drie [de priester, de leviet, de samaritaan] lijkt u de naaste te zijn van de man die in de handen van de rovers gevallen is?"* De meeste hedendaagse kristenen lijken van het bestaan van deze vraag geen weet te hebben, of menen dat zij eenvoudig luidt: wie heeft er naastenliefde getoond, of, van wie was het slachtoffer van de overval de naaste? Aangezien het door Kristus bevestigde antwoord van de wetgeleerde luidde: "die hem barmhartigheid getoond heeft", met andere woorden, de Samaritaan, besluiten zij dat dit verhaal als moraal heeft: bemin (help) de noodlijdenden, de armen, wie zij ook zijn, kortom, bemin iedereen! Dit zou het "prachtige" van het kristendom zijn: het diskrimineert niet. Maar Kristus stelde juist de tegenovergestelde vraag, namelijk *"wie is de naaste van het slachtoffer, van degene die geholpen werd?"* Kristus' belangstelling ging geenszins uit naar de barmhartige samaritaan, die hij een hart onder de

riem zou hebben willen steken, maar naar de jood; hij wenste de wetgeleerde een principe bij te brengen op grond waarvan hij, zelf jood zijnde, iemand als zijn naaste kon onderscheiden, en dit principe luidde: *hij is mijn naaste die ik moet "beminnen als mijzelf", die ik dus moet "neutraliseren" door mijzelf als criterium te nemen, die mij "bemint", wie voor de rest deze ook moge zijn!* Ook al is hij een regelrechte misdadiger voor anderen — de "eigenzinnige" samaritanen waren *vijanden* van de joden; het "revolutionaire" antwoord van Kristus moet de joodse wetgeleerde dan ook geschokt hebben — indien hij tegenover ons maar goed doet, moeten ook wij tegenover hem "goed" doen. (Men begrijpt nu waarom we de betekenis van het verhaal als een variant beschouwen op het "bemint uw vijanden".) De zestiende eeuwse reformist Calvijn heeft deze gedachte, maar dan met betrekking tot God, eens op een wel erg harde wijze uitgedrukt: *"De goedheid van God schijnt des te helderder hierin, dat ter wille van de liefde welke Hij een van zijn dienaren toedraagt, Hij zelfs hele volkeren niet spaart"* (29). Wat God tegenover een heel volk doet is niet onze zaak. Alleen dat wat Hij tegenover *ons persoonlijk* doet telt voor ons. Net zoals bij de samaritaan. Is dit niet konform aan het ideaal van "neutraliteit", in de eerste plaats natuurlijk tegenover de wereld, maar ook tegenover de "naaste"? Inderdaad, want stel dat het door de samaritaan geholpen slachtoffer zich tegenover hem ondankbaar toont, wat in de gegeven situatie eerder te verwachten is, is het risico dan niet reëel dat er een *konflikt* en een reële of aktuele vijandschap en bedreiging ontstaat? Dit is uiteraard maar een argument wanneer men bedenkt dat het veel eenvoudiger en duidelijker ware geweest gewoon te zeggen dat iedereen van iedereen moet houden (*dat de jood dus ook van de priester en de leviet moet houden!*), zonder daarbij te specifiëren op wie deze "iedereen" betrekking heeft, indien de toevoeging van het "als (gelijk) uzelf" niet de bedoeling had de noodzaak van de "neutralisering", de "distantiëring" van de verhoudingen te beklemtonen. Het kan daarom geen

toeval zijn dat dit "iedereen" in deze kontekst die groep mensen omvat, waarvan de reactie op een gebrek aan "liefdevolle" respons, het gemakkelijkst tot een echt konflikt, tot vijandigheid aanleiding kan geven, met name onze *weldoeners*.

Plaatst men het "naastenliefde"-gebod in zijn enge kontekst van het verhaal van de Barmhartige Samaritaan, dan luidt de enig juiste parafrasering ervan: *bemint die u beminnen zoals gij uzelf bemint*. De toevoeging "zoals ..." betekent "zolang en in de mate dat gij uzelf bemint". Hiermee is niet gezegd dat men zichzelf *moet* beminnen, en evenmin dat men zichzelf *de facto* bemint, maar enkel dat men "liefde" moet tonen tegenover hem die ons "liefde" toont, *indien en in de mate dat* men zichzelf bemint. Zou men zichzelf beminnen zonder zijn "weldoeners" te beminnen, dan moeten dezen hieruit wel een al dan niet persoonlijke "vijandschap" afleiden. En dan kan er geen "*harmonie*" ontstaan.

Iedereen heeft ongetwijfeld al zoiets ervaren als een "ongewenste liefde" die hem/haar geschonken werd: niet alle, hoe oprecht ook gemeente "liefdes" van de anderen ervaart men als even aangenaam en wenselijk (hen beminnen door wie men bemind wordt is minder evident, ondanks alle zelfliefde, dan op het eerste gezicht kan lijken). Wanneer men van iemand niet houdt, dan houdt men er ook niet van door deze "bemind" te worden. Kristus gebod de mens echter zich zozeer met zichzelf bezig te houden, zozeer op zichzelf geconcentreerd te zijn, dat hij zijn houding tegenover de anderen volledig en uitsluitend zou laten domineren, enerzijds, door wat de anderen *voor hem* doen, en, anderzijds, door de wijze waarop hij *tegenover zichzelf* staat. De anderen als *integrale* mensen, maar ook de eigen gevoelens voor hen, moeten weggecijferd worden om, paradoksaal genoeg, plaats te maken voor *de absolute zelfinteresse* ten voordele van een "harmonie" (die natuurlijk zelf de bedoeling heeft in het

voordeel te zijn van zichzelf). Zo gaat het "naastenliefde"-gebod ook op voor hen die "zichzelf haten". Wanneer iemand zichzelf "haat", iets wat niet in alle omstandigheden even zinvol of "realistisch" is, bij voorbeeld niet in de situatie van het slachtoffer in het verhaal van de Barmhartige Samaritaan, is het moeilijk voor de anderen, maar vanzelfsprekend nooit "onmogelijk", hem kwalijk te nemen indien hij hun "liefde" niet op een analoge wijze beantwoordt; en indien hij dat dan ook niet doet, is hij het snelst van hen bevrijd. Ook in deze situatie "bemint hij dezen die hem beminnen zoals hij zichzelf bemint" en schept hij – uiteindelijk – een rustgevende "harmonie" (indien we dit woord hier tenminste mogen gebruiken). Het "naastenliefde"-gebod kan nooit iets anders realiseren (steeds bij volharding, natuurlijk) dan een "neutrale" menselijke verhouding, een verhouding dus die door "haat" of afkeer gedragen wordt en waarin bijgevolg niet de minste echte interesse voor elkaar bestaat.

Herinneren we ons wat Kristus heeft gezegd met betrekking tot de *haat* die men moet koesteren tegenover "zijn vader en moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters", kortom, tegenover hen die ongetwijfeld het meest tot barmhartigheid geneigd zijn tegenover de betrokkene, en dus het meest de *naasten* moeten genoemd worden, en die bovendien voor elk individu veel groter in aantal (en dus een grotere bedreiging) zijn dan de reële vijanden (vandaar ook dat Kristus het "naastenliefde"-gebod het *tweede* gebod noemde, en het van zo een groot belang achtte), dan kan er beslist geen betere, aan *alle* gegevens beantwoordende brede (= "neutraliseer" iedereen doorheen een evenwichtssituatie op grond van "liefde", dit is zelfverwijzend handelen) en enge (= "neutraliseer" doorheen een evenwichtssituatie op grond van "liefde" vooral diegenen die zich het meest "liefdevol opdringen") interpretatie van het "naastenliefde"-gebod gegeven worden dan de onze. Laten we, terloops gezegd, niet vergeten dat het één en dezelfde

evangelist is, met name Lukas, die van deze, *schijnbaar* kontradiktorische uitspraken van Kristus melding maakt; dit vermindert ons inziens aanzienlijk het "interpretatorische" karakter van onze "interpretatie".

Men bedenke bij dit alles nog dat God zelf diegenen straft die niet van Hem "houden", die zich dus niet aan Zijn wil onderwerpen: de ongelovigen. Dat maakt Kristus op meer dan één wijze duidelijk. En is de mens niet naar Gods beeld geschapen? En moet de mens bovendien niet even *volmaakt* worden als God?

Samenvattend kunnen we met betrekking tot de geboden tot "liefde" stellen, dat men, enerzijds, zijn "weldoeners" moet benaderen zoals men zichzelf benadert, dit wil zeggen, indien men zichzelf "bemint" moet men ook hen "beminnen" ter wille van bewezen "liefde", of indien men zichzelf niet "bemint" maar "haat" (men *wil* bij voorbeeld lijden), dan moet men begrijpelijkerwijze hun "liefde" niet beantwoorden, anders "trekt men hen aan" zonder dat dit vruchten afwerpt voor de "zelfhater"; en algemener moet men proberen iedereen zoals zichzelf te "beminnen", dit wil zeggen, iedereen te "neutraliseren" in een konsekvent zelfverwijzend handelen. Anderzijds kan men de echte vijand vanzelfsprekend niet op deze wijze benaderen, vermits de eigenheid van het handelende individu precies het voorwerp is van de vijandschap. Hier is een andere "strategie" geboden: vergeven, bidden, gewillig toegeven Dit alles ten voordele van verhoudingen waarin een minimum aan spanningen voorkomen: conflicten "uitvechten" is uit den boze. De menselijke verhoudingen, meer bepaald hun hieraan inherente conflicten, moeten steeds zo snel mogelijk *met de mantel der "liefde"* toegedekt worden — ten voordele van het *ik*, en uiteindelijk *ad maiorem Dei gloriam*. Het individu heeft in zijn aardse leven maar één taak, en die is zich te onderwerpen *sub divinae maiestatis jugum*.

Dat het ik (in zijn relatie tot God) in de handelingen centraal moet staan, zoals onder andere in de "naastenliefde", met de bedoeling geen godsdienst belemmerende conflicten of spanningen op te roepen en integendeel de andere ver van zich te houden, wordt ook nog in andere uitspraken onderstreept. We geven twee duidelijke voorbeelden: "Oordeelt niet, dan zult gij niet geoordeeld worden; veroordeelt niet, dan zult gij niet veroordeeld worden; spreek vrij, en ge zult vrijgesproken worden. Geeft, en u zal gegeven worden; een goede, gestampde, geschudde en overlopende maat zal men u in de schoot storten. De maat die gij gebruikt, zal men ook voor u gebruiken" (30). Wat wordt hier anders gezegd dan dat men er best aan doet zich uit de wereld terug te trekken in een soort *apathie* die uiteindelijk enkel ten goede komt aan de *epoché*-beoefenaar zelf; en blijkbaar moet men dit doen precies omdat het aan zichzelf ten goede komt. Maar Kristus gaat nog een stap verder: "Wanneer gij met uw tegenpartij naar de overheid gaat, doe dan onderweg nog moeite u van hem te bevrijden; anders zou hij u wel eens voor de rechter kunnen slepen, de rechter zal u aan de gerechtsdienaar overleveren, en de gerechtsdienaar zal u in de gevangenis werpen. Ik zeg u: Ge zult er niet uitkomen, voordat ge tot de laatste cent betaald hebt" (31). Blijkbaar moet men zich ook van de andere ontdoen, als hij in zijn recht is (want "gij" krijgt de gevangenisstraf)!

Zo zouden we nog lang kunnen doorgaan. Zo zouden we nog kunnen verduidelijken dat Kristus ook in algemene bewoordingen de mens opriep zich van de onvermijdelijk tot zonde aanleiding gevende wereld af te wenden, of dat hij uiteindelijk alleen geïnteresseerd was in de ik-God verhouding, en daaraan alles ondergeschikt maakte, en daarom tenslotte een radikaal "egocentrisme" (egoïsme) predikte, en dit zowel vóór als ná de dood. We zouden ook nog overvloedig kunnen aantonen dat, telkens er sprake is van het helpen van armen, dit op weinig anders neerkomt dan op het *van*

zich afstoten van de eigen "rijkdom" (men denke hier aan wat Kristus zegt over de moeilijkheid voor de rijke om in de hemel terecht te komen; hij zal er evenveel moeite mee hebben als de kameel die door het oog van een naald wil kruipen), dus zeker niet op een werkelijk geïnteresseerd zijn in de hulpbehoevenden; van een echt engagement in de wereld is er *nooit* sprake, wel van een, haast hoogmoedig, "uitdelen" ten voordele van het hoogste loon, het goddelijke, dat men hierdoor voor zichzelf verwacht (en dat Kristus telkens opnieuw in het vooruitzicht stelde). Dat lijkt ons echter niet meer nodig. Iedereen heeft al begrepen dat het enige "socialisme" dat een evangelie-getrouwe kristen kan bedenken, een *aalmoezen-socialisme* is.

Bij wijze van besluit van dit hoofdstuk laten we Ernest Renan aan het woord, die in zijn succesrijk boek *Vie de Jésus* (1863), enkele typische punten van het kristendom, of wellicht beter, van Kristus' leer, opsomt. Hieruit mag nogmaals blijken dat het kristelijke leven een radikaal "onaards" leven is, dat het kristelijke levensideaal *het ideaal van de dood*, van *een vergoddelijkt, zelfstandig, (be)vrij(d) ik* is.

"Mais le sentiment que Jésus a introduit dans le monde est bien le nôtre. Son parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse. Il a créé le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la sainteté accomplie, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. Le grand maître de ceux qui se réfugient en ce paradis idéal est encore Jésus" (32).

5. *HET ABSTRAKTE INDIVIDUALITEITSIDEAAL EN HET NOUMENALE OBJEKTIVITEITSIDEAAL.*

Tot zover een eerste verhouding tussen het objectiviteitsideaal en het individualiteitsideaal. Typisch voor deze verhouding is dat de verwerkelijking van het individualiteitsideaal volledig samenvalt met de verwerkelijking van het objectiviteitsideaal. We moeten deze identiteit nog nader toelichten om echt in staat te zijn de tweede verhouding die we zullen bespreken, goed te begrijpen. Het verschil tussen de twee verhoudingen ligt immers in de aard van hun respectievelijke doel-middel-relaties. En deze aard wordt geheel en al bepaald door de specifieke interpretatie van het individualiteitsideaal.

Het door Aristoteles en Kristus zo radikaal tot ideaal gemaakte "individu-zijn", kan op grond van deze radikaliteit zelf niet verwijzen naar een *menselijke* zelfstandigheid, maar onvermijdelijk naar een streven naar de verwerkelijking van zichzelf als "idee" van zelfstandigheid: het individualiteitsideaal dat door hen beiden verdedigd wordt, is het ideaal van de verwerkelijking van zichzelf als *idee* van "individu" of zelfstandigheid. Het was er, anders gezegd, Aristoteles en Kristus om te doen de mens respectievelijk te suggereren en te verplichten — daar kwam het voor Kristus duidelijk op neer, zoals al aangevoerd — *doorheen zichzelf* het "idee" van zelfstandigheid te realiseren, en zo meteen ook zichzelf te verwerkelijken als belichaming van het zogenaamd meest typische van de mens: de geest als ultieme bron van alle zelfstandigheid. Het ging er hen geenszins om het ideaal (het "idee") "individu" te verwerkelijken als ideaal van de konkrete, zelfstandige *mens*, dus van het individu in een meer hedendaagse betekenis van het woord, maar integendeel als het ideaal van het metafysisch-religieuze idee individu, van — *god*. Vandaar dat zij beiden op lichamen vlak een onthechting voorstonden (33), en dat ze op geestelijk vlak pleitten voor een zich totaal

koncentreren op het eeuwige, onvergankelijke, fundamentele, kortom, op het *noumenale*: op dat wat het minst "bruikbaar" is, want het meest "op zichzelf" staat, meer bepaald, op het — in hun visie — goddelijke.

De eerste verhouding kunnen we nu als volgt omschrijven: het ideaal van de abstrakte individualiteit, dat we in het vervolg *het abstrakte individualiteitsideaal* zullen noemen, hoewel dit semantisch niet hetzelfde is, noodzaakt tot het verwerkkelijken van het ideaal van de noumenale objectiviteit, dat we korter *het noumenale objectiviteitsideaal* zullen noemen.

6. DE REVOLUTIE VAN HET SCEPTICISME: HET KONKRETE
INDIVIDUALITEITSIDEAAL EN HET FENOMENALE
OBJEKTIVITEITSIDEAAL.

Bekijken we de geschiedenis van de Westerse filosofie, dan stellen we vast dat het noumenale objectiviteitsideaal verantwoordelijk wordt voor zijn eigen invraagstelling, en op langere termijn allicht voor zijn totale of toch kwasi-totale ondergang. Het noumenale objectiviteitsideaal geeft via allerlei, niet altijd even voor de hand liggende, lange, soms puur psychologische, soms volstrekt onmogelijke omwegen aanleiding tot een *scepticisme*, en via het scepticisme zowel tot een nieuw objectiviteitsideaal als tot een nieuw individualiteitsideaal. Op grond van het scepticisme krijgen men een zekere "veraardsing", "konkretisering", "materialisering" van beide idealen, tenminste in theorie. Het noumenale objectiviteitsideaal wordt *het fenomenale objectiviteitsideaal*, het ideaal van deze objectiviteit die middellijk of onmiddellijk naar de empirische realiteit verwijst en niet meer (louter, dit wil zeggen, van meet af aan) metafysisch of noumenaal wil zijn, het is het ideaal dat primair geïnteresseerd is in *zekerheid* en daarom naar *wetmatigheden* zoekt. Het abstracte individualiteitsideaal wordt *het konkrete individualiteitsideaal*, het ideaal van een eerder menselijke ("empirische") individualiteit, van een lichamelijke-geestelijk ik. De vraag blijft natuurlijk wat van dit ideaal terecht komt, hoe concreet dit menselijke wordt opgevat (*kan* opgevat worden). Maar dat is voor later.

Laten we deze idealiserende vaststelling zo principieel mogelijk en kort toelichten. Het leidt, naar we hopen, tot een iets beter begrip van de actuele stand van zaken met betrekking tot de paradoksale — tweede — verhouding tussen de interesse voor maximale objectiviteit en maximale individualiteit.

Het abstracte individualiteitsideaal, dat opgevat wordt vanuit een doodsangst en -vlucht (34), eist onvoorwaardelijk de realisering van noumenale ob-

jektiviteit. Maar wat gebeurt er wanneer men dit ideaal van de kennis van het fundamentele, onveranderlijke, eeuwige, van *de ultieme oorzaak (oorzaken)* konsekvent probeert te realiseren? Het resultaat van deze poging vindt men, enerzijds, bij George Berkeley (35): de objektieve werkelijkheid verdwijnt, blijkt een konstruktie te zijn van de "spirit, or *that which perceives*" (36); en, anderzijds, bij David Hume: vermits hij er van meet af aan vanuit gaat dat er zoiets bestaan als "dingen op zichzelf" (37), wordt de kennis (van de wereld) die overblijft nadat men haar wezen volledig heeft doorgrond – dit noemt Hume "metaphysics" – en hieruit alle subjektiviteit, bij voorbeeld de subjektiviteit van de noodzakelijke, eventueel kausale, verbanden, heeft geweerd, een kennis van loutere "*probabilities*". Het kan inderdaad niemand ontgaan, dat, als men in het kennen alle subjektieve (dit is geestelijke) momenten uitschakelt om een zo groot mogelijke objektiviteit te bereiken, dan, afgezien van het feit dat daarmee eigenlijk *alle* waarnemingen, dus *alle* kennis zonder meer (en, zoals Berkeley terecht meende, in ieder geval de "objektieve" werkelijkheid) verdwijnt, slechts pure waarschijnlijkheden overblijven. Als alle, door het kennende subjekt "achter" de objekten gelegde, want zintuiglijk niet waarneembare, verbanden moeten uitgeschakeld worden, blijft er niets over buiten een reeks "naakte feiten" naast elkaar, die bovendien alle evidentie verliezen omdat men niet de minste reden ziet waarom ze zijn zoals ze zijn. (Daarom kan er een grote fascinatie uitgaan van de pure feitelijkheid, voor zover die tenminste bestaat.)

Ten opzichte van "oorzaken-kennis" is de kennis van waarschijnlijkheden wel veel "objektiever" (in de banale zin van "minder subjektief", "minder intellectueel gemanipuleerd"), maar ze is geenszins en principieel nooit objektief zonder meer, dit wil zeggen, ze legt de dingen op zichzelf, en nauwkeuriger, de ultieme oorzakelijke verbanden nooit bloot. Absolute zekerheid is voor de menselijke kennis die objektiviteit nastreeft *met betrekking tot de laatste oorzaken*, een te allen

tijde onhaalbare zaak. Het objectiviteitsbeginsel en -ideaal, *in casu* het metafysische ideaal, veroordeelt de mens tot onzekerheid, tot fragmentarische, "subjektieve" kennis, tot "Stückwerk", zoals Friedrich Heinrich Jacobi het uitdrukt. Alle kennis die op (metafysische) waarheid boogt blijkt illusoir te zijn, want subjektief, gemanipuleerd. Dit is het wezen van Hume's scepticisme: *hoe objektiever men de oorzakenkennis wil maken, des te subjektiever zij wordt, of blijkt te zijn.* — Net zoals het mens-zijn absoluut *niets* is in vergelijking tot het god-zijn, zoals onder anderen Calvijn op een hoogst fanatieke wijze voorhield, zo is en verschijnt de menselijke, praktische kennis als een banaliteit in verhouding tot de kennis van de hoogste, goddelijke — kausale — beginselen, van de diepste mysteries van de werkelijkheid in haar onderdelen zowel als in haar geheel. Hume is de zoveelste verleide Adam in de Westerse geschiedenis (38).

Het feit dat dit resultaat van zijn kennistheoretische reflekties Hume zo aangrijpt, dat hij, naar zijn eigen zeggen delirisch, melancholisch, ja wanhopig wordt, bewijst hoe objektief-metafysisch zijn aspiraties waren. Dit wordt inderdaad bevestigd: "Nothing is more curiously enquir'd after by the mind of man, than the causes of every phaenomenon, nor are we content with knowing the immediate causes, but push our enquiries, till we arrive at the original and ultimate principle. We wou'd not willingly stop before we are acquainted with that energy in the causes by which it operates on its effects; that tie, which connects them together; and that efficacious quality, on which the tie depends. This is our aim in all our studies and reflections" (39), en verder, "Since therefore 'tis almost impossible for the mind of man to rest, *like those of beasts, in the narrow circle of objects, which are the subject of daily conversation and action ...*" (40). Het bedrijven van metafysika is kennelijk iets heel natuurlijks — het tegendeel trouwens ook: het loutere plezier, het amusement, de ontspanning ter wille van de ontspanning,

zowel als ter wille van het vergeten van de katastrofale gevolgen van de diepgaande filosofische reflecties, die men te boven moet komen of gewoon wil verdringen —; het is steeds het doel geweest van alle wetenschappen, ook van die van Hume zelf (die voor zijn hoogmoedige verlangens de volle prijs heeft betaald). Friedrich Heinrich Jacobi drukte Hume's gedachte over de natuurlijkheid van het metafysische streven van de mens zo mogelijk nog ondubbelzinniger uit. Duidelijk verwijzend naar Plato's allegorie van de grotbewoner, zegt hij: "Die menschliche Seele sucht das Ewige, Unveränderliche, in sich Bestehende, Absolute; sie entbehrt nicht freiwillig der Wahrheit; aber sie will dann gewahren — nicht den Schatten, sondern was den Schatten wirft" (41).

In de kontekst van een radikaal scepticisme *à la* Hume is het abstrakte individualiteitsideaal niet langer zinvol. Het heeft zichzelf gaandeweg opgelost. Men kan zo lang de hoop en het verlangen koesteren ooit god te worden, als men aan een grondige reflectie op de verhoudingen tussen de *condition humaine* en de *condition divine* verzaakt, maar hoelang kan men zich van een dergelijke reflectie onthouden, indien de "kleine" mens geen bescheidener verlangen koestert dan de godwording, of indien zij zelfs een plicht is?

Er treedt onder invloed van het scepticisme een nieuw individu-beeld op. De konsekwente uitwerking van het noumenale objectiviteitsideaal heeft de mens oog doen krijgen voor *de afhankelijkheid van alle kennis van de lichamelijk-geestelijke kondities van de kenner*, en, vermits deze kondities zowel in elk individu afzonderlijk als tussen de verschillende individuen onderling voortdurend veranderen of variëren, voor *de relativiteit van de kennis zonder meer*. Er is geen absoluut zekere, geen definitieve kennis (van oorzaken) mogelijk. Het gevolg van dit inzicht is de vaststelling dat elke mens meer en meer op zichzelf komt te staan, met een eigen feitelijkheid, in zichzelf gesloten en ontoegankelijk voor de anderen. Absolute waarheden,

die begrijpelijkerwijze van meet af aan met waarheden over oorzaken vereenzelvigd worden, worden, zoals gezegd, zeer problematisch. De enige waarheid die wel degelijk absoluut lijkt te zijn, is die van het relativisme zelf. Ieder heeft voor de rest min of meer zijn eigen waarheid, zijn eigen wereld of werkelijkheid — zo lijkt toch de konklusie te moeten luiden.

Door deze verschuiving wordt de aantrekkelijkheid van het abstrakte individualiteitsideaal echter niet kleiner maar juist groter. De drang naar oneindigheid, naar onsterfelijkheid wordt immers groter naarmate de ervaring van en het inzicht in de eigen "onbenulligheid" — ik ben maar één van de zoveel miljarden atoompjes ... — toeneemt. Vandaar dat het abstrakte individualiteitsideaal — het ideaal van de Godwording van de mens — veranderd wordt in het ideaal van individualiteit dat erin bestaat de konkrete mens tot *een god voor zichzelf* te maken (waardoor de "egoïstische" tendens van het abstrakte, aristotelisch-kristelijke individualiteitsideaal nog *uitdrukkelijker* wordt, hoewel niet "sterker", want dat is absoluut onmogelijk). Deze — surrogaat — godwording van de "kleine" mens gebeurt principieel óók maar net zozeer principieel niet uitsluitend op het vlak van de kennisverwerving: dit is een erfenis van de oorspronkelijke verhouding tussen het (abstrakte) individualiteitsideaal en het (noumenale) objektiviteitsideaal. Het algemene principe waarop de verwerkelijking van het konkrete individualiteitsideaal gebaseerd is, is het principe van het ideaal van — *zekerheid*! De eis van fenomenale objektiviteit is de eis van zekerheid en voorspelbaarheid van de *empirische* (niet-metafysische) kennis, van "goddelijke" kennis, van kennis die alles overziet, niet meer voor verrassingen komt te staan zonder in staat te zijn deze passend te beantwoorden. Het fenomenale objektiviteitsideaal is het ideaal van kennis die ons in staat stelt ons "in te burgeren", de wereld in haar mensbegrenzend karakter te vernietigen door haar tot een veilige *burcht* om te bouwen. Het is het ideaal van die kennis die de gevoelens van absolute *veiligheid* en *onaantastbaarheid*,

van *vrijheid*, de heerlijke gevoelens van het aristotelisch-kristelijke ideaal, oproepen. Het fenomenale objectiviteitsideaal is het kennisideaal dat niet meer geïnteresseerd is in een specifiek kennisobject (*in casu* de "laatste oorzaken"), maar slechts de realisering beoogt van een kennistheoretisch principe, en dat op alle domeinen, namelijk dat van de *veelbelovende* zekerheid. Met het streven naar een maximale zekerheid, hoopt men tenslotte toch alle problemen te kunnen oplossen en zichzelf tot een boven alle begrensde levende god te maken. De *formalisering* van het kennisobject zal de beslissende stap zijn om te kunnen komen tot een realisering van het (fenomenale) objectiviteitsideaal. Wat deze formalisering precies inhoudt, hoe zij in haar werk gaat, wordt in het volgende hoofdstuk onderzocht.

7. OVER HET WEZEN VAN DE NATUURWET.

Het inzicht in de onvermijdelijkheid dat de menselijke kennis die naar de objektieve (laatste) oorzaken zoekt, nooit mogelijk is, omdat oorzaken of noodzakelijke verbanden nu eenmaal subjektief zijn (we zullen dit later nog duidelijker kunnen aantonen), namelijk interpretaties, projekties, gevoelens, gewoonten, perspektieven enzovoort, maakt het ideaal van zekerheid *psychologisch* ongetwijfeld begrijpelijk — subjektiviteit betekent immers steeds, algemeen uitgedrukt, variërende, voortdurend wisselende standpuntelijkheid, dus onzekerheid ten opzichte van het "invariant, objektief werkelijke" —, maar *logisch* lijkt het eerder absurd. Ten onrechte nochtans. Er biedt zich het domein van de wetmatigheden aan als een ideaal gebied om de zekerheidsdrang — in grote mate — te bevredigen. En inderdaad, de empirische wetenschappen hebben zich al sinds eeuwen met niets anders beziggehouden dan met het opsporen van de algemene en algemeenste natuurwetmatigheden (42).

Dat wetten principieel in staat zijn — hoe moeilijk dat in de praktijk ook moge zijn — zekerheden op te leveren, volgt uit de aard van de wet zelf. Een wet is wezenlijk niets anders dan een bewering onder de vorm van een *hypothese*: indien de verzameling voorwaarden X zich voordoet, dan leidt dit tot de verzameling konsekwenties Y. Dit hypothetische karakter van de wet heeft echter enkel betrekking op de vorm van de bewering. Een wet bezit niet het voorlopige karakter van de hypothese, dan zou ze geen wet zijn maar juist een hypothese. Integendeel, zij drukt een tussen fenomenen bestaande *vaste, onveranderlijke* samenhang uit. Zij suggereert het bestaan van noodzakelijke, eventueel kausale verbanden — zonder evenwel ook maar iets van die kausaliteit zelf te verklaren: wetten verklaren niets. Wat de wetenschap eventueel verklaren noemt, is in werkelijkheid een louter vervangen van de ene wet door een algemenere; het is

"substituting one mystery for another; and does nothing to render the general course of nature other than mysterious; we can no more assign a *why* for the more extensive laws than for the partial ones", zoals John Stuart Mill zegt (43).

Maar is een wet wel mogelijk? Is inductie, is zekere algemene kennis mogelijk? Is een wet geen illusie — misschien vanwege haar "mysterious" karakter? Op deze "eeuwige" vragen kan zonder meer, dit wil zeggen, *principieel* bevestigend geantwoord worden. We moeten dit antwoord verklaren, opdat het duidelijk zou kunnen worden hoezeer het wezen van de wet, en natuurlijk ook de hieraan tengrondslagliggende zekerheidsobsessie, verantwoordelijk zijn voor het ontstaan en de ontwikkeling van het ideaal van tolerantie en dus voor de democratie in het algemeen. Bovendien leert het ons wat het betekent dat het objekt van het fenomenale objektiviteitsideaal wordt geformaliseerd.

Dat er zoiets als wetten moeten bestaan, waarvan er minstens een deel volstrekt kenbaar is, is gemakkelijk in te zien. De reden waarom er wetten bestaan en kenbaar zijn, dat inducties dus mogelijk zijn, is dat ze welbeschouwd, dit wil zeggen, rekening houdend met *het principe van identiteit* (dat zegt: twee dingen zijn identiek als en slechts als elke eigenschap van het ene ding ook een eigenschap is van het andere ding, en omgekeerd), *niets met universaliteit of universalisering (in strikte zin)* — dat is het "eeuwige" probleem — *te maken hebben*. Wat zich als zodanig aanbiedt is in waarheid slechts een combinatie van een *reduktie* en een hierop gebaseerde *identifikatie van de voorwaarden of "kontekst"*. Om dit duidelijk te maken moeten we eraan herinneren dat een wet een "indien ...dan ..." -structuur bezit. De juistheid van een wet, haar "wettelijkheid", hangt af niet van het "dan ...", maar van het "indien ...", van de verzameling van voorwaarden die men voor het ontstaan van een fenomeen verant-

woordelijk acht. Enkel wanneer deze verzameling volledig is, zal het onderzochte fenomeen, het "dan ...", optreden. Maar hoe wordt deze verzameling ontdekt? Door reductie, en wel op twee, in de praktijk waarschijnlijk slechts vaag te onderscheiden en in elkaar overgaande wijzen: ten eerste, wat betreft de allereenvoudigste en zogenaamd allerfundamenteelste wetten, wordt niet uitgegaan van de (natuurlijke) fenomenen, maar van een fel gereduceerde kontekst van voorwaarden. De kontekst wordt zo sterk gereduceerd, er worden zo weinig parameters of voorwaarden aanvaard, dat men kan zeggen dat ze *een volledig in zichzelf gesloten*, en geheel "onnatuurlijke" kosmos vormt. Alle storende factoren, dit zijn alle factoren die de "elementaire" kosmos te kompleks, te onoverzichtelijk en vooral te onkontroleerbaar (reëel en/of mathematisch) maken, worden zorgvuldig geweerd. Welnu, de overzichtelijkheid, eenvoudigheid en algehele kenbaarheid en controleerbaarheid van deze, in wezen *volstrekt willekeurige*, kosmos, van deze "*toevallige*" verzameling van voorwaarden of parameters, laten toe, dikwijls zonder enig experiment (men denke aan de fameuze experimenten van Galileï bijvoorbeeld) wetten op te stellen. Men hoeft enkel de verschillende voorwaarden naar keuze te combineren, in het slechtste geval experimenteel, en te zien wat hiervan het resultaat is, om een wet te ontdekken. Zo kan men aan de lopende band alle wetten ontdekken die een dergelijke gesimplificeerde kosmos (zouden kunnen) beheersen. Maar hoe weet men met zekerheid dat die verschillende uitkomsten zich steeds weer zullen voordoen, een zekerheid die onontbeerlijk is om van een wet te mogen spreken? Het antwoord is zeer eenvoudig: de reductie van de voorwaarden, van de "kosmos" tot een onnatuurlijk eenvoudige, mathematisch beschrijfbare kosmos, zorgt er in haar bewust gewilde radikaliteit voor dat de situaties op de verschillende tijdstippen als het ware *numeriek identiek* zijn, dit wil zeggen, dat zij niet dezelfde zijn zoals de twee individuen van een ééneïge tweeling "dezelfde" zijn, maar zoals een individu *aan zichzelf* identiek is. Dit heeft alles te maken met het als relevante (kontekstuele)

faktor wegvallen van zowel *de ruimte* als *de tijd*, de twee factoren die alle verandering aanduiden. Welnu, indien een verhouding of combinatie van voorwaarden, die tot een bepaalde konsekwentie leidt, zich "opnieuw" voordoet, zoals X zich "opnieuw" voordoet wanneer X_1 zich voordoet (met $X_1 = X$), dan is het objektief-logisch (in de strikt mogelijke zin van het woord), namelijk op grond van het principe van identiteit, onvermijdelijk en absoluut zeker dat dit tot dezelfde "eerste" konsekwentie leidt: het gaat hier om een loutere herhaling van zichzelf (X). Herhalen is in een ideaal gereduceerde, dit is volstrekt in zichzelf gesloten kontekst, slechts een "dupliceren", of, om het met een biologische term uit te drukken, een "klonen".

Wat voor de tijd ("nu", "later", "altijd" ...) geldt, geldt evenzeer voor de ruimte ("hier", "elders", "overal" ...). Precies vanwege de ideale (af)geslotenheid, zal elk van zijn wetten "overal", "in de gehele natuurlijke kosmos" — deze uitdrukkingen hebben geen enkele betekenis meer! — geldig zijn. Mocht blijken dat een of andere wet "elders" niet geldt, dan kan men daar enkel uit besluiten dat de verhoudingen tussen de voorwaarden en de konsekwenties niet exhaustief gekend en dat, met andere woorden, de kontekst niet "gesloten" was. Uit dit alles blijkt dat wat *induktie* of veralgemening heet te zijn, enkel maar een *reduktie* of abstrahering is. Zonder reduktie, geen induktie, geen wetenschap. Een andere konklusie is dat de zogenaamde veralgemening daarom mogelijk is, omdat ze niets zegt over feiten of werkelijkheden ("alle raven zijn zwart" is geen wet, maar men kan er eventueel wel een wet van maken), maar uitsluitend over verhoudingen, over *noodzakelijke voorwaarden*, dus over *mogelijkheden*. Wetten kunnen perfekt "waar" zijn, zonder ook maar ergens in de kosmos als zodanig voor te komen. De reden waarom zoveel over het induktieprobleem werd en wordt nagedacht, is dat de wetenschap wel haar best doet om de schijn te wekken dat zij over de feitelijkheid, over de werkelijkheid spreekt; dan zou induktie inderdaad heel problematisch worden.

De wetenschap is echter niet uitsluitend op zoek naar de elementairste wetten (of wat daar voor doorgaat), maar ze is ook geïnteresseerd in de wetten die de meer natuurlijke en komplekse fenomenen "beheersen". (Men begrijpt dat de gedachte dat de natuur door wetten beheerst wordt, een onzinnige gedachte is. Wetten zijn immers ideële objekten, zij zijn het produkt van menselijke manipulatie, zij zijn konstrukties, en in zoverre niet objektief-reëel, maar subjektief-ideëel. Ze bestaan niet "op zichzelf", hoezeer ze ook een objektief aspekt hebben, dit wil zeggen, hoe weinig ze ook willekeurige, geïmproviseerde beweringen zijn.) De werkwijze bij het opsporen van deze wetten is echter fundamenteel dezelfde: reductie van de voorwaarden tot een gesloten geheel, waardoor het oorspronkelijke fenomeen onvermijdelijk vervalst wordt tot een "zuiver", "fundamenteel" fenomeen, om dan op grond van het identiteitsprincipe een tot verklaring gepromoveerde schijninduktie of -veralgemening te voltrekken, door de wet, de hypothese, onder een niet-hypothetische vorm te formuleren, namelijk door het weglaten van de voorwaarden (dit gebeurt zeker niet altijd).

Een belangrijke "bijkomstigheid" — toch zeker vanuit onze problematiek beschouwd — in dit geval is echter het onmisbare van observaties, al dan niet experimenteel onderbouwd, of algemener, van *informatie*, al naar gelang de kompleksiteit van de gesloten kosmos.

Tot op zekere hoogte in tegenstelling tot het eerste geval, wordt in het tweede geval immers uitgegaan van "natuurlijke", of beter misschien, van "meer natuurlijke", fenomenen. Dit heeft tot belangrijk gevolg dat de reductie tot een gesloten geheel van voorwaarden problematischer wordt; de onderzoeker is gebonden aan een vooraf gegeven resultaat. Hij kan niet onbekommerd voorwaarden combineren, hoezeer dit gedurende een zekere fase van het onderzoek ook onvermijdelijk is, maar moet "iets bepaalds" uitkomen: het tot een "zuiver" fenomeen gereduceerde, zelden of nooit als

zodanig in de natuur voorkomende, "oorspronkelijke" fenomeen. De enige manier om die voorwaarden te vinden is, algemeen gezegd, het opsporen van *het konstante in het variabele*. Eén van de belangrijke factoren waarvan de zekerheid afhangt het konstante gevonden te hebben, is de hoeveelheid, de omvang van de informatie over het fenomeen. Het is duidelijk dat de toename van het aantal variaties, van het aantal verschillende situaties of resultaten, scherper het konstante, het wetmatige naar voren doet treden. Vandaar dat zowel *het experiment* als *de kommunikatie* zo'n cruciale rol spelen in het wetenschappelijk onderzoek: *hoe meer informatie, hoe beter*, luidt de eerste regel van de wetenschappelijke methodologie.

8. WETENSCHAP EN HET TOLERANTIE-BEGINSEL.

Indien een samenleving wetenschappelijkheid nastreeft, moet ze een zo groot mogelijke hoeveelheid informatie zien voort te brengen. Dit is enkel mogelijk wanneer de menselijke verhoudingen op het beginsel van *tolerantie* zijn gebaseerd, en wel om drie samenhangende redenen. De tolerantie-gedachte moet namelijk de realisering van minstens drie onontbeerlijke grondbeginselen van het wetenschappelijk onderzoek waarborgen: ten eerste, *een maximale vrijheid om te experimenteren*; ten tweede, *een maximale toegankelijkheid van alle mogelijke domeinen voor wetenschappelijk onderzoek*; en ten derde, *een maximale mogelijkheid tot uitwisseling van informatie, van resultaten en opvattingen*. Hoe sterker het verlangen naar ware wetenschap, naar echte zekerheid, controleerbaarheid en voorspelbaarheid biedende kennis, des te meer maatschappelijk de eis van tolerantie moet gesteld worden. Dit is het evidente gevolg van wat we de eerste regel van de wetenschappelijke methodologie noemden, de nood aan maximale informatie.

Men moet vrij kunnen onderzoeken. "Freie Untersuchung jedes möglichen Objects des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin, und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht", zegt Johann Gottlieb Fichte (44). Fichte spreekt weliswaar van recht, maar bedoelt plicht, omdat de mens van goddelijke oorsprong is, en (bijgevolg) de heilige plicht heeft zich naar zijn oorsprong toe te wenden in zijn zoeken naar de absolute, objectieve waarheid.

In een kritiek op het wetenschapsideaal zoals dat reeds door René Descartes werd geformuleerd, en dat onder andere in het klassieke Duitse idealisme opgeld deed, formuleert ook Nicolai Hartmann zeer duidelijk het wetenschappelijke methodologische basisbeginsel van de maximale informatie. Descartes en navolgers zweefden een idee van wetenschap voor die,

analoog met de wiskunde, erin bestond van *zo weinig mogelijk*, maar absoluut zekere gegevens te vertrekken, om hieruit alle mogelijke waarheden af te leiden. Zoals men weet vormde bij Descartes het *ego cogito* (het "je pense") een dergelijke *vérité claire et distincte*. Hartmanns kritiek op deze opvatting (die hij formuleert in het kader van een onderzoek naar het kennisfenomeen: hij spreekt in de eerste plaats, maar duidelijk niet uitsluitend, als epistemoloog) luidt: "Bei einem 'Zuwenig an Gegebenheit' aber besteht die Gefahr der Problemunterschlagung. Diese kann sich in keinem Fortgang der Untersuchung wieder ausgleichen, weil ihr durch die willkürliche Auslese das Korrektiv entzogen ist. Ein abgewiesenes Problem kehrt von selbst nicht wieder. Denn unbemerkt schleicht sich zugleich mit der Auslese die Vorentscheidung über den Standpunkt ein, und der Standpunkt schliesst das einmal Ausgeschaltete aus. Die *petitio principii* des Standpunktes, der gewöhnlichste aller philosophischen Systemfehler, ist im Grunde ein Gegebenheitsfehler, und zwar ein solcher der zu eng gefassten Gegebenheit" (45). Het *teveel aan gegevenheid* verkiest Hartmann boven het *teweinig aan gegevenheid*, omdat bij het teveel minstens de mogelijkheid bestaat "dass sich der Fehler wieder ausgleicht; einer falschen Annahme treten andere Gegebenheiten gegenüber, an denen sie sich aufheben kann" (46). Zijn uiteindelijk voorstel luidt: "Anstelle der scheinbar 'kritischen' Devise, so wenig als möglich Gegebenes anzunehmen, muss der umgekehrte Grundsatz aufgestellt werden; so viel als möglich Gegebenes zu übersehen. Nur das grösstmögliche Maximum an Gegebenheit kann der wahrhaft kritischen Einstellung genügen, die bis hinter alle möglichen Standpunkte zurückgreift und auch gegen sie kritisch bleibt. Die Durchführung dieses Grundsatz ist nur möglich, wenn alle Gesichtspunkte der Auslese vorläufig zurückgestellt werden, und das Gegebene ohne Auswahl hingenommen wird" (47). Terecht verwijst Hartmann in dit verband naar de *fenomenologie*. Edmund Husserl, de vader van de fenomenologie en van de gehele

twintigste eeuwse filosofie, is het met Hartmanns bedenkingen principieel eens (vermits ze door zijn eigen opvattingen overduidelijk geïnspireerd zijn).

Als men nu de al dan niet morele noodzakelijkheid of wenselijkheid van het vrije onderzoek aanvaardt, dan ook meteen die van het vrije "geven en nemen": "Eine der reichhaltigsten Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mittheilung von Geiste zu Geiste. Das Recht aus dieser Quelle zu schöpfen, können wir nicht aufgeben, ohne unsere Geistigkeit, unsere Freiheit und Persönlichkeit aufzugeben; wir *dürfen* es mithin nicht aufgeben, mithin darf der andere *sein* Recht uns daraus schöpfen zu lassen, nicht aufgeben. Durch die Unveräusserlichkeit unseres Rechts zu *nehmen*, wird auch sein Recht zu geben unveräusserlich" (48).

Fichte legt in de twee gegeven citaten het verband tussen individualiteit (persoonlijkheid), objectiviteit en tolerantie: *omdat* we een maximale individualiteit (vrijheid!) nastreven, moeten we maximale objectiviteit — goddelijke, eeuwige waarheid — nastreven, dit is het geheel van psychische, fysische en morele wetmatigheden ("Gesetze"), om zich hieraan te onderwerpen (bij Fichte gaat het hoofdzakelijk om de morele wetmatigheden). Maar deze objectiviteit is enkel bereikbaar, of beter, de waarborg dat men ze bereikt is enkel gegeven, wanneer zoveel mogelijk het beginsel van het vrije "geven en nemen" gerespekteerd wordt. Kort en bondig: *waar men in naam van de individualiteit, de objectiviteit laat domineren, daar dringt zich vanzelf de eis van tolerantie op.*

9. VAN BEGINSSEL TOT IDEEAAL.

Omdat het individu primeert, primeert de objectiviteit (van de wetenschap); omdat de objectiviteit moet primeren, moet de tolerantie (dus de individuele vrijheid) primeren. Zo beschouwd, blijkt de fundering van de gemeenschapsverhoudingen op het beginsel van de tolerantie een puur middel, een noodzakelijke voorwaarde te zijn om objectiviteit te realiseren. Maar hoe realiseert men maatschappelijk tolerantie? Hoe vermijdt men de diktatuur van een willekeurig dogma? Hoe kan men er zorg voor dragen dat alle ernstig gemeende opvattingen, dit zijn niet noodzakelijk opvattingen die waar of juist zijn, maar wel diegene die de bedoeling hebben vroeg of laat waarheid of zekerheid voort te brengen, dat deze opvattingen maximaal kunnen opduiken en openbaar gemaakt kunnen worden om de verhoopde resultaten op te leveren? Enkel door aan een ieder een zo groot mogelijke vrijheid te geven. We kunnen hier op de analogie wijzen met de aristotelisch-kristelijke opvatting van de onthechting, *de bevrijding* van de aardse zorgen, ten voordele van de "kontemplatie" die op haar beurt individualiteit, zelfstandigheid (vrijheid) geeft. In de "moderne" versie van deze opvatting moet *iedereen* in zo groot mogelijke mate naar hartelust kunnen *doen* en *zeggen* wat hij wil, want zo waarborgt men dat ook de wetenschapper dat kan. Deze alleen vrijheid geven zou grote en principiële problemen stellen, die niet zomaar op te lossen zijn. Er zouden zich vragen opdringen met betrekking tot de grenzen van de wetenschap of de wetenschappelijke methode, met betrekking tot de grenzen van de objectiviteit in het algemeen enzovoort, vragen die al zo lang voor eindeloze filosofische discussies zorgen en nog steeds niet definitief (objektief!) beslecht zijn. Ze moeten nochtans beslecht worden vooraleer men de wetenschapper alleen alle vrijheid wil geven; wetenschap moet zich immers kunnen onderscheiden van niet-wetenschap, opdat men aan de ene wel en aan de andere niet de nodige

vrijheid geeft. Het wetenschaps*ideaal* kan hier maar weinig konstruktiefs inbrengen. De beperking van de vrijheid tot de vrijheid van de wetenschappen (zeker in de strikst mogelijke zin, bij voorbeeld in de zin van de cartesische wetenschap, waarvan een onderzoek dat wetenschappelijkheid nastreeft zeker niet vertrekt, maar waarin het in het "beste" geval uitmondt) zou, zowel theoretisch als praktisch gesproken, heel moeilijk zijn en in ieder geval *onzinnig*, want te verlamdend, te weinig vernieuwend werken. Het zou veel moeilijker worden nieuwe domeinen voor wetenschappelijk onderzoek, in welke zin ook, open te stellen, en bijgevolg zou de "strengere wetenschap" *a priori* heel beperkt blijven, zowel wat haar *diepgang* als haar *omvang* betreft. Met *een maximale vrijheid voor iedereen* is de wetenschap, hoe men ze ook opvat, dan ook zonder meer het best gediend, zeker *sub specie aeternitatis*.

Maar wat betekent dit beginsel in de praktijk? Nog steeds is de vraag niet opgehelderd hoe een samenleving moet georganiseerd worden, wil ze tolerant zijn, dit wil zeggen, wil ze het individualiteitsideaal realiseren door vooreerst het tolerantie-beginsel, en vervolgens de hierop gebaseerde en essentieelste voorwaarde van dit ideaal, het objectiviteitsideaal, maximaal in werking te doen treden. De kern van het antwoord is nochtans duidelijk: indien een samenleving tolerant wil zijn ten opzichte van iedereen, en wel zoveel mogelijk, dan moet ze er een uiterste zorg voor dragen in het maatschappelijk verkeer zo *objectief* mogelijk te zijn. *Hoe objectiever men is ten opzichte van de anderen, hoe objectiever men de maatschappij als geheel organiseert, des te toleranter men kan zijn.* Tenminste, dat is de algemene indruk die men heeft, en niet geheel ten onrechte. Feiten, wetten kan men — op het eerste gezicht — moeilijk iets verwijten; persoonlijke, "subjektieve" opdringerigheid, hoe ook veroorzaakt, eventueel wel.

Tolerantie maatschappelijk realiseren kan niets anders betekenen dan de menselijke verhoudingen te objektiveren, dit wil onder meer zeggen, dat in de menselijke verhoudingen alleen het objektieve van belang is, als argument aanvaard wordt, kortom, domineert, terwijl het "slechts subjektieve" voor zich moet gehouden worden. Men mag het uiteraard wel "hebben" en uitspreken, dit is het wezen van het tolerantiebeginsel, maar men mag het niet opdringen, men heeft geen enkele grond om te eisen dat er ook ernstig rekening mee gehouden wordt.

Men krijgt nu de volgende verhoudingen: het objectiviteitsideaal (dat bestaat ter wille van het individualiteitsideaal) eist maatschappelijk de realisering van het tolerantiebeginsel, van een maximale vrijheid van het individu, want de realisering hiervan waarborgt het best de realisering van het ideaal van objectiviteit (en dus van individualiteit). Maar om het beginsel van tolerantie te realiseren, een beginsel dat, zoals al gezegd, puur *middel* is, zoals ook het objectiviteitsideaal puur "middel" is, moet men precies op de objectiviteit zelf beroep doen, moet de samenleving zo objectief mogelijk georganiseerd worden. Welnu, *indien* tolerantie objectiviteit nodig heeft *en* voortbrengt, *indien* objectiviteit zelf een ideaal is (ter wille van het individualiteitsideaal), *indien* het tolerantie- en vrijheidsbeginsel zelf moeiteloos aansluiting vindt bij het individualiteitsideaal, vermits het gebaseerd is op de opvatting dat de mens zowel metafysisch als concreet-fysisch vrij is (een zelfstandig wezen, een individu is) en in elk geval moet zijn, *indien* ten slotte, volgens de algemene, psychologische niet zo moeilijk te verklaren wet dat essentiële, en veelvuldig voorkomende handelingen, situaties en dingen na verloop van tijd een waarde (doel) op zichzelf worden, ook op het tolerantiebeginsel wordt toegepast, *dan* is het onvermijdelijk dat het beginsel van tolerantie (en vrijheid) vanzelf *het ideaal van tolerantie (en/of vrijheid)* wordt. Dit ideaal is de beste samen-

vatting van de beide oorspronkelijke idealen: dat van individualiteit en van objectiviteit. Het tolerantie-ideaal omvat beide. Men kan daarom zonder overdrijven zeggen dat het *de kulminatie* is van het Westerse denken over de verhouding van de mensen onderling en van de mens tot de natuur. Het zal meteen zijn *paroxisme* blijken te zijn.

Wat hier beweerd wordt is niets anders dan dat de huidige democratie niet zomaar het resultaat is van tweehonderd jaar (sociale) strijd, maar van tweeduizend jaar metafysisch-religieuze verzuchting. *Demokratie in Westerse zin is een "materialistische", gesekulariseerde theo-kratie!*

10. HET IDEEAAL VAN EEN WERELD ALS LOUTERE MOGELIJKHEID.

Wat is het tolerantie- en/of vrijheidsideaal? Men mag deze vraag zeker niet opvatten als een vraag naar een definitie van dit ideaal. Het is er ons veel-
 eer om te doen dit ideaal te beschrijven, ten eerste, naar zijn doelstellingen of verwachtingen, en, ten tweede, naar zijn konkrete, reële en *onvermijdelijke* gevolgen. Zo wordt de beschrijving van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal meteen een beschrijving van zijn al dan niet gewenste weerslag, zowel op de specifieke organisatorische beginselen of regels van de op dit ideaal gebaseerde samenleving, als op de belevingen, ervaringen hiervan door de leden van deze samenleving. *In concreto* komt dit erop neer dat moet nagegaan worden wat het betekent dat de menselijke verhoudingen worden *geobjektiveerd*.

Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is het ideaal van maximale individuele vrijheid. Het is het ideaal van de ongeremdheid, van de totale overgave aan zichzelf, van het (heerlijk) zichzelf zijn. Als zodanig vallen het individualiteitsideaal en het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, wat, bij konsekwente nastreving ervan, hun voorwaarden en implicaties betreft, volkomen samen. Grondbegrippen van dit ideaal zijn: *spontaneïteit, creativiteit, zelfontplooiing of -realisering* enzovoort. Een begrijpelijk ideaal na twintig eeuwen kristelijke (plicht tot) ascese en zelfverloochening. Of misschien toch weer niet helemaal begrijpelijk, tenzij als loutere, irrationele kompensatie (49), want wat is dit ideaal van individualiteit, tolerantie en/of vrijheid anders dan *het ideaal van een nieuwsoortige objectiviteit ten opzichte van zichzelf*?! Heel de Westerse aristotelisch-kristelijke geschiedenis heeft een objectiviteit gepredikt die erin bestond zich van zichzelf, van de eigen lichamelijke en geestelijke behoeften te bevrijden, met de bedoeling één te worden met het goddelijke (God), of minstens op deze wijze een éénwording voor te bereiden, waardoor

men zelf Individu zou worden. Maar is de vernietiging van zichzelf als mens, als lijfelijk-geestelijke eenheid, ten voordele van een blinde, "vertrouwensvolle", zoals dat heet, onderwerping aan het uitwendige — God, natuurwetmatigheden, geschiedenis en dies meer — de enige vorm van objectiviteit (afstand) ten opzichte van zichzelf? Een meer moderne, en zeker hedendaagse vorm van objectiviteit bestaat, toch zeker op het eerste gezicht, precies in het tegendeel, met name in de onderwerping van de natuur aan de mens, om zo in de gelegenheid gesteld te worden *zich aan zichzelf te onderwerpen*. We zeggen dat het om het tegendeel gaat, enerzijds, omdat dat lijkt aan te sluiten bij de dagelijkse ervaring, en anderzijds, omdat we ervan afzien dat de zelfonderwerping aan zichzelf *voor een stuk* bepaald wordt door de (noodzakelijke onderwerping aan de) natuur als geheel van door wetenschap en techniek of technologie ontdekte en gerealiseerde mogelijkheden. Maar dit is niet onmiddellijk het probleem van diegene die "vrij" wil zijn. Waar hij zijn behoeften vandaan heeft, interesseert hem niet danig, wel dat zij bevredigd worden, dat wil zeggen, dat niemand hem verhindert dat ze bevredigd worden. De steeds meer mogelijkheden biedende wetenschap, techniek of technologie lijken hem hiervoor het meest geëigend, lijken hem dit stuk steeds kleiner te maken (vermits het aantal mogelijkheden voortdurend toeneemt), en heeft hij geen gelijk dit te geloven indien zijn behoeften door die wetenschap, techniek of technologie zelf worden voortgebracht? Welnu, het is tot dergelijke mensen dat de kritiek op de grondslagen van onze samenleving zich in de eerste plaats dient te richten. Bovendien lijkt ons het probleem van wetenschap, techniek of technologie, niet in dit loutere feit van de zogenaamde artificiële behoeften zelf gelegen te zijn, maar veeleer hierin dat in functie hiervan er voortdurend substantiële dingen — de menselijke "levenssubstantie" — vernietigd worden, zoals nog moet verduidelijkt worden (voor zover dat niet reeds voor de meeste mensen duidelijk is). Slechts in het kader van deze vernietiging zal het begrip van de artificiële en/of luxe-behoeften (-goederen)

zeer belangrijk zijn en zijn rechtmatige plaats vinden.

Terwijl dus de eerste vorm van objectiviteit bestaat in een volstrekte zelfverloochening ten voordele van een onderwerping van zichzelf aan de objectiviteit van het "uitwendige" – de zelfverloochening is uitdrukkelijk doel – bestaat de meer moderne vorm van objectiviteit in het tegenovergestelde: een onderwerping van de objektieve natuur aan zichzelf, die neerkomt op een eigensoortige verloochening ervan, ten voordele van het primaat van zichzelf, ten voordele van een onderwerping aan zichzelf – de zelfrealisering is het doel. Maar waarom noemen we de onderwerping van zichzelf aan zichzelf een vorm van objectiviteit? Omdat ook in deze vorm *van meet af aan, en niet enkel in zijn konsekwenties*, zoals moet blijken, een aspekt van beoelde zelfverloochening (!) zit, met name *een bewust gewild gebrek aan interesse voor zichzelf als willend wezen*. Het is de zelfverloochening van zichzelf als *afwegende en verantwoordende wil*, het is de reductie van de wil tot *pure reflex*, tot *pure impulsiviteit*. Het ideaal van de zelfonderwerping aan zichzelf is het ideaal om "met één slag", in één wilsakt, de gehele wil buiten spel te zetten – door er zich "objektief", dit wil zeggen, zonder enig onderscheid tussen "goed" en "kwaad", zonder "engagement in de wil zelf", aan te onderwerpen, dus niet door hem in de kiem te smoren, zoals in de eerste, "tegenovergestelde" vorm van objectiviteit (50). Maar, zoals gezegd, gaat het hier om een tegenstelling, een omkering op het eerste gezicht (en precies daarom is de uitdrukking "objectiviteit als zelfonderwerping aan zichzelf" des te meer gerechtvaardigd). Deze tegenstelling blijft weliswaar ook op het tweede gezicht bestaan, maar moet niettemin gerelativeerd worden, want hoe ziet de verhouding eruit tussen de onderwerping aan zichzelf en verloochening van de natuur door de onderwerping ervan aan zichzelf? Dit is een komplekse zaak, maar het uitgangspunt is duidelijk: *omdat men zich aan zichzelf onderwerpt, moet de natuur, al het "externe", gereduceerd worden tot een louter geheel van mogelijkheden, gegeven onder de vorm*

van noodzakelijke voorwaarden, van "indien ... dan ..."'s, van wetten. Waarom? Omdat vrijheid en tolerantie er *idealiter* lijken in te bestaan dat een ik zelf, auto-noom, dit is vrij, kiest uit een reeks van mogelijkheden. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is het ideaal van een zelfstandig, zelfgenoegzaam ik dat zich geplaatst weet voor een totaliteit van loutere mogelijkheden: hoe groter deze totaliteit, hoe minder dwang een partikuliere mogelijkheid uitoefent (hoe minder noodzakelijk een mogelijkheid is), hoe vrijer het individu is. Alle opdringerige *noodzakelijkheden*, alle *weerstand*en zijn in dit ideaal wetenschappelijk-technisch of -technologisch tot "indien ... dan ..."'s gereduceerd. Deze wetenschappelijk-technische of -technologische reductie zorgt er ook voor dat men met een groot vertrouwen kan kiezen: de wetenschap, techniek of technologie zeggen dat y zeker zal ontstaan of gebeuren, indien men mogelijkheid x kiest. Dat is tenminste hun doel, en men kan moeilijk zomaar ont-kennen dat dit ook tot op zekere hoogte het geval is. (Men doet er trouwens beter aan de wetenschap niet te zeer aan te vallen op haar relatieve onmogelijkheid, maar meer op haar absolute onwenselijkheid. Men voedt de wetenschappelijke obsessie enkel maar, wanneer men deze sceptisch bejegt. Indien men de wetenschap — hetzelfde geldt uiteraard, en in nog grotere mate, voor de techniek of de technologie — zou aanvallen op grond van haar onmogelijkheid, om te bewijzen hoe onwenselijk ze is, blijft men overigens in de liberaal-kapitalistische traditie vastzitten, waarin het mogelijke meteen het wenselijke is.) Hoe meer mogelijkheden men gegeven krijgt, en hoe meer zekerheden geboden worden in verband met deze mogelijkheden, des te — potentieel — vrijer men is, als des te toleranter men de samenleving ervaart. Een samenleving die gefundeerd wil zijn op het ideaal van tolerantie en/of vrijheid, moet derhalve verlangen naar en alles in het werk stellen om de gehele werkelijkheid waarin het ik leeft, te herleiden tot een dergelijke onbegrensde, maar overzichtelijk geordende verzameling van pure mogelijkheden waaruit het ik vrijelijk kan kiezen. De

grenzen van de werkelijkheid, haar eindigheid en daardoor haar dwang of invloed op de menselijke projekten, moeten verdwijnen. Alles moet mogelijk worden, niets mag nog als noodzakelijk verschijnen. Deze samenleving beoogt elk konflikt dat zou kunnen ontstaan tussen een bepaald projekt en de werkelijkheid waarin dit projekt moet gerealiseerd worden, zo adekwaat mogelijk te vermijden — *door de werkelijkheid te vernietigen* (51).

De in wezen nog steeds zeer aristotelisch-kristelijke gedachte die achter dit alles steekt, is dat niet zozeer de mens als zodanig — "op zichzelf", in zijn "wezen" — eindig is, hij is potentieel oneindig, maar de wereld waarin hij leeft, zijn "huis" of "omhulsel". De eindigheid van de wereld bestaat erin dat zij niet voldoende *manipuleerbaar* is. Zij is te star, te massief, te onveranderlijk, te ondoorzichtig of ondoordringbaar en dus onkontroleerbaar, maar men kan ze wel tot iets "oneindigs", iets "weerstandloos" maken, met name door ze tot wetten te verbrijzelen, tot vrijblijvende mogelijkheden. De wereld moet vloeien, ze moet opgenomen worden in de *Erlebnisstrom* van het ik. Het ik wordt de maat van alle dingen. Het ik moet de wereld opslokken en verteren. Dit is het nieuwe tegenover de oorspronkelijk aristotelisch-kristelijke "ideologie": daarin moest het ik zich door het andere, het vreemde laten overheersen en leegzuigen. Dit andere was het eeuwig-oorzakelijke, het alles-funderende levensbeginsel, de bron van alle zijnden, God, het zijn, de natuur Maar beide "ideologieën", die, zoals we getracht hebben te verduidelijken, ten nauwste samenhangen, zijn even individualistisch als objektivistisch. *Enkel de strategie verschilt, niet de optie, de uiteindelijke doelstelling, met name de vergoddelijking van de mens en de hiervoor noodzakelijke werkelijkheidsvlucht.* De volledig van alle grenzen, van alle weerstanden, van alle eindigheid bevrijde mens, de mens in een wereld waarin alles kan, waarin alles mogelijk is, de mens die zichzelf volledig kan verwerken, die zich naar hartelust in eender welke richting kan en mag ontwikkelen, de god-mens: dit is

de grote hoop en verwachting die ook onze tijd nog in een hemelse euforie weet te brengen. En men kan moeilijk loochenen dat de wetenschappelijke en technische of technologische ontwikkeling enige aanleiding geeft tot deze wel zeer eigensoortige *bevrijdingstheologie*. Maar welke vrijheid is ze ons aan het brengen?

11. *KAPITALISME, DE MODERNE ALCHEMIE.*

We hebben er reeds op gewezen dat het antipodische karakter van beide ideologieën moet gerelativeerd worden, niettegenstaande de minstens theoretische, maar evenzeer duidelijk ervaarbare tegenstelling ertussen. Ook deze relativering is, en wel in toenemende mate, ervaarbaar en praktisch voorspelbaar. Dat wat zich vandaag de dag als de wereldwijde *ekonomische krisis* aanbiedt, is het aan de oppervlakte verschijnen van een aan het tolerantie- en/of vrijheidsideaal inherente kronische spanning tussen het doel van het ideaal — de "absolute" vrijheid als volstreckte zelfonderwerping aan zichzelf, "zelfvergoddelijking" — en zijn werkelijkheid — de noodzaak van zich als maar meer dingen te moeten *ontzeggen*, de noodzaak zich op oorspronkelijke "aristotelisch-kristelijke" wijze objektief tegenover zichzelf te gedragen: de zelfonthouding, de zelfverloochening in plaats van de zelfontplooiing, dus van de zelfonderwerping aan iets uiterlijks, vreemds. We voegen hier onmiddellijk aan toe, dat deze noodzaak niet zonder meer identiek is aan de zelfobjektivering als voorwaarde voor de ontwikkeling van het gehele apparaat dat de mensheid zal bevrijden; deze voorwaarde is niets anders dan *de uitbuiting van de arbeid(ers)*, terwijl de zelfverloochening als noodzaak (namelijk als gevolg van de werkloosheid bijvoorbeeld) het gevolg is van een proces dat mede op deze uitbuiting gebaseerd is. Maar voorwaarde ("oorzaak") en "gevolg" liggen hier zeker niet zo ver van elkaar dat ze niet vroeg of laat erg dicht bij elkaar kunnen komen te liggen. Niet mis te begrijpen tekenen van deze mogelijkheid zijn al voldoende voorhanden. (Deze vaststelling is van het grootste belang voor de sociale strijd: de arbeiders moeten inzien dat de werkloosheid voor hen een enorme bedreiging vormt, niet in de zin dat ze zelf werkloos kunnen worden, maar veeleer in de zin dat ze *als arbeiders* onder de werkloosheid kunnen en ongetwijfeld ook zullen gaan lijden: de werkloosheid

is immers een uitstekend middel om de arbeidsvoorwaarden stelselmatig te verslechteren. In deze zin is de werkloosheid een zegen voor het kapitalisme.)

De vermelde spanning uit zich in *de toenemende kloof tussen arm en rijk*. De kloof is zowel *internationaal*, men denke aan de kloof tussen het rijke Noorden en het arme Zuiden, als *intranationaal*, elk land heeft zijn armen en rijken. Een oorzaak hiervan is de vooral tijdens de laatste decennia opvallend toenemende algemene verarming, die zich op haar beurt in de afnemende koopkracht van de totale (aard)bevolking of in de stijgende (globale) "inflatie" uit. De kapitalistische ekonomen troosten de bevolking met de hoopgevende veronderstelling dat het maar om een tijdelijk fenomeen gaat, dat de armoede het offer is waarmee zij zich een plaats reserveert in het toekomstig aards paradijs, in de *onvermijdelijke* hoorn des overvloeds. "Vandaag inleveren, morgen profiteren!", luidt meer dan ooit de reclameslogan van het kapitalisme. Maar gaat het werkelijk om een tijdelijk fenomeen, om een fenomeen ten gevolge van "slecht beheer", met andere woorden, om een toevalligheid? Zal de armoede en kronische verarming werkelijk de onwrikbare grondslag zijn van de toekomstige rijkdom en overvloed — *voor iedereen?* Op zich klinkt dat al niet erg waarschijnlijk, maar hoe het op zichzelf klinkt doet er niet toe, het is de logika van de op een tolerantie- en/of vrijheids-ideale leest geschoeide — kapitalistische — economie zelf die helaas het ergste moet doen vermoeden (52).

Wil men het tolerantie- en/of vrijheidsideaal realiseren, dan moet de samenleving zo objektief-wetenschappelijk mogelijk georganiseerd worden, zoals we weten. Het is duidelijk dat deze objectiviteit in de eerste plaats moet gewaarborgd zijn op dat domein dat het meest een ieder aanbelangt. De economie is vanzelfsprekend zo'n domein. Wil de economie werkelijk ieders vrijheid zoveel mogelijk waarborgen, dan moet ze neutraal-objektief, kortom, wetenschappelijk zijn, zo luidt de redenering.

Maar wanneer is een economie wetenschappelijk? Wanneer ze enkel zichzelf als doel heeft, dit wil zeggen, wanneer ze geen andere, met name uitdrukkelijk menselijke, doelstelling nastreeft dan zichzelf te ontwikkelen. De uit deze optie af te leiden wetmatigheden – die, we wijzen er terloops op, zeker geen onvermijdelijke wetmatigheden zijn, vermits ze precies afhankelijk zijn van een (*betwistbaar gemotiveerde*) keuze van een bepaalde voorwaarde, van een bepaalde visie en doelstelling; verandert men deze, en dat is geen enkel (theoretisch) probleem, spijts alle liberaal-kapitalistische propaganda voor de onvermijdelijkheid van de kapitalistische wetten, dan veranderen meteen ook de economische wetten! – vormen de spelregels van de wetenschappelijke economie. De optie van de wetenschappelijke economie, namelijk enkel voor zichzelf te bestaan, is de optie van het "money ... desired in and for itself; ... desired for its own sake" (53); het is de optie van de loutere kapitaalsakkumulatie, van het produceren om te produceren, van de *konkurrentie*, kortom, van het *kapitalisme*.

Vanuit de enkeling beschouwd, zoals het liberalisme doet, kan de kapitalistische produktiewijze enkel maar gemotiveerd worden vanuit de gedachte dat iedereen het recht heeft te doen wat hij wil, zo lang hij de anderen daarmee niet schaadt. De mens is van nature vrij, dus kan hij niet verhinderd worden kapitalist te zijn (John Stuart Mill). Als iemand zich het gelukkigst voelt wanneer hij als maar meer geld opstapelt, op grond waarvan zou men hem dan kunnen tegenhouden zich aan zijn geldzucht over te geven? Dit zou alleszins in strijd zijn met het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, omdat niet zonder meer, dit is *a priori*, in te zien is dat deze geldzucht, en de daaruit volgende kapitalistische produktiewijze voor de samenleving op de lange duur veeleer schadelijk dan goed is. Integendeel, het lijkt erop dat een ongebreidelde konkurrentie, een echte vrije markteconomie vanzelf een perfect *evenwicht* op alle relevante domeinen realiseert. Het lijkt zeer logisch te stellen, dat het

vrije spel van vraag en aanbod automatisch de *beste*, want *meest gevraagde*, produkten op de markt brengt, en daarmee is iedereen gebaat.

Daarmee zitten we al in het tweede perspektief op het kapitalisme. Objektief beschouwd vanuit de samenleving, namelijk de samenleving beschouwd als een puur konglomeraat van ik-gerichte wezens – het liberaal-individualistische perspektief op de samenleving –, wordt geargumenteed dat de wetenschappelijke ekonomie de beste waarborg is voor een steeds grotere diversiteit van steeds meer, goedkopere en betere produkten, waardoor een totale behoeftenbevrediging als maar meer mogelijk wordt. Maar het gaat hier van meet af aan niet om de bevrediging van de zogenaamde primaire behoeften, daarvoor is geen kapitalistische ekonomie nodig (hoewel ook hier door de kapitalist zal gezegd worden dat de kapitalistische produktiewijze het meest aangewezen is), maar van *alle* mogelijkerwijze ooit opduikende behoeften, tot de meest onwaarschijnlijke en fantastische toe. Het kapitalisme wordt maatschappelijk gemotiveerd vanuit de gedachte dat iedereen naar maximaal geluk streeft en mag streven, gezien zijn fundamentele neiging (plicht) tot vrijheid, en dat de beste waarborg voor het slagen hiervan gelegen is in een zo groot mogelijke hoeveelheid van verschillende produkten, "middelen", die elkeen als maar meer en beter in staat stelt elk van zijn behoeften te bevredigen. Het ideaal van zelfonderwerping weerspiegelt zich in het ideaal van een ekonomie die alleen door zichzelf (dus stekeblind) wordt voortgestuwd, door de gedachte dat zij zich niet met partikuliere behoeften mag bezighouden (dan zou ze "subjektief" en "intolerant" want voortdurend diskriminerend zijn), maar met alle mogelijke behoeften, dus *in concreto met geen enkele*, omdat dan meteen de grootste waarborg gegeven is dat ook de partikuliere, reeds bestaande behoeften bevredigd worden. Indien het probleem van de feitelijkheid van behoeften, van de feitelijk bestaande behoeften (die eerder "bescheiden" zijn) ter sprake wordt gebracht, beroept het kapitalisme zich

op het in ieder geval schijnbaar logische beginsel dat men best de hele arm neemt, indien men er zeker van wil zijn de hand te hebben.

Het kapitalisme lijkt ook tegemoet te komen aan de hooggestemde verwachtingen die het bij zovelen wekt. De werkelijkheid lijkt inderdaad steeds meer te moeten wijken voor een kwasi-onbegrensd geheel van pure mogelijkheden. Het kapitalisme, dat gretig gebruik maakt van alle mogelijke wetenschappelijke ontwikkelingen en ook in die zin wetenschappelijk moet genoemd worden, beroemt er zich op alles mogelijk te maken, dit wil zeggen, alle eventuele grenzen of weerstanden die de mens in zijn verhouding tot de wereld ondervindt, op te heffen. Er zijn geen werkelijke grenzen meer, niets kan meer fundamenteel fout gaan, alle fouten zijn oppervlakkig, zij zijn *maar menselijk*. Alles wordt gecontroleerd, alles wordt gekorrigeerd. We zijn aardig op weg naar de absolute redding: de volstreekte bevrijding van alle eindigheid. De zo lang gekoesterde droom van de definitieve overwinning van de natuur door de mens, is bijna werkelijkheid geworden. Als het aan de *technomanen* ligt, dan heft het *magis, semper magis* van de jezuïeten zich binnen de kortste keren voor eeuwig en altijd op: in het aards paradijs heeft die aanmaning immers geen enkele zin meer!

Dit is één zijde van de kapitalistische medaille, een zijde die, hoe men haar ook bekijkt, zeker niet geheel los staat van de dagelijkse ervaring. Nog velen staren zich blind op het kapitalisme als de produktiewijze van het onmogelijke. Het kapitalisme is zo verleidelijk omdat het blijkbaar grenzen stelt aan de grenzen van de werkelijkheid, die oneindig buigzaam wordt en te allen tijde aan de menselijke doelstellingen kan onderworpen worden. Het vergoddelijkt.

Dit entoesiasme voor het kapitalisme is begrijpelijk. Voor velen, vooral in het Westen uiteraard, zijn zaken mogelijk geworden waarvan men al sinds eeuwen luidop droomt. Gaat men de "suksessen" van het kapi-

talisme voorbij, aan datgene wat door de massa als positief wordt ervaren, dan is het niet alleen onmogelijk te begrijpen waarom het zo lang zo veel aanhangers heeft gekend en nog steeds kent, maar bovendien bouwt men dan zijn kritiek op de miskennis van de menselijke ervaring. In plaats van zich af te vragen *wat* als positief wordt ervaren, en vooral *hoe* deze ervaring tot stand komt, vragen die ongetwijfeld nog beter het reilen en zeilen van het kapitalisme openbaren, legt men ze naast zich neer alsof ervaringen niet belangrijk zijn. Is men inderdaad van die mening, een erg wetenschappelijk klinkende mening, dan belooft het alternatief beslist niet veel goeds. In plaats van het vermeend positieve zelf zonder meer als negatief af te wijzen, moet men zich concentreren op de "andere zijde" van de kapitalistische medaille, op dat wat het positieve aan negativiteit vooronderstelt, met andere woorden, op dat wat *ten koste van* het positieve tot stand komt. Alleen op grond van deze confrontatie tussen kosten en baten kan men de baten als negatief afwijzen, hoezeer ze *op zichzelf* — het wetenschappelijke standpunt bij uitstek! — ook als positief worden ervaren.

De andere zijde van de medaille is namelijk *de onafwendbare algemene verarming ten gevolge van de kapitalistische obsessie alles te willen kunnen*. We moeten hierop dieper ingaan om één van de twee essentiële aspecten te begrijpen van het katastrofale van het democratische tolerantie- en/of vrijheidsideaal.

Het fundamenteelste kapitalistische beginsel, het kapitalistische beginsel *par excellence* dat voor de "baten" gezorgd heeft, is het beginsel van de *konkurrentie*. Enkel geïnteresseerd zijn in de opstapeling van geld (kapitaal), betekent enkel oog te hebben voor *winst*. En winst is enkel en alleen optimaal gewaarborgd in een steeds meer op de spits gedreven konkurrentiestrijd — zo lijkt het toch.

In een wetenschappelijk verantwoorde economie

komt het erop aan te concurreren. Dit betekent er vooreerst voor te zorgen dat de eigen produkten goedkoper op de markt kunnen gebracht worden dan de gelijkaardige produkten van de konkurrent (54). Het kapitalistische ideaal van een zo groot mogelijke competitiviteit als voorwaarde voor winst, draait er onvermijdelijk op uit dat de ekonomie verplicht wordt zich speciaal en hoofdzakelijk bezig te houden met de ontwikkeling van (zo goedkoop mogelijke) produktiemiddelen. Een ekonomie die wetenschappelijk wil zijn en zich bijgevolg wil baseren op het objektieve beginsel van het streven naar een maximaal konkurrentievermogen, is van meet af aan genoodzaakt de *hoe*-vraag van de produktie — uiteindelijk een pure kwantiteitsvraag —, de produktiemiddelen-vraag dus, volstrekt te laten primeren op de *wat*-vraag. De wetenschappelijke ekonomie, het kapitalisme, is een *formalisme*, en precies daardoor een objektivisme. Analooq aan de perversiteit van het wetenschapsideaal in het algemeen, dat de zekerheid — het formele bij uitstek van de kennis — tot criterium maakt voor de wenselijkheid van een onderzoeksobjekt of -domein, bepaalt in een kapitalistische ekonomie de produktiewijze, dit wil zeggen, de in relatief lage produktiekosten uitgedrukte graad van efficiëntie van de produktie, de aard van de geproduceerde objekten. Niet het wat, de aard, de menselijke behoefte, bepaalt het hoe, maar omgekeerd het hoe bepaalt het wat!

Zich op grond van het konkurrentie-ideaal zo uitdrukkelijk bezighouden met de produktiemiddelen, moet wel leiden tot een algemene verarming (stijging van de inflatie, afname van de koopkracht, steeds mondiaal en over een lange periode beschouwd, dus niet banaalweg per land en op jaarbasis). Dit is vrij eenvoudig en principieel te verklaren.

Het komt erop aan goed te begrijpen hoe formalistisch-objektivistisch een ekonomie wordt die zich op het konkurrentie-ideaal baseert. Meer bepaald komt het erop aan te begrijpen hoe principieel een konkur-

rentie-ekonomie aanleiding geeft tot het ontstaan van *technologie*, of nog, hoe de technologie niets anders is dan het resultaat van de kapitalistische maxime zich hoofdzakelijk bezig te houden met de ontwikkeling van de *produktiemiddelen*, in plaats van met de *konsumptiegoederen*. Het zal dan vanzelf blijken hoe *onvermijdelijk*, maar tegelijk hoe *desastreus* een kapitalistisch-technologisch produceren is voor een daadwerkelijke behoeftenbevrediging.

In een, ideaaltypisch gesproken, *eerste* stadium drukt de objektivistische maxime niets anders uit dan het primaat van de *techniek*: wat men produceert is niet belangrijk, dat is niet het probleem van de ekonomie, wel hoe, namelijk zo goedkoop mogelijk. De objektiviteit van het kapitalisme bestaat in dit stadium vooral in de objektiviteit, de afstandelijkheid ten opzichte van de menselijke behoeften, dit wil zeggen, dat men minder bekommerd is om dat wat voor een ieder nodig is om te (over)leven — de overleving, meer nog, het goede leven is gewaarborgd van zodra men zich nauwlettend aan de spelregels van een kapitalistische ekonomie houdt —, maar veeleer om het produktiesysteem dat het meeste geld opbrengt. De behoeften spelen daarbij slechts een sekundaire rol, de rol van *aanleiding*.

Het technische stadium in de ontwikkeling van het kapitalisme bestaat er meer bepaald in dat men een zeker produktiedoel voor ogen heeft, dat in de praktijk zelf al bepaald wordt door de op een gegeven ogenblik bereikte technisch-wetenschappelijke stand van zaken, en dan onderzoekt hoe dit het goedkoopst en efficiëntst gerealiseerd kan worden. Men bekijkt de mogelijke verbeteringen van de produktiemethoden *in nauwe samenhang* met de objekten die men wenst te produceren.

Maar produktiemiddelen zijn dingen die zelf ook moeten worden geproduceerd, gekocht en gekonsumeerd. Zou het vanuit een wetenschappelijk standpunt dan niet

normaal en wenselijk zijn dat de algemene kapitalistische opvatting dat de behoeftenbevrediging er het best mee gediend is, wanneer men zich niet met de concrete, daadwerkelijk bestaande behoeften inlaat, maar "in het wilde weg" produceert, meer concreet wordt toegepast op de produktie van produktiemiddelen zelf? Zonder twijfel, vandaar dat het *tweede* stadium in de ontwikkeling van het kapitalisme de kanaliserende verschuiving – en daarmee de fundamentele bevestiging – is van de objectiviteit ten aanzien van de concrete behoeften, ten voordele van het primaat van de techniek, naar de objectiviteit ten aanzien van de produktiemiddelen, dit wil zeggen, men wordt zogenaamd fundamenteel wetenschappelijk: men is niet geïnteresseerd in een verbetering van de produktiemiddelen in functie van een concreet produktiedoel, dit is nooit "fundamenteel", maar men heeft een verbetering van de produktiewijze *in het algemeen* op het oog. Men wil de verbetering van de concrete produktiemiddelen nastreven door onophoudelijk het produceren los van elke concrete produktiebehoefte, dus *in abstracto*, te verbeteren. Men denkt op deze wijze goedkoper produktiemiddelen, en dus ook produktiegoederen, op de markt te kunnen brengen. Dat is het stadium van de *technologie*.

Technologie is een van elke doelstelling vervreemde techniek, het is de ontplooiing van loutere mogelijkheden – en daarom geen techniek in de eigenlijke zin van het woord. Technologie is uit op voortdurende vernieuwing, enkel een vernieuwingsideaal lijkt te waarborgen dat men steeds goedkoper gaat kunnen produceren. Maar vernieuwen wordt vanzelfsprekend steeds moeilijker. Het nieuwe wordt steeds minder nieuw ten opzichte van het oude. Het wordt voortdurend moeilijker iets perfekter of efficiënter te maken. Er zijn grenzen aan de perfectie en efficiëntie, hoe ongraag men dat ook heeft, en hoezeer men geld noch moeite spaart om deze grenzen als maar verder voor zich uit te schuiven. Dit betekent onvermijdelijk dat de kosten van de technologie steeds

sneller (zullen) stijgen dan de "baten", wat niets anders betekent dan *verarming* (stijging van de inflatie, daling van de koopkracht). Maar deze verarming is dubbel: niet alleen relatief, in de zin van een loutere verhouding tussen kosten en baten van de technologie zelf, maar ook absoluut, omdat de technologische ontwikkeling genoodzaakt is om als maar meer investeringen ten gunste van de niet-technologische, elementaire goederen weg te kapen, vermits de globale investeringscapaciteit niet oneindig is. Dat betwijfelt vandaag de dag wel niemand meer.

De technomaan zal opwerpen dat de technologie niet enkel de concurrentie wil waarborgen door te zorgen voor steeds goedkopere (lees: efficiëntere) produktiemiddelen. De technologie zorgt ook voor nieuwe en betere konsumptiegoederen. Ze levert inderdaad steeds nieuwe en "betere" konsumptiegoederen op. Daartoe is ze verplicht — tegen wil en dank — al was het maar alleen al om de "wonderen van de technologie" concreet aanschouwelijk te maken, en zo de mensheid het toekomstige "drukknopparadijs", waarin werkelijk alles mogelijk wordt (zonder dat men nog iets moet doen: *het paradijs van de luiheid*), te kunnen voorspiegelen (55) — het motief is niet ver te zoeken. Maar dat is heus niet de enige reden. Zoals al gezegd is het "vergoedkingsproces" eindig, het kent grenzen. Daarom is de technologie verplicht niet alleen te spekuleren op het goedkoper produceren, maar ook op het produceren van nieuwe konsumptiegoederen, in de hoop hiermee de eerste te zijn, en forse winsten te maken. Technologie is ook, en als maar meer, een spelletje "om het eerst", wat het technologische ideaal tot het ideaal van het *steeds-te-laet*, het *steeds-achterhaald*, en dus van het *steeds-voor-niets*, maakt, wat dit ideaal tot *het ideaal van de verspilling* herleidt. In het technologische produceren komt het er immers op aan de andere voor te zijn, met andere woorden, ervoor te zorgen dat de andere onnodige kosten maakt, doordat het eigen produkt om een of andere reden goedkoper, beter of wat ook is. De techno-

logie streeft ernaar de andere, de konkurrent, tot verspilling te drijven.

Maar gaat het werkelijk om betere konsumptiegoederen? Om goederen die onze behoeften beter bevredigen? Er wordt wel veel gekombineerd en geperfektioneerd, maar worden ze daarmee beter, *degelijker, duurzamer, funktioneler*? *Uit de aard van de kapitalistisch-technologische produktiewijze zelf kan men begrijpen dat ze dat onmogelijk kunnen zijn. Ze mogen dat eenvoudigweg niet zijn!* Technologisch produceren betekent efficiënter produceren, dit wil uitsluitend zeggen, méér produkten per tijdseenheid (weliswaar binnen bepaalde verhoudingen, maar daarover weldra meer) afleveren. Wat de technologische produktiewijze voortbrengt, brengt ze in grotere hoeveelheden voort, dat moet, anders is ze niet rendabel (hetzelfde geldt overigens voor het kapitalistische produceren in het stadium van de techniek). Welnu, hoe meer men produceert, hoe onprofijtelijker kwaliteit of duurzaamheid wordt. Duurzaamheid leidt *hier* onvermijdelijk tot overproduktie, dus tot verlies: ze vermindert immers de konsumptie. Ook hier is er daarom zonder meer sprake van verarming: men betaalt meer (dan vroeger), en men krijgt mindere kwaliteit, en bijgevolg ook kwantitatief minder, vermits men regelmatig moet vervangen.

Technologie, kapitalisme in het algemeen, verarmt, hoe men het ook draait of keert. Kapitalisme lijkt geen andere soort ekonomie te zijn, dan diegene die toenemend verlies de schijn van toenemende winst weet te geven. Men mag echter redelijkerwijze verwachten dat de feitelijkheid van dit verlies te hard is, opdat het nog heel lang voor een ieder, en voor de kapitalist in de eerste plaats (!), onopgemerkt zou kunnen blijven voortduren, zonder dat hij daar de onoverkomelijke last van zou beginnen te ondervinden. *De technologie, het kapitalisme in het algemeen, is pure alchemie.* Dat zal ze zelf ondervinden, maar of ze daaruit ook de "revolutionaire" lessen trekt?!

Ter ondersteuning van wat we hier gezegd hebben over de technologische produktiewijze van het kapitalisme, willen we nog een voor de hand liggende vraag beantwoorden: hoe werkt deze verlies-winst-transformatie? Dit is, indien we principieel blijven, eenvoudig en kort uit te leggen.

Konkurrentieel efficiënter produceren dan voordien of dan de konkurrenten, betekent niets anders dan ervoor te zorgen dat men per tijdseenheid méér produceert, *waarbij het noodzakelijke surplus aan geproduceerde goederen afhangt van de kosten van het produktie-apparaat*. Op deze wijze kunnen de duurdere (dure) kosten van het nieuwe produktie-apparaat vereffend worden door een grotere spreiding ervan over de (grotere hoeveelheid) geproduceerde goederen. Hoe hoger de geproduceerde hoeveelheid boven het noodzakelijke surplus ligt, des te goedkoper er geproduceerd wordt; dan ligt de weg naar de winst open. Met andere woorden, de (potentiële) winst in een kapitalistisch systeem is principieel onafhankelijk van de kosten van het produktie-apparaat *als zodanig*, maar is volledig afhankelijk van *de verhouding* tussen deze kosten en de geproduceerde hoeveelheid goederen. Dit betekent dat investeren in en introduceren van nieuwe technologieën op zichzelf niet de minste waarborg geven dat de konkurrentiekracht toeneemt: het produktie-apparaat kan best een (veel) hoger rendement hebben, en goederen "perfekter" maken, zonder dat dit enige winst oplevert, namelijk indien het rendement niet in verhouding staat tot de kosten van het produktie-apparaat, in verhouding, uiteraard, tot deze voordien of bij de konkurrenten. Een belangrijker gedachte voor ons is, dat, indien de kosten van de systematische vernieuwingen van het produktie-apparaat van de Westerse industrieën een als maar gigantischer wordende omvang aannemen, zonder dat er iets fundamenteel beters, maar enkel méér en dus noodzakelijk slechter geproduceerd wordt, wat reëel verlies betekent, dit, enerzijds, tot algemene prijsverhoging of afnemende koopkracht, kortom, tot verarming, zal leiden, maar, anderzijds, geenszins

een, eventueel forse, winsttoename in de weg zal staan. Hoezeer de verliezen ook oplopen, zolang er binnen deze verliezen maar voor gunstige balansen wordt gezorgd, blijft winst mogelijk. De verliezen worden ten slotte gedragen door alle concurrenten, of de gehele samenleving, of nog beter, door de gehele aardbevolking, waarvan een toenemend deel zoveel moet *inleveren* (verliezen), dat het met zijn leven bekoopt. Maar dat kan het probleem niet zijn van de individualist, die bovendien het aards paradijs aan het scheppen is!

Zo ziet men dat het "nieuwe", kapitalistische tolerantie- en/of vrijheidsideaal onvermijdelijk uitdraait op verarming (inleveren, besparen, werkloosheid enzovoort), precies omdat men het tegendeel tot ideaal verheft: de onbegrensde ontplooiing van een ieder. En zo begrijpt men ook beter waarom we van meet af aan gewezen hebben op het weliswaar reële, maar niettemin te relativeren onderscheid tussen het "oude", aristotelisch-kristelijke, "ascetische" en *asociale* ideaal van de zelfverloochening, en het "nieuwe" tolerantie- en/of vrijheidsideaal.

12. DEMOKRATIE, DE KULTUUR VAN DE ONMACHT.

Tot zover een eerste pijnlijk aspekt van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal. We hebben in algemene trekken leren inzien wat het kapitalisme is en hoe het noodzakelijk volgt uit dit ideaal, namelijk hoezeer het een *noodzakelijke voorwaarde* is voor het ideaal van de democratie. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal kan principieel nooit gerealiseerd worden buiten een kapitalistische economie om, omdat het kapitalisme zelf uitdrukking is van vrijheid, maar veeleer nog omdat het in principe als ongebreidelde ontwikkeling van mogelijkheden een waarborg lijkt te bieden voor de vrijheid van elkeen.

Een tweede aspekt betreft de onmiddellijke gevolgen van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal voor de menselijke verhoudingen, zowel in het algemeen, als in het bijzonder met betrekking tot het probleem van de noodzaak in de Westerse samenlevingen (ekonomieën en gemeenschapsverhoudingen) *fundamentele* veranderingen aan te brengen. Is een democratisch bestel in staat zichzelf *op doelbewuste en vreedzame wijze* fundamenteel te veranderen? In hoeverre is het mogelijk vreedzaam fundamenteenkritiek maatschappelijk werkzaam te maken? Zijn hiervoor de geschikte menselijke verhoudingen aanwezig?

In wat volgt verdedigen we twee samenhangende stellingen. De eerste luidt: *een samenleving die gebaseerd is op het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, een democratische samenleving maakt een werkzame fundamenteenkritiek (als kritiek op de wezenlijk verkeerde produktiewijze van het kapitalisme, en op de hieraan tengrondslagliggende menselijke verhoudingen) a priori onmogelijk.* Kritiek kan in een dergelijk bestel niet werkzaam zijn. De tweede stelling luidt al even eenvoudig: *fundamenteenkritiek mag in een zich democratisch noemende samenleving niet werkzaam zijn.* Ze wordt *a priori* als vanzelfsprekend verkeerd afge-

wezen en in haar werkzaamheid zo sterk mogelijk gehinderd. We stellen dus dat in een tolerantie- en/of vrijheidsverheerlijkende, democratische samenleving werkzame (fundamentele)kritiek kan noch mag. Anders gezegd: *de eerste en zonder twijfel ergste, want meest onwaarschijnlijke vijand van de tolerantie, of van de vrijheid in het algemeen, is haar eigen ideaal!*

Waarom wordt werkzame kritiek onmogelijk binnen een samenleving die gebaseerd is op het tolerantie- en/of vrijheidsideaal? Wat gebeurt er met de gemeenschapsverhoudingen, zo moeten we ons afvragen, die de vrijheid en/of tolerantie tot de hoogste, allesfunderende norm maakt, zoals in de (Westerse) democratieën?

Het doel van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is de bevestiging van het individu tegenover de gemeenschap (het kollektieve). Wanneer we dan vaststellen dat een tolerantie- en/of vrijheidsideale samenleving een individualiserende samenleving is, spreken we daarmee blijkbaar weinig meer uit dan een vanzelfsprekendheid. Hetzelfde geldt wanneer we zeggen dat de samenleving objektiveert: dit is immers de uitdrukkelijke bedoeling. Toch stellen we dit niet vast, niet omdat we iets tegen vanzelfsprekendheden zouden hebben, zeker niet, integendeel, maar veeleer omdat het individualiseren, om het voorlopig hierbij te houden, ons veel te zwak lijkt en in ieder geval misleidend, precies vanwege de positieve bijklank die het woord ongetwijfeld nog steeds heeft. Een tolerantie- en/of vrijheidsideale samenleving individualiseert niet zomaar, ze *desintegreert*, ze *atomiseert*. En dat in een gedesintegreerde, geatomiseerde samenleving een werkzame kritiek onmogelijk is, zal vanzelf blijken bij het beschrijven van de wezenlijkste aspecten van haar ontbindingsproces. Vandaar de essentiële vraag hoe deze atomisering, deze regelrechte ontbinding van de samenleving, van de gemeenschapsverhoudingen te begrijpen is vanuit het tolerantie- en/of vrijheids-

ideaal, en wat haar belangrijkste kenmerken zijn.

Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is als ideaal middel ter bevordering van de wetenschap, in de eerste plaats *een intellektualistisch ideaal*. Het is het ideaal van de intellektuele autarkie of zelfstandigheid, dus van vrijheid. Het begrip intellektueel mag echter (nog) niet te eng worden opgevat, namelijk als een denken. Met intellektueel bedoelen we eerder: dat wat betrekking heeft op al het geestelijke en individueel beleefde. Intellektueel verwijst in deze kontekst naar het objektief-wetenschappelijke, zeer zeker, maar evenzeer naar het louter persoonlijk-van-mening-zijn, en naar het gevoelsleven in het algemeen. Dat het om een ruime betekenis van het woord intellektueel moet gaan, is onvermijdelijk, gezien het feit dat het hier om een ideaal, dit wil zeggen, om een zich voortdurend en vanzelf uitbreidende norm, plicht gaat. De wetenschap is gediend met deze uitbreiding, vermits op deze wijze niet alleen steeds meer van het menselijke bekend geraakt en aan haar onderworpen kan worden, maar ook omdat hierdoor een intellektuele creativiteit gestimuleerd wordt die aan het kennisstreven van de mens lijkt ten goede te komen. En niets anders was de eerste bedoeling van het konkrete individualiteitsideaal dan de uitbreiding van de kennis. "Baas in eigen hoofd", zo zou men het motto van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal kunnen formuleren.

Het in zekere zin paradoksale gevolg hiervan is dat *het credo* in een tolerantie- en/of vrijheids-ideale samenleving de waarborg voor vrijheid wordt. "Persoonlijke waarheid of mening", "kollektieve waarheid of waarheid voor ons", "waarheid zonder meer", het zijn onderscheidingen die nog nauwelijks (moeten) bestaan. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal moedigt een ieder aan zichzelf als mens tot absoluut uitgangspunt te maken in alles wat hij voelt of denkt. Het persoonlijke ik wordt maatstaf van alle dingen (voor zichzelf); dé wereld is mijn persoonlijke wereld; de

wereld lost zich op in mijzelf. Het wordt als onzinnig, zelfs als intolerant beschouwd nog van "onzin" te spreken. Ik bots niet meer met de wereld; de wereld relativeert mij niet meer, dwingt mij niet meer tot herziening en aanpassing van mijn plannen of projekten, van meningen die nochtans niet alleen mijzelf aangaan, maar ook de anderen en de wereld zelf. (De wereld wordt bovendien zo herleid tot loutere mogelijkheden dat de illusie ontstaat dat zij mij "objektief" ook niet meer *kan* beperken. Het is niet enkel een kwestie van niet mogen.)

De praktijk van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal gaat nog een stap verder, met name daar waar het om argumenteren en verantwoorden gaat. Het is niet het *credo* als zodanig, op zichzelf, dat tot argument wordt gemaakt voor een bepaalde opvatting, maar veel-
 eer *het recht op deze of gene opvatting*. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal dwingt tot een *rechtsdenken*. Alles wordt tot recht herleid. Nuttigheid, zinvolheid, zakelijke verantwoordbaarheid worden als potentieel intolerant, "diktatoriaal" beschouwd, daarom worden zij tot rechten herleid — onder het bedrieglijke motto: "omdat mensen belangrijk zijn". Het mag niet omdat het goed, nuttig en dergelijke is, maar het is goed, nuttig en dergelijke omdat het mag.

Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal leidt via de reductie tot een puur rechtsdenken tot *het ideaal van onverantwoordelijkheid* (56). Elke zin voor verantwoording, zowel tegenover zichzelf als tegenover de gemeenschap, voor het met zakelijke, ter zake doende gegevens voor de dag komen, verdwijnt. "Ik heb het recht dit of dat te denken of te geloven!", en daarmee is de kous af. Zakelijk diskussiëren is uiteraard uit den boze en onmogelijk. Diskussies ontaarden al snel in de verontwaardigde vaststelling van en reactie op het feit dat de ene de andere wil dwingen tot een zeker inzicht te komen en iets aan te nemen, kortom, om zijn gedachten te veranderen. Reeds de uitnodiging zelf om te diskussiëren wordt als een bedreiging er-

varen. Wat voor diskussies doorgaan zijn daarom meestal niet veel meer dan monologen of gewoon ruzies veroorzaakt door de onvermijdelijke *quidproquo*'s, die op hun beurt in de ruzies zelf versterkt worden. De bedreiging die enkel al van het begrip discussie uitgaat tracht men dikwijls op voorhand te bezweren door van een "vrije gedachtenwisseling" te spreken. Een tolerante samenleving is een samenleving waarin "vrij van gedachten gewisseld" moet kunnen worden. Dit "vrij van gedachten wisselen" klinkt toch zo onschuldig, zo vreedzaam — zo vrijblijvend. "Vrije gedachtenwisselingen" hebben niet de bedoeling te overtuigen, of, wat hiervoor een onontbeerlijke voorwaarde is, zich in het perspectief van de andere te plaatsen en deze hierin zoveel mogelijk te volgen en te begrijpen, maar integendeel een staaltje *tolerantisme* ten beste te geven, natuurlijk met de beste bedoelingen. Men wil een ieder een gevoel van veiligheid, van onaantastbaarheid geven, door van meet af aan te stellen dat het er precies niet om te doen is de andere te overtuigen, maar louter mede te delen, louter zichzelf te tonen en aan geestelijk of intellectueel *exhibitionisme* te doen. — Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal lijkt gebaseerd te zijn op de angst voor *paranoia*, en op de hoop hier tegen een afdoend middel te zijn. Maar is het niet veeleer zo dat het tolerantie- en/of vrijheidsideaal juist tot een kronische paranoia aanleiding moet geven?

Wat wij hier beschrijven geldt helaas niet alleen voor de zogenaamde maatschappelijke diskussies zoals die in de pers en op radio en televisie worden gevoerd. Het kan moeilijk anders dan dat deze situatie zich ook op het alledaagse niveau van de primaire, individuele verhoudingen afspeelt. Tenslotte wordt ook op dit niveau het tolerantie- en/of vrijheidsideaal gepredikt. Niet alleen "de maatschappij" bezit niet het recht de enkeling te overheersen en tot bepaalde gedachten te dwingen, ook de andere enkeling bezit dat recht niet, en wellicht nog veel minder.

Een belangrijk gevolg van deze discussie-,

konfrontatie- of konfliktenangst – konflikt in de konstruktieve zin van het woord, als mogelijkheid zichzelf te verantwoorden en, indien nodig, in positieve zin te veranderen – is dat men niet enkel onzakelijk denkt en spreekt met betrekking tot eender welke dingen, maar dat bovendien uit veiligheidsoverwegingen bijna uitsluitend over onzakelijke, irrelevante problemen wordt gesproken. Niemand komt graag tot de ontdekking dat zijn leven op een verkeerd fundament, op een verkeerde optie of verkeerd perspectief gebouwd is, of dat het systeem waarin hij leeft en dat hij vurig verdedigt vanwege de grote voordelen die het hem lijkt te geven, eigenlijk een fundamenteel pervers systeem is, zoals we in het voorgaande met betrekking tot ons tolerant systeem reeds oppervlakkig hebben kunnen vaststellen. Wanneer deze ontdekking dan nog geschiedt op grond van overtuigende inzichten door anderen ingegeven, dan voelt men zich bovendien tekort geschoten in zijn (maatschappelijke plicht en) heilig verlangen een zelfstandig wezen te zijn. Men heeft zich uitgeleverd, en dat is de doodzonde bij uitstek tegen het tolerantie- en/of vrijheidsideaal. Het is meer dan begrijpelijk dat over een zo gewichtige zaak als een werkelijk fundamentele optie of perspectief (dat tenslotte iets is dat verstrekkende en onoverzienbare gevolgen kan hebben mocht blijken dat het niet langer ingenomen mag worden), liever gezwegen wordt, dit wil zeggen, dat er niet over gediskussieerd wordt. Principenvragen zijn nooit welkom, en worden gemeden als de pest. Ze worden dogmatisch beantwoord en beschouwd als eeuwige waarheden waarover al lang het laatste woord werd gesproken. Daarop hoeft men niet terug te komen, tenzij om ze gewoon te bevestigen. Dit gebeurt wel vaker – wanneer er een klimaat van onzekerheid rond ontstaat. Dit wil niet zeggen dat de onderwerpen die wel ter discussie staan niet als fundamenteel zouden worden beschouwd, integendeel! Een beter ekskuus om zich niet met de principenvragen te moeten inlaten dan de vaststelling dat men met een heel belangrijke, fundamentele zaak bezig is, is er natuurlijk niet. Niet fundamenteel betekent ook voor ons overigens geenszins hetzelfde

als onbelangrijk, wel betekent het dat er andere vragen, met name deze met betrekking tot *perspektieven* of *opties*, aan moeten voorafgaan, vragen waarzonder een zinnige, korrekte, ter zake zijnde discussie over deze niet-fundamentele vragen gewoon *onmogelijk* is. — Waardoor de discussie-onwil tot een discussie-onmogelijkheid wordt, en in meer dan één opzicht: zowel in subjektief opzicht, wat de menselijke verhoudingen betreft met hun intermenselijke idealen, als in objektief opzicht, wat de "logische" orde van de problemen en hun argumenten betreft, en er zich een vernietigende vicieuze cirkel in beweging zet.

Maar wat indien een zogenaamde discussie gevoerd wordt met de uitdrukkelijke bedoeling tot een konkreet actie- of organisatie-plan te komen? Bij een loutere, vrije gedachtenwisseling kan het dan niet blijven. Het enige waar men in een dergelijk geval naar zou moeten streven is *een kompromis*, of naar een nuancering van de verschillende standpunten. Hoe belangrijker het probleem is, des te meer men naar een kompromis meent te moeten streven. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal openbaart zich hier als een kompromis-ideaal. Indien nu een discussie wordt aangegaan uitgaande van de door het tolerantie- en/of vrijheidsideaal op voorhand vastgelegde eis een kompromis te bereiken, dan moet men, afgezien van het feit dat het dogmatische uitgangspunt — uiteraard het tolerantie- en/of vrijheidsideaal zelf — onbesproken blijft, of in bepaalde gevallen als algemeen aanvaarde beginselverklaring ostentatief door alle gesprekspartners onderschreven wordt, afgezien hiervan dus, moet men dan vooreerst zoveel mogelijk *tonen*, dit is, zijn standpunten bekendmaken, om vervolgens zoveel en en zogoed mogelijk te — "*rekenen*". Het kompromis-ideaal is namelijk *het fifty-fifty-ideaal*. Het is het ideaal — dat werkelijk als ideaal wordt ervaren, omdat men op voorhand meent te weten dat een echte *fifty-fifty*-verhouding nooit geheel te bereiken is — het is het ideaal van "een oplossing, een uitkomst waarin iedereen zich kan vinden, kan herkennen". Welnu, het hoeft be-slist geen betoog dat het tolerante "*toon-en-reken*"-

ideaal alles doet behalve aan te sporen tot een zakelijke discussie of konfrontatie. "Rekenen" is bepaald geen argumenteren en zakelijk nadenken over en onderzoeken van de gestelde problemen. Problemen in de ware zin des woords zijn er eigenlijk hoogst uitzonderlijk: het enige probleem dat er wel voortdurend is, is de *verzoening* tussen meerdere "oplossingen" tot stand brengen. "Oplossingen" zelf zijn er. In deze zin blijft zelfs het op de praktijk gerichte discussiëren weliswaar niet louter, maar wel fundamenteel gedachtenwisseling of tonen, vermits het "rekenen", dat niets anders is dan een voor zich opeisen, volkomen afhankelijk is van wat — meestal onkritisch, ongereflekteerd — getoond wordt. Het zichzelf tonen in het zich uitspreken blijft de kern van de verwerkelijking van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal: het opeisende (dit woord moet vanzelfsprekend gerelativeerd worden) "rekenwerk" is de louter realiserende schikking van de opgedane kennis.

Dit "toon-en-reken"-ideaal behoort voor een groot deel tot de politieke sfeer in de enge zin. Dit ideaal moet hier in zoverre gerelativeerd worden, dat de politieke besluitvorming *a priori* begrensd wordt door het *oerdogma* van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal zelf, tenminste voor zover het zich in zijn noodzakelijke voorwaarden van het kapitalisme en de ontwikkeling van de wetenschap uitdrukt. Deze mogen niet en nooit gekompromiteerd worden, vermits ze de steunpilaren van de democratie zelf zijn. Ze komen dan ook zelden of nooit ter sprake, tenzij om ze uitdrukkelijk alle lof toe te zwaaien en het grote vertrouwen erin nogeens te onderstrepen — wellicht omdat de konkrete resultaten al bij al niet zo overtuigend en gunstig zijn.

Zo te zien levert het tolerantie- en/of vrijheidsideaal voor de kommunikatieve verhoudingen tussen de mensen niet veel goeds op, toch zeker niet indien men het konsekwent wenst na te streven. Maar, zo werpt men wellicht op, verwijzende naar wat we zopas zegden

over het kompromis als *aktiebasis*, een mens is niet alleen een denkend en sprekend, maar ook, en allicht in de eerste plaats, een *handelend* wezen. Mensen verhouden zich niet enkel via de taal, maar evenzeer via (doelgerichte) akties tot elkaar. We moeten ons daarom afvragen wat het tolerantie- en/of vrijheids-ideaal betekent voor het handelen, maar niet zomaar voor het handelen in het algemeen, maar voor het handelen als uitdrukking van *kritiek* en dat als zodanig uit is op *verandering*. We stellen daarom de vraag als volgt: wat zal binnen een tolerantie- en/of vrijheidsideale samenleving de aard zijn van het handelen dat kritiek *werkzaam* wil maken? Of, *waar liggen de grenzen van het kritische handelen in een dergelijke vrijheidslievende en -verheerlijkende samenleving?*

Zowel de logika als de realiteit van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal dwingen ons tot dezelfde onaangename vaststelling: *het handelen wordt herleid, geperverteerd tot een louter tonend "uitspreken", tot een louter "manifesteren"*. In een tolerantie- en/of vrijheidsideale samenleving vallen het kritische handelen dat gericht is op een wijziging, enerzijds, en het (kritische) tonende "spreken" of bekendmaken, anderzijds, praktisch volkomen samen. Omgekeerd kan men dan zeggen dat *het spreken tot een volwaardig handelen* is geworden, van zodra het zich als kritiek aandient. Een eigen verklaring moet hiervoor niet worden gegeven: wat geldt voor het diskussiëren in het algemeen geldt vanzelfsprekend *a fortiori* voor het handelen in het bijzonder. Laten we daarom langer stilstaan bij deze perversiteit zelf van het handelen in het loutere uitdrukken, en nadien bij de meer algemene, maar hiermee wezenlijk verbonden gevolgen van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal voor de menselijke verhoudingen en voor de mens als belevend van deze verhoudingen. Uit alles, zoals ongetwijfeld ook reeds uit het voorgaande, zal de ontbinding, de atomisering van het individu blijken, en dus de volstrekte onmogelijkheid tot *werkzame* kritiek.

Zoals we al gezegd hebben eist het tolerantie- en/of vrijheidsideaal (het konkrete individualiteits-ideaal) een zo groot mogelijke objectiviteit. Deze objectiviteit heeft natuurlijk ook betrekking op de menselijke verhoudingen, en meer specifiek op hun op elkaar gerichte akties. In het algemeen wordt de eis of het ideaal van objectiviteit met betrekking tot de menselijke verhoudingen uitgedrukt met de klinkende woorden: diskretie, terughoudendheid, ontzag, diplomatie, maar bovenal met de "eeuwige" waarden van bescheidenheid, respekt, openheid, onbevooroordeeldheid en desnoods zelfs (naasten)liefde. Wie durft er nog maar een pink naar iemand uit te steken bij het horen van deze hoogste, hoogst geciviliseerde, menselijke idealen? En toch, de wereld is een wereld vol kleine en grote problemen. De meeste ervan, of toch zeer vele, lijken typisch menselijk en daarom niet eënduidig, ondubbelzinnig, objektief oplosbaar. Het zijn problemen die schijnbaar meerdere oplossingen hebben. Die problemen bestaan niet ter wille van zichzelf, ze vragen om een oplossing, maar welke? Als er meerdere oplossingen zijn, wie kiest dan die die in de praktijk zal worden gebracht? Probleem-oplossende handelingen zullen veelal konflikten oproepen, en naar mate het tolerantie- en/of vrijheidsideaal reëler wordt, als maar meer en als maar "fundamentelere", "ideologischer" (we zetten de woorden tussen aanhalingstekens om eraan te herinneren dat de *echte* fundamentele of "ideologische" problemen niet of nauwelijks ter sprake komen: de problemen die wel ter sprake komen, worden persoonlijk als fundamenteel of ideologisch, als principieel ervaren). En toch, er moet gehandeld worden! Er moet ingegrepen worden (en snel) — *maar idealiter is handelen uit den boze, want het diskrimineert onvermijdelijk!* Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal verbiedt dat de ene mens de andere "zijn" (dit is, niet-objektieve) mening, "zijn" oplossing, laat staan "zijn" ideologische opvattingen opdringt. Iedereen heeft het goddelijke recht op "zijn" mening en levensopvatting (levensovertuiging; of deze gefundeerd is of niet is niet aan de andere om uit te maken). Wat het tolerantie-

en/of vrijheidsideaal echter wel toelaat, het maakt zijn wezen uit, is het — uiteraard respectvol, beheerst, gedisciplineerd, "met een open geest" enzovoort — openbaar maken van een persoonlijke mening. Dit is de vorm van "handelen" die (bijna) altijd is toegelaten: *vrijblijvend tonend spreken*. Daarover zou men beter niet te geringschattend spreken, hoort men telkens opnieuw, is het tenslotte niet het tonen dat massa's kan *sensibiliseren*? En inderdaad, hier zijn we beland bij het sleutelwoord van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal: *de sensibilisering*. Het kritische handelen wordt van meet af aan herleid tot een louter sensibiliseren, en blijft daarom ten hoogste bij een zogenaamd *symbolisch* handelen, dat nog steeds een puur tonend spreken is. Het maximum van het kritisch-sensibiliserend-tonende handelen is *de symbolische aktie*. Het minimum is het louter geschreven of gesproken formuleren van de kritiek. Maar waarnaar verwijst eigenlijk het symbolische van de symbolische akties? *Uitsluitend naar het feit dat ze reëel niets uithalen!* Daarom voelt men zich achteraf verplicht te zeggen dat ze eigenlijk enkel de bedoeling hadden te sensibiliseren, en dat ze in dat opzicht een sukses zijn. Op deze wijze probeert men een mogelijke ontmoediging te voorkomen. Het spreekt bovendien vanzelf dat deze situatie op zich aanleiding is om geen ander handelen meer na te streven dan precies symbolisch handelen. Deze gevaarlijke cirkulariteit is volledig gebaseerd op een foutieve analyse van de oorzaak van het gebrek aan elke effectiviteit van de vermeend symbolische akties. Vandaar onze uitdrukkelijke vraag: waarom helpen symbolische akties niet, waarom blijven ze zonder effect, dat wil zeggen, zonder een zulkdanige sensibiliserende invloed op hen die de door de akties afgekeurde daden stellen, dat ze deze, voor zover dat mogelijk is, ongedaan maken, of in ieder geval niet meer verder stellen? *Omdat ze, paradoksaal genoeg, juist niet symbolisch zijn!* Ze zijn niet symbolisch in de zin dat ze geen voorafspiegeling, geen teken zijn van verdere, meer daadwerkelijk ingrijpende akties die zullen volgen indien niet

passend gereageerd wordt, of zelfs nog maar plannen hiertoe. Als akties verwijzen ze niet naar akties, maar zijn ze louter(e tonende) uitdrukking van, eventueel kritisch gemotiveerde, ontevredenheid of angst en dergelijke. Ze zijn *volledig zelfverwijzend en doel op zich* en daarom volstrekt ongevaarlijk. Het tolerantie-en/of vrijheidsideaal wordt het best gewaarborgd wanneer er wordt getoond ter wille van het tonen, of zogenaamd gesensibiliseerd wordt ter wille van het sensibiliseren, en zeker niet ter wille van ingrijpende, veranderende aktie (die men natuurlijk wel nastreeft, maar op een totaal *ondaad*werkelijke wijze). Dat, en dat alleen, is de ware reden waarom praktisch geen enkele aktie of "symbolische" protestmanifestatie, die begrijpelijkerwijze als maar "symbolischer", namelijk *ludieker*, beginnen te worden (omdat ze toch niets lijken uit te halen), tot het echt gewenste resultaat leidt, met name de afschaffing van datgene waartegen men "symbolisch"-ludiek opkomt. (Naast deze fundamentele reden zijn er ook nog enkele, straks te vermelden, factoren die de effectiviteit van "symbolische" akties helemaal ondermijnen. Maar zelfs al zouden die factoren er niet zijn, dan nog zouden ze niets uithalen. Als men niet wil, dan moet men ook niets verwachten.) Waarom zou men toegeven aan een protesterende massa, hoe groot die ook is, die *a priori* kenbaar maakt (bij voorbeeld via het uitdrukkelijk ludieke van de aktie, of via allerlei "demokratische" oproepen tot *waardigheid*) niets méér te willen doen dan te tonen dat ze kwaad, verontwaardigd of wat ook is, zonder dat ze echter nog maar de neiging toont daadwerkelijk tot aktie over te gaan, daadwerkelijk "het recht in eigen handen te nemen", die dus enkel uit is op het sensibiliseren, dat tot doel op zich wordt gemaakt? Waarom toegeven aan *de helden van de democratie*? Ook, neen *zeker* in de democratie bijten blaffende honden toch nooit! (57)

Het gaat er ons vanzelfsprekend niet om te zeggen dat het uitdrukken van gevoelens of inzichten niet

goed zou zijn, of niet zou mogen, en nog minder om respekt, "openheid" en dergelijke af te keuren. Integendeel! Men toont ze niet genoeg, waarin toont men ze immers beter dan *in een adekwate, doeltreffende aktie*? Het gaat er ons echter om uit te drukken hoe vreemd en symptomatisch we het voor onze tijd en ideologie vinden dat men deze gevoelens en inzichten enkel "symbolisch" *wenst* uit te drukken, in plaats van over te gaan tot een werkelijke, effectieve, *aktieve* uitdrukking ervan, waarin het niet enkel op tonen of bekendmaken aankomt. Het is niet alleen vreemd en zonder twijfel gevaarlijk te menen dat men werkelijk bestaande gevoelens of inzichten op gepaste wijze symbolisch kan uitdrukken (dit is slechts waar binnen een strikt dualistisch-objektivistische visie op de expressie, die het "spreken" in algemeenste zin scheidt van de innerlijke ervaring of beleving, en bovendien niet de minste rekening houdt met de *ein-fühlende* direktheid van de perceptie van expressieve daden; dit is de twintigste eeuwse visie, ook al heeft het - filosofische - denken van onze eeuw precies de *fenomenologie* (van Edmund Husserl) als voedingsbodem). Maar het is nog veel gevaarlijker dat men het er blijkbaar over eens is dat dit symbolisme ook moet en goed is. Beide, zowel het kunnen als het moeten of goed-zijn, zijn enkel te begrijpen vanuit het tolerantie-en/of vrijheidsideaal. Dit ideaal leidt tot *een dualisme* tussen, algemeen gezegd, *het inwendig ervarene*, dat zowel pure als op een rationeel inzicht gegronde emotie kan zijn, enerzijds, en *de bewogenheid en emotionali-teit* waarmee dit veruitwendigd wordt, anderzijds. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal dwingt de mens ertoe deze "emotionele expressiviteit", deze bron van energie en overtuigingskracht, van beleefde en uitgedrukte ernst en relevantie, op te geven ten voordele van *een zelfrelativering en zelfobjektivering*, ten voordele van *een valse ernst, van de pseudo-ernst en pedantische pretentie van de ontmenselijkte, ontmachtigende rede*. Men verliest daardoor zichzelf, maar evenzeer de andere. Men verliest hem in zijn "symbolische

oppervlakte", en heeft als maar meer het raden naar wat hem werkelijk beweegt. Hij wordt steeds vreemder en menselijkerwijze onbegrijpelijker. Waarom handelt hij precies zo en niet anders? Daarop is hoe langer hoe minder een zinnig antwoord te geven. De andere wordt de Andere, een sfinx, *een schaduw van menselijkheid*. En zo brengt het dualisme tussen het inwendige en het uitwendige noodzakelijk een ander dualisme met zich mee, namelijk dat tussen het ik en de andere of de gehele gemeenschap. Het ik verliest elke gevoeligheid, een gevoeligheid zowel voor zichzelf als voor de anderen. Het verstand wordt objektief-berekenend, en verliest elk contact met *de belevingswereld*. Dit verlies leidt tot *kommunikatieloosheid*, want wat de mens emotioneert, omdat hij voelt dat het hem en/of de anderen aanbelangt, moet "gerationaliseerd" worden. De kommunikatie wordt hierdoor slechter, dubbelzinniger en armer. (Het is een hoogst cynische realiteit dat men steeds *meer* middelen scheidt om steeds *minder* te zeggen. Hoe meer men zich bezighoudt met *de vorm*, de kommunikatiemedia, des te erbarmelijker *de inhoud*, de kommunikatie zelf, wordt. Hier ligt ongetwijfeld ook een rechtstreeks verband voor.) Vandaar toenemende kontakteloosheid en vereenzaming. Een troost die door sommigen vanuit religieus-metafysische hoek wordt uitgesproken, bestaat erin de vervreemding positief te duiden als een verhouding tussen een ik dat niets is en de Andere waarmee het ik in "metafysisch" kontakt geraakt door Hem als — ethisch — fundament van het eigen bestaan te beschouwen. Een meer ideale legitimatie van (de paradoksale gevolgen van) het tolerantie-en/of vrijheidsideaal dan de filosofie die de Andere als een wezen beschouwt dat bijna *mysterieus* is, zich steeds terugtrekt, maar daarom precies zo beloftevol en aantrekkelijk is, en mij tot ethisch-zijn "dwingt" en zo uit mijn niets-zijn verheft, een voor ons economisch systeem meer interessante filosofie is niet te bedenken (58).

Het ideaal van tolerantie en/of vrijheid is het

ideaal van een gratis overkomende, vermeend symbolische weergave van zichzelf — waardoor de leefwereld zelf één groot symbool wordt dat verwijst naar de "ware wereld achter de verschijnende tekens of symbolen". De wereld wordt een afbeelding. De abstrakte, koele, (pseudo-)rationele expressie van het inwendige, van het eventueel als belangrijk aanvoelde, doet de levende wereld, de leefwereld, in een "welopgevoede", "fatsoenlijke", "beleefde", *gentlemen*-wereld verdwijnen. Wat kan de objektieve wetenschap méér verlangen? Waar kan de diktatuur van de pure feitelijkheid, van het als objektief-onvermijdelijk voorgestelde ongestoorder heersen en haar vernielingswerk voortzetten dan in een kontekst van absolute menselijke *onmacht* — en "*onwil*"?

Kritisch handelen wordt in een tolerantie- en of vrijheidsverheerlijkende samenleving weinig meer dan *een opluchtingstherapie* die als zodanig een kronisch *ontmachtigingsproces* inzet. De "symbolische" aktie is nauwelijks meer dan een gelegenheid waarbij men zijn hart kan uitstorten — waardoor men zich (enigszins) opgelucht voelt. Een daad die enkel een uiterst passieve en niet echt geïnteresseerde, en *à la limite* zelfs helemaal geen toehoorder veronderstelt. Ook al bevindt men zich in een reusachtige massa en ook al reikt men elkaar — uiteraard "symbolisch" — de hand, het blijft toch maar een "ieder voor zich". Maar een positief effect is er wel — voor een zekere duur althans: men voelt zich opgelucht, men verlost zich, men bevrijdt zich van zijn emoties. Dit "defrustreert", maar het *inhibeert* tegelijk. Door het uitspreken van wat hem dwars zit, verlost de mens zich enigszins van zijn frustraties, van zijn gevoel van onmacht (!), waardoor hij al heel wat minder geneigd zal zijn te handelen. De wil en dus zeker de macht om werkelijk iets te doen, verdwijnen (tijdelijk). Men heeft immers al gehandeld, denkt men.

Deze defrustrering en ontmachtiging — niet dat

frustratie *persé* tot een positieve, konstruktieve machtsuitoefening leidt, maar wel omgekeerd: afwezigheid van frustratie is afwezigheid van elk motief, elke wil, elke aan gevoelde noodzaak macht uit te oefenen of aan te wenden – wordt echter niet alleen veroorzaakt door het uitspreken, maar bovendien door de wetenschap zelf dat men een frustratie, een kritiek van "zich" heeft *mogen* en kunnen "afspreken". Men heeft heel goed geleerd dat men "bij ons, in tegenstelling tot bij andere volkeren, tenminste zijn mening mag en kan zeggen". Dit is inderdaad de tegenwoordig algemeen gangbare bepaling van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, maar tegelijk de beschrijving van zijn onmenselijke konsekwentie. In het tenminste zijn mening mogen uitspreken", dat uiteindelijk neerkomt op *een louter tonen dat men er is* – iets wat *strictu sensu* zelfs niet gebeurt, vermits het ten hoogste om een "symbolische" en dus zeker niet om een "volle", "adekwate" weergave gaat – kan niemand werkelijk *blijvend* geïnteresseerd zijn, tenzij zij die al hebben toegegeven aan het ontmachtigingsproces dat ontstaat op grond van deze in "symbolomanie" resulterende *demokratische tevredenheid* zijn mening te hebben mogen uitspreken, en natuurlijk ook op grond van dit spreken zelf. Zo zouden we haast geneigd zijn de talloze "symbolische" akties als pure "vrijheidsakties" te beschouwen, dit wil zeggen, als akties die geen andere doelstelling nastreven dan tevreden te tonen dat men mag tonen, zonder dat we nochtans van mening zouden zijn dat alle "aktievoerders" dit ook zo aanvoelen. Dat akties als maar meer een dergelijke bedoeling krijgen, lijkt ons allerminst denkbeeldig; ze worden in ieder geval vaak genoeg door een dergelijke interpretatie vanwege de tegenstanders onschadelijk gemaakt, voor zover dat nog nodig mocht zijn.

Deze opluchtingstherapie, die, zoals we stelden, aan *de basis* ligt van de "symbolische" akties, maar er vanzelfsprekend evenzeer *het gevolg* van is (vanwege de vruchteloosheid van de akties), is niet voor

iedereen en voor iedereen niet altijd even "defrustrerend". Op de lange duur moet die therapie mislukken. Wat is terrorisme of geweld in het algemeen anders dan een explosie van niet goed gekanaliseerde, dit is niet in een doelmatige actie omgezette, frustratie? En toch! Is - links - terrorisme iets anders dan een geradikaliseerd "symbolisch" handelen?! Is zelfs dit terrorisme werkelijk iets anders dan een louter, maar slecht, inadekwaat tonen van wat innerlijk leeft (59)?

Moet men van slechte wil zijn om te menen dat het tolerantie- en/of vrijheidsideaal tegenwoordig ook wordt gebruikt als methode om het *divide-et-impera*-beginsel in praktijk te zetten, een beginsel dat erg goed van pas komt bij de instandhouding en bevordering van de objektief-wetenschappelijke, op "harde feiten" gebaseerde economie, op het kapitalisme? Is het kapitalisme niet uitstekend gediend door een ideaal dat "op zichzelf" zo edel en humaan lijkt, maar eens in de praktijk gebracht "dialektisch" noodzakelijk in een onmiskenbare *repressiviteit* omslaat? Kan men zich een voor het kapitalisme meer geschikte sociale situatie voorstellen dan diegene die we het best met de term *territorialisme* kunnen omschrijven? En kan men loochenen dat het tolerantie- en/of vrijheidsideaal tot iets anders *kan* en *wil* leiden dan tot een territorialisme? In dit ideaal heeft ieder zijn cel, zijn burcht, zijn werkelijkheid (ervaringen van en opvattingen over "de" wereld) of territorium, dat koste wat het koste tegen indringers mag en zal verdedigd worden. De grenzen van de burchten of territoria worden objektief vastgelegd in wetten en regels. Alleen de objektieve, harde feitelijkheid vermag de burchtmuren of de territoriumgrenzen te wijzigen en te doordringen: alles moet nu eenmaal wijken voor het objektivisme, dit is de *conditio sine qua non* van het territorialisme zelf.

Territorialisme is verder uiteraard synoniem met desintegratie of ontbinding van de samenleving. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal dwingt elkeen

zich terug te trekken in zijn territorium, in zijn eigen wereld – hierin precies ligt de repressiviteit van het democratische ideaal, maar deze repressiviteit heeft iets heerlijks: ze is de oproep tot een zekere goddelijkheid binnen een bepaald domein, het domein dat men zelf scheidt en waarin men heer en meester is. De repressiviteit scheidt een *paira-daêza* (dit is het Perzische woord voor *omwalling*), een "paradijs", met als gevolg dat menselijk contact in de ware zin van het woord bij voorbaat moeilijk zoniet onmogelijk wordt; en vermits kritiek maar werkzaam kan worden wanneer een meerderheid van individuen de kritiek begrijpt en er zich kan achterzetten, zal van werkzaamheid slechts in hoogst uitzonderlijke gevallen sprake zijn. Men voelt zich er alles behalve toe aangezet "zich in de plaats van de andere te stellen", uit de eigen burcht naar buiten te treden met de bedoeling zich op vreedzame ("pacieve") wijze in de andere burcht te begeven om haar van binnenuit te leren kennen en zich hierin te engageren, dit wil zeggen, mee te helpen bepaalde problemen van deze "burger" op te lossen. Ook omgekeerd voelt men zich niet geneigd om zich bloot te geven of, wat dikwijls op hetzelfde neer komt, kwetsbaar op te stellen, zonder aan exhibitionisme te doen, iets wat begrijpelijkerwijze als maar meer voorkomt (en niet zelden onder een of andere therapievorm gepropageerd wordt), als *overkompensatie* op het teruggedrongen worden in een wereld waarin men alleen tot zichzelf kan spreken, en waarin men enkel met zichzelf bezig kan zijn. Men is niet gemakkelijk geneigd zich bloot te geven, men zal er niet snel toe overgaan voor de anderen een toegang tot zichzelf te verschaffen, waarlangs zij ons hun hulp kunnen aanbieden. Dit betekent immers dat men de anderen lastig valt en dwingt hun burcht te verlaten, dat men de anderen als het ware *voor zich opeist*. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal leert dat zoiets niet mag! Men heeft de plicht vrij en zelfstandig te zijn: de eigen vrijheid en zelfstandigheid opgeven is een onvergeeflijke overtreding van het ideaal van individualiteit, tolerantie en/of

vrijheid. Maar aangezien het tegelijk steeds moeilijker wordt om echt voor zichzelf in te staan, aangezien de wereld steeds duisterder, de problemen, de persoonlijke en de gemeenschappelijke (politieke, economische), steeds complexer en onoverzichtelijker worden, is men verplicht toch af en toe op anderen beroep te doen; maar die anderen zijn dan niet de medemensen, de mensen uit de onmiddellijke omgeving (niet alleen omdat men hen niet mag opeisen, maar omdat zij bovendien zelden beter geïnformeerd, beter uitgerust zijn om de betreffende problemen aan te pakken, dan de mensen die om hulp vragen), maar specialisten, gespecialiseerde instituten: *de technokraten* (bij voorbeeld de technokraten van de ziel: de psychiaters).

Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is historisch en logisch gemotiveerd vanuit de eis of het ideaal van zekerheid, dat van meet af aan met wetenschappelijkheid geïdentificeerd werd. Belangrijk is het vast te stellen dat het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, konsekwent doordacht en in praktijk gebracht, ook kan gemotiveerd worden vanuit de algemene eis of het ideaal van *subjectieve* zekerheid. Welnu, deze subjectieve zekerheid kan, maar hoeft geenszins noodzakelijk met een objectief-wetenschappelijke zekerheid vereenzelvigd te worden. Het kan wel zijn dat men zich pas zeker voelt wanneer men iets wetenschappelijk bewezen acht, maar dit is in tolerantie- en/of vrijheidsideale omstandigheden niet langer noodzakelijk. De persoonlijke beleving wordt hier, om reeds eerder gegeven redenen, zeer gemakkelijk tot bron van — absolute — zekerheid gemaakt (vooral dan in de sfeer van het religieuze). Vandaar dat het ideaal aanleiding kan geven tot uitgesproken religieus-metafysische en zeer anti-wetenschappelijke (en uitgesproken anti-demokratische!), maar evenzeer tot atheïstische en even anti-wetenschappelijke "territoria". De grond van die territoria is daarom echter niet minder "objectief", met name in de zin van de blinde onderwerping van zichzelf aan zichzelf, zoals het ideaal van tole-

rantie- en/of vrijheid vooropstelt. Anti-wetenschappelijkheid waarborgt op zich geen "menselijke" samenleving, omdat de argumentatie van het uitgangspunt van een dergelijk territorium uitgaat van het aangestipte en in wezen asociale, want objectivistische rechtsdenken (60).

Bij wijze van besluit met betrekking tot de beschrijving van de reële onmogelijkheid van een werkzame kritiek door de uitbouw van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, kunnen we heel algemeen het volgende stellen: *in eenzelfde beweging waarmee de wereld ons wordt aangeboden, moeten we ze afstaan*. We moeten ons in onszelf opsluiten. Hierdoor atomiseert, ontbindt de gemeenschap; de — kritische — mensen komen op zichzelf te staan, waardoor hun *bewerkende macht*, die noodzakelijk gegrond is op een minimum aan *eendracht, gemeenschappelijkheid van inzicht en doelstelling, wederzijdse interesse of betrokkenheid en dergelijke*, afbrokkelt om ten slotte geheel te verdwijnen.

Tot slot moeten we het nog hebben over het *verbod* op een werkzame fundamenteenkritiek. Kritiek op de fundamenteen van de samenleving kan niet werkzaam zijn, wanneer men blijft zweren bij het ideaal van tolerantie- en/of vrijheid. De menselijke verhoudingen zijn daartoe niet geschikt. Maar een dergelijke kritiek kan niet alleen niet werkzaam zijn, ze mag het bovendien niet zijn! (De kritiek kan niet werkzaam zijn, onder meer omdat ze het niet mag zijn. Als iets niet mag, doet men er goed aan het onmogelijk te maken. Dat kan, globaal gesproken, op twee wijzen: ten eerste, op de *harde* manier van bij voorbeeld het fascisme, die bestaat in de gewelddadige onderdrukking van andere meningen, dus in censuur door anderen; hierdoor wordt kritiek materieel onmogelijk. De tweede manier is de *subtiële, "demokratische"*. Deze bestaat in een zover mogelijk doorgedreven (plicht tot) tolerantie, welke resulteert in de komplementariteit van, enerzijds, een vrijheidsscheppende zelfcensuur met betrekking tot

akties en, anderzijds, een individualiserende zelfontplooiing met betrekking tot de persoonlijke gedachten, opvattingen, filosofieën. Hierdoor verschuift zich van meet af aan elk mogelijk konflikt naar de intellektuele sfeer, waarin een zodanige verdeeldheid gaat heersen — verdeel en heers! — dat kritische aktie hoe dan ook niet tot uitwerking kan komen, of ze nu gewenst of toegelaten zou zijn of niet.) Maar men mag kritiek hebben, men mag ze zelfs uitspreken, en toch zal ze, meer dan welke andere kritiek ook, in haar werkzaamheid hardnekkig maar diskreet, op grond van de mooiste principes, tegengewerkt worden, bij voorbeeld, om een heel klassieke methode te geven, door haar als zeer origineel, boeiend, persoonlijk en dergelijke op te nemen in het geheel van de kritische stroming in het hedendaagse denken, dus door ze *a priori* als *een intellektueel en kreatief produkt, als een (nieuw) filosofisch systeem, een eigen perspektief dat het bekijken waard is*, op te vatten; kortom, door ze van meet af aan te *relativeren* als de opvatting van één of meerdere individuen, waartegenover andere opvattingen kunnen geplaatst worden. Het hoeft geen betoog dat deze methode het bewijs zelf is dat men tolerant is. Maar waarom wordt ze tegengewerkt? De reden ligt voor de hand: het formalisme of objektivisme als ideaal, dat als noodzakelijke voorwaarde wordt beschouwd voor de realisering van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, is juist datgene wat door de fundamenteenkritiek kategoriek wordt verworpen. Daarmee ondermijnt ze *het* ideaal, *het* oerdogma zelf van de Westerse democratie, en dat is, hoeft het gezegd, uiteraard niet de bedoeling van de tolerantie, en derhalve onduelbaar. Zelfs al zou de fundamenteenkritiek volstrekt objektief, streng-wetenschappelijk motiveerbaar zijn — *de* eis bij uitstek waaraan een kritiek moet beantwoorden om enige kans te maken gehoord en onderzocht te worden — dan nog is en blijft ze onaanvaardbaar, want dan doet ze niets anders dan de objektiviteit en de vrijheid en tolerantie te gebruiken om deze zelf, *als idealen*, te vernietigen. Van het tole-

rantie- en/of vrijheidsideaal mag men letterlijk alles verwachten, maar niet dat het zichzelf zomaar prijsgeeft. Geen enkel ideaal heeft de bedoeling zichzelf te vernietigen, dan is er geen reden om van het "demokratische" ideaal van tolerantie en/of vrijheid te verlangen dit wel te doen. Maar geen nood, de fundamenteenkritiek is principieel nooit *wetenschappelijk* te ondersteunen – en dat zal precies haar kracht uitmaken!

De tolerantie- en/of vrijheidsidealist begrijpt zeer snel en volkomen terecht, dat de fundamenteenkritiek (die tenslotte de wenselijkheid, om over de loutere mogelijkheid nog maar te zwijgen, van de tolerantie of de vrijheid als ideaal in twijfel trekt vanwege zijn evenredige behoefte aan en verwerkelijking van objectiviteit of "zelfvervreemding"), erop uitdraait en moet op uitdraaien heel wat concrete produkten, behoeften, wensen, handelingen, ondernemingen, instituten enzovoort, als ontoelaatbaar af te wijzen. Hij begrijpt in zijn "hypergevoeligheid" voor alles wat zijn privé-belangen aangaat, dat ze ten strijde trekt tegen *zijn* ideaal van een zelfgenoegzame, egocentristische of egoïstische vrijblijvendheid – een ideaal dat onvermijdelijk uitmondt in zijn scherpste antipode: *de zelfverloochening tot in de dood*, maar zolang het de anderen zijn die sterven ...!

13. INLEIDING TOT BESCHOUWINGEN VOOR EEN ALTERNATIEF:
 SOCIALISME ALS POLITIEK EN SOCIALISME ALS EKONOMIE.

In het artikel *Het socialisme als noodzaak* (61) stelt Rudolf Boehm zich de vraag naar de doel-middel-verhouding tussen twee relaties: enerzijds, de relatie tussen de mensen onderling, dit is het *politieke*, eventueel *morele* probleem, en anderzijds, de relatie tussen de mens en de natuur, dit is het *economische* probleem. Zijn overwegingen leiden hem tot de vaststelling dat Marx en Engels, bij voorbeeld in *Die deutsche Ideologie*, deze fundamentele vraag verkeerd hebben beantwoord: wat volgens hen doel is, de realisering van een humane samenleving, dit wil zeggen, van bepaalde menselijke verhoudingen, is voor Boehm "slechts" *middel*. Voor hem is het eigenlijke probleem, dus het eigenlijke doel van denken en handelen, het strikt economische. Boehm is van oordeel dat het economische probleem, dat wel beschouwd het probleem van de produktiewijze is, slechts kan opgelost worden door "eerst" het sociaal-politieke probleem te stellen en op te lossen: het probleem van de gemeenschapsverhoudingen. Deze vaststelling hangt samen met zijn inzicht dat onze economische produktiewijze — de kapitalistische — zelf in de grond van de zaak verkeerd is, en niet enkel de verhoudingen waarop deze produktiewijze gebaseerd is. Zoals men wellicht weet zijn Marx en Engels nooit zover gegaan. Zij verwachtten alle heil precies van die produktiewijze die gebaseerd is op het motto van het *produceren om te produceren*: de naar hun zegen kapitalistische produktiewijze, die, zo meenden zij, een onvermijdelijk en kronisch antagonisme in het leven zou roepen: deze tussen een groeiende rijkdom, enerzijds, en de verpaupering van de massa der mensheid, dus een, voor het grootste deel van de massa verstoken zijn van de geproduceerde rijkdom, anderzijds. Een dergelijke spanning zou ondraaglijk blijken te zijn en daarom onvermijdelijk leiden tot een (proletarische) revolutie, aldus Marx en Engels.

Dit "Blijde Boodschap"-optimisme, dit niet langer te verantwoorden *geloof* in het kapitalisme, staat ver af van Boehms inzichten, en niet alleen dit geloof in de spontaneïteit waarmee het kapitalisme zichzelf opheft, verwerpt hij kategoriek. Zijn kritiek betreft de fundamenteën zelf van de economie, en niet enkel, zoals bij Marx en Engels, die van de politiek waarop de economie gebaseerd is. Boehms stelling kunnen we het best aan de hand van het volgende citaat samenvatten: "Ik herhaal: de politiek, en het socialisme als oplossing van het politieke probleem, *moeten dienen* voor de oplossing van het economische grondprobleem van de mensheid. Met andere woorden: het 'primaat' van de *doelstelling* komt toe aan de economische problematiek; het 'primaat' van de politiek is 'enkel' dat van de noodzakelijke *weg* — het socialisme — die gevolgd moet worden om die doelstelling te bereiken" (62).

Zoals blijkt uit onze bedenkingen over het kapitalisme, die overduidelijk aansluiten bij Boehms kapitalisme-kritiek, is het optimisme van Marx en Engels niet langer vol te houden. Het kapitalisme schept ongetwijfeld rijkdom, maar ten eerste, is de armoede de noodzakelijke voorwaarde voor de rijkdom (wat Marx en Engels toegeven), en, ten tweede, neemt in een latere fase van de ontwikkeling van het kapitalisme de verhouding tussen armoede en rijkdom een min of meer nieuwe vorm aan: daar waar een groeiende armoede oorspronkelijk eventueel een groeiende (globale) rijkdom waarborgt, groeit de armoede nadien zo sterk, en zal ook in de toekomst zo nog spektakulair verder groeien (63), dat zij, niettegenstaande de blijvende en onmiskenbare aanwezigheid, de groei van de rijkdom inhalt, wat reële, absolute verarming betekent. Indien het afbraakproces van het kapitalisme zo door blijft hollen, zal er in de toekomst alleen maar armoede te verdelen zijn, en zeker geen rijkdom, zoals Marx en Engels wilden.

Het gebrek van het kapitalisme is, dat hebben

we leren inzien, inherent aan het wezen van het kapitalisme zelf, het is allesbehalve een toevalligheid: het produceert verkeerdt, het hanteert een fundamenteel verkeerdt produktiebeginsel, of beter produktie-ideaal, namelijk dat van de loutere kapitaalsakkumulatie door concurrentie (dit wil zeggen, *door de efficiëntie van de produktie als ideaal te stellen, en ze aldus volstrekt op zichzelf te nemen, ze te isoleren van konkrete produktie-doelstellingen*), wat neerkomt op het produceren om te produceren. Zoals gezegd, zijn Marx en Engels het met deze kritiek volledig oneens. Het kapitalisme is wetenschappelijk, en zo hoort het ook! Het kapitalisme stelt enkel het politieke probleem van de sociale organisatie van de produktiewijze (socialisering van de produktiemiddelen, rechtvaardige verdeling van de rijkdom), een probleem dat enkel aktueel kan worden en mag worden van zodra het kapitalisme zijn historische rol van rijkdom- en overvloedschepper uitgespeeld heeft. Zolang dit niet gebeurd is, moet de armoede, als noodzakelijke voorwaarde voor de groei van de rijkdom, blijven bestaan. Aangezien wij met Boehm echter vaststellen dat het kapitalisme geen blijvende rijkdom (*van behoeftenbevredigende konsumptiegoederen*), maar blijvende armoede in het leven roept, spreekt het vanzelf dat we de vraag moeten stellen of er niet iets fundamenteels of wezenlijks schort aan het kapitalisme. Op deze vraag kunnen twee positieve antwoorden gegeven worden: één dat tot de ekonomie zelf beperkt blijft en dat het produceren om te produceren op grond van concurrentie verantwoordelijk stelt voor de kapitalistische katastrofe, en een antwoord dat hiermee geen genoegen neemt en daarom op zoek gaat naar de historische en maatschappelijke achtergrond van dit ekonomische ideaal: het stelt vast dat het ideaal van individualiteit, tolerantie en/of vrijheid, dus een bepaalde visie op de gemeenschapsverhoudingen, de fundamentele oorzaak (voldoende grond) is van de huidige angstaanjagende wereldtoestand. Beide antwoorden worden door Boehm gegeven, maar naar onze mening wordt het tweede antwoord nog te weinig onder-

streept, toch zeker wanneer het het kapitalisme betreft. Waarom we dit menen wordt later nog duidelijker. Voorlopig stellen we vast dat een fundamenteenkritiek op de *ekonomie* (en de wetenschap) die in alle radikaliteit doorgevoerd wordt, dit wil zeggen, met het oog op een praktijk, principieel van *politieke* of *morele* aard blijkt te zijn, waarmee we het onderscheid tussen politiek en ekonomie sterk relativeren. Hiermee lijken we echter wel weer aansluiting te vinden bij Marx en Engels. Het lijkt er immers op dat wij, net zoals Marx en Engels, uiteindelijk uitsluitend geïnteresseerd zijn in het politieke probleem. Dit zou in tegenstelling staan tot wat Boehm meent: de oplossing van het politieke probleem, de socialistische samenleving, is enkel een middel, *een noodzakelijke voorwaarde*, en zeker *geen voldoende grond*, om het economische probleem — het eigenlijke probleem — op te lossen. En inderdaad, wij zijn *uitsluitend* geïnteresseerd in het politieke probleem, zonder dat we nochtans Marx en Engels zouden willen bijtreden! Maar laten we eerst onze visie verduidelijken ten opzichte van die van Boehm.

Op Boehms eigenlijke intentie hebben we niet de minste kritiek: de behoeftenbevrediging moet voor eens en altijd in het middelpunt van de economische belangstelling worden geplaatst, en niet als een *ekskuus* gebruikt worden om een waanzinnig economisch systeem draaiende te houden. (Zoals later zal blijken is voor ons de economische prioriteit het voor de hand liggende beginsel van elke moraal. Het zou van een uiterst wansmakelijke houding getuigen indien men enerzijds wel de prioriteit van de moraal predikt, maar anderzijds niet het economische probleem hierin centraal stelt op het ogenblik dat er jaarlijks hele volkeren bedreigd worden met de hongerdood. Indien niet *de hongerdood het morele appel bij uitstek* is, wat dan wel? Bestaat er dan nog iets zinlozers en gruwelijkers?) Dit vooronderstelt, aldus Boehm, een socialistische ommekeer, dit wil zeggen, "het herstel

of de totstandkoming van werkelijke gemeenschapsverhoudingen onder mensen" (64). De politieke voorwaarde voor een uitsluitend op de behoeftenbevrediging gerichte economie is een echte gemeenschap (svorming). Waarin bestaat zo'n echte (socialistische) samenleving? Uit mensen die zowel een "morele gevoeligheid of *morele behoefte*" bezitten als een "politiek verstand". De morele behoefte is een behoefte die erop gericht is "dat de *ander je nodig heeft*, dat de ander behoeften heeft die enkel jij hem kunt helpen bevredigen"; zij is een behoefte die een bereidheid inhoudt "op te komen voor de behoeften van de anderen". Onder politiek verstand wordt het antwoord begrepen op de morele behoefte (of gevoeligheid): "een bereidheid ... om zich *van anderen afhankelijk* te maken", het inzicht dat het in zijn belang is op anderen een beroep te doen (ter bevrediging van bepaalde behoeften). Socialisme, echte gemeenschapsverhoudingen, verwijst naar *de bereidheid* tot wat wij later zelf eenvoudig "wederzijdse afhankelijkheid" zullen noemen. We stellen bij deze omschrijving van socialisme nu de volgende, uitsluitend vanuit de praktijk gemotiveerde, vraag: kan men zinvol spreken van een socialistische samenleving, of van echte, socialistische gemeenschapsverhoudingen, als een samenleving waarin de genoemde bereidheid praktisch gerealiseerd is buiten de ontwikkeling van een adequate "socialistische economie" om? Is, met andere woorden, het onderscheid tussen economie en politiek niet veeleer theoretisch dan praktisch? Is de economie, *praktisch* beschouwd, niet *een noodzakelijke voorwaarde* voor de politiek? Is een bereidheid werkelijk bereidheid indien ze enkel maar een bereidheid als loutere intentie is? Onze opwerping heeft enkel de bedoeling het niet denkbeeldige gevaar te bezweren dat het socialisme of de bereidheid tot wederzijdse afhankelijkheid afglijdt tot een (heel democratisch-kapitalistisch) *intentionalisme*; een niet denkbeeldig gevaar, zo lijkt het ons, wanneer de intentie of de bereidwilligheid en *de akt* die deze bereidwilligheid een materiële gestalte geeft, niet zouden vereenzelvigd worden. De opwerping gaat

uit van de eenvoudige gedachte, van een premisse van onze kritiek op de vermeend symbolische acties en op alles wat daaraan ten grondslag ligt of uit volgt, dat enkel de daad, het wat-men-doet de bereidwilligheid tot bereidwilligheid maakt, haar realiseert (ook al levert de daad niet helemaal het gewenste resultaat op). Neemt men deze opwerping aan, en Boehm doet dat ons inziens meermaals, bij voorbeeld daar waar hij zegt: "Die 'eerste' gemeenschapsvorming waarover ik het had, komt natuurlijk slechts tot stand *indien* anderen ook *werkelijk* antwoorden op het beroep dat door iemand op hen gedaan wordt", neemt men deze opwerping dus aan, dan verschijnt het politieke probleem (dat neerkomt op het *daad*werkelijke besef van het bestaan van konkrete, behoeftige mensen) als het primaire probleem: het wordt "voldoende grond". De uitdrukking "voldoende grond" mist echter gedeeltelijk haar doel, vermits er in de echte zin van het woord van een noodzakelijke voorwaarde niet kan gesproken worden, tenzij *in abstracto*, louter op het voorstellingsvlak, maar zeker niet in de praktijk waarin de economie veeleer samenvalt met, of toch minstens innig verweven zit in, haar sociaal-filosofische grondslag of intentie. Het socialisme als politieke en als economische oplossing ("socialistische economie") is, in alle praktische radikaliteit beschouwd, tegelijk middel (noodzakelijke voorwaarde) en doel (voldoende grond, oorzaak of reden). In de praktijk lijkt het ons niet van grote risico's ontbloot, wanneer men een doel-middel-grens trekt tussen beide problemen. Wil men zo goed mogelijk een intentionalisme tegengaan, dan doet men er beslist goed aan geen grens te trekken, maar uit te gaan van hun wezensnoodzakelijke, wederzijdse afhankelijkheid. Laten we niet vergeten dat ook het kapitalisme zegt uit te zijn op de behoeftenbevrediging, het heeft niet-tegenstaande alles, de allerbeste bedoelingen. Het beoogt de meest volledige behoeftenbevrediging die de mensheid ooit heeft gekend of ooit zal kennen, de behoeften zullen bevredigd worden nog voor ze goed en wel bestaan!

De verhouding tussen beide problemen, die door ons dus als één probleem worden beschouwd, is volledig analoog aan (onze interpretatie, die niets anders is dan orthodox-marxistisch, maar tegelijk tegenwoordig terecht geldt als de klassiek-liberale, van) de kapitalistische band tussen de mensvisie en de economische verwerkelijking ervan: het idee van de vrije mens, het individualiteitsideaal als intentie of bereidheid om de gemeenschap in een bepaalde zin te ontwikkelen, wordt pas – als intentie – werkelijk in en doorheen het kapitalisme. Zonder het kapitalisme zou de mens nooit vrij zijn, en zou het begrip van vrijheid of tolerantie niets anders zijn dan een lege, steriele kreet, die net zo goed door een ultra-fascist als door een "ware" demokraat, wat dat ook moge zijn, geslaakt kan worden. Een formeel-abstrakte tegemoetkoming aan Marx en Engels is derhalve wat ons betreft wel mogelijk. Onze kritiek is echter materieel-inhoudelijk. Dat zij het politieke probleem verabsoluteerden en als *het* probleem beschouwen is op zichzelf niet fout. Het probleem is veeleer *wat* zij als probleem en oplossing voorstelden, en dat is niets anders dan de "verheerlijking" van het kapitalisme op grond van het beeld, *het ideaal van de mens als vrij wezen, als een wezen dat zich niets meer moet aantrekken van zijn behoeften, omdat die vanzelf, door de rijkdom en overvloed van het kapitalisme, bevredigd zouden worden.* Marx en Engels gingen uit van een mens die zich ongebreideld in alle richtingen kan en mag ontwikkelen. Ook voor hen is het ideaal van de mens – een god te zijn. Boehm, maar ook bij voorbeeld Willy Coolsaet (65), heeft hierop uitvoerig gewezen. Bij wijze van illustratie van Marx' en Engels' mensideaal geven we de bekende woorden uit *Die deutsche Ideologie*, waarin zij een schets geven van het kommunistische paradijs (veel van dergelijke schetsen hebben zij overigens niet gegeven): "Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschliesslichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muss es bleiben, wenn er

nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschliesslichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich *in jedem beliebigen Zweige* ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritiseren, *wie ich gerade Lust habe*, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden" (66). Waar kan men een meer treffende verwoording vinden van het Westerse, kapitalistische ideaal? Het kapitalisme, Marx en Engels prediken het ideaal van de totaal van alle grenzen (doeleinden, doelmatigheid!) bevrijde mens, van een mens die de wereld volledig tot zijn beschikking heeft en al zijn hartewensen in vervulling kan zien gaan. Marx en Engels stelden hun hoop en "objektief" gemotiveerd verlangen in een "Gesellschaftsform ..., deren Grundform die volle und freie Entwicklung des Individuums ist" (67). Uitgaande van dit ideaal kan het niet verbazen dat Marx en Engels geen oog hadden voor *het principieel en onomkeerbaar verarmende effect van het kapitalisme*. Aangezien zij hoofdzakelijk oog hadden voor de ontplooiing van *produktiekrachten*, van *produktiemiddelen*, dus van *loutere mogelijkheden*, hadden zij overschot van gelijk te stellen dat het kapitalisme enorm zou verrijken. Men kan niet loochenen dat de differentiatie van de produktiewijzen spektakulair toeneemt. Wat kan men tegenwoordig niet allemaal produceren? Zij hadden vanaf het begin meer interesse voor de ontwikkeling van mogelijkheden dan voor nuttige, behoeftenbevredigende konsumptiegoederen "hier en nu"; deze laatste moesten – tijdelijk – opgeofferd worden aan de ontwikkeling van de eerste. "Nu arm, en daardoor later rijk", wordt niet alleen door J.H. Hayek en M. Friedman, R. Reagan en M. Thatcher uitgeroepen, Marx en Engels wisten het ook al. De stijgende armoede aan konkrete, behoeftenbevredigende konsumptiegoederen heeft voor hen slechts een sekundair belang, vermits dit probleem bij de machtsovername van het proletariaat

gaandeweg zou worden opgelost. Dat waarin zij primair geïnteresseerd waren, de produktiemiddelen, namen en nemen nog steeds op hoogst "indrukwekkende" en in ieder geval hoogst misleidende wijze toe — helaas!

Parenthese. In hoofdstuk 11 hebben we gesteld dat de relativiteit van de tegenstelling tussen de aristotelisch-kristelijke en de moderne democratisch-kapitalistische ideologie "ervaarbaar en *praktisch* voorspelbaar" is. Waarop heeft de verwijzing naar de praktijk hier betrekking? Is de algemene en onomkeerbare *verpaupering* door het kapitalisme, daar gaat het om, dan niet *theoretisch* voorspelbaar? Hebben we dit niet gesuggereerd door de aard zelf van onze overwegingen in het vermelde hoofdstuk? Dat is ongetwijfeld zo. En de reden is een vooropstelling waarvan we stilzwijgend gebruik hebben gemaakt, en die pas de laatste decennia tot een terecht algemeen aanvaarde stelling geworden is. Het betreft de vooropstelling dat de menselijke *inventiviteit* *kwasi-onuitputtelijk* is. Dit is een bijzonder belangrijke vaststelling, ervaring, want het overleven van het kapitalisme als dat systeem dat gedragen wordt door het ideaal van concurrentie, staat of valt met de mogelijkheid steeds iets nieuws te bedenken (op het domein van de produktiemiddelen), met andere woorden, met de onuitputtelijkheid van de inventiviteit. Welnu, de faktor inventiviteit bezit een wezenlijk deel aan *subjektiviteit, onvoorspelbaarheid en gebondenheid aan de praktijk*. Inventiviteit bevat immers twee componenten: een eerste component heeft betrekking op uitwendige factoren. De inventiviteit neemt toe, naar mate de middelen (geld, grondstoffen, energie enzovoort) die ter beschikking worden gesteld, toenemen. Inventiviteit is geen loutere "bewustzijnsaangelegenheid", geen pure genialiteit. Maar ze is dat ook! Stelt men dezelfde middelen ter beschikking van "geleerden" en van apen, dan zal ongetwijfeld de inventiviteit van de geleerden het halen van die van de apen (hoewel niet noodzakelijk vanuit alle standpunten). De tweede

komponent van de inventiviteit is dus subjektief: intelligentie, kombinatorisch vermogen, handigheid enzovoort. Deze komponent is het zeer onvoorspelbare moment van de inventiviteit. Hij maakt het onmogelijk om op voorhand (louter theoretisch, los van elke praktijk) te zeggen wat er ons *in concreto* nog allemaal boven het hoofd hangt, en meer bepaald *in hoeverre* de verarming nog zal toenemen (dit geldt in mindere mate voor het feit *dat* de verarming nog zal toenemen; daarvoor is slechts een "abstrakte" kennis van de realiteit nodig, een abstraktie die de indruk kan geven dat de verarming als fenomeen ook theoretisch voorspelbaar is; dit is slechts tot op zekere hoogte het geval). Het is ook deze komponent die Marx en Engels schromelijk "onderschat" hebben. Dit is geen kritiek of verwijt, eerder een zekere verdediging. Zij konden gewoon niet vermoeden waartoe de mens nog allemaal in staat zou zijn; van de technologie zoals wij die nu kennen konden zij zelfs niet dromen. Voor hen was *de stoommachine* wat voor ons *de komputer* en *de robot* zijn: het "einde". *Binnen het perspectief op de technische of technologische mogelijkheden van hun tijd was hun theorie dan ook niet zo onzinnig.* Dat deze echter nu niet meer zonder meer opgaat, heeft veel, zo niet alles, te maken met de nieuwe aard van de techniek of technologie. Deze laten oneindig nieuwe en talrijke perspectieven open. Men kan hier denken aan pogingen om een fusie-reaktor te bouwen. Mocht men daarin slagen, dan zou dit een nieuwe stap betekenen in de ontwikkeling van het kapitalisme, want voor de eerste keer in de geschiedenis zou de voorhanden zijnde energie-voorraad oneindig worden. (De moderne alchemist wil geen goud uit klei, maar energie uit water.) Een oneindige energie-voorraad zou wel eens *het levenselixir* van het kapitalisme kunnen zijn, maar misschien moet het de ontwikkeling en uitbouw zelf hiervan met zijn leven bekopen.

Dat Marx en Engels het politieke probleem alle

prioriteit verleenden, dit wil zeggen, dat zij zich zo concentreerden op de *tijdelijke* (want intrinsiek revolutionaire) weerslag van de kapitalistische principes en produktiemiddelen op het beklagenswaardige lot van de arbeiders en niet op het, zeker *sub specie aeternitatis*, onzinnige van het kapitalisme, ligt gewoon in het feit dat dit economische probleem voor hen om geen oplossing vroeg: een economisch probleem in de strikte zin van het woord bestond niet, tenminste niet echt. Het enige wat moest gebeuren was een laten uitwerken van de kapitalistische produktiewijze. Indien men de verabsolutering van het politieke probleem zo interpreteert, dan kunnen we het onmogelijk met Marx en Engels eens zijn, maar deze interpretatie berust op een inhoudelijke benadering, niet op een abstrakte of formele. Anderzijds moet toegevoegd worden dat de *inhoudelijke* benadering van Marx' en Engels' verhoudingsproblematiek aantoonde dat zij niet zomaar het tegendeel beweerden van wat wijzelf en Boehm beweren: Marx en Engels beperkten zich tot de politiek-sociale problematiek, omdat zij *a priori* overtuigd waren van de overvloed die het kapitalisme, of precieser, het economische systeem dat dialektisch noodzakelijk uit de konsekwente ontwikkeling van het kapitalisme zou voortvloeden, zou weten op te leveren. Het socialisme betekende in die zin voor hen daarom toch weer meer dan alleen maar een bepaalde sociale organisatie, het hield *a priori* de behoeftenbevrediging in; deze zou immers door de sociale reorganisatie van de kapitalistische produktiewijze een rechtvaardige verdeling van de rijkdom realiseren.

Boehm is verre van een eenvoudige omdraaiing van Marx en Engels, zijn kritiek geeft een geheel andere betekenis aan het begrip socialisme. Zelfs al zou hij het volledig met ons eens zijn om socialisme *als politiek en als economie niet en principieel nooit van elkaar te scheiden*, dus om zijn socialisme-begrip van "morele gevoeligheid en behoeftigheid" te verruimen, te *radikaliseren in functie van een*

praxis, tot "deze behoefteigheid of gevoeligheid realiserende, behoeftenbevredigende (economische) *daad*-werkelijkheid", dan nog blijft hij (en natuurlijk ook wijzelf) iets fundamenteel anders zeggen dan Marx en Engels, of beter, pas dan is de breuk met Marx en Engels volkomen, is ze alles behalve een gewone omdraaiing.

"Socialisme als noodzaak" betekent voor ons dat het socialisme, als een in de praktijk onverbreekelijke eenheid tussen politiek en economie, *het doel*, de redding is waar we naartoe moeten ontwikkelen, als alternatief van het katastrofale, niet meer te redden kapitalisme. Elk *reformisme* is uit den boze, ook dat van Marx en Engels! In het volgende willen we een zeer bescheiden poging ondernemen iets over dat socialistische alternatief te zeggen. Het is echter nu reeds duidelijk, dat de door ons voorgestane onverbreekelijke eenheid tussen politiek en economie, zijn realisering er zeker niet op vergemakkelijkt, wat het *in concreto* uiteindelijk ook moge voorstellen.

14. DEMOKRATIE EN DE SPONTANE SOCIALITEIT VAN DE MENS.

Vele critici van het huidige economische systeem menen dat de diagnose van de wereldkrisis een *teweinig aan democratie* is. De oplossing ligt dan in een streven naar méér democratie. Men meent dat het erop aankomt dat iedereen meer en beter aan zijn trekken komt, dat iedereen meer en beter voor zichzelf kan opkomen, wat de ontwikkeling van een sterkere "zelfgevoeligheid" veronderstelt. (Uiteraard heeft dit "iedereen" betrekking op de inwoners van de democratische landen!) Dit is de gangbare omschrijving van wat onder democratie begrepen wordt.

Deze diagnose en remedie klinken zeer verleidelijk en overtuigend. In het kapitalisme nemen vervreemding en verarming hand over hand op grote schaal toe, niettegenstaande de beste bedoelingen. Tegen beter weten in voelt het kapitalisme zich — terecht — verplicht zijn oorspronkelijke bedoeling (de universele behoeftenbevrediging) zogenaamd tijdelijk en plaatselijk op te schorten en de zegen van de ascese, of, zoals dat met meer bekende namen wordt omschreven, van de versobering, inlevering, van het sparen enzovoort, te prediken. Het zegt er wel uitdrukkelijk bij dat deze ascese de waarborg voor een toekomstige hoorn des overvloeds biedt. We hebben er eerder al op gewezen dat het kapitalisme meent dat de rijkdom waarmee de toekomst (wanneer?) ons zal overladen, alleen te verkrijgen is via harde inspanningen, die we vandaag moeten leveren. Voor het kapitalisme is de armoede geen ideaal, geen doel, maar slechts een middel dat overbodig wordt van zodra het doel bereikt is. En het doel wordt bereikt, wat dat betreft mogen we op onze twee oren slapen, verzekert de kapitalist.

Het is in deze kontekst van voelbare en gevoelige *achteruitgang* dat menigeen opkomt voor méér democratie. Maar wat betekent dat? Het kan bezwaarlijk betekenen dat er méér — *door* en *over* meer —

en nog "luider" — *voor* meer — moet gesproken worden. Nochtans is het dat wat de uitdrukking *méer* democratie in theorie en in praktijk betekent, tenminste voor zover men blijft uitgaan van het ideaal van vrijheid en/of tolerantie. Het lijkt er daarom op dat de remedie *méer* democratie een iets te oppervlakkige en eenvoudige oplossing is voor de wereldwijde problemen. En toch is de uitdrukking waardevol en willen we ze behouden, al was het maar ter wille van het propagandistische voordeel — een niet te versmaden voordeel! — dat zij beslist oplevert. Maar het *méer* verwijst voor ons niet naar een loutere kwantiteit, wel naar *een kwaliteit*, zodat de uitdrukking *méer* democratie betekent: een fundamenteel *andere* democratie. Of het echter *in concreto* nog om "democratie" gaat, zal menig "waar" demokraat ongetwijfeld en, om vanuit zijn gezichtspunt zeer begrijpelijke redenen, ontkennen.

Uit de voorgaande algemene beschouwingen over de gevolgen van de idealen van individualiteit, tolerantie en/of vrijheid en objectiviteit voor de economie en de gemeenschapsverhoudingen, is gebleken hoe destructief deze idealen zijn: ze vernietigen alles wat de mens nodig heeft om te leven, ze vernietigen zijn "levenssubstantie"; de natuur als bron van grondstoffen (68), de natuur als leefwereld (69) en de menselijke verhoudingen. Deze vernietiging is niets anders dan de verwezenlijking van het objectiviteitsideaal ten gevolge van de poging om het individualiteitsideaal of het ideaal van tolerantie en/of vrijheid in praktijk te brengen. Tegen welk van beide idealen men zich in het bijzonder verzet heeft uiteindelijk weinig belang, vermits ze praktisch en theoretisch in hun dubbelzinnige middel-doel-verhouding samenvallen (wat niet betekent: identiek zijn). Het is begrijpelijk dat de algemene fundamenteenkritiek zich veeleer uitdrukkelijk als een kritiek op en van het objectiviteitsideaal verstaat: objectiviteit verwijst veel direkter naar de beschreven vernietiging van de levenssubstantie, naar de binnen het gegeven

systeem van objectiviteits- of individualiteitsbetrachting toenemende verarming, vereenzaming, verloedering van de menselijke verhoudingen enzovoort, dan individualiteit dat doet. Dit laatste begrip heeft nog een positieve bijklank, overgeërfd uit het verleden en omdat het tenslotte onmiddellijk naar het ideaal van de bestaande democratie verwijst; voor objectiviteit geldt dit eigenlijk minder, vermits het "slechts" middel is. Niet zelden, overigens, wordt van objectiviteit beweerd dat ze *een noodzakelijk kwaad* is, maar in zoverre ze een noodzakelijkheid is in het licht van iets goeds, is ze zelf tot op zekere hoogte toch ook weer goed.

Aangezien gebleken is dat van menselijke verhoudingen die op het tolerantie- en/of vrijheidsideaal gebaseerd zijn, niets goeds moet verwacht worden, indien ze hopen op een, eventueel fundamentele, verandering van die verhoudingen zelf (met de voor hun typische economische produktiewijzen), moeten we vragen wat het betekent het tolerantie- en/of vrijheidsideaal te negeren, dit wil zeggen, echt ongedaan te maken. Hoe zien menselijke, dus, indien we ons tot het algemeenste en "eerste" niveau beperken, meteen ook economische, verhoudingen eruit, wanneer ze het genoemde ideaal bewust afzweren?

Om deze vraag te beantwoorden kunnen we niet nalaten nog eens uitdrukkelijk en dieper in te gaan op de twee tendensen van de objectiviteit die het tolerantie- en/of vrijheidsideaal oproept. Het gaat hier tenslotte om iets zeer essentieels, iets kruciaals voor de kritiek van en op de gemeenschapsverhoudingen, om iets dat door het massale overwicht van één van beide tendensen al te gemakkelijk uit het oog wordt verloren.

De eerste - "logisch" en historisch tweede - tendens bestaat erin zichzelf zo als uitgangspunt te nemen dat men zichzelf en komplementair hieraan ook

de natuur en de samenleving, de menselijke verhoudingen (70), aan zichzelf (blindelings) onderwerpt. Dit is het uitdrukkelijke doel van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal: de werkelijkheid ten voordele van zichzelf totaal in eigen handen houden. Maar van zodra men poogt dit ideaal te verwerkelijken, en dus van zodra men dit ideaal voor iedereen wil doen gelden, slaat het noodzakelijk in zijn tegendeel om: de eerste vorm van objectiviteit, de "ultra-subjectiviteit", roept een "ultra-objectiviteit" op die niets anders is dan de onderwerping van zichzelf aan de (wetten van) de natuur en de samenleving, de anderen; deze onderwerping is zowel *noodzakelijke voorwaarde* als *gevolg*. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal leidt als ideaal tot een ongewild maar onvermijdelijk extreme zelfverloochening (die tijdelijk verdeeld wordt, maar als maar meer mensen raakt). Deze zelfverloochening wordt in het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, hoewel zij principieel is, slechts bij momenten (van crisis) en bij bepaalde bevolkingslagen aangeprezen als een ideaal — in het rijk der middelen, natuurlijk, niet in dat van de doeleinden. Dit mag vanuit een bepaald standpunt een subtiele nuance lijken, namelijk vanuit het standpunt van de realiteit zelf, in werkelijkheid komt ze neer op de splitsing tussen, om het in het marxistische jargon uit te drukken, het (arme) proletariaat in Noord en Zuid, en de (rijke) bourgeoisie in Noord en Zuid, waarbij deze laatste het proletariaat er probeert van te overtuigen dat het ook ooit tot de bourgeoisie zal behoren. Wat hoort het proletariaat, in al zijn ellende, liever dan dat? Het proletariaat vertegenwoordigt *het middel-ideaal* en de bourgeoisie *het doel-ideaal* van het kapitalisme of van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal. Dit is één van de redenen waarom het kapitalisme het proletariaat nodig heeft (net zoals de wetenschap onzekerheid, scepticisme nodig heeft): *zo lang er armoede is, heeft het kapitalisme zijn taak nog niet vervuld en moeten er bijkomende krachtingspanningen geleverd worden* (die, hoeft het gezegd,

aan de bourgeoisie ten goede komen, en natuurlijk niet aan het proletariaat.)

Het effect van het tolerantie- en/of vrijheids-ideaal is omgekeerd evenredig aan zijn doel of betrachtting. Het konkrete mechanisme hiervan hebben we reeds in algemene trekken getekend. Om dit mechanisme en de negatie ervan als negatie van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal nog beter te begrijpen, komt het erop aan de grond van het ideaal nog eens te bekijken. We doelen hier op dat wat we het liberale perspektief op de samenleving en het individu hebben genoemd: de objektivistische opvatting dat de samenleving een puur konglomeraat is van ik-gerichte wezens (71).

Het liberale perspektief is objektief omdat het enkel atoompjes ziet die botsen of verbindingen aangaan ten behoeve van zichzelf. Het bekijkt de samenleving van buitenuit. Wanneer het op dit perspektief gebaseerde en dit perspektief realiserende tolerantie- en/of vrijheidsideaal dan in werking wordt gezet, blijft het objektieve perspektief ervan natuurlijk gelden, zodat de anderen, individueel en in groep, van meet af aan als onaanraakbaar, onbereikbaar, vreemd, of soms zelfs als superieur en goddelijk beschouwd moeten worden, en dus *tegenover* het ik komen te staan. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal wil deze verhoudingen bewust op de spits drijven, omdat het denkt hiermee te beantwoorden aan de wetenschappelijke eis van objektiviteit, *de* eis van het individualiteitsideaal, en er ook werkelijk van overtuigd is dat de individuen, de gemeenschap als geheel, er ten zeerste bij gebaat zijn, wanneer zij dit ideaal ten volle respekteren. Dit kan echter maar waar zijn indien er ook zoiets bestaat als *een spontaan sociale houding van de anderen*, want enkel dan zal de tolerantie van het ik niet misbruikt worden, maar positief beantwoord worden. Het ik zet zichzelf in zijn tolerantie ten opzichte van anderen voortdurend opzij, in de wetenschap dat de anderen dit ook doen ten

voordele van hem, zodat zijn behoeften en verlangens zeker meetellen en bevredigd worden. Het tolerantie- en/of vrijheidsideaal kan maar funktionieren wanneer het gegrond is op een spontane socialiteit van de individuen.

Het liberalisme gelooft inderdaad steevast in een spontane socialiteit van de mens (72), zoals het nog wel in andere spontaneïteiten gelooft (bij voorbeeld in de *divine hand of God* van Adam Smith). John Stuart Mill zegt hierover onder andere het volgende: "The deeply rooted conception which every individual even now has of himself as a social being, tends to make him feel it one of his *natural* wants that there should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow-creatures" (73). Mill spreekt ook over een "sentiment of justice", dat zou bestaan uit twee "essential ingredients": "the desire to punish", met name van diegene die iemand schade heeft berokkend, en de wetenschap of het geloof dat er een bepaald iemand, of een bepaalde groep van individuen is, aan wie de schade werd toegebracht. Van de "desire to punish" zegt Mill dan: "Now it appears to me, that the desire to punish a person who has done harm to some individual is a *spontaneous* outgroth from two sentiments, both *in the highest degree natural*, and which either are or resemble *instincts*; the impulse of self-defence, and *the feeling of sympathy*" (74). Dat er een natuurlijk gevoel van sympathie bestaat kan gemakkelijk aangenomen worden, maar of dit gevoel een rechtvaardige, sociaal verantwoorde samenleving en wereld waarborgt, ligt beslist niet voor de hand. Daarvoor is heel wat meer nodig.

Mill zegt verder uitdrukkelijk dat de kracht van de utilitaristische moraal afhangt van een *natuurlijk* gevoel van socialiteit: "But there *is* this basis of powerful natural sentiment; and this it is which, when once the general happiness is recognised as the ethical standard, will constitute the strength of the utilitarian morality. This firm foun-

dation of the social feelings of mankind; the desire to be in unity with our fellow creatures, which is already a powerful principle in human nature, and happily one of those which tend to become stronger, even without express incalculations, from the influences of advancing civilisation. The social state is at once so natural, so necessary, and so habitual to man, that, except in some unusual circumstances or by an effort of voluntary abstraction, he never conceives himself otherwise than as a member of a body; and this association is riveted more and more, as mankind are further removed from the state of savage independence" (75).

Met "natural" bedoelt Mill niet "innate", ingeboren: "On the other hand, if, as is my own belief, the moral feelings are not innate, but acquired, they are not for that reason the less natural" (76). "Natural" verwijst naar een mogelijkheid, een capaciteit, een dispositie: "Like the other acquired capacities above referred to, the moral faculty, if not a part of nature, is a natural outgrowth from it; capable, like them, in a certain small degree, of springing up *spontaneously*; and susceptible of being brought by cultivation to a high degree of development" (77). Mill meent dus dat "the moral faculty" of "the social feelings" en dergelijke, zowel een natuurlijke gegevenheid zijn die spontaan kunnen opduiken (ze behoren tot de *condition humaine*), als iets "onafs", iets dat door uitwendige omstandigheden kan, en gedeeltelijk ook moet, gekultiveerd worden (78). Dit betekent dan ook dat zij eventueel niet of slecht tot ontwikkeling komen. Mill geeft dat toe (79). De vraag stelt zich dan in welke situatie de natuurlijke socialiteit van de mens verknoeid, geperverteerd kan en zal worden. Het antwoord kan moeilijk anders zijn dan in een samenleving waarin *het sociale als principieel sekundair* wordt beschouwd, dus in een tolerantie- en/of vrijheidsideale samenleving, in een samenleving die uitdrukkelijk en *a priori* de volledige ontplooiing van het ik als *uitgangspunt* en als *doel* voorop-

stelt. En precies omdat Mill dat ook doet, omdat hij ook van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, van het "ieder-voor-zich"-ideaal vertrekt (80), is het zeer begrijpelijk dat hij, enerzijds, de spontaneïteit van het sociaal-zijn van de mens en, anderzijds, de noodzaak, het belang deze uit te bouwen, zo sterk onderstreept. Het individualisme zou er immers, zoals al gezegd, gemakkelijk kunnen toe leiden dat de ene de andere verhindert voor zijn belangen en behoeften op te komen en zichzelf te ontwikkelen. Door op de natuurlijkheid en spontaneïteit van het sociale karakter van de mens te wijzen, wordt de meest belangrijke kritiek op en tegenargument tegen het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, met name zijn paradoksaal karakter, *a priori* en in een handomdraai terzijde geschoven. Maar het resultaat van het "socialisme" van Mill blijft ondanks alles toch *de zelfverloochening* als (middel-)ideaal (81).

15. *HET FENOMENOLOGISCHE PERSPEKTIEF EN HET IDEAAAL VAN INTERSUBJEKTIVITEIT: EEN EERSTE KARAKTERISERING.*

Het is duidelijk dat het objektieve perspectief op de samenleving moet worden verlaten indien we willen ingaan tegen de talloze, steeds ondraaglijker wordende gevolgen van het tolerantie- en/of vrijheids-ideaal, zelfs al zou de natuurlijke socialiteit van de mens een feit zijn. We moeten het objektieve perspectief en dus het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, dat hiervan de (objektieve, "logische") voortzetting is, fundamenteel overwinnen. Deze overwinning kan niet gewoon gelegen zijn in de verschuiving van het objektieve perspectief naar een subjectief perspectief (konkreet individualiteitsideaal), want, zoals we uiteengezet hebben, is dit perspectief het historische en "logische" fundament (maar net zozeer het gevolg, namelijk onder de vorm van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal) van het objektieve perspectief. De negatie van het objectiviteitsideaal is niet het subjectiviteitsideaal, het konkrete individualiteitsideaal. Wat dan wel? De negatie van het objektieve perspectief noemen we *het fenomenologische perspectief*, de negatie van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal noemen we *het intersubjectiviteitsideaal*, het ideaal van wat wij onder *het sociaal-zijn*, onder *socialiteit* of *socialisme* verstaan.

Het fenomenologische perspectief op de mens en de gemeenschap is het perspectief waarin de mens "van binnenuit" wordt bekeken, vanuit zijn ervaring van zichzelf en van de andere(n): het is een "subjectivistisch" perspectief. In dit perspectief is het niet de onafhankelijkheid, de zelfstandigheid die opvalt, evenmin de principiële onophefbaarheid van het individueel-subjektieve van de waarheid (dit veronderstelt een objectief perspectief), maar veeleer de behoefte, de afhankelijkheid (van de natuur, zowel in economische als in ecologische zin, en van

de mens, de gemeenschap), de onzelfstandigheid, de lichamelijk-geestelijke eenheid, kortom, dat wat traditioneel als *de eindigheid van de mens* wordt beschouwd. Eindigheid is een ervaringsgegeven, iets wat hoogstens door één of andere logische truuk kan weggemoffeld worden, maar waaraan men op basis van de beleving, van de "zelfaanwezigheid" nooit ontsnapt.

Men zal opmerken dat dit perspektief veel concreter of inhoudelijker is dan het objektieve perspektief, dat wezenlijk niets en in ieder geval niets wezenlijks, niets levensnoodzakelijks over de mens wil en kan zeggen. Hoezeer, anderzijds, de concreetheid en inhoudelijkheid van het fenomenologische perspektief moet worden gerelativeerd, omdat het tenslotte "maar" een perspektief is en nog niet de invulling zelf van het perspektief, toch is duidelijk dat het tenminste de interesse uitdrukt om de mens als concreet, ervarend wezen in zijn psycho-fysische eenheid ernstig te nemen. In het objektieve perspektief is deze interesse slechts aanwezig voor zover men zegt dat zij daarin aanwezig is: het inzicht dat de samenleving een geheel is van botsende, op zichzelf staande ("vrije") atoompjes, verraadt bitter weinig bekommernis om de concrete mens, om de mens in zijn hoedanigheid van eindig, behoeftig, steeds "onvoltooid" wezen.

Het intersubjectiviteitsideaal is dat ideaal van menselijke verhoudingen dat dit perspektief op de mens en de gemeenschap recht wil laten wedervaren, dit wil zeggen, dat de mens, zoals hij in dit perspektief verschijnt, positief wordt gewaardeerd en tot centrum van de verhoudingen wordt gemaakt. Dit staat in schril contrast met het objektieve perspektief (dat een wezenlijk *negatief* perspektief is) en het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, dat niets minder op het oog heeft dan de vernietiging van dat wat de mens tot mens maakt: *zijn "dierlijkheid", zijn eindigheid, zijn onherroepelijke gebondenheid aan de materie van de aarde.* In tegenstelling tot dit perspektief en ideaal, begrijpen het fenomenologische perspektief

en het intersubjectiviteitsideaal de menselijke eindigheid als *een noodzakelijke voorwaarde* voor het bestaan van de mens zelf. Deze gedachte vindt men terug in Immanuel Kants beeld van de vliegende duif. Dit beeld heeft weliswaar uitdrukkelijk betrekking op de kennis, maar men kan de diepe waarheid die Kant hierin uitspreekt moeiteloos op de gehele mens als mens betrekken, alleen al omdat de kennis, in ruime en in beperkte zin, nu eenmaal een wezenlijk aspect is van de mens: zonder kennis kan hij niet handelen, zijn handelen is afhankelijk van (de aard van) de kennis die hij vergaart. Kant zegt het volgende: "Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verliess Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dass er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen" (82). Van dit mooie beeld, dat de weerstand als noodzakelijke voorwaarde voor de vooruitgang uitdrukt, kan men talloze voorbeelden geven. Het gaat hier om een beeld dat kan gebruikt worden tegen alle vrijheidsidealisten, tegen alle "bevrijders van de menselijke eindigheid". Bevrijdt men de mens van alle begrensdheid, van alle weerstand, dan slaat hij op hol, dan verliest hij zichzelf, zoals de behoeften die zich niet aan de realiteit houden, op hol slaan en zichzelf verliezen in de weerstandloosheid van een imaginaire en vormloze wereld. Maar dit weten we al. De vraag die ons moet bezighouden is hoe de (alternatieve) verhoudingen, die van het intersubjectiviteitsideaal, er uitzien.

Hoe zien de menselijke verhoudingen er uit die niet uitgaan van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal? Wat is dat intersubjectiviteitsideaal? Een moeilijke

vraag, want we moeten iets beschrijven dat niet alleen niet of nauwelijks bestaat, maar dat bovendien betrekking heeft op het meest komplekse en ongrijpbare in of van de mens: zijn verhoudingen tot zichzelf en tot de anderen, tot de wereld of de natuur zonder meer. Het probleem wordt enigszins vergemakkelijkt door het feit dat we al in algemene trekken weten wat dit, niet enkel vanwege zijn nieuw, revolutionair, maar ook vanwege zijn *allesomvattend*, *allesdoordringend* karakter, heel moeilijk vatbaar en verwoordbaar ideaal zeker niet kan omvatten: het intersubjectiviteitsideaal kan geen ideaal van verhoudingen zijn, zoals zij gepropageerd worden door het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, namelijk als verhoudingen waarin de mensen zich uitsluitend van elkaar afzetten, en, om daarin te slagen, zich bovendien van zichzelf moeten bevrijden.

Dat is al iets, maar het komt erop aan een meer positieve beschrijving te geven van het nieuwe ideaal van menselijke verhoudingen, dus ook economische verhoudingen.

We beginnen met een tamelijk abstrakte beschouwing over dit ideaal, nadien volgen meer concrete eigenschappen. Deze eigenschappen hebben *mutatis mutandis* betrekking op alle menselijke verhoudingen, zowel op de "primaire" als op de "sekundaire". Het is onnodig te zeggen dat dit alles algemeen blijft. Uit de beschrijving zelf zal blijken waarom dit alles algemeen moet blijven, waarom deze algemeenheid onvermijdelijk is.

Het intersubjectiviteitsideaal is het ideaal van een *bewegende*, *"pulserende"*, *niet-statisch verhouding tussen het ik en de andere(n), de gemeenschap*. Het is het ideaal van een verhouding die een *"elliptische"* beweging beschrijft. Typisch voor een ellips is dat ze niet één middelpunt heeft, zoals een cirkel, maar twee: in de dynamisch-elliptische verhoudingen van het intersubjectiviteitsideaal zijn de twee middelpunten, het ik – *de subjectiviteit* – en de andere(n),

de gemeenschap — *het inter*. De mogelijkheid van het ideaal van deze dynamische verhoudingen is afhankelijk van de zienswijze, het perspectief dat men inneemt op de mens en de gemeenschap als geheel, waarvan elkeen als een ik deel uitmaakt. Binnen een objektief perspectief, waarbinnen de individuen naast en tegenover elkaar staan, is een intersubjectiviteitsideaal onmogelijk (en uiteraard, voor zover het niet als noodzakelijk ervaren wordt en integendeel zelfs als onwenselijk). Dit perspectief kan enkel leiden tot een ideaal van *statische* verhoudingen, dit zijn verhoudingen waarin "de afstand tot zichzelf", het gehalte aan objectiviteit (in beide betekenissen, al naargelang het de theorie of de (theorie van de) praktijk betreft) *idealiter konstant* blijft. Wanneer de individuen tegenover elkaar staan als zelfstandige cellen, territoria die zich zo ver mogelijk van de andere cellen moeten en willen houden, dan leidt dit tot verhoudingen die absoluut en daarom statisch, onbeweeglijk zijn: in theorie is de gehele wereld van het ik, in de deze theorie konsekwent doortrekkende (theorie van de) praktijk is het echter omgekeerd: het ik is van de gehele wereld, het moet zich hieraan uitleveren en hiervoor opofferen. Deze valse identifikatie, die het fundamenteel objektieve perspectief van de tegenover elkaar staande individuen alleen maar bevestigt, is typisch voor het tolerantie- en/of vrijheidsideaal.

Een dynamische band daarentegen is een band waarin een dergelijke identifikatie wegvalt, en dienengevolge ook *elk absolutum, elk ideaal!* Het ik wordt als *absolutum* opgeheven ten voordele van de gemeenschap (de andere), en de gemeenschap (of de andere, een enkeling) wordt als *absolutum* opgeheven ten voordele van het ik. Dit is *het ideaal van het niet-ideale*, dit wil zeggen, een ideaal waarin geen van beide polen in de verhoudingen tot alles bepalend fundament wordt gemaakt, waaraan al het andere zich moet onderwerpen, kortom, tot *het* ideaal. Dit is inderdaad de negatie van het statische tolerantie- en/of vrijheidsideaal.

Het ideaal van de dynamische band die wij bedoelen, resulteert in de *sociale* gemeenschap. Sociaal verwijst niet naar een (ideaal van) onophoudelijke, niet-aflatende aktieve bekommernis om de andere, waardoor de twee polen onvermijdelijk zouden versmelten, maar wel naar de mogelijkheid en bereidwillige aanvaarding van *de momentane noodzakelijkheid zich voor de andere* in te zetten, en omgekeerd betekent het een zelfde bereidwilligheid van de andere om zich, gegeven een bepaalde noodsituatie, in te zetten voor de ene. Het sociale van de "pulserende" menselijke verhoudingen, van de gemeenschap zoals wij die bedoelen, is de aanvaarding van *de wederzijdse afhankelijkheid*. Wederzijdse afhankelijkheid betekent echter geenszins onafgebroken afhankelijkheid. Paradoksaal genoeg impliceert wederzijdse afhankelijkheid als ideaal — het intersubjectiviteitsideaal — wezensnoodzakelijk dat men de afhankelijkheid noch de onafhankelijkheid tot ideaal maakt. Het effect van de idealisering van de afhankelijkheid of van de onafhankelijkheid (binnen de menselijke verhoudingen van een samenleving) is volstrekt hetzelfde: het samenvallen of versmelten van de twee oorspronkelijke polen. De concrete vorm waarin ze samenvallen of versmelten mag (en zal ook) verschillen, maar de "kernfusie" zelf is door deze idealen onvermijdelijk. Voor het afhankelijkheidsideaal is dit evident. Wat het onafhankelijkheidsideaal betreft — het individualiteitsideaal, het tolerantie- en/of vrijheidsideaal — weten we dit al: het komt neer op de territorialistische zelfverloochening, op de voortschrijdende "infiltratie" in of de dominantie over zichzelf van de andere(n). De realisatie van het ideaal van onafhankelijkheid is, met andere woorden, niets anders dan het "ideaal" — in de praktijk wordt het inderdaad in bepaalde omstandigheden ook als ideaal voorgesteld, namelijk als middel-ideaal — van een bepaalde soort afhankelijkheid. Vanuit het fenomenologische perspectief is er echter geen enkel argument te geven voor deze versmelting, voor deze — perverse, want objektivistische en aprioristische — vorm van afhankelijkheid. Integendeel,

dit perspektief vraagt om een wederzijdse afhankelijkheid, die dus bestaat in een beweeglijke, "pulserende", perspektief-veranderende interesse en verhouding tussen twee of meerdere polen, waarbij de veranderingen van het perspektief niet aprioristisch, objektivistisch-wetenschappelijk worden geregeld. Het is immers niet in te zien waarom één van beide polen zich tot *absolutum* zou mogen verheffen, terwijl de andere zich hieraan te onderwerpen heeft.

Het intersubjectiviteitsideaal is het ideaal van de momentane noodzakelijkheid van onafhankelijkheid *en* afhankelijkheid, kortom, van de *wederzijdse* afhankelijkheid tussen de mensen. In de uitdrukking "momentane noodzakelijkheid" ligt het "pulserende", dynamische karakter van de menselijke verhoudingen besloten. Enkel binnen dit ideaal mag men de vervulling van het fenomenologische perspektief verwachten.

16. HET INTERSUBJEKTIVITEITSIDEAAL ALS HET IDEAAL VAN
EEN MATERIALISTISCHE DEMOKRATIE.

Het intersubjectiviteitsideaal is niets anders dan het ideaal van democratie — in de ruimste zin van het woord, dus op alle niveaus — als *Einmischung*, om het met een woord van Günther Anders eenvoudig maar raak uit te drukken. *Einmischung*, inmenging, dit klinkt al konkreter dan intersubjectiviteit, omdat het uitdrukkelijker op een *aktieve* betrokkenheid wijst. De kontekst waarin wij dit woord gebruiken zal er iedereen voor behoeden het ideaal van inmenging te begrijpen als het ideaal dat leidt tot kinderlijke bemoeizucht, tot onophoudelijke opdringerigheid. Maar met deze korrektie of waarschuwing kunnen we niet tevreden zijn. We moeten een scherper beeld krijgen van wat die inmenging in de praktijk betekent. Anderzijds spreekt het vanzelf dat we geen filmische voorstelling van de inmenging kunnen geven. Het behoort tot het wezen van het fenomenologische perspectief dat men enkel algemeenheden kan zeggen over de mens en meer bepaald over zijn verhouding tot de andere(n) en de natuur. Het is het perspectief waarbinnen de mens verschijnt als concreet, wisselvallig, gevarieerd wezen dat men niet tot algemene wetten kan reduceren zonder hem te vernietigen, en dat dus, gezien zijn kompleksiteit, niet *a priori* of theoretisch exhaustief beschrijfbaar is. Het zou bijgevolg onverantwoord zijn *a priori* een adequate beschrijving te willen geven van de inmengingsverhouding, van de "goede" verhouding. Dit zou een onvervalst objectivisme betekenen (waaraan zich overigens menig fenomenoloog, niet in de laatste plaats Edmund Husserl zelf, vol overtuiging bezondigd heeft), en indruisen tegen de letter en de geest van het fenomenologische perspectief. Het enige wat we kunnen doen, is een aantal noodzakelijke voorwaarden te geven van elke inmenging als inmenging, en van datgene waaraan, met andere woorden, die menselijke verhoudingen moeten beantwoorden die zich aan de vernietigende effecten van het tolerantie- en/of vrijheids-

ideaal willen onttrekken, die deze effecten *principieel* willen bestrijden. Een algemene, en bovendien onvolledige karakteristiek is het enige wat we van het inmengingsideaal, het ideaal van de pulserende interessebeweging tussen de mensen, kunnen geven. Van bescheidenheid kan er hier nochtans geen sprake zijn, zoals zal blijken. We zijn ervan overtuigd dat het weinige wat we zullen zeggen, zo fundamenteel is, dat het kan doorgaan als de beschrijving van de "voldoende grond" van het ideaal. Wat we *theoretisch* als een voldoende grond beschouwen, is voor een praktijk echter nog te vaag, en aangezien het ons daarom te doen is, spreken we liever "bescheidener" van noodzakelijke voorwaarden.

De oorsprong van deze beperking ligt in de aard zelf van de komplekse mens en de menselijke verhoudingen in het fenomenologische perspectief. Indien de menselijke behoefteigheid werkelijk en konsekvent als uitgangspunt van de verhoudingen wordt genomen, dan wordt daarmee niets anders gezegd dan dat ze niet mogen beheerst worden door abstrakte, puur vormelijke beginselen, zoals bij voorbeeld door het tolerantie- en/of vrijheidsideaal. Ze mogen door geen ander ideaal geleid worden dan door dat van de behoeftenbevrediging. Maar het is anderzijds duidelijk dat het centraal stellen van de behoeftenbevrediging en daarom van de verhouding als intersubjectiviteit of inmenging, geenszins kan betekenen dat van nu af aan zonder meer alle behoeften mogen en moeten bevredigd worden. Dit kan onmogelijk het streefdoel van het intersubjectiviteitsideaal zijn. Die behoeften die tegen deze verhouding en tegen dit ideaal indruisen, kunnen niet langer getolereerd worden — het behoort tot de menselijke *belangen* ze niet langer te tolereren — omdat ze steeds uitdraaien op de vernietiging van de andere, van de gemeenschap in haar geheel. Dat het centraal stellen van de behoeftenbevrediging onmogelijk kan betekenen dat alle behoeften (*a priori*) goed en toelaatbaar zijn, is evident, vermits deze laatste stelling de stelling is van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, en dat op grond van dit ideaal de belangstelling voor de be-

hoeften volgens een ijzeren logika moet verdwijnen, hebben we reeds pogen aan te tonen. We stellen daarom vast dat die verhouding tussen de mensen die de behoeftenbevrediging ernstig neemt, meteen grenzen stelt aan de toelaatbare behoeften. *Het intersubjectieve ideale begrenst de toelaatbare behoeften, of, indien men wil, de vrijheden.*

Op zich is deze konklusie weinig of niet spektakulair te noemen. Ze behoort tot de lievelingskonklusies van alle zich kristelijk-humanistisch wanende (en wellicht ook zijnde) vrijheidsidealisten. Er zijn voldoende vrijheidsidealisten die de dialektiek van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal begrijpen: weinigen zien over het hoofd dat het ideaal van vrijheid vanuit zichzelf *eist* dat men de eigen vrijheid laat beperken door die van de andere(n) (83). Nochtans trekken zij daar zelden of nooit de konsekwentie uit, dat het ideaal van tolerantie en/of vrijheid dus voor elkeen het ideaal van zelfverloochening en zelfonderwerping aan de andere betekent. Met een gemak dat enkel op grond van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal denkbaar is, verbinden zij, begrijpelijkerwijze altijd even abstrakt en theoretisch, het ideaal van tolerantie en/of vrijheid met de gedachte dat men ook ruimte moet laten voor de vrijheid van de andere(n), dat men de andere(n) minstens een *zekere* vrijheid moet laten, of de eigen vrijheid *in zekere mate* moet laten beperken. Hoe de verhouding tussen het vrijheidsideaal en de noodzaak van een zekere beperking van de vrijheid geregeld wordt, laat zich raden: door objektieve morele beginselen waaraan iedereen zich te houden heeft, die de menselijke vrijheid "regelen, in goede banen houden". Het zijn deze beginselen die ieder zijn plaats en grenzen aanduiden, ieder zijn vrijheid in het algemeen en in het bijzonder omgrenzen, kortom, die ieder zijn *territorium* aanwijzen. Deze moralistische benadering van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal is niets anders dan een territorialisme. Het is een moralistische, *aprioristische* en *formalistische* — *de vorm domineert op de inhoud*, het hoe op het wat — benadering van de menselijke verhou-

dingen.

In het perspectief van het ideaal van intersubjectiviteit stelt zich de oplossing van het probleem van de vrijheids- of behoeftenbeperving fundamenteel anders. Het intersubjectiviteitsideaal stelt de prioriteit van de konkrete mens met zijn konkrete behoeften of "afhankelijkheden" (84).

Maar aangezien het onmogelijk alle opduikende behoeften (vrijheden) kan toelaten, weet ook het ideaal van intersubjectiviteit zich geplaatst voor het netelige probleem van de grenzen van ieders vrijheid en behoeftigheid. Hoe lost het dit op? Zeker niet door een beroep te doen op een uit abstracte, wereldvreemde beginselen bijeengespekeerde moraal. Wel door uit te gaan van de gedachte dat *morele principes niets anders mogen zijn dan menselijke belangenprincipes, die uitsluitend hun oorsprong vinden in de realiteit van de behoeften en de voorhanden middelen om ze te bevredigen, en ontwikkeld worden op grond van intersubjectiviteit, zowel konkreet als algemeen (namelijk als uitgangspunt)* (85).

Om een beter inzicht te krijgen in de aard van de wederzijdse begrenzing, en daardoor in die van de intersubjectiviteit en van de inmenging in het algemeen — het begrenzingsprobleem is enkel een zeer belangrijk facet van de menselijke verhoudingen, negatief beschouwd wellicht het belangrijkste; het behoort niet enkel tot de zwaarste uitdagingen van het intersubjectiviteitsideaal, maar ook tot die van elke filosofie van de menselijke verhoudingen zonder meer —, is het nodig onze opvattingen over het wezen van de morele principes toe te lichten.

Het eerste wat opvalt in de omschrijving van morele principes is de notie van *menselijk belang*. Belang verwijst onmiskenbaar naar *iets als objectiviteit*. Het ideaal van intersubjectiviteit is als negatie van het ideaal van objectiviteit niet de negatie

van objectiviteit zonder meer — tenzij onder objectiviteit zonder meer de objectiviteit wordt begrepen voor zover zij bepaald wordt binnen en door het perspectief van het objectiviteits*ideaal*. Typisch voor de Westerse traditie is dat dit gebeurt, en niet alleen door de voorstanders van objectiviteit, maar ook heel dikwijls door haar tegenstanders. Dit is zeer begrijpelijk. In de praktijk is er geen onderscheid meer merkbaar tussen objectiviteit en objectiviteits*ideaal*; het ideaal van objectiviteit heeft het begrip van objectiviteit geperverteerd tot (extreme) wetenschappelijkheid. Objectiviteit, maar dit geldt tevens voor de begrippen van individualiteit, tolerantie, zekerheid enzovoort, is in het dagelijkse leven niet meer te beschouwen los van haar ideaal: het begrip en zijn ideaal vallen samen. De concrete wetenschappen bezitten een objectiviteit die beantwoordt aan het ideaal van objectiviteit. Een kritiek op het ideaal van objectiviteit moet er daarom onder meer in bestaan deze identifikatie te doorzien, en aan te duiden dat er een menselijke, *leefwereldlijke objectiviteit* bestaat die zich als *praktische*, op de eindige mens betrokken objectiviteit, scherp onderscheidt van de wetenschappelijke, theoretische, ontmenselijkte objectiviteit van het objectiviteitsideaal: het is *de objectiviteit van de menselijke belangen* (86).

De gelijkstelling van objectiviteit met het ideaal van objectiviteit, of beter, met de objectiviteit die hiervan het resultaat is, het niet inzien dat de wetenschappelijke objectiviteit (rationaliteit) slechts één vorm van objectiviteit (rationaliteit) is, heeft vanzelfsprekend een nefast gevolg voor de kritiek erop. Aangezien objectiviteit (rationaliteit) van meet af aan geïdentificeerd wordt met haar *geperverteerde* vorm van wetenschappelijkheid (wetenschappelijke objectiviteit, wetenschappelijke rationaliteit), kan de afwijzing van de wetenschap niets anders zijn dan een terugval in mystiek, metafysika, irrationalisme, individualisme (als ideaal), personalisme enzovoort, kortom, in de grond zelf van de Westerse traditie (87).

De negatie van het individualiteitsideaal is het intersubjectiviteitsideaal, een ideaal waarin er een objectiviteit van het — gemeenschappelijke en persoonlijke — menselijke belang optreedt: *de grondslag van elke inmenging*. Binnen het objectiviteitsideaal is een dergelijke objectiviteit onmogelijk. Maar ook omgekeerd is de wetenschappelijke objectiviteit of rationaliteit onmogelijk binnen het ideaal van intersubjectiviteit: hierin verschijnt zij als uiterst *irrationeel* en subjectief, dit wil zeggen, wars van elke dwingende bestaansreden. Wanneer men uit is op de behoeftenbevrediging van *iedereen*, dan verschijnt het kapitalisme als een volstrekt ondoeltreffende en on-, zelfs anti-ekonomische ekonomie. Voor het ideaal van intersubjectiviteit is het kapitalisme een anti-ekonomie.

In het ideaal van intersubjectiviteit of inmen-
ging is er zeker plaats voor objectiviteit en ratio-
naliteit, met name voor de objectiviteit en rationali-
teit, voor *de rationele verantwoordbaarheid van de belangen*. Dat menselijke belangen objectief en ratio-
neel (verantwoordbaar) zijn, wordt reeds duidelijk bij
het overwegen van de "laagste" en meteen fundamenteel-
ste belangen: gezonde voeding, gezonde natuurlijke
omstandigheden (milieu) en gezonde menselijke verhou-
dingen. Dit zijn *fysische* ("biologische") en *psychische*
(individueel- en sociaal-"psychologische") *noodzakelijk-*
heden. Veel meer nog dan de wetenschappen zijn de goed-
deels verloren gegane leefwereldlijke ervaring en
gevoeligheid in staat het belang-karakter van de ge-
noemde belangen aan te tonen, of beter is het nog te
zeggen dat de wetenschappen als wetenschappen daartoe
helemaal niet in staat zijn, omdat zij een verkeerd,
met name "wetenschappelijk", objectief, en derhalve
anti-leefwereldlijk begrip bezitten en hanteren van
wat gezondheid en natuurlijkheid is. Het zijn de ge-
noemde belangen die de mens ondubbelzinnig tot een
"behoefstig" wezen maken: de mens is in de eerste plaats
een wezen dat niet kan bestaan zonder de tegemoetkoming
aan bepaalde noodzakelijke, tot de *condition humaine*

behorende afhankelijkheden ten opzichte van de natuur in de brede betekenis van het woord. Deze noodzakelijke afhankelijkheden zijn zijn *noodzakelijke bestaansvoorwaarden*, die belangen zijn, maar die, wat ons betreft, met evenveel recht behoeften kunnen genoemd worden, tenzij men onder behoeften enkel onmiddellijk aangevoelde afhankelijkheden, impulsen verstaat (88). Anderzijds beantwoorden voeding en dergelijke ontegensprekelijk aan behoeften in deze zin van het woord — "ik heb honger, ik voel (hier en nu) honger, ik wil eten ..." — en reeds als zodanig moeten ze ernstig genomen worden, maar dat voeding ook *gezond* moet zijn om zin te hebben als biologisch onontbeerlijke substantie, overstijgt doorgaans de onmiddellijke ervaring, en is veeleer een kwestie van objektieve, maar wel degelijk *leefwereldlijke* (onwetenschappelijke) vaststelling. Deze vaststelling vooronderstelt de genoemde leefwereldlijke ervaring en gevoeligheid, want deze zijn veel onfeilbaarder in staat aan te duiden wat gezond is en wat ongezond, zowel individueel als kollektief, of, om een willekeurig voorbeeld te geven, hoe ziekten efficiënt en natuurlijk kunnen worden bestreden. (Welke wetenschappelijke kennis was er bijvoorbeeld voor nodig om vast te stellen dat een gebrek aan vers vlees, verse groenten of fruit tot scheurbuik leidt?) Met leefwereldlijke ervaring en gevoeligheid bedoelen we niet zomaar een "primitief" vermoeden, een vermoeden doordrongen van bijgeloof. Neen, het gaat om een, *op een grote ondervinding steunende, geoefende, historische ervaring en gevoeligheid die van meet af aan geïnteresseerd zijn in konkreet bestaande mensen in hun konkrete leefomstandigheden*. Zo volgt uit de herwaardering van de mens als *behoeftig* wezen vanzelf de behoefte (*het belang*) aan die ervaring en gevoeligheid, aan die kennis die het best aansluiting vindt bij *de leefwereld*. Tenslotte leeft de mens niet *op zichzelf, in een vakuum* (het standpunt van de wetenschappen), maar in een leefwereld, in een *hem voortdurend beïnvloedend psycho-fysisch milieu*.

Het ideaal van intersubjectiviteit gaat uit van de "materie", in de brede zin van het woord. Het stelt uitsluitend belang in dat wat de mens als psycho-fysisch, aards wezen aanbelangt, en dat is in de eerste plaats dat wat hij nodig heeft om goed en gezond te leven. Maar de betrokkenheid van het intersubjectiviteitsideaal op de realiteit moet noodzakelijk verder gaan dan deze fundamentele, primaire bekommernis. Uit de aard van deze bekommernis zelf volgt een nieuwe belangstelling. Het spreekt immers vanzelf dat de bekommernis om tegevoet te komen aan de behoeften (in enge en brede zin, de belangen) mede beheerst wordt door de "buitenmenselijke" realiteit van de natuurlijke middelen, energie en grondstoffen. Wat dit betreft gaat het intersubjectiviteitsideaal uit van de schijnbaar evidente vooropstelling dat de aarde eindig is, en dat de voorraad waaruit de middelen geput worden ter bevrediging van onze behoeften — behoeften die louter kwantitatief steeds toenemen, vermits het aantal mensen toeneemt, maar ook omdat het aantal nieuwe produkten, met de daaruit volgende (artificiële) "behoefte", toeneemt — dus ook *eindig* en *beperkt* is, een eindigheid en beperktheid die ongetwijfeld, gemeten aan de behoefte van de totale aardbevolking (nog los van haar kwantitatieve groei!) veel groter is dan men waarschijnlijk vermoedt (89). Men moet bedenken dat op dit ogenblik een schandelijk groot deel van de wereldbevolking de bevrediging van zelfs de meest elementaire behoeften ontbeert, zodat men zich gemakkelijk kan voorstellen dat het ernstig werk maken van de bevrediging van deze behoeften niet zo heel veel ruimte meer laat voor andere veel energie en grondstoffen opeisende "behoefte". De hypothese ligt voor de hand dat een werkelijk radikale zorg voor de universele bevrediging van *alle* primaire behoeften, noodzakelijkerwijze de omverwerping van het kapitalisme eist. Het kapitalisme, deze ondoelmatige, irrationele verslinder van alles wat de mens nodig heeft om te leven, kan zich een dergelijke reusachtige onderneming niet en nooit — hoe langer hoe minder, vermits de konkurrentie steeds meer geld opeist! — veroorloven, dat zou gewoon veel te kostelijk zijn.

Dit is de "objektief-wetenschappelijke" reden voor de Westerse "gulle" aalmoezen-politiek ten opzichte van de hongerende ontwikkelingslanden.

Naast de behoefte en de natuurlijke middelen om ze te bevredigen, heeft men tot slot nog de andere(n), de gemeenschap (de wereld) als faktor die de belangenprincipes bepaalt. Vooreerst in de zin dat het niet volstaat toe te geven dat de mens een behoeftig, afhankelijk, eindig wezen is, want wie zal dat niet bij gelegenheid toegeven, maar wel dat *iedereen* behoeftig is en dat *a priori iedereen evenveel recht heeft op de bevrediging ervan*, en niet in een of ander ver afgelegen toekomst, maar hier en nu. Dit iedereen is een uiterst belangrijke, zelfs, zoals hierboven gesuggereerd, *revolutionaire* faktor voor het bepalen van de economische verhoudingen. De economische verhoudingen van het intersubjectiviteitsideaal (de werkelijke, of beter, de *verwerkelijkte* verhoudingen van dit ideaal) nemen dit ideaal, de intersubjectiviteit in het algemeen, tot uitgangspunt. Maar ze nemen ook de konkrete intersubjectiviteit ernstig: voor het intersubjectiviteitsideaal volstaat het niet vast te stellen dat iedereen gezond moet eten, en dit tot de fundamenteelste economische optie van de *wereld*-organisatie te nemen, maar ook dat iedereen anders gezond wil eten; ook daar wil het intersubjectiviteitsideaal zoveel mogelijk, dit wil zeggen, voor zover het uitgangspunt, de bevrediging van de primaire behoeften van de gehele wereldbevolking, niet in het gedrang komt, rekening mee houden. Het is geenszins overdreven te stellen dat *het intersubjectiviteitsideaal het ideaal is van een echt materialisme* (als een zich realiserend socialisme).

Noch voor politiek rechts, noch voor politiek links klinkt deze visie verleidelijk en "nieuw". Langs rechtse zijde, en meer bepaald langs kristelijk geïnspireerd rechts, hoort men dikwijls beweren dat het kapitalisme veel te materialistisch is.

We leven in een konsumptiemaatschappij, waarin geen plaats meer is voor spirituele waarden; alleen de materiële waarden (geconcentreerd rond de notie van *het bezit*) hebben nog succes. Het "hebben" wordt verkozen boven het "zijn", en het "hebben" is een uitgesproken materialistische ("hedonistische") waarde. Een nog materialistischere visie op de politiek-ekonomische organisatie van de samenleving is bijgevolg hoogst onwenselijk. Maar is het kapitalisme echt zo materialistisch? Indien het materialistisch zou zijn, dan toch op een erg dubbelzinnige, paradoksale wijze: het is enkel materialistisch in de zin dat het zich geobsedeerd bezighoudt met "abstrakte" materie, met materie waarmee niemand iets kan doen, met materie die geenszins betrokken is op *de mense-lijke hier-en-nu-materialiteit*, met technologie, de ontwikkeling van produktiewijzen of -middelen, en niet met de produktie van substantieel behoeftenbevredigende konsumptiegoederen. (We spreken van "abstrakte" materie, maar zouden we niet gewoon kunnen zeggen: *gematerialiseerde geest*? Is de komputer, en meer bepaald, *de software*, de essentie van de komputer, dat waarom het in een komputer gaat, iets anders dan "geest"? Wordt het kapitalisme niet gedragen door een roofoverval op de geest, op de inventiviteit, de intelektuele "kreativiteit"? En worden inderdaad die waarden heden ten dage niet hoger geschat dan ooit daarvoor?!) Daarom is het kapitalisme in dezelfde mate dat het zogenaamd materialistisch is, daadwerkelijk niet-materialistisch. Hetzelfde geldt voor links. "Links" is echter een vervelend begrip. Op de keper beschouwd is het, sociologisch relevante, links in het Westen "marxistisch": het ziet de ekonomische problematiek gelegen in het probleem van de verdeling, en ruimer, van de sociale organisatie. Daarom is het tevens fundamenteel kapitalistisch. Derhalve is ook (orthodox en niet-orthodox) links niet echt materialistisch, spijts Marx' en Engels' "materialistische" intenties. Hoe marxistischer, des te onmaterialistischer. Boehms kritiek op Marx en Engels dat zij

"niet 'materialistisch' genoeg" waren, is terecht (90). "Echt" materialisme betekent de interesse voor een zo effectief, rationeel mogelijke bevrediging van de bestaande behoeften van allen, dit is een bevrediging *via zo weinig mogelijk omwegen*. (91).

Een eerste globale vaststelling in verband met het intersubjectiviteitsideaal is dat zijn moraal, en dus de bodem waarop de wederzijdse begrenzing berust, materialistisch is. Het intersubjectiviteitsideaal is het ideaal van *een materialistische democratie*, van een "hylokratie", niet van *een formalistische democratie* of "morfokratie" — die uiteindelijk niets anders is dan de diktatuur van het getal. De menselijke verhoudingen mogen enkel beheerst worden door mijn, uw en onze (dit is van ons allemaal, de gehele mensheid!) materiële belangen, door niets anders. (Vandaar het principiële *demokratische* karakter van het ideaal van intersubjectiviteit.) Vrijheid en/of tolerantie *als zodanig* behoren daar geenszins toe, ze kunnen hoogstens een middel zijn ter behartiging van deze belangen of behoeften, doch daarover later meer.

17. VRIJHEID ALS ERVARING VAN MACHT.

Duidelijk is het ondertussen dat het probleem van de wederzijdse begrenzing, als het cruciale (maar niet enige) facet van de menselijke verhoudingen, een in de ware zin van het woord fundamenteel probleem is, veel fundamenteler in ieder geval dan tot nog toe wordt aangenomen. Neemt men het begrenzingsprobleem ernstig, dan moet zonder twijfel heel het Westerse economische systeem in de wortel veranderd worden. Dat de economische revolutie radikaal is, is duidelijk, maar hoe radikaal? Wat schiet er in het alternatieve ideaal over aan persoonlijke vrijheid? Is met de verwerping van het kapitalisme en zelfs van het ideaal van tolerantie- en/of vrijheid ook niet het lot bezegeld van het grootste deel van onze individuele vrijheid? We kunnen een onderzoek naar het wezen en de plaats van de menselijke vrijheid in het intersubjectiviteits-ideaal niet langer uit de weg gaan.

Het Westen werd en wordt nog steeds gedomineerd door de opvatting dat de mens vrij is. Enerzijds is dat vreemd, want er bestaat al lang een indrukwekkende hoeveelheid theorieën die de menselijke vrijheid, en meer bepaald de zogenaamde vrije wil (de *liberum arbitrium*), menen te kunnen ontmantelen als een oude, metafysische fictie. Anderzijds is dat begrijpelijk: men meent (nog steeds) dat uit de natuurlijkheid van de vrijheid, en *enkel* uit haar natuurlijkheid, de *morele noodzakelijkheid* ("natuurlijkheid" of vanzelfsprekendheid) van de individuele vrijheid kan worden afgeleid. Dit is een uitgesproken kristelijke opvatting. Voor een andere reden waarom men vasthoudt aan de natuurlijkheid van de menselijke vrijheid, kunnen we veel meer begrip opbrengen. Het is een reden die alles te maken heeft met een veel interessantere visie op het vrijheidsprobleem.

Traditioneel legt men de vrijheid van de mens

in zijn *ziel*, omdat zij verondersteld wordt *immaterieel* te zijn, en dus vrij van elke niet-menselijke, dit wil zeggen, niet door het individu in alle autonomie bepaalde determinatie. De klassieke, nog steeds fel doorwerkende opvatting die achter deze vrijheidsvisie steekt, is zeer eenvoudig: indien de mens enkel uit materie zou bestaan, dan wordt hij door *natuurwetten* beheerst, dan is het de natuur en niet de mens die beslist en kiest. Het materialisme, dat *een determinisme* lijkt te zijn, laat geen plaats voor menselijke vrijheid, namelijk voor menselijke autonomie of zelfstandigheid. Van een vrije wil kan er in het materialisme daarom hoegenaamd geen sprake zijn.

Het ("metafysisch") materialisme is niet het enige filosofische systeem dat zich als deterministisch aandient, en dat derhalve de vrijheid lijkt uit te (willen) sluiten. Het is wel de grond of voedingsbodem van de andere deterministische leren. Andere determinismen zijn: het historisch materialisme van Marx en Engels, het sociaal darwinisme van Herbert Spencer, de psychoanalyse van Sigmund Freud, maar veel meer nog van bij voorbeeld Georg Groddeck (92), de *Schicksalsanalyse* van Leopold Szondi (93) enzovoort. Al deze leren gaan uit van het bestaan van regels of wetten, die het verloop van een individueel- en/of kollektief-historisch proces bepalen. (Dat ook het kristendom een — eigenlijk uiterst extreem — deterministische leer is, wordt graag te gepasten tijde vergeten.) In al deze leren blijft de bewuste, vrije menselijke ingreep theoretisch tot een minimum beperkt, of is zelfs volledig afwezig.

Om onze eigen visie op de vrijheid te schetsen en meteen een tweede reden te geven waarom de vrije wil, niettegenstaande de talloze oude en nieuwe deterministische leren, nog steeds en door zovelen als een realiteit wordt beschouwd, veronderstellen we dat het ("metafysisch") materialisme het bij het rechte eind heeft, iets wat trouwens ons inziens onloochenbaar

is, en vertrekken we dus van de veronderstelling dat, om het banaal maar korrek te formuleren, de mens enkel materie is, en (dus) volkomen beheerst, gedermineerd wordt door de fameuze natuurwetten (94). Dit lijkt de minst gunstige uitgangspositie te zijn indien we de mens nog enige vrijheid of vrije wil willen geven. Maar is met deze opvatting werkelijk het doodvonnis van de vrije wil en van de vrijheid in het algemeen definitief en onherroepelijk getekend? Geenszins! Het valt immers op hoezeer het vermeend materialistisch determinisme, maar evenzeer het vermeend immaterialistisch of spiritualistisch indeterminisme, kortom, de discussie over de vrije wil zoals die sinds mensenheugnis gevoerd wordt, het gevolg is van een "uitwendig", *objektivistisch* perspektief op het vrijheidsprobleem (het perspektief van de wetenschap). Het is een *formalistisch* perspektief, omdat het hoe belangrijker blijkt te zijn dan het wat van de vrijheid. Maar het intersubjectiviteitsideaal verzet zich tegen het objektivistische perspektief op de mens en de wereld, en gaat uit van het fenomenologische perspektief, iets wat, paradoksaal genoeg, de spiritualist ook, maar dubbelzinnig en inkonsekvent, doet. Wat levert dit perspektief op voor het vrijheidsprobleem?

In het fenomenologische perspektief is de vrije wil, is vrijheid in het algemeen een "*natuurlijke*" *gegevenheid*. Fenomenologisch is de vrijheid een menselijke, uiteraard niet-wetenschappelijke, *ervaring*. Welnu, de waarheid van het materialisme, namelijk dat het menselijke brein, zijn "grijze massa", de zetel is van *alle* menselijke daden en gedachten, is geen ervaringsfeit in de fenomenologische zin van het woord. Fenomenologisch is het materialisme onbewijsbaar, en eerder onwaarschijnlijk. Het materialisme is enkel wetenschappelijk en (spekulatief) filosofisch "bewijsbaar", of toch, wat ons betreft, overtuigend argumenteerbaar. Dat de fenomenologie (als uitdrukkelijk *anti-reduktionistische* filosofie) geen uitstaans heeft met het materialisme, is gemakkelijk aan te tonen:

dat overmatig alcoholgebruik het menselijke gedrag sterk beïnvloedt, schijnt iedereen te weten, maar wat voor weten is dit? Zeker geen onmiddellijk weten in de zin van een "zien", een "onmiddellijk aanschouwelijk ervaren" dat de alcohol inwerkt op de materie van het brein, en toch zal en kan niemand zich ook maar voorstellen dat de alcohol hierop geen invloed zou hebben, en dat deze invloed het menselijke gedrag niet wijzigt. Algemeener gesteld, "weten" we – objektief – dat we hersenen hebben en dat die noodzakelijk zijn voor ons handelen en denken, maar van deze noodzakelijkheid hebben we al evenmin een *fenomenologische* ervaring: we hebben niet de minste fenomenologische, "innerlijk-reflektieve" ervaring van de bedrijvigheid van onze hersenen. Elkeen die meent wel een dergelijke ervaring te hebben, is het slachtoffer van de infiltratie van de objektief-wetenschappelijke "ervaring" in de fenomenologische ervaring, in de zelfervaring dus zoals die door de "normale" mens in zijn leefwereld, in zijn "natuurlijke" omgeving gekonstitueerd wordt. Dat het materialistisch determinisme kan bestaan, en wel zonder enig probleem, naast de fenomenologische ervaring van vrijheid, heeft alles te maken met de strikte *scheiding* tussen de objektief-wetenschappelijke en de subjektief-fenomenologische ervaring, en deze scheiding is niets anders dan de scheiding tussen de perspectieven die de ervaring bepalen. *Het probleem van het al dan niet bestaan van de menselijke vrijheid is een perspectievenprobleem* (95).

Nu veronderstelt ervaring *eo ipso* een objekt waarvan zij de ervaring is. De vrijheid als ervaring, is de ervaring van *macht*, dit wil zeggen, van de reële mogelijkheid iets te doen, iets tot stand te brengen. (De ervaring van de vrije wil is de ervaring dat men op een gegeven moment dat kan kiezen, wat men wil of begeert, en dat men deze keuze een materiële gestalte kan geven.) Hierdoor wordt de vrijheid iets materiëls, want enkel wanneer iets tot stand komt heeft men de ervaring vrij te zijn (om iets tot stand te brengen,

en algemener, om voor iets te kiezen of iets te willen). Maar, anderzijds, moet ook gezegd worden dat op het moment dat de vrijheid iets tot stand brengt, zij haar einde kent. Haar konkretisatie, haar vervulling, betekent meteen haar opheffing. De ervaring van macht is pas reëel op het moment dat zij, de macht, (op)gebruikt wordt, of opgaat in een konkrete, iets opleverende aktie. Met andere woorden, men heeft pas een ervaring van macht op het moment dat zij ophoudt loutere mogelijkheid te zijn, en *realiteit*, *werkzaamheid* wordt. Op dat moment verdwijnt zij in de "materie" van de werkelijkheid. Ze kan niet meer voor iets anders aangewend worden. Het is gemakkelijk in te zien dat in deze kontekst vrijheid niet iets is dat ter wille van zichzelf kan nagejaagd worden en opgestapeld als iets dat later wel eens van pas zal komen. Vrijheid is geen doel voor een intersubjektiviteitsidealist, dat kan ze niet zijn. Zij is *in concreto* echter evenmin *puur* middel, vermits de realiteit ervan slechts ervaarbaar wordt tijdens haar aktiviteit, dit wil zeggen, tijdens de verwerkelijking van het gestelde doel, zodat ze zelf in zekere zin voor een stuk doel wordt. Vrijheid is "doel" en "middel" tegelijk: "middel" in zoverre ze een (ander) doel heeft (dan) buiten zichzelf als pure mogelijkheid, en "doel" in zoverre ze pas reëel (ervaarbaar) wordt door de realisering van dat doel. Iets analoogs hebben we in hoofdstuk 13 opgemerkt, toen we de bereidheid om op te komen voor de behoeften van de anderen — een aspekt van de politieke oplossing van de wereldwijde crisis — slechts als iets reëels beschouwden voor zover er een daadwerkelijke economische situatie is die deze behoeften bevredigt, of de reële mogelijkheid biedt ze te bevredigen. Ook de politiek (ten opzichte van de economie) wordt gekenmerkt door een doel-middel-dubbelzinnigheid, die nergens anders haar oorsprong vindt dan in de bekommernis om de realisering van de gestelde doeleinden zelf. Deze analogie is natuurlijk geen toeval. *Voor de intersubjektiviteitsidealist is vrijheid niets anders dan de ervaring van de macht*

ter bevrediging van de behoeften, en dus uiteindelijk de ervaring zelf dat de in de eerste plaats primaire behoeften daadwerkelijk bevredigd worden. Voor zover men onder politiek als bereidheid tot wederzijdse afhankelijkheid ook economie verstaat als haar "noodzakelijke voorwaarde", is de vrijheid het politieke probleem bij uitstek. Dit vrijheidsbegrip steekt echter schril af tegen het simplistische, formalistische begrip van de vrijheid als loutere keuzemogelijkheid, zonder dat iets gezegd wordt over de aard van de keuze zelf. Zich hierover uitspreken betekent voor de "ware" demokraat reeds de beperking zelf van de vrijheid. In waarheid zou het wel eens omgekeerd kunnen zijn, namelijk dat de keuzevrijheid moet beperkt worden juist ter wille van de vrijheid, in de nieuwe betekenis dan, verwijzende naar het probleem van de bevrediging van de primaire behoeften. Dit simplistische vrijheidsbegrip is een "luxe"-begrip: het veronderstelt de eerste, de "nieuwe" vrijheid. Door het klassiek-liberale begrip echter te idealiseren verliest het zijn noodzakelijke bodem. Door, anderzijds, het vrijheidsbegrip van de intersubjectiviteitsidealist te idealiseren, kan het best zijn, en is het ook werkelijk zo, dat het "luxe"-begrip in het gedrang komt. Het spreekt vanzelf dat enkel en alleen de praktijk kan leren in welke mate dit het geval is, en ook kan er geen sprake zijn van een kompromittering van het hier beschreven vrijheidsideaal ter wille van (het ideaal van) de vrijheid als keuzemogelijkheid. Wil men toch een ideaal van vrijheid behouden, dan moet het *inhoudelijk* bepaald worden, zoals we hierboven hebben aangeduid: centraal in dit begrip staat niet de onafhankelijkheid, zoals in het vrijheidsbegrip van het individualiteitsideaal, maar integendeel, de tegemoetkoming aan de menselijkerwijze onvermijdelijke, concreet-leefwereldlijke *afhankelijkheid* (van de natuur, van de anderen), aan zijn *behoefteigheid*, om het nogmaals te herhalen.

Nog twee bedenkingen in verband met de bepaling

van de vrijheid als ervaring van macht (om in de eerste plaats de primaire behoeften te bevredigen). Beide hebben betrekking op het aspekt van de ervaring. Waarom, ten eerste, zeggen we niet: vrijheid *is* macht, om vervolgens te spreken van een ervaring van vrijheid, of dus van een ervaring van macht? Waarom bepalen we vrijheid van meet af aan als een ervaring? Uiteraard omdat de realiteit van de macht slechts in een ervaring kan gegeven zijn (een ervaring die zelf niet "onmiddellijk" moet zijn, zoals bij voorbeeld bij het omhakken van een boom). Ze is niet iets dat op zichzelf, los van de mens bestaat en werkzaam is. Door vrijheid als een ervaring te begrijpen, wordt ze *konkreet*; ze heeft dan niets meer te maken met een abstrakte, metafysische macht of mogelijkheid, maar wordt integendeel een menselijke, een door en voor de mens aangewende macht. En door vrijheid op deze wijze als iets konkreets op te vatten, wordt het mogelijk haar in verband te brengen met de eerste en centrale bekommernis van het ideaal van intersubjectiviteit: de bevrediging van de (primaire) behoeften. Men begrijpt dat het uiteindelijk ter wille van dit laatste is, dat we de vrijheid als een ervaring opvatten.

Men kan zich vervolgens afvragen of de vrijheid *een illusie* kan zijn, of duidelijker gesteld, of de ervaring van macht zich kan vergissen, vals kan zijn. Het antwoord is vanzelfsprekend positief. Onze tijd blinkt immers uit door deze illusie of vergissing. Nooit is de spanning tussen de ervaring van macht (om de primaire behoeften te bevredigen) en de realiteit van die macht — die ook een ervaring is — zo groot geweest als in onze tijd. De mens van vandaag leeft in de illusie dat hij over een reusachtige, haast onbepaalde, en nog voortdurend toenemende macht beschikt om alle, en dus zeker de primaire, "lijfelijke" problemen op te lossen, maar een diepergaande, en minder bekrompen ervaring, *een ervaring die minder Westers en louter produktiemiddelen-gericht is* (96), leert het tegendeel: hij bezit hoe langer hoe *minder* macht om

de wereld voor iedereen leefbaar te maken. Wat de moderne mens ervaart als zijn macht over de natuur, is niets anders dan de blinde heerschappij van de reële *verleidingsmacht* van een illusoire, "objektieve" natuur over de mens, een macht die erin bestaat de mens te verleiden zichzelf uit te schakelen, zichzelf over te leveren aan, en in te zetten voor de ongebreidelde ontwikkeling van een intellectuele konstruktie (en voor de materiële, steeds meer vernietigende realisering ervan, onder de vorm van technologie), die, vallend van de ene, de religieuze, *hubris* in de andere, de wetenschappelijke, gepromoveerd wordt tot de *ware*, enig zaligmakende natuur, tot de natuur zoals zij door een god gekend en geschapen werd en wordt. Een werkelijke macht, een werkelijke "vrije" verhouding van de mens tot die natuur, zou erin bestaan ze *doelmatig*, *doelbewust* te gebruiken en in te schakelen in het levensproject van de behoeftenbevrediging van iedereen. Dit is misschien pas echt *hubris* (en voor menigeen zonder twijfel *naïef-utopisch*), als men tenminste de wetenschappelijk-kapitalistische praxis tot uitgangspunt of referentiepunt neemt. Duidelijk is in ieder geval dat de leefwereldlijke ervaring van de realiteit van de behoeftenbevrediging het criterium is om van een vrijheid of van een "juiste" ervaring van macht te spreken.

18. HET VERMEEND PESSIMISME VAN HET IDEAAL VAN DE
"VRIJE VERHOUDINGEN".

Na de enkel algemene beschouwingen over het intersubjectiviteitsideaal willen we de menselijke verhoudingen die hierin heersen, een weinig konkreter toelichten. We willen enkele kenmerken, met hun filosofische achtergrond, aanstippen, en wel die kenmerken die onmiddellijk volgen uit de reeds gegeven algemene karakteristiek van het nieuwe ideaal. De kenmerken gelden wellicht *mutatis mutandis* voor alle menselijke verhoudingen, gaande van de "primaire" (97), de liefdesverhoudingen, tot de politiek-ekonomische. Een aantal ervan hebben we al leren kennen, maar dan negatief, met name daar waar we kritiek uitoefenden op het tolerantie- en/of vrijheidsideaal met betrekking tot de menselijke verhoudingen in het algemeen. Het loont echter de moeite er op terug te komen en er wat dieper op in te gaan — voor zover dat tenminste mogelijk is: de praktijk, en de praktijk *alleen*, heeft, we kunnen het niet voldoende herhalen, het laatste woord. Deze regel behoort tot het wezen van het ideaal van intersubjectiviteit zelf.

De materialistische oriëntatie van het intersubjectiviteitsideaal maakt de menselijke verhoudingen om te beginnen "materieel", "geladen": ze zijn "*bevooroordeeld*", ze zijn *niet "vrij"* (in de klassieke zin van het woord), want ze zijn "*gebonden*" aan konkrete doelstellingen, aan problemen, aan een kompleks van verlangens, behoeften, verwachtingen, aan interesse-perspektieven, die, al naar gelang van de situatie, nu eens bepaald worden door de ene, dan weer door de andere pool van de verhouding. *De inmenging*, als uitdrukking van de daadwerkelijke wederzijdse betrokkenheid, is steeds gegrond op een konkrete, materiële basis, en niet op algemene, formele (zogenaamd *morele*) beginselen, tenzij op de principes van het ideaal van intersubjectiviteit

(die wij morele principes hebben genoemd), maar die verwijzen onmiddellijk naar inhouden, naar bestaande, reële behoeften (belangen) en/of verlangens. In de verhoudingen staat niet langer "de eis van zelfstandigheid of vrijheid" centraal. Terecht geeft Christopher Lasch kritiek op de in talloze variaties gereproduceerde "ideologie van 'niet-bindende verbintenissen', de onthullende term die Nena en George O'Neill gebruiken zonder de ironie daarvan te begrijpen" (98). De ideologie die de O'Neills verdedigen is die van het "Alleen het *nu* bestaat" (99), waaruit enkel maar "vrijblijvende interpersoonlijke relaties" kunnen voortkomen. De vrijblijvendheid wijst op de afkeer van elke *inspanning* ("lijden") die op een andere betrekking heeft. Deze ideologie is gemakkelijk tot één algemene regel terug te voeren: profiteer – letterlijk – zo veel mogelijk "van het leven", dus ook van de anderen, geniet zonder ophouden, en mijdt alle inspanningen, alle ongemakken.

Volgens Lasch wordt deze, en de talloze analoge, pseudo-emancipatorische en pseudo-progressieve filosofieën van de menselijke verhoudingen geïnspireerd door een *pessimistische* visie op de toekomst (100): "De angst voor en de afwijzing van het ouderschap, de neiging om het gezin slechts als huwelijk te zien en de opvatting van het huwelijk als slechts één in een reeks van niet-bindende verbintenissen, dat al alles weerspiegelt een groeiend wantrouwen in de toekomst en een aarzeling om zich daarop voor te bereiden – om goederen en ervaringen op te slaan ten behoeve van de volgende generatie. De cultus van de interpersoonlijke relaties komt meer op de definitieve opheffing van het optimisme en zelfvertrouwen van de bourgeoisie" (101). Lasch zou kunnen gelijk hebben, en heeft wellicht ook gelijk – voor een deel, voor een, eerder beperkt, aantal mensen. Er bestaat inderdaad zoiets als een *no-future-mentaliteit*, met een daarmee verbonden afkeer van een inzet voor toekomstige generaties. Maar gaat het hier om *een filosofische theorie* of *ideologie*?

Laten we hier realistisch blijven: is het niet meer dan onwaarschijnlijk dat iemand die meent dat er geen toekomst meer is, dat iemand dus die "het niet meer ziet zitten", zich gaat bezighouden met het beschrijven van *een ideaal* van verhoudingen die zich klakkeloos overleveren aan de uitzichtloze situatie, die zich, anders gezegd, gewoon schikken naar deze situatie? Waarom al die moeite?

Maar zelfs al is dat geen argument, laten we de ideologie van de "vrije verbintenissen" dan eens historisch beschouwen. Historisch beschouwd lijkt ons Lasch een te "*optimistische*" interpretatie te geven. Wanneer we genoemde filosofische opvattingen in een historische kontekst plaatsen, door ze te konfronteren met de Westerse traditie van de "hoogste" idealen (en verwachtingen)", dan lijkt het er veeleer op dat ze de — zoveelste — bevestiging zijn van de hoog gespannen verwachtingen die het kapitalisme (en het marxisme: "... *wie ich gerade Lust habe ...!*") heeft gewekt — en voor velen zelfs lijkt te hebben ingelost. Wat Lasch interpreteert als de uitdrukking van een pessimistische visie op de toekomst, met name de klaarblijkelijke weigering om aan de toekomst te denken en er zich voor in te zetten, kan ons inziens net zo goed, en ongetwijfeld veel beter, omgekeerd worden geïnterpreteerd. Wij interpreteren de ideologie van de niet-bindende verbintenissen, en dus van het "denk niet aan de toekomst, want die is er nog niet", veeleer als de uiting van een (blind) *optimisme*, dat weliswaar doorweven is van negatieve ervaringen van de werkelijkheid (oorlog, milieuvervuiling, vereenzaming ...), maar dat niettemin zo overweldigend en fundamenteel is vanwege de (ervaring van de) *science-fiction*achtige mogelijkheden van de technologie, dat die negatieve ervaringen, paradoxaal genoeg, iets als *een katalysator* zijn van de positieve ervaringen, in de zin dat ze de oorspronkelijke, "op zichzelf staande" positieve ervaringen kunnen doen uitgroeien tot religieus aan-doende (heils)ervaringen. Konkreter gezegd geven we

de voorkeur aan de volgende, veel plausibelere, want historisch veel meer verantwoorde interpretatie: de genoemde ideologie gaat uit van de mening dat het moment aangebroken is waar het kapitalisme al zo lang naartoe gewerkt heeft (deze ideologie, we merken het terloops op, noemt zich niet zelden "progressief"; ze is inderdaad, wat ons betreft, "marxistisch"); het "moment" van de paradijslijke *overvloed* en *almacht* die het mogelijk maken dat iedereen zichzelf wordt, en eindeloos, grenzeloos *geniet*. Is men deze overtuiging toegedaan, dan is men vanzelf niet meer geïnteresseerd in de toekomst, tenzij om ze zo te veranderen dat iedereen tot dit paradijs toegang krijgt, en natuurlijk nog minder in het verleden, dan worden toekomst en verleden iets irreëls. *De toestand van het aards paradijs, als het rijk van de zuivere en onophoudelijke genieting, is deze van het eeuwige nu.* Nochtans is de ervaring van het aards paradijs oorspronkelijk meer een ervaring van *reële mogelijkheid*, van *potentialiteit*, van "*indien we maar willen*", dan van realiteit zonder meer. Deze ervaring wordt pas tot een haast religieuze ervaring, tot een dogmatisch *geloof* (namelijk in de mogelijkheid tot humanisering van technologie en wetenschap, kortom, van het kapitalisme), door de ervaring van pijn, van ongemakken, een ervaring, die, enerzijds, door de overweldigend positieve ervaringen (of wat daarvoor doorgaat) van de menselijke mogelijkheden, geprovoceerd en versterkt wordt, maar, anderzijds, hierdoor ook als iets *toevalligs*, iets *vermijdbaars* en daarom zo *absurds*, wordt beschouwd. Het resultaat is een cirkelbeweging waarin beide ervaringen, die van het "goede" en die van het "kwade" in de Westerse samenleving, tot een artificiële intensiteit kunnen worden opgevoerd, maar waarin, reeds louter "psychologisch" gesproken zeer begrijpelijk, toch het geloof in "de menselijke mogelijkheden" overwint, en onder andere tot een niet-bindende-verbintenis-filosofie leidt. In deze filosofie staat *het genieten* centraal; het is haar ideaal. Het optimisme van deze filosofie bestaat erin dat wordt geloofd dat het (ekonomisch

en minstens *principieel*) allemaal prima in orde is, dat alleen de politiek moet veranderen: de menselijke verhoudingen ten opzichte van elkaar. In een dergelijke, oppervlakkig "marxistisch" aandoende filosofie is het niet meer dan normaal dat het ideaal gepredikt wordt van *tolerante, neutrale (niet-romantische, afstandelijke)*, kortom, *niet-bindende verbin-*
tenissen: er kan hier nog nauwelijks een argument gevonden worden voor wederzijdse, engagerende verhoudingen; die zijn niet meer nodig, want gespecialiseerde instituten, mensen of machines lossen alle mogelijke problemen adequaat (wetenschappelijk) op.

Wij draaien Laschs interpretatie om: de overtuiging, de ervaring, de indruk van de potentiële (totale) redding leidt tot een filosofie van de *neutrale* verhoudingen, en tot een desinteresse voor verleden en toekomst. Niet enkel een pessimisme, maar meer nog een radikaal optimisme met betrekking tot de menselijke mogelijkheden en tot de welvaart, als schepping van genotsmogelijkheden, leidt tot een neutraliteitsfilosofie. Lasch is in zijn "pessimistische" interpretatie veel te optimistisch. En onze "optimistische" interpretatie stemt ons eerder pessimistisch.

Het ideaal van intersubjectiviteit verzet zich met klem tegen welke theorie over een potentiële of reële paradijslijke luilekkerland-ekonomie dan ook, en daarom ook met nog meer klem tegen *elk ideaal van neutraliteit*, dat de andere niet meer beschouwt als een problematisch, verlangend, steeds opnieuw iets tekortkomend en behoeftig wezen (als een *Mangelwesen*), maar nog slechts als een voor zichzelf neutraal, onproblematisch ding, dat louter plezier, genot moet scheppen, en dat opzij kan worden gezet van zodra het dit niet meer kan verschaffen. Wederzijdse interesse voor elkaars problemen, is in het neutraliteitsideaal (men zou hier kunnen spreken van een objectiviteitsideaal, in de zin dat de mens, de andere, herleid wordt tot *een ding*) uit den boze.

Problemen verstoren alleen maar het genieten. Het ideaal van intersubjectiviteit gaat daarentegen uit van de voortdurende psychische en fysische *schaarste*, die in een niet-aflatende wederzijds engagement (van enkelingen tegenover elkaar, van de enkeling tegenover de gemeenschap en van de gemeenschap tegenover de enkeling) optimaal bestreden moet worden. Het bestrijdt alle vormen van neutralisme – als ideaal, dus als *apriorisme* – , omdat, enerzijds, de aktuele wereldeconomie als maar minder doeltreffend wordt om de menselijke behoefteigheid bestendig tot haar enige bestaansreden te maken én te houden, en omdat, anderzijds, de behoefteigheid zelf nooit voor eens en altijd, definitief op te lossen is. Er is *permanent engagement, permanente waakzaamheid en ingreep* nodig, en de "goede" economie neemt deze aspecten van de menselijke verhoudingen tot uitgangspunt. Voor hen die het aards paradijs beloven of geloven in zijn mogelijkheid, is dat een hoogst jammerlijke situatie. Voor de intersubjectiviteitsidealist daarentegen is dat heel eenvoudig – *de* situatie!

19. ENKELE KONKRETE BEGINSELEN VAN HET IDEEAAL VAN
 INTERSUBJEKTIVITEIT, OF, DE GRENZEN VAN DE
 VRIJHEID IN KLASSIEKE ZIN.

Naast een neutralisme (als ideaal) aanvaardt het intersubjectiviteitsideaal evenmin het bestaan van een sfeer die zo *privé* is, dat daarin *onder geen beding* door anderen mag worden ingegrepen. Zo begrijpt het de uitdrukking "binnenlandse aangelegenheden" bijvoorbeeld, dikwijls als een ekskuus om mensen te onderdrukken en uit te buiten in het eigen voordeel. In een dergelijke situatie gaat het ideaal van tolerantie en/of vrijheid, *in casu* van "internationalistische tolerantie", beslist niet op (102).

Maar tolerantie of vrijheid is nodig. De meeste mensen hebben, onder invloed van het democratische ideaal dat voortdurend op zeer gevarieerde wijze verkondigd wordt, de behoefte (gekweekt) om te ervaren dat ze hun eigen weg gaan, dat ze mogen doen, menen en zeggen wat *hen* goeddunkt. Ze hebben er een gewoonte van gemaakt eerst te kijken naar *de bron van de beslissingen* met betrekking tot hun handelen en menen — zichzelf of iemand, iets anders — en pas dan, in het beste geval, naar wat ze doen en zeggen of geloven, menen. Deze behoefte aan vrijheid, aan "in de eigenheid" getolereerd of aanvaard te worden, bestaat nu eenmaal. En er is geen legitieme reden te vinden hiertegen in te gaan — tenzij natuurlijk de reële mogelijkheid, en zeker de feitelijkheid dat mensen, de anderen geschaad worden in de bevrediging van hun primaire behoeften, die, zoals we al uiteengezet hebben, *ruim* moeten worden geïnterpreteerd. Een beginsel van *deze* (103) tolerantie of vrijheid, van het ideaal van intersubjectiviteit luidt zeer eenvoudig: *maximale tolerantie of vrijheid binnen de grenzen van de — breed geïnterpreteerde — belangen-sfeer, die hoe dan ook voorrang heeft op al de rest.* Niet een of andere spitsvondigheid van de wetenschap beslist wat goed en wat slecht is in het licht van

onze primaire behoeften, maar de reeds gekarakteriseerde elementaire, leefwereldlijke ervaring.

Het genoemde beginsel heeft vooreerst, in orde van belangrijkheid, betrekking op het handelen: men mag geen dingen doen, toelaten of tolereren, die de bevrediging van de primaire behoeften van de anderen (enkelen, allen) in gevaar brengt. Dit is het "hoogste" beginsel met betrekking tot de tolerantie of vrijheid, maar het is een te negatief principe opdat het zonder meer het "hoogste" principe van het ideaal van intersubjectiviteit zou zijn. (Beschouwt men dit beginsel wel als hoogste beginsel, dan wordt het een ideaal, en meer bepaald niets anders dan het door ons afgewezen, zelfvernietigende tolerantie- en/of vrijheidsideaal.) Dat zegt gewoon: de eerste zorg is de bevrediging van de *primaire* behoeften van iedereen. Alle andere beginselen zijn hieraan ondergeschikt, en er deels uit afgeleid. Het is, zo men wil, *de hoogste morele eis* van het intersubjectiviteitsideaal, of beter, het is er eigenlijk de algemeenste beschrijving van. De ondergeschikte en/of afgeleide eisen hebben betrekking op de middelen om dit hoogste doel te bereiken. Onvermijdelijk zullen die middelen echter tijdelijk doel zijn, vermits ze zelf ook moeten worden geproduceerd. Maar door uitdrukkelijk van een hoogste morele eis, waarde, norm of ideaal te spreken, en deze zich als zodanig eigen te maken, zal vanzelf verhinderd worden dat de middelen definitief (hoogste) doeleinden (dat noodzakelijke voorwaarden voldoende gronden) worden, dat er, met andere woorden, de rampzalige kapitalistische doel-middel-omdraaiing plaatsvindt.

De meeste eisen of regels die we in acht moeten nemen, kunnen enkel door en in de praktijk worden ontdekt. Dit neemt niet weg dat we toch enkele, meer konkrete en belangrijke eisen kunnen afleiden uit het vooropgestelde ideaal. Hiermee sluiten we direkt aan bij hoofdstuk 16, waarin we een omschrijving gegeven hebben van wat we onder *moraal* verstaan.

Een eerste eis die we willen toelichten is de eis van *de vereenvoudiging van de samenleving*. Deze eis wordt gesteld omdat hij, daar zal vandaag de dag niemand nog aan willen twifelen, in de praktijk neerkomt op de eis van *de detechnologisering en de debureaukratisering*. Het zijn immers de technologie en de bureaucratie die onze samenleving een uitzonderlijk kompleks karakter geven. Maar waarom is dat zo erg? Waarom moeten we ons uitspreken *tegen* technologie en bureaucratie, en in die zin dus *voor* vereenvoudiging? Hoe zijn de detechnologisering en de debureaukratisering in verband te brengen met het ideaal van intersubjectiviteit? *De vereenvoudiging door detechnologisering en debureaukratisering opent de mogelijkheid om drie belangrijke negatieve fenomenen te bestrijden: armoede, vervreemding en een bepaalde soort van onvrijheid*. Wat zijn nu de argumenten voor de detechnologisering en de debureaukratisering, kortom, voor de vereenvoudiging van onze samenleving?

Vooreerst is er het doorslaggevende *ekonomische* argument: iedereen is het er over eens dat bureaokratisering onbetaalbaar wordt, maar dan misschien iets minder op zichzelf (hoewel ook, want ze levert niets op, ze is zuiver verlies), dan wel omdat ze samenvalt met een technologisering van de wereld, en hiervan hebben we reeds aangetoond dat ze *verarmt* in plaats van verrijkt. Met een steeds toenemende, door de obsessie van de concurrentie gestuwde, vraatzucht slokt ze alle natuurlijke middelen op, zonder iets bruikbaar terug te geven. Daarom moeten én de bureaokratisering én de technologisering van de wereld ongedaan gemaakt worden.

Maar er is meer. Er is ook een sterk (sociaal-moreel-) *politiek* argument voor de de samenleving eenvoudiger makende detechnologisering en debureaokratisering. Bureaokratie en technokratie *vervreemden* de mensen van elkaar, en van de natuurlijke wereld in het algemeen. Ze scheppen *een wereldbeeld* (*-indruk, -ervaring*) waarin het niet meer "normaal" is, dat mensen echt in

elkaar geïnteresseerd zijn, en voor elkaar (onder andere economisch) opkomen. Het ingewikkelde en ondoorzichtelijke doolhof van *de bureaucratie*, met zijn overstelpende hoeveelheid doodlopende en vicieuze gangen, geeft de mens de ervaring op zichzelf te staan, aan zichzelf overgelaten te zijn in zijn strijd tegen deze *Leviathan*. In deze strijd voelt hij "boosaardigheid en vijandschap, slechte wil, kwade trouw, behoefte om te kleineren, te vernederen". Voor een deel is deze ervaring terecht. Indien de bureaукраat er niet in slaagt zich belangrijk te vinden — iets waarin hij moet slagen wil hij "normaal" blijven te midden van de zinloze papiermassa en computers — dan is hij gemakkelijk tot bewuste vervelenddoenerij geneigd. Maar zelfs al zou de bureaукраat zichzelf heel belangrijk voelen, en daarom geen reden vinden om onvriendelijk te zijn en buiten de strikte regels van het bureaukratische spel te treden, dan nog blijft de ervaring bestaan van een log systeem dat er niet is voor de mensen, maar eerder tegen de mensen, dat de indruk geeft de problemen een zo *moeilijk* mogelijke oplossing te geven, in plaats van een zo gemakkelijk en efficiënt mogelijke, kortom, dat *mensvijandig* is. Het systeem moet, goedschiks of kwaadschiks, gerespekteerd worden. De vijandigheid, de achterdocht, de vervreemding die dit alles doordringende, bureaukratische systeem opwekt, is zeker niet in de eerste plaats het gevolg van een menselijke *malin génie*. Het historisch zo gegroeide systeem (dat in hoge mate het resultaat is van een *formeel, oppervlakkig, uitsluitend hier-en-nu-gericht* "demokratiseringsproces", of van een "humanisering van het kapitalisme") kan niet functioneren, de maatschappij (die op het kapitalisme gebaseerd is) zou in het honderd lopen, indien de ontelbare regels en uitzonderingen (vooral deze) niet nauwlettend werden gevolgd. Hier is maar weinig ruimte voor een persoonlijk willen. In de volstrekt onpersoonlijke bureaucratie kan (mag) men niet werkelijk geïnteresseerd zijn in de anderen. Men mag hoogstens een zekere behulpzaamheid verwachten bij het uitzoeken van de categorie waarin men thuishoort.

Hier belanden we overigens bij een ander, de vervreemding in de hand werkend aspekt van de bureaucratie: haar ondoorzichtigheid, haar onvatbaarheid en oncontroleerbaarheid. Dit alles wekt heel dikwijls een algehele afkeer van de wereld op: men wendt zich gemakkelijk af van wat men niet begrijpt, maar waardoor men tegelijk massief en voortdurend voelbaar en bovendien negatief wordt beheerst. De kompleksiteit van de bureaucratie leidt moeiteloos tot een min of meer *bewuste* vervreemding (temeer daar zeer veel bureaukratische beslommingen onmiddellijk te maken hebben met de verhouding tot de anderen) (104).

Ook de *technologie* vervreemdt de mensen van elkaar, zowel rechtstreeks als onrechtstreeks. Rechtstreeks doordat ze een *technologisch geestesgesteldheid* in het leven roept. Ze ontwikkelt namelijk zo iets als een *Möglichkeitssinn*, ten nadele van een *Wirklichkeitssinn*. De technologie veroorzaakt, als *summa* van het mogelijkheidsdenken, een verlies aan interesse voor de konkrete werkelijkheid, dit wil zeggen, voor de *grenzen* en de *mogelijkheden* (sic) van de *gegeven* realiteit, voor de werkelijkheid met haar *noodzakelijkheden* (in de zin van "onontbeerlijkheden"). Wat Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/33) over de *Möglichkeitssinn* zegt, geldt vandaag meer dan ooit: "Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muss geschehen; sonder er erfindet: Hier könnte, sollte oder müsste geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, dass es so sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So liesse sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und *das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen, als das, was nicht ist*. Man sieht, dass die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als *gleichgültig*. Solche Möglichkeits-

menschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinst, in einem Gespinst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven" (105).

De technologie, als wetenschap van de loutere mogelijkheden, toont geen enkele belangstelling meer voor het werkelijke: dat is haar te beperkt. Het begrip nuttigheid is haar volstrekt vreemd; ze kent enkel de wetenschappelijke "dooddoener" van *het ooit*. Haar ideaal is er een van een wereld- of werkelijkheidsvlucht, van een onophoudelijk doorbreken van nieuwe weerstanden (beperktheden) van de werkelijkheid. Het is het ideaal van het puur genot verschaffende, maar daarom niet minder ernstig genomene *spel*, dat neerkomt op het voortdurend afbreken van het bestaande, van het pas verworvene. Het "technologisch-wetenschappelijke genot" is het genot van *de destructie als pseudo-overwinning*, het is het genot van *de brute geweldenaar* (106).

Deze destructieve, irrealistische houding van het "het-kan-steeds-anders" maakt het bewuste ingrijpen van de gewone sterveling in zijn wereld als maar kleiner; hij vervreemdt. Een eerste reden is dat het als steeds onzinniger ervaren wordt iets te doen, niet alleen omdat de gestelde *problemen* puur toeval lijken en even goed toevallig weer kunnen verdwijnen, maar tevens omdat de eventueel voor de hand liggende *oplossingen* ook een schijn bezitten van toevalligheid, van loutere mogelijkheid, en zich dus niet meer met *noodzakelijkheid* opdringen. Door het voortdurend veranderen van de ("oppervlakte" van de) wereld, is men in zekere zin gedwongen een *afwachtende* en uiteindelijk zelfs een *onverschillige* houding aan te nemen ten aanzien van de problemen en de mogelijke oplossingen. Een tweede en belangrijker reden ligt erin dat de technologie in toenemende mate, door haar onmiskenbaar *spektakulaire* karakter, wordt ervaren als alle grenzen overschrijdend of doorbrekend *in de richting van een totale (eind)zege van de mens over de natuur* (bijna dagelijks wordt een nieuw rekord gebroken op het robot- en computergebied: grotere capaciteit, meer *bits per chip*,

snellere *chips* enzovoort), omdat de voortdurende veranderingen, op grond van de typisch wetenschappelijke, valse perspektiefvernauwingen (redukties tot geïsoleerde problemen), gemakkelijk als *verbeteringen* kunnen worden voorgesteld. Bij voldoende benadrukking hiervan, van deze zogenaamde verbeteringen, rijst onvermijdelijk de gedachte, dat door een maximale steun te verlenen (via inleveringen of via de klakkeloze aanvaarding van veranderingen in het onderwijsprogramma waarin het vak informatika wordt opgenomen — om de jeugd beter op "de" toekomst voor te bereiden — en dergelijke) het technologische onderzoek de mens *ooit* in staat zal stellen toestellen te produceren die alle grote levensproblemen kunnen oplossen. De hallucinante ontwikkeling van de technologie levert bij genoemde perspektiefvernaauwing moeiteloos de indruk dat zij (potentieel) het middel tot de ultieme redding bezit; *de steen der wijzen* is in de maak (107). De *Brave New World* (108) lijkt niet zo heel ver meer af. Een dergelijk, al dan niet expliciet uitgesproken, maar reeds duidelijk werkzaam simplistisch *optimisme* verleidt zeker niet tot inzet, tot engagement, maar eerder tot het tegendeel: tot een geduldig, gewillig, lijdzaam *wachten* op de komst van de super-super- ... -technologie.

De zeer ten onrechte hooggespannen verwachtingen (109) leiden tot een algemeen klimaat van *heilsverwachting*, waarin de gedachte aan *de overbodigheid van de mens voor de oplossing van de menselijke problemen*, de overhand krijgt, en de neiging tot aktieve interesse in de anderen langzaam wegebt. De fundamenteel positieve instelling tegenover de technologische ontwikkeling, leidt tot een vervreemding van de mensen ten opzichte van elkaar (110).

We hebben gezegd dat de technologie ook onrechtstreeks de vervreemding in de hand werkt. Hierbij denken wij meer specifiek aan de technologie als mogelijkheid om de bureaucrativering te doen toenemen, met andere woorden, aan *de technologisering van de bureaucratie* (en daarmee van de democratie als "morfokratie", dus

van onze Westerse, politiek-sociaal vervreemdende democratie, die sterk afhankelijk is van een gesmeerd lopende bureaucratie). De technologie is een uitstekend middel, dé mogelijkheidsvoorwaarde bij uitstek, om de kompleksiteit van de bureaucratie — schijnbaar — te doen verdwijnen. Door gebruik te maken van de komputer kan men de bureaucratie als maar ingewikkelder maken, kan men als maar meer regels en vooral uitzonderingen uitvinden, zonder dat de persoon die beroep doet op de bureaucratie, daar onmiddellijk veel last, met name veel tijdverlies, van ondervindt — totdat hij wil begrijpen *waarom* dit en niet iets anders beslist wordt of met hem gebeurt. De toenemende ingewikkeldheid van de bureaucratie wordt, weliswaar oppervlakkig, opgevangen door de technologie in zoverre zij sneller en onduidelijker oplossingen biedt, maar haar oncontroleerbaarheid, haar ondoorzichtelijkheid, haar vreemdheid nemen daarmee zeker niet af, hoe zou dat ook kunnen? Dit is een gevaarlijk en negatief aspect van de technologie dat merkwaardig genoeg nogal eens over het hoofd wordt gezien — *omdat zij ook op deze wijze een noodzakelijke voorwaarde is voor onze democratie.*

Naast een economisch en een, slechts theoretisch hiervan afscheidbaar, politiek (in de zin van een geïnteresseerd-op-elkaar-gericht-zijn) argument tegen de bureaucratie en technologie, en voor een vereenvoudiging van de samenleving in het algemeen, respektievelijk *de verarming* en *de vervreemding*, is er nog een, niet uitsluitend strategisch gesproken, interessant en belangrijk argument: ze laten, door de vereenvoudiging die ze voortbrengen, *een "bevrijding"* toe (zonder deze als een "voldoende grond" vanzelf met zich mee te brengen). In welke zin? De verklaring hiervan ligt in de evidente hypothese (wet) dat een toenemende kompleksiteit van een systeem, een toenemende onzelfstandigheid ("onvrijheid") van zijn onderdelen tot gevolg heeft. (Een tweede vooronderstelling is dat het probleem van de vrijheid een sociaal-politiek-economisch probleem is, dit wil zeggen, dat de vrijheid zich laat bepalen door sociale problemen. Een vrijheid die erin bestaat

de gehele menselijke en materiële kontekst waarin het handelen plaatsvindt, grotendeels of zelfs geheel te negeren, is absoluut in tegenstelling met een mogelijk vrijheidsbegrip van het ideaal van intersubjectiviteit; ze heeft met vrijheid niets te maken; ze is puur egoïsme, en daarom niet het overwegen waard.) Deze hypothese of wet is gemakkelijk te verklaren. De kompleksiteit van een systeem is afhankelijk van het aantal elementen en hun onderlinge relaties of verbindingen. Een groei van één van beide of van beide, betekent meteen de groei van zijn kompleksiteit. Het praktische gevolg van deze eenvoudige wet is, dat een wijziging of beweging in één van zijn elementen, haar invloed heeft op andere elementen met hun verbindingen (met als regel: hoe sterker de verandering van het element, des te groter zal de invloed zijn, waarbij de grootte verwijst, zowel naar het aantal elementen dat beïnvloed wordt, als naar de graad waarin zij beïnvloed worden), en nog precieser gezegd, een bewuste verandering *ten goede*, veroorzaakt, naar mate de kompleksiteit van een systeem toeneemt, vanzelf een groeiende reeks *negatieve* neven-effecten, of, zoals die in de sociologie heten, *dys-funkties*. Dit geldt des te meer wanneer het systeem er een punt van eer van maakt vol tegenstellingen te stecken (*pluralistisch* te zijn), zoals in een kapitalistische samenleving, die de hoeveelheid kontradikties beschouwt, en wel moet beschouwen, als een maatstaf voor de realisering van de vrijheid of tolerantie (een formalistischere benadering van het vrijheidsprobleem is niet denkbaar). De onvrijheid bestaat er dan in dat men in zijn handelen wordt tegengehouden door het — sociaal-moreel gedragen — besef van de talrijke schadelijke neveneffecten die deze of gene daad zou hebben. In een ingewikkeld, en steeds ingewikkelder wordend (kapitalistisch) systeem wordt de sociaal bewuste en zich engagerende mens, dit is de mens die de levenssituatie van *iedereen*, en niet van één groep ten nadele van een andere (ook al is de eerste groter in omvang), wil verbeteren, steeds *onvrijer*. Hij voelt hoe zinloos zijn handelen wordt, want hij ziet in dat elke oplossing meer nieuwe problemen schept dan

ongedaan maakt. Het terugbrengen van een ingewikkelde, aan haar interne, steeds verscherpende kontradikties ten ondergaande samenleving, tot een doorzichtige, controle en manipulatie toelatende, kortom, menselijke en democratische samenleving, is niets anders dan het dienen van *de vrijheid als mogelijkheid en noodzakelijkheid tot sociaal engagement*. Dit is, zoals men weet, het enige vrijheidsbegrip dat de intersubjectiviteits-idealist aanvaardt. Het is een *positief*, een *konstruktief* begrip, in tegenstelling tot het klassieke vrijheidsbegrip dat fundamenteel *negatief* is: vrijheid is, als autonomie, een zich afzetten tegen, een los staan of onafhankelijk zijn van iets of iemand anders. Maar zelfs al zou men zweren bij dit laatste begrip, dan nog is het duidelijk dat vereenvoudiging een voorwaarde is voor (de toename van) *sociaal gerechtvaardigde* vrijheid (niet voor "blinde" vrijheid, want daarop heeft de kompleksiteit enkel invloed voor zover ze een daad materieel onmogelijk maakt).

Tot nog toe hebben we uitsluitend negatief gesproken over de eis van vereenvoudiging. Positief kan men daarover alleen zeer algemeen spreken. Duidelijk is minstens dat vereenvoudiging verwijst naar de mogelijkheid van een meer *doorzichtig* en *kontroleerbaar* maken van de samenleving, maar meer nog: ze houdt de mogelijkheid van *manipuleerbaarheid*, van *beweeglijkheid* en *aanpasbaarheid* in. En enkel ter wille van deze laatste kenmerken zijn de eerste noodzakelijk: inzichtelijkheid op zich is niets waard indien niet kan ingegrepen worden (maar ook omgekeerd kan men niet ingrijpen zonder inzicht). Maar niet alleen is inzichtelijkheid op zich waardeloos (het heeft bijgevolg niet de minste zin om onze democratie te loven om haar *informatiedrift*, zelfs al probeert men zich voor te stellen dat hieruit iets belangrijks aan kennis voortkomt), ook vereenvoudiging als dusdanig is op zichzelf zeker niet noodzakelijk als iets positiefs te beschouwen. Dringt immers de liberale ideologie niet voortdurend aan op vereenvoudiging (opheffing) van alle mogelijke – zogenaamd vrijheidsbelemmerende – wetten en regels

(bureaucratie) met het oog op maximale *privatisering*, op de diktatuur van de objektieve economie, dus op de radikalisering van het kapitalisme? En kan niet elke diktatuur vrij eenvoudig gehouden worden? De gewenste vereenvoudiging is die die het ideaal van intersubjectiviteit dient als het ideaal van de aktieve, wederzijdse interesse van de mensen. Meer kunnen we daarover *a priori* wellicht niet zeggen.

Een tweede, onmiddellijk uit het ideaal van intersubjectiviteit volgende eis die we willen toelichten, betreft de aard van het spreken en denken tussen mensen die zich — voor het intersubjectiviteitsideaal relevante — problemen stellen. Het is de eis van zakelijkheid, of nauwkeuriger, van een *zakelijk* en *dialogisch* onderzoek. We knopen enkele bedenkingen vast aan de termen zakelijkheid en dialogisch, en verduidelijken daarmee tegelijk gedeeltelijk wat wij onder onderzoek verstaan.

Zakelijkheid verwijst in de eerste plaats naar de inhoud, naar een perspektief of interesse van het onderzoek. De inhoud van het onderzoek is uiteraard de verwezenlijking van het intersubjectiviteitsideaal. Dit ideaal is *de* zaak bij uitstek die de mens na aan het hart moet liggen. Het menselijke denken en spreken moeten zakelijk zijn, in de zin dat ze betrokken moeten zijn op de "materie", op het reëel tastbare en voelbare, op de levende, behoeftige mens, op de mens, niet in zijn potentiële oneindigheid, maar in zijn reële eindigheid. Deze mens, en deze alleen, dus uiteindelijk het intersubjectiviteitsideaal, is de gehele inhoud van het zakelijke denken en spreken. Zakelijkheid is synoniem met belangstelling voor deze concreet-lichamelijke mens. Dit betekent dat in een zakelijk denken en spreken alle problemen bekeken worden vanuit het standpunt van de eindige mens in zijn veelvuldige afhankelijkheden: grote beginselen zoals eer, vaderlandsliefde, waardigheid, *de* waarheid, spiritualiteit, kultuur, vooruitgang, plicht, moraliteit zonder meer, traditie, geloof en dies meer, zijn uit den boze indien ze niet kunnen teruggebracht worden tot een, we zijn

geneigd te zeggen *lichamelijke* (in de brede zin van het woord), ervaring (van lijden, of, algemener, van een tekort, van een gebrek). Het intersubjectiviteits-ideaal is en blijft steeds de rode draad, begin en einde, het is en blijft het perspectief waarbinnen alle menselijke problemen dienen opgelost te worden. De vraag van het zakelijke denken en spreken luidt: *hoe realiseren we op de meest efficiënte wijze het ideaal van intersubjectiviteit, met andere woorden, hoe komen we zo rationeel mogelijk tegemoet aan de noden en behoeften van de mensen?*

Het eerste en fundamenteelste thema van het zakelijke denken en spreken is een rationele, op de behoeftenbevrediging gerichte en ekologisch verantwoorde *ökonomie*. Maar met de realisering van een "materialistische" economie is wellicht niet alles opgelost, is het intersubjectiviteitsideaal nog niet in al zijn implicaties verwerkelijk. (Het is nochtans ongetwijfeld zo dat zeer veel problemen waarmee we vandaag de dag gekonfronteerd worden, en die aanleiding geven tot discussies die de indruk geven dat zij op zichzelf staan, en geen dieperliggende, gemeenschappelijke wortel hebben, dat zeer veel problemen dus door een "gezonde" economie in onze zin van het woord adekwaat worden verholpen: een "menselijke", dit is op de mens gerichte, "konkrete" economie zal veel ziekten, veel sociale ellende uitroeien. Het minste wat men omgekeerd kan zeggen is dat de huidige neurotiserende, stress, vervreemding of zinloosheid, armoede en onmacht scheppende, kortom, kapitalistische economie verantwoordelijk moet worden gesteld voor talloze niet strikt economische problemen.) Ook deze, al dan niet ondergeschikte implicaties, problemen of doelstellingen moeten zakelijk, op de levende, eindige mens betrokken, onderzocht en opgelost worden.

Zakelijkheid verwijst niet enkel naar *een inhoud*, en meer bepaald naar het intersubjectiviteitsideaal, maar ook naar een *dikwijls*, maar hiermee niet altijd verbonden *vorm of wijze van argumenteren*, namelijk naar een argumenteren dat niet om het probleem heen

draait door valse, niet ter zake doende feiten aan te halen, maar door integendeel rechtstreeks te antwoorden op het gestelde probleem. Indien iemand een beschuldiging jegens een andere uit, dan moet deze laatste niet *ad hominem* antwoorden door de eerste in een kwaad daglicht te stellen, maar dan moet hij de feiten, waarvan hij beschuldigd wordt, proberen te weerleggen. Deze vorm-zakelijkheid heeft zeker haar belang: *indien de overtuigde kapitalist ertoe kon worden bewogen zakelijk te argumenteren, dan zou hij inzien hoezeer zijn argumenten tegen een economische economie, of voor een kapitalistische economie geen steek houden en zichzelf voortdurend tegenspreken, met andere woorden, dat onze argumenten tegen het kapitalisme verantwoord zijn, juist omdat ze vanuit het zakelijkheidsperspektief zelf (het materiële, inhoudelijke) vertrekken. Maar* door allerlei voorwendsels, "perspektief-verschuivingen", en vooral door een indrukwekkende dosis "geloof en vertrouwen in de toekomst", komt hij ertoe steeds opnieuw te ontsnappen aan de onvermijdelijke waarheid van het kapitalisme: de stelselmatige vernietiging van de wereld ten voordele van een zeer bedenkelijke soort rijkdom, die van de loutere mogelijkheden. Natuurlijk, hij argumenteert zo onzakelijk omdat hij niet geïnteresseerd is in de zaak van de menselijke behoeftigheid, in de zakelijkheid als inhoud of perspektief, in het ideaal van intersubjectiviteit. In zoverre kunnen de zakelijkheid als inhoud en de zakelijkheid als bepaalde argumentatie-vorm (of beter, niet-argumenterende argumentatie-vorm) elkaar overlappen. Onzakelijke argumenten zijn dan argumenten die niets te maken hebben met het verlangen naar een voor iedereen toegankelijke, gezonde leefwereld in brede zin.

Een eerste, veel voorkomend onzakelijk argument van het kapitalisme is *de vergelijking*: "elders (vroeger) is (was) het slechter", alsof iemand tevreden mag zijn als hij net niet van honger omkomt, omdat anderen wel van honger omkomen, of alsof een daadwerkelijke verbetering van een of andere situatie meteen betekent dat *alleen* het kapitalisme daartoe in staat was of is. In

verband met de hongerproblematiek kunnen we denken aan het blanke racisme in Zuid-Afrika: men hoort niet zelden het "argument" *pro* racisme (rassenscheiding, apartheid) dat de zwarten het daar, in Zuid-Afrika, toch beter hebben dan in andere Afrikaanse landen waar men met massa's van de honger omkomt; daarom, zegt men, hebben ze geen reden om te protesteren. Hiermee wordt feitelijk niets anders gezegd dan dat de zwarten eigenlijk verdienen te sterven, of tenminste, dat het helemaal niet erg is dat ze sterven, maar dat ze door de blanke goedheid in leven mogen blijven, en moet men dezen daarvoor niet veeleer danken dan bestrijden?! Een ander onzakelijk argument is *de tijds- en plaatsvervalsing*, waardoor *enkel* het "hier en nu", of *enkel* de onbepaalde toekomst in rekenschap gebracht wordt. Dit is het onzakelijke argument van de verkeerde of zelfs volkomen *afwezige* ("*totalistische*") *kosten-baten-analyse*.

Ook anti-kapitalisme en het verzet tegen de wetenschappelijke obsessie kunnen onzakelijk zijn! We hoeven maar te denken aan het personalisme of mystische spiritualisme van Theodore Roszak (één van de bekendste ideologische leiders van de tegenkultuur van de jaren zestig), om dit ten volle te beseffen. Roszaks onzakelijkheid ligt niet zozeer in zijn ideaalbeeld van de mens en de maatschappij, een beeld waarin niet de sterfelijke, aan de materie van het lichaam gebundene, geketende, maar de "aristokratische", "zuiver geestelijke", autonome mens in al zijn vermeende uniciteit centraal staat, dan in het feit dat dit ideaalbeeld, zoals elk individualisme (personalisme), het kapitalisme als noodzakelijke voorwaarde vooronderstelt, hoe absurd en paradoxaal dat in de oren van Roszak zelf ook moge klinken. De enige manier om aan dit feit te ontsnappen, is het botweg te ontkennen, bij voorbeeld door te spreken van "een rustige en eenzame verkenning ... om zijn verborgen krachten te ontdekken" (111), of door gewoon te pleiten voor kleinschaligheid (alsof de produktie van het meest absurde produkt niet kleinschalig kan beginnen), in de hoop dat daar grootschalige

mensen uit voortkomen. Het personalisme van Roszak is enkel maar mystisch-spiritualistisch, omdat hij het zo voorstelt, niet omdat het in de realiteit, konsekwent doordacht, ook zo is, want ofwel pleit men voor de rustige, eenzame teruggetrokken levenswijze van de kontemplatie, zoals Roszak doet (in zoverre is hij mystisch-spiritualist), maar dan vindt men enkel rust en eenzaamheid, en zeker niet zichzelf (tenzij, héél misschien, het volstrekt "onpersoonlijke zelf", het "zelf" dat aan alle mensen gemeenschappelijk is, maar dat is het tegendeel van Roszaks doel; hij verwijt het kapitalisme juist dat alle mensen gereduceerd worden tot iets identieks), ofwel beklemtoont men, ook met Roszak, het ideaal van "het avontuur van de (kreatieve, vrije) zelfontdekking en zelfontplooiing", en dan eist men een kapitalistische samenleving: noch de werkelijk bestaande, "gerealiseerde" en handelende mens, noch zijn loutere mogelijkheden zijn een, kwasi-onveranderlijk, beeld dat men rustig voor zich onder een vergrootglas neerlegt en van alle kanten bekijkt. Wil men zichzelf, dat is zijn eigen-aardige capaciteiten of talenten en karaktertrekken, leren kennen dan moet de wereld omgebouwd worden tot een spel met het grootst mogelijke gamma aan uitdagingen of opgaven en mogelijkheden, tenminste wanneer men de zelfkennis en -ontplooiing tot ideaal maakt, en het kapitalisme is daarvoor — in ieder geval tijdelijk, en zeker in een beginfase — veruit de beste waarborg.

Rozzak is ook onzakelijk in zijn argumenten tegen het kapitalisme met zijn grootschaligheid (grootheidswaanzin) en massifikatie, omdat hij dezelfde fout maakt als het kapitalisme zelf: hij "kwantificeert" het probleem van het noodzakelijke alternatief. Roszaks kritiek op het kapitalisme komt neer op de vaststelling dat het kapitalisme "massificeert", dit wil zeggen, dat het geen ruimte laat voor de eigen persoon(lijkheid), voor de autonomie, de uniciteit, de eigen-aardigheid van het individuele ik. Dit is het echter waarop het in het leven aankomt, meent hij, dus is het kapitalisme verwerpelijk. Roszaks kritiek komt neer op het volgende:

hoe *meer* mensen iets doen, des te *slechter* het wordt, want des te *onpersoonlijker*. De kwantiteit is uiteindelijk de enige maatstaf om de persoonlijkheid, en dus het goed en het kwaad, *het wenselijk* en *verwerpelijk* te meten. *De kwantiteit bepaalt de kwaliteit*. Zo zou Roszak het met de volgende stelling eens moeten zijn: niet dat iedereen jaar in jaar uit naar een Amerikaans feuilleton kijkt, maar dat *iedereen* naar dat feuilleton kijkt, is slecht (alsof het voor sommigen goed is daarnaar te kijken); of erger nog, niet dat de waanzinnigste wapens worden geproduceerd, maar dat een hele industrie en meer dan 50 % van alle ingenieurs aan de ontwikkeling ervan meewerken, is slecht (want dat maakt hen toch zo onpersoonlijk) enzovoort. De klemtoon op de noodzaak van de uniciteit, de authenticiteit of originaliteit van de mens, kwantificeert, *objektiveert* en *formaliseert* de moraal (de politiek, het sociale probleem): het wat wordt volledig ondergeschikt aan het wie, of beter, aan het hoeveel. Het verschil tussen Roszak of het personalisme in het algemeen, en het kapitalisme ligt in een hoeveelheid, in een getal: *Rozzak meent dat men naar een vermindering van alles moet streven (kleinschaligheid), want dan wordt alles (iedereen) unieker; het kapitalisme daarentegen meent dat alles moet vermeerderd worden (grootschaligheid), want dan wordt alles goedkoper, en dus toegankelijker, waardoor de mensen vrijer, meer zichzelf worden*. Roszak en het kapitalisme streven hetzelfde na, maar met andere middelen.

Het personalisme als leer van de menselijke uniciteit (dat overigens een oorspronkelijk *linkse* filosofie is!), is onzakelijk omdat zijn dubbele argumentatie een volstrekt *objektief* perspektief op de mens veronderstelt. Het eerste en fundamenteelste argument voor de menselijke uniciteit is zijn *spiritualiteit*, zijn *immateriële*, die hem een "eeuwige", "onveranderlijke", aan zichzelf identiek blijvende, transcendente dimensie zou verlenen (112). We hebben er reeds op gewezen dat deze vaststelling enkel mogelijk is indien men van een objektief perspektief op de mens vertrekt.

Waarom de mens uniek wordt door zijn spirituele of immateriële dimensie, is echter niet duidelijk, tenzij binnen een religieuze kontekst (113), dan verdwijnt evenwel de individuele uniciteit ten voordele van een soortelijke uniciteit. Men wordt in de religie *als mens* uniek, als wezen dat op een onophefbare wijze verschilt van het dier, maar niet als "dit ik hier". Roszak, die niet schijnt te geloven in de juistheid van de materialistische leer (114), hecht aan de spiritualiteit de grootste waarde: ze behoort tot het wezen van de menselijke uniciteit (persoon). Maar de uniciteit is verder nog gemotiveerd door de vaststelling dat de mensen steeds anders zijn dan de anderen. Dit geeft hen een *individuele* uniciteit. Elke mens is uniek, is een persoon, in de eenvoudige zin dat hij wat betreft zijn verlangens, aspiraties, voorkeuren, ervaringen, opvattingen en dergelijke, van de anderen in meerdere of mindere mate verschilt. Hoewel dit in beperkte mate "subjektief" beleefbaar is, is het toch pas echt vaststelbaar wanneer men zich objektief tot de mensen verhoudt. Men kan enkel tot een goed gefundeerd besef komen van ieders uniciteit, wanneer men de mensen — objektief, liefst wetenschappelijk — met elkaar vergelijkt en niet-reduceerbare verschillen vaststelt. Dat de uniciteit van de mens voor Roszak er ook in ligt dat hij nergens op aarde een half of heel duplicaat van zichzelf aantreft, en dus enig is als individu met deze specifieke geaardheid, blijkt onder meer uit zijn verdediging van andersgeaarden, zoals homoseksuelen, biseksuelen, of van, in eender welk opzicht, "abnormaalen", van mensen met een "afwijkend" gedrag.

Maar waarom toch moet een mens *persé* uniek zijn, of een persoon, opdat het de moeite wordt er iets voor te doen? Waarom is het zo doorslaggevend dat mensen *personen* (*persoonlijkheden*) zijn? Is het niet voldoende dat mensen (behoeften, nood, pijn ...) *lijden*, dat ze er gewoon als *bewust voelende mensen* zijn, om er naar best vermogen voor op te komen? Soms geeft Roszak de indruk hierop positief te antwoorden. Op de vraag wanneer iemand "dat vreemde, subversieve ding" begint te

worden "dat een 'persoon' heet", antwoordt hij onder andere: "wanneer je je voor het eerst geroepen voelt ... te eisen dat ze je aankijken en erkennen dat je *hier* bent, dat je *echt* bent, dat je *iets betekemt*" (115). Toch wijst de gehele kontekst (onder andere de andere "wanneer's") in een totaal andere richting: niet de mens als pijn, behoefteigheid, geluk ervarend wezen is belangrijk, maar de mens als persoon, als goddelijke potentialiteit. "*Hier is het niet de ellende en het onrecht van mensen die we in het middelpunt van onze bezorgdheid moeten plaatsen maar hun persoon-zijn ...*" (116). Een mooie tegenkultuur!

Tot zover het begrip zakelijkheid, of zakelijk onderzoek. Het onderzoek waaraan grote behoefte is hebben we verder als *dialogisch* gekarakteriseerd. Wat moet daar onder begrepen worden? De twee hoofdkenmerken van een dialogisch onderzoek zijn ons inziens *de tolerantie* en *de verantwoording*. De tolerantie verwijst naar een *kritische, ondogmatische* instelling — binnen de grenzen van het niet ter discussie staande oerdogma van het ideaal van intersubjectiviteit. Deze instelling veronderstelt op haar beurt een *daadwerkelijke* bereidheid zich op het standpunt van de andere te plaatsen, en, mocht het nodig zijn, toe te geven dat men zich vergist heeft: alleen dan is men tolerant. Tolerantie heeft niets te maken met het hebben van een grote *luisterbereidheid* op zichzelf, maar met het met een werkelijke interesse proberen te begrijpen wat de andere zegt, en toe te geven, dit is, zichzelf te korrigeren, wanneer men zich blijkt vergist te hebben. Wanneer men de tolerantie tot ideaal verheft, dan verdwijnt elke *konfrontatie-* of *kritiek-*mogelijkheid. Wanneer men echter de tolerantie eist als *middel* om een gegeven doel te bereiken, om een zeker probleem op te lossen, dan wordt ze een instrument van kritiek, van *weerstand*, met name van *verantwoording*. Het klinkt voor ons vandaag de dag beslist vreemd in de oren, maar tolerantie (als middel) betekent geenszins dat alles moet aangenomen worden, of het nu zinvol is of niet, louter ter wille van het feit dat iemand het

zegt, het betekent veeleer dat men zich met anderen *konfronteert* en in deze konfrontatie zowel van zichzelf als van de andere *eist* dat ze zich verdedigen, dat zij argumenterend en verantwoordend weerstand bieden. Zonder kritiek en verantwoording, zonder weerstand, van beide zijden uiteraard, is er geen tolerantie. Kritiek en verantwoording (argumentatie) moeten derhalve vooropgesteld worden. Wat dat betreft is er geen tolerantie mogelijk. De tolerantie mag zichzelf niet vernietigen. Een echt dialogisch onderzoek is veel meer dan een gewoon naast elkaar leggen van meningen, het is een kritisch, argumenterend en verantwoordend zoeken naar oplossingen. Dialogisch onderzoek streeft niet naar *een intellectuele bevrediging*, maar naar *inzicht ter wille van een praxis*.

De dialogische eis van — *zakelijke* — verantwoording en argumentatie plaatst ons vanzelf voor één der grootste, zoniet het grootste probleem waarmee de opheldering van het onderzoeksbegrip te kampen heeft: dat van *de zekerheid*. Wanneer we de eis van verantwoording of argumentatie, van weerstand door kritiek stellen, dan dringt zich de vraag op *hoever* de argumentatie mag en/of moet gaan, of beter, *van welke aard* de zekerheid mag en/of moet zijn die ze op het oog heeft. Hier staan we voor een cruciaal aspekt van *de begrenzing* van het — alternatieve — onderzoek.

Dat ook het op de praktijk van de leefwereld gerichte onderzoek geïnteresseerd moet zijn in een zekere soliditeit of zekerheid van de argumentatie, kan niet in twijfel getrokken worden, want wat betekent deze anders dan *betrouwbaarheid*? Is afzien van soliditeit of betrouwbaarheid van kennis (ter wille van een efficiënte, effectieve actie) niet synoniem met afwezigheid van werkelijke interesse in oplossingen voor de bestaande problemen, dus van een zakelijke *ernst*? Maar hoe ziet deze, voor een leefwereldlijke praktijk noodzakelijke en *toereikende*, zekerheid eruit?

Om iets meer te weten te komen over de aard van

de zekerheid van de leefwereldlijke kennis en van deze kennis in het algemeen, willen we eerst een interessante bedenking weergeven, die Max Verworn in zijn voorlezing *Kausale und konditionale Weltanschauung* (117) in verband met echt wetenschappelijke kennis maakt. Daarin stelt hij een wet op waaraan kennis moet beantwoorden om wetenschappelijk te zijn: *der Satz von der effektiven Äquivalenz der Bedingungen*. Deze wet zegt: "Jeder Vorgang oder Zustand ist bestimmt durch zahlreiche Bedingungen. Diese Bedingungen können sich zu sehr verschiedenen Zeiten an dem gegebenen Orte zusammenfinden, aber diese Bedingungen sind für das Zustandekommen des Vorgangs *alle von gleichem Wert*" (118). Verworn spreekt niet van noodzakelijke voorwaarden, maar gewoon van voorwaarden ("Bedingungen"). Immers, "ein Faktor kann nicht in verschiedenem Grade notwendig sein. Entweder er ist notwendig, oder er ist es nicht, eine dritte Möglichkeit existiert nicht. Insofern die Bedingungen eines Vorganges oder Zustandes alle notwendig sind, sind sie also *sämtlich gleichwertig* für sein Zustandekommen oder Bestehen. Das ist ein durchaus klarer und einwandfreier Schluss" (119). De wet van de effectieve ekwivalentie van de voorwaarden zegt gewoon: hoezeer voorwaarden, die als voorwaarden steeds noodzakelijk zijn, ook kwalitatief van elkaar verschillen, ten opzichte van het effect zijn ze alle even belangrijk, ze zijn alle *gelijkwaardig*, ze dragen alle evenveel bij tot het totstandkomen van het effect (ding, proces, toestand). Van *een oorzaak* kan er daarom geen sprake meer zijn. Verworn wijst het oorzaken-begrip af: wat men als een oorzaak beschouwt, is niets anders dan een voorwaarde, en niet zelden deze die "zeitlich zuletzt zu den übrigen hinzutritt" (120). Vandaar dat Verworn *het kausalisme* als naïef of oppervlakkig van de hand wijst, ten voordele van *het konditionalisme*. (Men begrijpt dat Verworn veel meer doet dan alleen maar een "definitie" te geven van wat een voorwaarde is. Het gaat hem om het korrekte perspectief op die kennis die wetenschappelijkheid beoogt. Dat hij van voorwaarden zegt dat ze steeds noodzakelijk zijn, lijkt evident, maar is dat in het licht van de wijze waarop Verworn de problematiek van

de wetenschappelijke kennis benadert, helemaal niet. Dat zullen we weldra zien.) In de laatste voetnoot vat hij de leer van het konditionalisme in vijf punten samen: "1. Es gibt keine isolierten oder absoluten Dinge. Alle Dinge, d.h. alle Vorgänge und Zustände, sind bedingt durch andere Vorgänge oder Zustände. (Satz vom Bedingtsein alles Seins und Geschehens.) 2. Es gibt keinen Vorgang oder Zustand, der nur von einem einzigen Faktor abhängig wäre. Alle Vorgänge oder Zustände sind bedingt durch zahlreiche Faktoren. (Satz von der Pluralität der Bedingungen.) 3. Jeder Vorgang oder Zustand ist eindeutig bestimmt durch die Summe seiner Bedingungen. Nur unter gleichen Bedingungen sind gleiche Vorgänge oder Zustände vorhanden, und umgekehrt: verschiedene Vorgänge und Zustände setzen verschiedene Bedingungen voraus. (Satz von der eindeutigen Gesetzmässigkeit.) 4. Jeder Vorgang oder Zustand ist identisch mit der Summe seiner Bedingungen. Die Gesamtheit der Bedingungen stellt den Vorgang oder Zustand vor. (Identitätssatz.) 5. Die sämtlichen Bedingungen eines Vorganges oder Zustandes sind für sein Zustandekommen gleichwertig, insofern sie notwendig sind. (Satz von der effektiven Äquivalenz der bedingenden Faktoren.)" (121). Deze Fundamentele wetten, zo voegt Verworn er onmiddellijk aan toe, moeten door elk wetenschappelijk onderzoek in acht genomen worden ("berücksichtigt werden") indien het niet tot valse voorstellingen wil komen.

Wat kunnen wij, die geïnteresseerd zijn in de leefwereldlijke praktijk, hiertegen inbrengen? Dat er iets moeten tegen ingebracht worden vanuit een praktisch denken, is duidelijk, want ofwel verklaart de wetenschap zichzelf tot een louter en duur spel, dat als zodanig niets te bieden heeft voor de leefwereldlijke praktijk, ofwel dringt ze zichzelf op als bron van alle zinvolle praktijk. Dit laatste zou betekenen dat de wetenschap van de praktijk eist dat ze wetenschappelijk is, maar het valt in het geheel niet in te zien wat dat

zou kunnen betekenen. Is wetenschap, zoals voorgesteld door Verworn, niet in strijd met welk begrip van praktijk ook? *Zijn praktijk en wetenschap als konditionalistisch geperspektiveerde objectiviteit niet wezensnoodzakelijk aan elkaar tegengesteld, en dus nooit met elkaar in overeenstemming te brengen?*

Vooreerst moeten we vaststellen dat Verworn terecht het kausalisme als onwetenschappelijk van de hand wijst, en vervangt door een konditionalisme: er is geen meer preciese omschrijving denkbaar van het *objektieve* perspectief op de werkelijkheid, dan het konditionalisme, en meer bepaald, dan deze van de vijfde wet, de wet van de effectieve ekwivalentie van de voorwaarden. Objektief staan tegenover een proces of toestand betekent dat men zich volledig afzijdig houdt van welke "subjektieve" oriëntatie (keuze, selectie, preferentie, evaluatie ...) ook, dat men ze niet één-zijdig, maar in hun eindeloze, historische en aktuele, momentane al-zijdigheid neemt. Het objektief-wetenschappelijke perspectief is *idealiter* (wat *het doel* betreft; de praktijk is hieraan in zekere mate en onvermijdelijk tegengesteld, maar wel degelijk met de bedoeling aan dit perspectief volledig tegemoet te komen) *een niet-(sub)perspektivistisch perspectief*: het is in ieder geval een perspectief, vermits het een welbepaalde doelstelling nastreeft en een overeenkomstige, welbepaalde instelling tegenover de feitelijkheid veronderstelt, maar het is de instelling, het perspectief waarin geen (sub)perspektieven meer worden toegelaten, waarin er van een bewuste diskriminatie tussen goed en kwaad, nuttig en nutteloos en dergelijke geen sprake is. Het objektieve perspectief is het niet-diskriminerende perspectief waarin de werkelijkheid volledig aan zichzelf wordt overgelaten, en zichzelf aanbiedt bij monde van de zich uitschakelende mens. Hoe kan er in een dergelijk perspectief sprake zijn van een praktijk, laat staan van een *leefwereldlijke* praktijk?! Praktijk veronderstelt een perspectief, met name een probleem, een doel dat de "neutrale", "objektieve" voorwaarden diskrimineert tot, enerzijds, pure gegevenheden ("noodzakelijke voorwaarden") waarmee men niets doet, omdat

er niets mee te doen valt, en, anderzijds, tot *oorzaken* (voldoende gronden) waarmee men werkt en die men *funk-tioneel* onderzoekt en aanwendt. De konkrete, door zijn behoeftigheid tot praktisch handelen gedwongen, perspectiverende mens is de voldoende grond waardoor bepaalde, *in se* niets-zeggende, neutrale noodzakelijke voorwaarden oorzaken worden (122).

Kennis die geen oorzaken, desnoods "Hilfsursachen" (123), wil erkennen, kan geen praktische kennis zijn. *Praktische kennis is steeds oorzakenkennis, dit wil zeggen, geperspektiveerde, bevooroordeelde kennis.* Dat Verworn dit goed wist, blijkt uit de lange, vijfde voetnota. Deze nota kommentarieert de zin: "Die Unterscheidung von verschiedenwertigen Arten unter den bestimmenden Faktoren eines Vorganges oder Zustandes, wie sie vielfach in der Gegenüberstellung von notwendigen und akzessorischen oder von wesentlichen und unterstützenden Bedingungen oder von eigentlichen Ursachen und Hilfsursachen zum Ausdruck kommt, beruht immer auf einer ungenauen und oberflächlichen Betrachtung der Dinge zu einer gänzlich falschen Auffassung des Seins und Geschehens" (124). Ze gaat andermaal in op de wet van de effectieve ekwivalentie van de voorwaarden, en treedt in discussie met, onder andere, de patholoog Bernhard Fischer, die in een artikel ingaat op Verworns opvattingen. Fischer zegt geen enkele mogelijkheid te hebben om de wet van de effectieve ekwivalentie aan te nemen, maar merkt op dat zij "in keiner Weise" in strijd is met het oorzakenbegrip! Dit begrip is zelfs "direkt notwendig" voor het wetenschappelijke onderzoek. "Gerade die Wertung dieser Bedingungen — nicht für den Ablauf des Geschehens, denn dafür sind alle Bedingungen gleichwertig —, sondern für unser Verständnis und für unser Handeln ist eine der wesentlichsten Aufgaben der naturwissenschaftlichen Forschung" (125). Het antwoord van Verworn hierop laat zich raden: het oorzakenbegrip blijkt een zuiver sub-jektief waardeoordeel te zijn. Een oorzaak wordt gemaakt door de, met een specifieke interesse kijkende, onderzoeker. Voor één en hetzelfde fenomeen zijn er dan

evenveel oorzaken als onderzoekers, maar is er iets méér onwetenschappelijks dan dat? "Das ist gerade die Verwendungsart des Kausalbegriffs, gegen die sich der ganze Inhalt der vorliegenden Schrift wendet, deren Zweck es ist, die Anwendung eines Begriffs, der nur eine Erklärung vortäuscht, zu bekämpfen und die Bahn frei zu machen für eine Betrachtungs- und Forschungsweise, welche *die Analyse so weit führt, wie es möglich ist*" (126). Niet de praktijk staat bij Verworn (en de echte objektieve wetenschap) in het middelpunt van de belangstelling (was dit wel het geval, dan zou hij niet zo tekeergaan tegen Fischer, en dan had hij bovendien geschreven: "welche die Analyse so weit führt, wie es für das Handeln notwendig ist"), maar de loutere ontwikkeling van de wetenschap als zodanig. Dat deze echter oneindig is, blijkt uit de combinatie van de eerste en de vijfde wet van het konditionalisme. Maar hoe kan hieruit praktische kennis ontstaan? Hoe kan wetenschappelijke kennis, voor zover ze zich ernstig neemt, zelfs maar gewoon toelaten dat mensen van haar gebruik maken, indien dat mogelijk zou zijn? Blijkt overigens uit de konfrontatie tussen Verworn en Fischer niet hoezeer de objektieve realiteit zelf, als konglomeraat van een eindeloze reeks noodzakelijke voorwaarden, het resultaat is van een perspectief, met andere woorden, hoe *subjektief* en *accidenteel* de objectiviteit zelf is?! Waarom dan voor de objektieve realiteit kiezen, in plaats van voor de menselijke, leefwereldlijke kennis? Hoe kan men de objektieve wetenschap nog motiveren, als ze verschijnt als slechts één van de mogelijke vormen van weten, en bovendien als die vorm die *het minst* aansluiting vindt bij de behoefte van de mens met zijn aktuele, konkrete noden en verlangens, waaronder trouwens het verlangen naar vrijheid, die de wetenschap hoe langer hoe *minder* waarborgt?! Waarom kiezen voor de *perverse* verhouding tussen praktijk en kennis, namelijk voor de onderwerping van de praktijk aan een bepaalde stand in het wetenschappelijke onderzoek (dit is, dat spreekt vanzelf, *de enig mogelijke verhouding tussen praktijk en wetenschappelijke kennis, voor zover ze echt wetenschappelijk is, dus konditionalistisch*)?

Waarom zouden we deze verhouding niet omdraaien, en eisen dat de inhoud en de methode van de kennis onderworpen worden aan de noden van de leefwereldlijke praktijk?

Het is de wetenschap, en niet haar kritikus, die alle verantwoording verschuldigd is, want zij is het die de leefwereld, weliswaar zogenaamd in haar eigen voordeel, opzij zet. Maar het is precies diezelfde wetenschap die van alle verantwoording wordt ontslagen, want is het geen zeer verspreide gedachte dat het niet de wetenschap *in se* is, die — eventueel — slecht is, maar haar *gebruik*, met andere woorden, dat het *de slechte mens* is die de wetenschap tot iets slechts kan maken? Op grond van de eenvoudige overwegingen van Verworn, is deze opvatting moeiteloos te ontkrachten.

Kiezen voor een objektieve (kennis van de) wereld, is kiezen tegen een menselijke (kennis van de) wereld. Nu is kennis die naar absolute zekerheid streeft, die de zekerheid als het kenmerk bij uitstek beschouwt van de wetenschappelijkheid, verplicht alle accidentele, toevallige, menselijke perspectieven uit te bannen, ze moet "trans-perspektivistisch", "trans-situationeel", kortom, objektief worden. Vandaar dat de leefwereldlijke kennis zeker niet naar een wetenschappelijke, absolute zekerheid mag streven (127), maar naar een situationele, op konkrete problemen betrokken, dus fundamenteel *relatieve* zekerheid. Kennis met een relatieve zekerheid is kennis die bepaald en beperkt wordt door *een thema* (dat steeds omlind is door het intersubjectiviteitsideaal), doordat ze afhankelijk is van een doel dat men wil bereiken, en precies daarom bepaalde gekende en dikwijls ook ongekende, mogelijkerwijze "storende" factoren zonder meer aanvaardt. Relatieve kennis, als kennis met een relatieve zekerheid, betekent dus ter wille van de eerste betekenis van thema- of doel-afhankelijkheid, ook steeds een relatieve, dit is niet volstrekende, zekerheid in de zin dat ze "*risiko's*" inhoudt. Wil men immers in een gegeven situatie wetenschappelijke zekerheid, wil men alle

mogelijke (en "onmogelijke") risico's vermijden, dan moet men de gegeven situatie onvermijdelijk verlaten en niets minder doen dan de gehele kosmos onderzoeken, dus zijn "diepste" fundamenteën (wetten). Vooraleer men dat gedaan heeft kan men nooit volstrekt zeker zijn dat er vroeg of laat niet eens een vernietigende faktor opduikt die een gevonden oplossing, of een produkt teniet doet. Zonder die risico's of toevallige omstandigheden, zonder deze graad van onzekerheid, die in de leefwereldlijke praktijk veelal gemakkelijk heel beperkt te houden is, zodat men niet geheel ten onrechte van een leefwereldlijke "absolute", of beter, absoluut *toereikende* zekerheid kan spreken (128), is geen aktie mogelijk (129). De leefwereldlijke praktijk ziet per definitie af van de wens de wereld als geheel, dus "fundamenteel" te beheersen, of zelfs nog maar te doorgronden, *de* voorwaarde om absoluut risikoloos te handelen — ook al zou dat principieel mogelijk zijn. Dit projekt is principieel overbodig. Voor haar biedt de leefwereldlijke ervaring meer dan voldoende zekerheid. Zij wil immers "slechts" *technische* betrouwbaarheid in functie van een *beperkt* aantal doeleinden. Het toeval is iets dat zij binnen sociaal-moreel aanvaardbare grenzen bestrijdt, of eventueel aanvaardt. En deze grenzen worden bepaald door een — leefwereldlijke — analyse van de kosten-baten-verhoudingen op *wereldvlak*. (Natuurlijk hebben niet alle handelingen hun weerslag op wereldvlak, maar om dat vast te stellen is eerst een dergelijke analyse nodig. Deze kan dikwijls bijzonder eenvoudig en overtuigend zijn.)

Wil dit alles zeggen dat de kennis die in en voor de leefwereld wordt opgebouwd, geheel en al concreet is in de zin van uitsluitend geldig of van toepassing op deze situatie hier, op het "hier en nu"? Ten eerste, het ideaal van intersubjectiviteit *eist* kennis die zich ook betreft op de toekomst en op het "elders". Dit hebben we al aangevoerd. Dit is een evident gevolg van het intersubjectiviteitsideaal zelf. En ten tweede, iedereen weet uit persoonlijke ervaring dat dit niet zo is. De mens leert vanzelf algemeenheden,

maar in tegenstelling tot die van de wetenschappelijke kennis, zijn zij *praktische, bruikbare* algemeenheden. De praktijk geeft ons algemene, maar bruikbare regels voor het handelen, zowel wat *de doeleinden* als wat *de middelen* betreft. (Deze regels zijn echter minder regels of wetten – indien X dan Y – dan wel *eisen*, omdat de hypothese in vele gevallen vaststaat, realiteit is.) Deze komen deels vanzelf tot stand, deels door een doelbewust "gissen en missen". Men kan zich echter afvragen of een strikt op konkrete problemen gericht onderzoek – in vergelijking met wetenschappelijk onderzoek, met uitzondering misschien van sommige medische onderzoekingen, kan men het onderzoek in en voor de leefwereld wel strikt konkreet noemen, niet-tegenstaande het zopas gegeven bezwaar – wel zo "ekonomisch" of rendabel is. Indien men uitgaat van de Westerse samenleving, is het niet ondenkbaar dat dit niet het geval is, zij zijn immers zo overkompleks, zij bevatten zo'n onvoorstelbare hoeveelheid – wetenschappelijke, technologische – problemen, dat het in vele opzichten "goedkoper" kan uitkomen eerst de algemenere ("fundamentelere") wetten op te sporen, om deze vervolgens aan individuele gevallen aan te passen en erop toe te passen. Het is gemakkelijk in te zien dat het zogenaamde fundamenteelonderzoek met betrekking tot dat wat veelvuldig nodig is, tot op zekere hoogte (130) "goedkoper" wordt, naarmate het toepassingsgebied uitgebreider en komplekser wordt, maar dit neemt niet weg dat deze ingewikkelde samenlevingen zelf ondraaglijk "duur" en "onekonomisch" worden. Bovendien geldt ook omgekeerd: *hoe eenvoudiger een samenleving, des te "duurder" en "onekonomischer"*, want *des te overbodiger het fundamenteelonderzoek wordt*. Willen we derhalve een eenvoudigere samenleving, omdat zij ons beter in staat stelt onze behoeften (belangen) werkelijk te bevredigen, dan moeten we ervoor zorgen dat de wetenschap en de technologie worden afgeschaft en vervangen door een praktisch-technisch georiënteerd kennen. Zo eenvoudig is dat – alhoewel! Het is zeker niet uit te sluiten dat wetenschap en technologie de wereld reeds hebben opgezadeld met problemen die enkel door deze

zelf kunnen worden opgelost (hoewel we dat ook weer niet te snel moeten denken): we kunnen ons zeer goed voorstellen dat men zich niet ontdoet van de problemen van de kerncentrales door eenvoudigweg een schakelaar op *off* te zetten, dat men de "verouderde" kernwapens niet op de schroothoop werpt, dat men dioxine niet in een flesje opvangt en een paar meter onder de grond verstopt enzovoort. Laat ons tenminste hopen dat men dat niet doet — en laat ons het ook *verhinderen*, indien men dat wel zou doen! Maar mocht het zo zijn dat *alleen* de wetenschap en de technologie hun gevaarlijke en onzinnige produkten kunnen opruimen, dan spreekt het vanzelf dat we ze niet mogen afschaffen vooraleer zij deze problemen ook werkelijk hebben opgelost. (De gedachte ligt voor de hand, we hebben ze trouwens al eens in algemenere bewoordingen uitgedrukt, dat wetenschap en technologie van deze situatie profiteren om zich nog verder te ontwikkelen, zogenaamd om de gevaarlijke produkten *ooit* definitief en zeer doeltreffend uit de wereld te kunnen helpen. Hier is *een verregeaande controle en een zeer begrensde hoeveelheid ter beschikking gestelde middelen* absoluut geboden.) Zijn wetenschap en technologie echter nog wel zo wetenschappelijk en technologisch, wanneer ze zich op dergelijke konkrete problemen storten, met de uiteindelijke bedoeling zichzelf overbodig te maken? Worden ze dan niet eerder, weliswaar in een "perverse" betekenis, praktisch-technisch? *Wetenschap en technologie als zodanig heeft men niet en nooit nodig om henzelf op te heffen, wel een soort derivaat ervan.*

Maar hebben wetenschap en technologie dan niets goeds gebracht?! Op deze klassieke vraag willen we niet zomaar positief antwoorden, toch niet wat de wetenschap betreft, en meer bepaald wat de, tot aan de intrede van de technologie, *minst* wetenschappelijke wetenschap betreft, met name *de medische*. (Het is *nota bene* steeds de medische wetenschap geweest, die als argument wordt gebruikt ter verdediging van *de wetenschap zonder meer*. Bovendien heeft het argument dan nog enkel betrekking op een paar "oude" en algemene ontdekkingen.) Wel

willen we andermaal wijzen op de bedenkelijkheid van de vraagstelling zelf: iedereen kent de uitdrukking dat de berg een muis gebaard heeft, wat eenvoudig wil wil zeggen dat een enorme inspanning nauwelijks wat heeft opgeleverd, dat er tussen inspanning en resultaat een zeer grote kloof bestaat; dit wil dus ook zeggen dat er een resultaat is. Het gaat er ons in het geheel niet om te bevestigen of te ontkennen dat de wetenschap, en eventueel zelfs de technologie, hier en daar iets "interessants" heeft opgeleverd, maar wel te beklemtonen dat dit ongetwijfeld heel beperkt aantal resultaten gebed ligt in *een proces van denken en kennen, dat globaal destruktief is*. Dat wordt on-dubbelzinnig bewezen (voor hen die *niet* wetenschappelijk-reduktionistisch toezien hoe het met de wereld gaat) door de realiteit zelf, niet door een of andere redenering, die deze destructie ten hoogste kausaal kan verklaren. Bovendien kan men niet beweren dat geen van die resultaten ook nog op een heel andere wijze zouden kunnen worden bereikt, en daadwerkelijk bereikt zijn. Om het bij de medische wetenschap te houden, denken we aan de talloze effectieve "primitieve" geneeswijzen, zoals aan akupunctuur, homeopathie enzovoort (zonder natuurlijk te willen beweren dat deze methoden steeds en voor iedereen even doeltreffend zijn). We denken echter ook aan bepaalde personen, bij voorbeeld aan iemand als de Britse architect (!) John Snow, die in 1854, zo'n dertig jaar vóór de ontdekking van de cholera-bacil door Robert Koch, succesvol een cholera-epidemie in Londen bestreed, door de vaststelling dat alle mensen die aan die ziekte waren gestorven, hun drinkwater haalden uit waterputten die alle met elkaar in verbinding stonden; verder denken we aan de meer bekende Hongaarse arts Ignaz Semmelweis, die in 1847, na vele hypothesen opgesteld en getoetst te hebben, eigenlijk bij toeval de oorzaak ontdekte van de *Kindbettfeiber* : "die Übertragung zerstetzter tierisch-organischer Stoffe", afkomstig van door Semmelweis persoonlijk onderzochte lijken (131). En de remedie? De handen wassen met chloor (*chlorina liquida*) in plaats van met een chloor-kalk-oplossing (132).

Wil men *de* wetenschap verdedigen door op haar grootse verworvenheden te wijzen, die bovendien hoofdzakelijk, zoniet uitsluitend, op het gebied van de geneeskunde liggen (dit is een uitdrukkelijk op *een praktisch* gericht kennen, althans oorspronkelijk), dan passe men toch vooral op voor de, langs alle kanten gepropageerde, voorbijgestreefde *Aufklärungsgedachte*, dat een wetenschappelijk kennen niet vervangbaar is door een veel effectiever, veel *preventiever*, leefwereldlijk, zakelijk-praktisch denken en kennen. Verworn zou het hiermee trouwens kunnen eens zijn, want zijn pleidooi vóór de wetenschappelijke, konditionalistische kennis wordt uitdrukkelijk gemotiveerd vanuit een strikt theoretische bekommernis, niet vanuit een praktische. Maar kan dat motief in het licht van de overstelpende elledes nog verantwoordbaar worden genoemd? Wordt het niet de hoogste tijd de praktijk als *uitgangspunt* en *einddoel* van alle kennen te beschouwen?

Als laatste woordje over de wetenschap, willen we nog de bedenking maken dat men het woord wetenschap (technologie overigens ook), te pas en vooral te onpas gebruikt. Het kan beslist geen kwaad hierop uitdrukkelijk te wijzen. Men associeert het begrip wetenschap gemakkelijk met zekerheid, betrouwbaarheid en dergelijke, en wel zozeer dat men ze gaat *identificeren*, ook al verstaat men onder wetenschap niet de klassieke Westerse wetenschap. Indien men bij voorbeeld van iets een studie wil maken, die bruikbaar en dus betrouwbaar moet zijn (133), dan eist men steeds wetenschappelijkheid. Maar vooral de termen eerlijkheid, waarden- of ideologievrijheid, zakelijkheid en dergelijke, worden gemakkelijk en graag door termen als objectiviteit en wetenschappelijkheid vervangen, terwijl de leefwereldlijke kennis als optie, veel "eerlijker" en waardenrijker is dan de wetenschap als optie: het is precies omdat de wetenschap *in concreto* waardenvrij poogt te zijn, en daar schitterend in slaagt, dat ze, als optie, ideologisch is. De leefwereldlijke kennis daarentegen is *in concreto* allesbehalve waardenvrij, vermits ze voortdurend de behoeftenbevrediging van concrete mensen centraal

stelt, en daarom is ze als projekt niets meer en niets minder dan "normaal", zakelijk, kortom, niet-ideologisch. Men moet daarom oppassen bij het gebruik van het woord wetenschap (en technologie, dat dikwijls gebruikt wordt in de betekenis van techniek). De begripsverwarring is geen toeval. Niet alleen is het onderscheid niet meer evident, zoals we al hebben uitgelegd, maar bovendien heeft het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, en dus de Westerse democratie als de "oorsprong" van de positieve wetenschappen en het kapitalisme in het algemeen, bij deze "begripsverwarring" alle belang en voordeel. Ze bestrijden is daarom identiek met het bestrijden van de positief-wetenschappelijke economie, het kapitalisme.

20. CLARISSE'S "WAANZINNIGE" WAARHEID OVER ULRICHS
MISDADIG GEDRAG.

Aan de hand van Verworns voorlezing hebben we kunnen vaststellen dat streven naar absolute zekerheid, naar volstrekt objektieve kennis, een kennisstreven impliceert, op grond waarvan het onmogelijk wordt te handelen. Wetenschappelijke zekerheid verlangen is naar *theoretische* kennis verlangen. Men kan theoretische kennis echter wel voor de praktijk gebruiken — indien men tenminste de praktijk voor de theorie wil gebruiken, dit wil zeggen, eraan onderwerpen. Dit is typisch voor onze democratieën. De essentie van deze onderwerping bestaat, enerzijds, in de reductie en dus onvermijdelijk *de vervalsing* van de leefwereld tot die "gesloten kosmos" die reeds door wetenschap en technologie gekend en beheerst kan worden, en, anderzijds, in *de weerstandloosheid* van de individuen. De theorie, het projekt en de realisering van absoluut zekere kennis, kan enkel tot stand komen in een samenleving waarin de individuen ertoe besloten hebben hun handelen te herleiden tot het, louter impulsief (134), *kiezen* uit de aangeboden mogelijkheden, wat tenslotte neerkomt op wat Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* "een aktief passifisme" (135) heeft genoemd. Ulrich, die dit "passifisme" verdedigt, en daarom door een jeugdvriend (Walter, de man van Clarisse) een man zonder eigenschappen wordt genoemd — "ein haltlos beweglicher Nebel", die zich aan alle situaties aanpast, en zijn, in niet geringe mate aanwezige eigenschappen (!) niet *doelbewust* gebruikt — antwoordt op de vraag van Clarisse wat dit aktief passifisme inhoudt: "Das Warten eines Gefangenen auf die Gelegenheit des Ausbruchs" (136). De gevangene (van een onophoudelijk in beweging zijnde wereld) scheidt niet de gelegenheid om te ontsnappen, om vrij te komen, maar *wacht ze gewoon af*. De gevangene scheidt zich geen vrijheid, is niet aktief, hij spant er zich niet voor in, hij neemt ze aan (zo)als ze zich aanbiedt (137).

Ulrich is in zijn uiterste konsekwentie het prototype van de mens die zijn eisen van — morele — zekerheid voor het handelen zo hoog stelt, dat hij een levenshouding moet verdedigen, en met een sarkastisch entoesiasme verdedigt, waarin er nog nauwelijks wordt gehandeld. Juist vanwege die konsekwentie is het leerzaam dieper op de persoon van Ulrich in te gaan. Hij toont ons in detail *de ijzeren logika van de zelfvernietiging door zelfvergoddelijking*.

Wie is Ulrich? Wat wil hij? Waarom is hij voor onze tijd, en voor de gehele Westerse geschiedenis, zo'n *paradigmatische* figuur?

De filosofische optie die het denken en "handelen" van Ulrich schraagt, is "die Utopie des exakten Lebens" (138). Deze utopie proberen te verwerkelijken betekent "ungefähr soviel wie schweigen, wo man nichts zu sagen hat; nur das Nötige tun, wo man nichts Besonderes zu bestellen hat; und was das Wichtigste ist, gefühllos bleiben, wo man nicht das unbeschreibliche Gefühl hat, die Arme auszubreiten und von einer Welle der Schöpfung gehoben zu werden" (139). De utopie van het exakte leven is een utopie van extremismen. Het eigenlijke levensdoel dat Ulrich voor ogen houdt, is een absolute zekerheid ("Exaktheit", "Genauigkeit") te bereiken betreffende de moraliteit van zijn doen en laten. Dit komt erop neer dat alle handelingen (van hem en van allen) moeten in overeenstemming kunnen worden gebracht met het hoogste, eeuwige principe. "Moral ist Zuordnung jedes Augenblickszustand unseres Lebens zu einem Dauerzustand!" (140) Waarom deze radicaliteit? Musil zegt hierover opvallend weinig. Het enige wat als verklaring kan dienst doen, naast de vaststelling dat er een zekere natuurlijkheid in deze opvattingen steekt, en dat Ulrich eigenlijk van jongs af aan handelen als iets problematisch ervaren had, is de halve toegeving "dass sich auch in diesen Anschauungen eine gewisse Lebensunsicherheit ausdrücke; *allein Unsicherheit ist mitunter nichts als das Unge-nügen an den gewöhnlichen Sicherungen ...*" (141),

waarmee toch weer niet zo heel veel is gezegd. Ulrichs houding is des te raadselachtiger, omdat hij weliswaar "noch etwas miterlebt hatte" van de tijd en de stemming waarin men vond dat het leven veel rationeler moest georganiseerd worden, maar omdat hij, anderzijds, ook op rijpere leeftijd gekonfronteerd werd met de afbraak van deze opvattingen: "das Wissen fing an, unzeitgemäss zu werden, der unscharfe Typus Mensch, der die Gegenwart beherrscht, hatte sich durchzusetzen begonnen" (142). Maar Musil zegt dan: "Ulrich hatte sich dagegen aufgelehnt, das ernst zu nehmen, und bildete nun seine geistigen Neigungen auf eigene Art weiter" (143). De moeilijkheid om Ulrichs overwegingen te begrijpen ligt wellicht in zijn zelfstandig denken. Maar het fundament van zijn filosofie is wel degelijk de ontevredenheid met de "dagelijkse zekerheden". Hebben we meer nodig om hem te begrijpen, hoe weinig het voor de rest ook verklaart? Is het niet voldoende Ulrich te begrijpen als een mens die zich niet thuisvoelt in de gewone wereld met haar relativismen? Tenslotte is het tegen dit type mens dat we ons moeten verzetten, tegen het type van de Westerse mens. Het zou handig zijn indien we hem volledig konden doorgronden, maar het komt er veeleer op aan de gevolgen en de onwenselijkheid van die levenshouding te doorzien.

Ulrich wordt gedreven door een "Sehnsucht nach einem Gesetz des rechten Lebens, das ehern und natürlich ist, das keine Ausnahme zulässt und keinen Einwand auslöst, das lösend ist wie ein Rauch und nüchtern wie die Wahrheit" (144). Ulrich wil "sich in den Bereich der *unbedingten* Güte vorwagen" (145). Eén van de belangrijkste kenmerken van de wet, en algemener van de moraal waarnaar hij hevig verlangt (omdat het leven anders zo zinloos is, en dat is voor hem "eine unerträgliche Vorstellung" (146)), is haar "goddelijk", of in ieder geval niet door mensen geschapen karakter. Ze openbaart zich, ze is iets dat "in Zeiten und Zonen entfaltet wird, dass ... geradezu entdeckt werden" kan (147).

In een schrille tegenstelling tot deze gedachten, een tegenstelling op het eerste gezicht, staan twee andere gedachten: ten eerste, "dass die eigenen Augen niemals ein solches Gesetz erblicken, die eigenen Gedanken niemals es denken werden, dass es nicht durch bottschaft und Gewalt eines einzeln herbeizuführen sein wird, sondern nur durch eine Anstrengung aller, wenn es nicht überhaupt ein Hirngespinnst ist" (148), wat Ulrich beslist niet gelooft. Verder stelt hij een (moreel) *pan-relativisme* vast: "Der Wert einer Handlung oder einer Eigenschaft, ja sogar deren Wesen und Natur erschienen ihm abhängig von den Umständen, die sie umgaben, von den Zielen, denen sie dienten, mit einem Wort, von dem bald so, bald anders beschaffenen Ganzen, dem sie angehörten. ... Dann fanden alle moralischen Ereignisse in einem Kraftfeld statt, dessen Konstellation sie mit Sinn belud, und sie enthielten das Gute und das Böse wie ein Atom chemische Verbindungsmöglichkeiten enthält" (149). Bovendien stelt hij in verband met het verloop van de geschiedenis *das Prinzip des unzureichenden Grundes* op. Dit luidt: "in unserem wirklichen, ich meine damit unserem persönlichen Leben und in unserem öffentlich-geschichtlichen geschieht immer das, was eigentlich keinen rechten Grund hat" (150). Van een *zinnvolle* ontwikkeling kan er volgens Ulrich geen sprake zijn. Dat wordt bevestigd wanneer hij het over de mensheid heeft, dus opnieuw over de geschiedenis: "Sie widerruft auf die Dauer alles, was sie getan hat, und setzt anderes an seine Stelle, auch ihr verwandeln sich im Lauf der Zeit Verbrechen in Tugenden und umgekehrt, sie baut grosse geistige Zusammenhänge aller Geschehnisse auf und lässt sie nach einigen Menschenaltern wieder einstürzen" (151). Van een vooruitgang kan er geen sprake zijn. De historische en actuele totaliteit omschrijft Ulrich nog kernachtig als volgt: "Unermesslich als Sein, Gewirr als Sinn" (152). Hij vindt het niet overdreven aan te nemen, "dass alles gleich nichts gewesen sein sollte" (153). En toch is vooruitgang nodig om een levenszin te krijgen, om hoe dan ook iets zinvol te kunnen doen, en vol overtuiging, om een — paradijslijk — geluk te

kunnen kennen, het geluk van het Duizendjarig Rijk, waarover Ulrich het veelvuldig (met zijn zuster Agathe) heeft. Hoe moeten vooruitgang en uiteindelijk het Duizendjarig Rijk echter bereikt worden?

De *conditio sine qua non* van de "Möglichkeit steter Entwicklung" is "eine das Ganze umfassende Überzeugung" (154), waarmee "das Gesetz" wordt bedoeld. Om deze te bereiken zouden alle mensen "*essayistisch*" moeten leven. Onder essayisme – in zijn jeugdjaren gebruikte Ulrich de term "hypothetisch leben" (155) – verstaat hij de bewuste kultivering van het (moreel) relativisme, in de zin dat men het niet verbitterd afwijst, en in het wilde weg naar de hoogste morele wet op zoek gaat, maar dat men het integendeel "in einen Willen verwandelt" (156), ervan uitgaande dat het "eeuwige" zich openbaart in het wisselvallige. Ulrich meent "dass der Moral bisher eine 'induktive Gesinnung' gefehlt habe" (157). Maar wat betekent deze "induktive Gesinnung" voor het dagelijkse leven van de gewone mens? Hoe moeten de mensen zich tot hun/het leven en de wereld verhouden, indien ze dit grootse projekt willen realiseren?

De houding die het essayisme van de gewone mens eist, is de houding van *de zich onthoudende theoretikus*, van de (toe)schouwer, maar van een geïnteresseerde (toe)schouwer. Ulrich verbindt de theoretische houding uitdrukkelijk met de houding van de wetenschapper, en meer bepaald, in het geval van Ulrich zelf, van de wiskundige. Hij is namelijk wiskundige, maar houdt niet zozeer van de wiskunde (wetenschappen) als zodanig (inhoudelijk), wel van de wijze waarop de wiskundige of wetenschapper zich opstelt: *hard, trots, steeds in afwachting van de grote omwenteling, steeds voorlopig, dominerend, en ook, "stark", "unbekümmert"* (158). Voor Ulrich was de wetenschap iets als een voorbereiding, een harding en een soort training (159). Hij was, zoals de wetenschap, van mening "man befinde sich in diesem Jahrhundert mit allem Menschlichen auf einer Expedition, der Stolz verlange, dass man allem unnützen Fragen

ein 'Noch nicht' entgegensetze und ein Leben mit Interimgrundsätzen, aber im Bewusstsein eines Ziels führe, das später Kommende erreichen werden" (160). Het slechtste wat een wetenschapper of een Ulrich kan doen, is zowel zichzelf als deze mens hier, als de werkelijkheid zoals ze zich op een gegeven ogenblik aanbiedt, ernstig te nemen. Zichzelf ernstig nemen, zegt Ulrich, kan niet: "Denn er, der alles so gründlich und vorurteilslos nimmt, verabscheut nichts so sehr wie die Idee, sich selbst gründlich zu nehmen, und es lässt sich leider kaum zweifeln, dass er die Utopie seiner selbst als einen unsittlichen Versuch, begangen an ernsthaft beschäftigten Personen, ansehen würde" (161). De wetenschapper neemt afstand van zichzelf, hij wordt objektief tegenover de wereld, omdat ze in verhouding tot de Grote Toekomst futiel, onbenullig, gewoon niets lijken. Maar op grond van zijn inzicht dat de werkelijkheid zich steeds wisselt, zodat ze "sich selbst abschafft" (162), ontwikkelt hij een "Möglichkeitssinn" die hem verhindert ook de gegeven konkrete werkelijkheid ernstig te nemen, of beter, als een eindpunt, als iets absoluuts te beschouwen. Zij is steeds voorlopig, steeds "hypothetisch" (163).

Om tot de "wissende Ahnung" (164) van de hoogste, eeuwige morele wet te komen, is de strengste objectiviteit vereist. Hieruit ontstaat de gedachte dat de wereld als *een laboratorium*, een "Experimentalgemeinschaft" (165) moet worden beschouwd, en het leven tot "das wahrhaft experimentelle Leben" moet worden (166). Experimenteren betekent in het geval van Ulrich echter veel minder een bewust ingrijpen op grond van theorieën en hieruit afgeleide hypothesen, dan de realiteit aan zichzelf over te laten ("gewährenlassen"), en zelf doel-loos, dit wil zeggen, zonder *persoonlijke ambities* na te streven, "door te worstelen" ("Fortwursteln") (167). Aangezien Ulrich niet van oordeel is dat er konkrete dingen kunnen en moeten verbeterd worden — waartoe zou dat dienen gezien de onophoudelijke zelfvernietiging van de wereld? —, wordt hij een mens "ohne Bindung, ohne Bedürfnis nach Ja oder Nein" (168). Hij leeft op

grond van de regel *noch nicht!*, zonder daarom een "Lebensverneiner" te zijn (169), en laat de geschiedenis haar gang gaan, in de hoop en verwachting ooit deelachtig te zullen worden aan de zelfopenbaring van het absoluut morele. Ulrich heeft begrepen dat wat hij eigenlijk op het oog had, niets anders was dan een *mystieke* ervaring.

"Er ahnt: diese Ordnung ist nicht so fest, wie sie sich gibt; kein Ding, kein Ich, kein Grundsatz sind sicher, alles ist in einer unsichtbaren, aber niemals ruhenden Wandlung begriffen, im Unfesten liegt mehr von der Zukunft als im Festen, und die Gegenwart ist nichts als eine Hypothese über die man noch nicht hinausgekommen ist. Was sollte er da Besseres tun können, als sich von der Welt freizuhalten, in jenem guten Sinn, den ein Forscher Tatsachen gegenüber bewahrt, die ihn verführen wollen, voreilig an sie zu glauben?! Darum zögert er, aus sich etwas zu machen; ein Charakter, Beruf, eine feste Wesensart, das sind für ihn Vorstellungen, in denen sich schon das Gerippe durchzeichnet, das zuletzt von ihm übrig bleiben soll" (170).

De roman *Der Mann ohne Eigenschaften* verhaalt één jaar uit het leven van de dubbelmonarchie Oostenrijk-Hongarije, of *Kakaniën*, zoals Musil ze spottend noemt (171). Hij begint in augustus 1913, en eindigt bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog. Maar de roman is niet af. Over het lot van Ulrich en anderen — de roman is een hallucinant panorama van zeer diep uitgewerkte en ontlede personen uit alle lagen van de toenmalige Weense bevolking — komt men slechts iets te weten door, soms tegenstrijdige, nota's en langere, goed uitgewerkte fragmenten. Eén ding is echter zeker: Ulrich zal vrijwillig sterven, omdat hij geen uitkomst ziet voor zijn onmenselijke eisen. Hij is volstrekt "unzeitgemäß". Wat hij verlangt is maar half of zelfs helemaal niet te bereiken. Daarom trekt hij de oorlog in — "*aber durchaus nicht mit Überzeugung*" (172)!

Indien men iets uit deze onovertrefbare roman

wil onthouden, dan moet het zeker de uitspraak zijn die Clarisse tot Ulrich richt, nadat hij zijn omschrijving heeft gegeven van het actief passifisme: "Ich habe mir etwas lange überlegt ... die ganz grosse Gemeinheit entsteht heutzutage nicht dadurch dass man sie tut, sondern dass man sie gewähren lässt. Sie wächst ins Leere ... *Gewährenlassen ist zehnmal gefährlicher als Tun!* ... Du bist ein grosser Verbrecher!" (173) Maar helaas, wie is Clarisse?! Haar hypergevoeligheid voor de dagelijkse, maar daarom niet minder overweldigende ellende in de wereld, de ergerlijke, cynisch-nuchtere wijze waarop deze ellende wordt bejegend door haar omgeving – natuurlijk ook door Ulrich, tot wie zij zich niettemin aangetrokken voelt – en door de publieke opinie in het algemeen, en de, in een recht evenredige verhouding tot haar gevoeligheid staande, *obsessie* tegen dit alles ten strijde te trekken en de wereld te *erlösen*, doen haar langzaam maar zeker in de waanzin afglijden! En aangezien het ook toen reeds belangrijker was *wie* iets zegt of *hoe* iets gezegd wordt dan *wat* gezegd wordt

21. EPILOOG. DE META-PESSIMISTISCHE INSTELLING.

Vanuit de behoefte de anderen van het alternatief te overtuigen, opdat een voldoende grote concensus zou ontstaan die een nieuwe politiek en (dus) een nieuwe economie toelaat, rijst vanzelf een nieuw probleem met betrekking tot de begrenzing van het dialogische onderzoek. Er bestaat in dit onderzoek een grens, een eindpunt, of wellicht beter, *een vertrekpunt*, waarover niet meer te redetwisten valt, omdat het de keuze zelf betreft in onze zin van het woord *moreel* te zijn: sociaal (intersubjectief), doel-middel-redelijk, zakelijk enzovoort. De praktijk lijkt echter te leren dat deze vermeende keuze op geen enkele wijze *rationeel*, in welke zin ook, te motiveren is, tenminste, voor hen die nog moeten overtuigd worden. Dit geldt nog meer voor de andere keuzemogelijkheid: die van het kollektief of individueel egoïsme, van het *après nous (moi) le déluge*. Men kan het ene perspektief inderdaad niet overtuigend argumenteren vanuit het andere, omdat ze diametraal tegenover elkaar staan, ze bezitten totaal verschillende opties en derhalve ook verschillende methoden (waarheidskriteria, rationaliteitsbegrippen enzovoort). Indien een rechts iemand zegt: "alle joden zijn *Untermenschen*", of, "alle vrouwen zijn geschapen om de mannen te behagen, kinderen te krijgen en op te 'voeden'", of, "iedereen moet uitsluitend voor zichzelf zorgen", of, "de staat is het enig zaligmakende, alles moet hieraan ondergeschikt worden", of, "het kapitalisme schept bij voldoende inspanning rijkdom voor iedereen" en dergelijke meer, dan stelt men zich naïef op, wanneer men deze uitspraken (rationeel) wil weerleggen (ook al zou dat kunnen), omdat zij die deze uitspraken doen, veel minder geïnteresseerd zijn in hun waarheidsgehalte (tenzij men ze wil weerleggen, dan moeten ze op absoluut zekere gronden worden weerlegd, dan kan het nooit objektief genoeg zijn), dan wel in hun functionaliteit en werkzaamheid. Links kan rechts niet zakelijk overtuigen, omdat rechts het beginsel van zakelijkheid (in onze beide betekenissen, in de

betekenis van een inhoudelijke, en in die van een vormelijke zakelijkheid) niet aanvaardt. (Dit is geen links standpunt, maar veeleer een objektieve, "neutrale", transperspektivistische vaststelling.)

En toch! Naïviteit kan vruchtbaar zijn! Uit deze pessimistisch klinkende vaststelling wil links niet zonder meer konkluderen dat rechts en links er in de praktijk dan maar beter het zwijgen toe doen. Men kan immers bezwaarlijk ontkennen dat er zijn die rechts denken en spreken, maar, naar hun zeggen, toch bekommerd zijn om het welzijn van iedereen, van de gehele aardbevolking, een bekommernis waaraan zij meer dan alleen maar lippendienst willen bewijzen. Links moet proberen dezen niet rechts te laten liggen en dus "naïef" zijn. Hoe weinig indrukwekkende bewijzen de praktijk hiervan ook moge gegeven hebben, toch lijkt het ons zinvol voor links aan te nemen dat de meeste rechtsen, de zogenaamde gematigde of centrum-rechtsen, in het geval verkeren doel en middel slecht af te wegen, en dat zij niet allemaal doortrapte schurken, huichelaars en potentiële diktators zijn. Deze vooropstelling levert weinig op.

Maar wat indien blijkt dat de goede wil weinig uithaalt en zij volharden in de "boosheid"? Het spreekt vanzelf dat "echt" links, waarvoor een keuzemogelijkheid tussen het linkse (intersubjektieve) en het rechtse (individueel of kollektief egoïstische) perspektief in de grond van de zaak absurd is (174), niet het democratische standpunt kan innemen dat men in een dergelijk geval dan aan koppentellerij moet of mag doen. Voor deze "ondemokratische" houding moet zij zich allerminst schamen. Ten eerste, moet men zich eerlijkheidshalve durven afvragen wie de anti-demokraat is, hij die het niet aan het noodlot — de "slechte wil", het onvermogen of wat ook van een meerderheid gekombineerd met een "ondemokratische wiskunde" — wil overlaten en daarom *onvoorwaardelijk eist* dat *iedereen* in de reële mogelijkheid (175) gesteld wordt aan zijn fundamentele behoeften (belangen) tegemoet te komen, of hij die de mogelijkheid

insluit dat dit niet het geval is en de linkse onvoorwaardelijke eis, en het deze niet ter publieke discussie en beoordeling willen voorleggen, als ondemocratisch beschouwt? En ten tweede, is het niet de rechtse "demokraat" die ermee begonnen is de koppentellerij ongeloofwaardig te maken, door het eigen politiek-ekonomische programma als het enig mogelijke ("realistische") voor te stellen, waardoor zij die dit programma afwijzen vanzelf egoïsten, opportunisten, domoren en in ieder geval anti-demokraten worden?! *Is hij het niet die de pseudo-demokratische keuzemogelijkheid probeert te ontmaskeren als een linkse illusie en daardoor de, al zo beperkte, democratie geheel ten val brengen?* Zijn het niet deze *demokraten* voor de vorm die nu reeds de keuzemogelijkheid reduceren tot de mogelijkheid — en noodzakelijkheid! — zichzelf op te heffen? Kan men bij voorbeeld in het licht van een volmachten-politiek deze vragen anders dan positief beantwoorden? (176)

Op de vraag wat te doen als een meerderheid volhardt in de "boosheid", en zeker als met betrekking tot het probleem van de perspektiviteit een pseudo-demokratische stemming als volstrekt anti-democratisch van de hand wordt gewezen, antwoorden wij, veel voorzichtiger (demokratischer?) dan Karl Popper, want bewust ontwijkend, en toch "korrekt": indien men het niet eens is met de hoofdlijnen van datgene wat we in het voorgaande hebben gezegd, en dat waren zelf niets dan hoofdlijnen, dan is een antwoord zinloos, overbodig, "ondiplomatisch" en ongetwijfeld zelfs gewoon "dom"; we beseffen tenslotte voldoende de kwalijke gevolgen van het onzakelijke argumenteren. De *Aha-Erlebnis* die de rechtsen zou overvallen bij het horen van een voor hen zeker "schokkerend" antwoord, zou al het voorgaande in het niets doen verdwijnen. Maar indien men het met het voorgaande wel eens is, waarom dan niet *samen* het antwoord geven?

In hoeverre zijn we nu pessimistisch? Indien men wil, kan men uit de voorgaande beschouwingen tot een bepaald pessimisme besluiten, *het kleinburgerlijke*.

Zijn het immers niet de eeuwenoude fundamenten zelf van de Westerse geschiedenis en beschaving die we in de wortel moeten veranderen? Is het niet *de totale verandering* van de Westerse samenleving die we op het oog hebben? Verlangen wij naar iets anders dan *een grondige reiniging van de kapitalistische Augiasstal*? De kleinburger, die alleen maar van Herkulesen droomt, resigneert melancholisch in het "Onmogelijk!". *Of* het mogelijk is of niet doet voor ons echter niet ter zake, dat wil zeggen, *we moeten het hoe dan ook proberen*. Ons pessimisme bestaat er niet in op voorhand vast te stellen dat het hier om een onbegonnen opdracht gaat, maar wel dat we er ons rekenschap van geven dat we op het punt gekomen zijn waarop deze problematiek – pessimisme *versus* optimisme – een *luxe*-problematiek is, dit wil zeggen, dat *zowel een pessimisme als een optimisme iets is dat wij, aardbewoners, ons niet langer kunnen en derhalve mogen veroorloven*. Dit is ons *meta*-pessimisme, een pessimisme van het pessimisme, waarvoor we willen opkomen: het pessimisme van het "nu moet het wel gaan, nu moeten we ons wel ondubbelzinnig *inmengen!*", van het – "*aan ons geen keuze!*".

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

NOTEN.

(1) Dat het economische systeem van de Oostbloklanden, de kommunistische landen, eveneens in grote moeilijkheden zit, wordt door de Westerse landen wel eens met het nodige leedvermaak vastgesteld. Het kapitalisme zou echter beter niet blij zijn met de crisis van het Oosteuropese kommunisme, want als men op zoek gaat naar de wortels van dit systeem, en dan bij Marx en Engels terecht komt, zal men met verbazing kunnen vaststellen dat zij, de kommunistische crisis, ook een uitstekend argument is tegen het kapitalisme. Het allesdominerende uitgangspunt van het (marxistisch) kommunisme blijkt immers hetzelfde te zijn als het uitgangspunt van het kapitalisme: de kapitaalsakkumulatie door concurrentie (als volstrekt *autonoom* en *kontinu* proces van de maximalisering van de efficiëntie van de produktiemiddelen of -methoden), het produceren om te produceren als *wetenschappelijk* beginsel van de economie. Men denke hier aan de steeds opnieuw opduikende kritiek die Marx en Engels uitoefenden op de vele "utopische socialist": zij zien niet in dat het kapitalisme, dat rijkdom schept, de noodzakelijke voorwaarde is voor eender welke progressieve revolutie. Het kapitalisme vervangen door een of ander "rechtvaardig" systeem (bij voorbeeld door een systeem zonder geld, zoals Proudhon voorstelde en door Marx werd bekritiseerd in *Das Elend der Philosophie*), is de weg, de enig mogelijke weg, versperren die tot het politieke systeem van het socialisme leidt. Men kan hier verder denken aan de obsessie van *de technologie*, die net zoals in de Westerse kapitalistische landen, ook in de Oostbloklanden woedt (en men leze in dat verband het dertiende hoofdstuk van *Das Kapital*, getiteld: *Maschinerie und grosse Industrie*). Het zijn daarom niet de kapitalisten, maar veeleer de anti-kapitalisten die "tevreden" mogen zijn met de crisis in de kommunistische landen.

Het Westen is heel wat marxistischer dan het vermoedt, maar natuurlijk zijn ook de kommunistische landen heel wat kapitalistischer dan ons lief is. De economische tegenstelling tussen Oost en West is geenszins wezenlijk,

ook al is ze toch aanzienlijk. De toenadering tussen beide economische systemen, die vooral onder Gorbatsjov duidelijk wordt, is geen toeval. Een aanvraag van de S.U. tot toetreding tot de E.E.G., ligt dan ook in het verschiep!

(2) Zie Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*. Routledge and Kegan Paul, London 1945. Voor de citaten, zie hoofdstuk 7 (volume I).

(3) Vrijheid en tolerantie zijn op zichzelf niet synoniem. De tolerantie is *het middel* om vrijheid te geven; vrijheid is *het doel*. Wanneer men vrijheid en tolerantie echter tot *idealen* verheft, dus tot *hoogste* doel, norm of waarde maakt voor iedereen, dan blijkt hun *effekt*, niet de letterlijke inhoud van de idealen, identiek te zijn. Dit is zo op grond van hun wederkerigheid: beide idealen omvatten elkaar volledig. Om tegemoet te komen aan deze dubbelheid van de verhouding tussen tolerantie en vrijheid, zullen we steeds spreken van het tolerantie- *en/of* vrijheidsideaal, waarbij het "en" verwijst naar de verschillende aard (men kan ook zeggen, het verschillende perspectief), en het "of" naar de identiteit van het effekt van hun idealen.

(4) Het individu krijgt bij wijze van spreken één vrijheid, de zijne, maar moet tolerant zijn tegenover iedereen, de gehele wereld, opdat iedereen zijn vrijheid zou kunnen krijgen. Dat dit voor iedereen geldt, doet er voor de vrijheid van dat individu niet toe, net zo min het er toe doet dat zijn vrijheid het resultaat is van de tolerantie van allen, of dat zijn tolerantie tegenover allen geen enkele waarborg inhoudt dat de anderen ook echt vrij zijn.

(5) Zie bij voorbeeld Guy Quintelier, *Tolerantie en fascisme*, verschenen in het *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, februari 1983, blz. 40-44. Onze opwerping neemt niet weg dat de auteur ons inziens belangrijke dingen zegt. Wij zijn echter geneigd het fascisme als een uiterste *konsekwentie* te zien van het Westerse vrijheidsideaal, zowel *ideologisch* als *reëel-economisch*; het is er allerm minst een breuk mee! Het individualisme als een zoveel-mogelijk-voor-mij-ideaal leidt tot een identifikatie van zichzelf met de *racistische* en *nationalistische* staat, omdat hij zegt voor mijn belangen op te komen in tijden van (kapitalistische) *krisis* (dit wil zeggen,

van *verarming*, van het steeds-minder) en dit ten nadele van andere volkeren, rassen, of van al die groeperingen die mij in mijn belangen bedreigen (voor de industrieel is dat de vakbond, voor de arbeider is dat de uitbuitende jood, de alles afpakkende kommunist enzovoort). Deze identifikatie heeft bovendien, zoals elke identifikatie met het "vreemde", het voordeel dat uiterlijke grenzen geïnterioriseerd worden, waardoor ze wegvallen: in die zin *bevrijdt* men zich, een (typisch kleinburgerlijke) bevrijding die enkel tot stand kan komen in een goed geprofileerd politiek systeem, in een systeem dat zeer duidelijk zegt waar het op aankomt, dat ieder zijn plaats aanduidt, dat niet voor verrassingen zorgt, dat moeiteloos aan te duiden is, en welk systeem beantwoordt meer aan deze eisen dan *een diktatuur van één man of van één ideologisch transparante partij*, dan *een uitdrukkelijk fascistisch regime? Als men het volk het ideaal van vrijheid aanpraat, dan moet men niet verwonderd zijn als het dat in het fascisme verwerkelijk!* — Maar het ideaal van tolerantie lijkt dan wel volkomen afwezig te zijn, terwijl het ideaal van vrijheid gerealiseerd is. Dan is er geen identiteit meer tussen de effecten van de beide idealen, zoals we in noot 3 stelden. Dit is echter geen juiste voorstelling van zaken. In het ideaal van de fascistische staat is het ideaal van vrijheid op een wijze gerealiseerd die het ideaal van tolerantie volstrekt "*overbodig*" maakt: waar iedereen hetzelfde denkt, verlangt enzovoort, daar is geen wederzijdse *weerstand* meer, en daar is bijgevolg ook *geen tolerantie meer nodig*. In de ideale fascistische staat is de kronische paradoks van de democratie volledig opgelost: de absolute vrijheid als totale, uiteraard bewuste, gewilde overeenstemming met het uitwendige, maakt de tolerantie absoluut overbodig — doordat ze op haar wijze perfect gerealiseerd is: waar geen weerstanden zijn, is de tolerantie maximaal.

Velen zullen deze gedachten alleen daarom absurd en onaanvaardbaar vinden, omdat ze niet in staat zijn of weigeren zich in het "griezelige" perspektief te plaatsen van de "psychologie van het fascisme". Maar dan begrijpt men ons inziens nooit waarom het zo aantrekkelijk is (geweest), en nog minder hoezeer het zijn

diepe wortels in het verleden heeft.

(6) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Vertaald en ingeleid door Lr. R. W. Thuijs O. R.. De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen 1954, blz. 153 (1139a).

(7) *Op. cit.*, blz. 292-293 (1178b).

(8) *Op. cit.*, blz. 288-289 (1177a-1177b).

(9) Mattheüs X, 39. We maken gebruik van de Willibrordus-vertaling.

(10) Mattheüs VII, 21.

(11) Mattheüs XII, 48-50.

(12) Mattheüs XVI, 23. De ongemene hardheid waarmee Kristus de mens aanmaant alleen God te gehoorzamen, alleen Hem als handelingsprincipe te aanvaarden, komt onverbloemd tot uiting in de konklusie van een door hemzelf gegeven "vergelijking" over "een man van hoge geboorte" die "op reis ging naar een ver land om het koningsschap te verkrijgen": "En die vijanden van mij /zegt die man/, die mensen die niet wilden dat ik koning over hen werd: breng ze hier en steek ze voor mijn ogen neer" (Lukas XIX, 27). Kristus geeft niet het minste teken dat hij deze konklusie overdreven vindt en dat het "enkel om de gedachte gaat".

Alleen wanneer men deze tekst op zichzelf neemt, kan men hieruit een argument halen voor een inquisitie. Onze interpretatie van de evangelies verzet zich daar echter uitdrukkelijk tegen. Ons inziens leidt de moraal die door Kristus werd gepredikt tot het absolute tegendeel van elke vorm van inquisitie: tot een loutere *getuigenis* (ook al is het de bedoeling te bekeren).

De geciteerde tekst heeft enkel de bedoeling de onveriddelijke noodzaak uit te drukken zich aan Gods Woord te onderwerpen. Doet men dat niet, dan staat hem *de hel* te wachten.

(13) Mattheüs XXII, 37; vergelijk Markus XII, 30 en Lukas X, 27.

(14) Johannes XIV, 15.

(15) Johannes XIV, 21.

(16) Mattheüs XXVI, 38-39.

(17) Lukas XIV, 26; vergelijk Mattheüs X, 37.

(18) Johannes XII, 25.

(19) Zie Mattheüs XVI, 24 en Lukas IX, 23.

- (20) Mattheüs VI, 25; vergelijk Lukas XII, 22-23.
- (21) Zie Mattheüs VI, 33-34.
- (22) Markus XI, 24.
- (23) Markus IX, 40; vergelijk Lukas IX, 50.
- (24) Mattheüs V, 44-48; vergelijk Lukas VI, 27-35.
- (25) Zie Markus XVI, 16.
- (26) Dit neemt niet weg dat de ideaaltoestand voor de godsdienstigheid de volstreekte rust en harmonie is met de wereld, want alleen dan kan men zich geheel en al, uitdrukkelijk en rechtstreeks, aan God wijden. Maar omdat tenslotte elke toestand in het eigen – gods-dienstige – voordeel kan worden gedraaid (men denke hier aan het gebod de vijand te beminnen), heeft het geen zin om van concrete godsdienstige belangen te spreken: typisch voor de – kristelijke – godsdienst is dat men zich door geen enkele situatie laat meeslepen, maar integendeel alle situaties (van vijandschap, ongeluk ...) relateert door ze te overstijgen. Alle concrete situaties zijn eender, ze moeten alle te boven gekomen worden.
- (27) Onder andere Mattheüs XXII, 39.
- (28) Zie Lukas X, 25-37.
- (29) Joannis Calvinus, *Corpus reformatorum, Joannis Calvinus opera quae supersunt omnia*. Brunswick 1863-1900, deel 31, blz. 98. Geciteerd in: M. Kroon, *De eer van God en het heil van de mens. Bijdrage tot het verstaan van de theologie van Johannes Calvijn naar zijn institutie*. J. J. Romein en Zonen, Roermond 1968, blz. 150. De vertaling is van de auteur.
- (30) Lukas VI, 37-38; vergelijk Mattheüs VII, 1-2 en Markus IV, 24.
- (31) Lukas XII, 58-59; vergelijk Mattheüs V, 23-26.
- (32) Ernest Renan, *Vie de Jésus*. Edition établie, présentée et annotée par Jean Gaulmier. Editions Gallimard 1974, blz. 418.
- (33) Ook Aristotéles doet dat uitdrukkelijk, zie zijn *Ethica Nicomachea*, blz. 293-294 (1179a).
- (34) Zie Rudolf Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, blz. 30 e.v.. (Er bestaat van dit werk ook een Nederlandse vertaling van Willy Coolsaet, verschenen bij Het Wereldvenster,

Baarn 1977.)

- (35) Zie Rudolf Boehm, met medewerking van Lode Frederix en Paul Willemarck, *Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag*. Afzonderlijke uitgave van het tijdschrift KRITIEK 1984, blz. 145-187.
- (36) George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge, with other writings*. Edited and introduced by G. J. War-nock. Collins/Fontana, Glasgow 1979, blz. 68.
- (37) Hume zegt namelijk: "... but 'tis in vain to ask, *Whether there be body or not?* That is a point, which we must take for granted in all our reasonings". David Hume, *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the original Edition in three Volumes, and edited with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge, M. A. Clarendon Press, Oxford 1967, blz. 187.
- (38) Ter verduidelijking van deze vergelijking ver-wijzen we naar de interpretatie van Boehm van het genesis-verhaal in zijn hoofdwerk, de *Kritik*, blz. 51-56.
- (39) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, blz. 266.
- (40) *Op. cit.*, blz. 271, onze kursivering.
- (41) Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*. Vierter Band, erster Abtheilung. Leipzig, bey Gerhard Fleischer 1819, blz. XVIII-XIX.
- (42) Zie Rudolf Boehm, *Ideologie en ervaring*, blz. 231 e. v..
- (43) John Stuart Mill, *Collected Works*. Volume VII. Editor of the text J. M. Robson, introduction R. F. McRae. University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, Toronto and Buffalo 1973, blz. 471.
- (44) Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*. Heraus-gegeben von Immanuel Hermann Fichte. Band VI, Berlin, Veit und Comp. 1845/1846, blz. 23.
- (45) Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Walter de Gruyter, Berlin 1965 (5 Aufl.), blz. 43.
- (46) *Op. cit.*, blz. 43.
- (47) *Op. cit.*, blz. 43.
- (48) Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Band VI, blz. 17.
- (49) Wat door de ene als positieve reactie op het

kapitalisme wordt begrepen en "tegenkultuur" wordt genoemd (Theodore Roszak), heet voor de andere minachtend "narcisme" (Christopher Lasch). (Op beide auteurs, en vooral op Roszak, komen we later terug.) Beide worden echter begrepen als een reactie op de vervreemdende verhoudingen die in een kapitalistische samenleving ontstaan. Beide zijn een poging om hieraan te ontsnappen, maar helaas op een wijze die tegen beter weten in bijna perfect aansluit bij het kapitalisme zelf, zeker bij het kapitalisme als ideologie, maar ook als praktijk. Enkel oppervlakkig beschouwd is *het personalisme* van Roszak anti-kapitalistisch. Wanneer zijn motto van de "vrije zelfontplooiing" als absoluut ideaal echter in praktijk wordt gebracht, zouden we graag vernemen op welke dwingende gronden hij iemand kan verbieden zichzelf *als kapitalist*, die beslist zo zijn eigen talenten heeft, "vrij te ontdekken en te ontwikkelen". Dat "vrije zelfontdekking" al kontemplerend kan (moet) gebeuren, *dixit* Roszak, is een ondoordachte gemakkelijheidsoplossing om zich te onttrekken aan de onvermijdelijke, fatale versmelting van "vrije zelfontdekking" en kapitalisme. Wat zich als "tegenkultuur" aanbiedt, is, hoe anti-kapitalistisch ook bedoeld, een zodanig eenvoudige omdraaiing van *de symptomen* van het kapitalisme, en de omdraaiing is bovendien zo hevig en fanatiek, dat het kapitalisme niet in zijn wortels, namelijk als een economie die *enkel* oog heeft voor de concurrentie, wordt aangetast en daardoor ten langen leste wordt bestendig (voor onze kritiek op Roszak zie hoofdstuk 19).

In het bestek van dit essay zijn we niet geïnteresseerd in de overkompenserende ("narcistische") anti-kapitalistische reacties, hoe buitengewoon belangrijk, betekenisvol en interessant ze ook zijn. We zijn meer geïnteresseerd in de rechtstreekse, *principiële* gevolgen van het tolerantie- en/of vrijheidsideaal, met andere woorden, in de ideologische achtergrond en motivatie van de vervreemding zelf. Intussen wijzen we erop, dat, voor zover ons bekend, de meeste reacties op het kapitalisme het kapitalisme alleen maar ten goede zijn gekomen, omdat ze op de een of andere wijze te radikaal

— namelijk *asociaal* — opkomen voor het individu, de persoon of hoe dat ook verder moge heten.

(50) Het individualisme, en meer bepaald het liberale individualisme, motiveert zichzelf graag op grond van de typisch kristelijke gedachte van *de zelfverantwoordelijkheid*. Het individualisme zou een ieder *zijn* verantwoordelijkheid (terug)geven. Niets is nochtans onzinniger dan deze vereenzelviging tussen verantwoordelijkheid en individualisme. In het echte individualisme verdwijnt noodzakelijk elke belangstelling voor verantwoordelijkheid, want verantwoordelijkheid kan alleen bestaan ten opzichte van *anderen* (die iets *vragen* waarop wij moeten *antwoorden*), niet ten opzichte van zichzelf *indien het ik enkel en alleen voor zichzelf moet instaan en opdraaien, en elke inspanning of inzet ten voordele van de anderen uit de weg mag gaan*. De anderen moeten tenslotte voor zichzelf opkomen. *Zelfverantwoordelijkheid* heeft in het individualisme geen enkele betekenis (wel in het kristendom, omdat men daarin verantwoording moet afleggen aan God). Alleen aan zichzelf verantwoording moeten afleggen, omdat men in geen verantwoordelijkheidsverhouding staat tot anderen, impliceert een volstrekte *onverschilligheid tegenover die verantwoordelijkheid*: indien ik toevallig in de gelegenheid ben gesteld om mij aan mijn gekste impulsen over te leveren, dan blijft er van zelfverantwoordelijkheid niet veel over. Wat kan het mij schelen wat ik doe, zolang het resultaat voor mij maar bevredigend is. De resultaten zelf moet ik niet verantwoorden. Dat ik ze nastreef is voldoende (om ze verantwoord te noemen).

Zelfverantwoordelijkheid in het individualisme betekent niets anders dan dat men aan zijn lot wordt overgelaten, dat men op anderen niet hoeft te rekenen, en dat derhalve de anderen geen schuld treft als het mis gaat — maar, en dat geeft te denken, evenzeer dat van schuld *überhaupt* geen sprake meer kan zijn, ook niet van een schuld ten opzichte van zichzelf. Schuld kan maar ontstaan in een interesse-verhouding tot anderen. Daarom is het geen toeval dat een individualist als Roszak — Roszak verzet zich met klem tegen de term

individualist ten voordele van deze van personalist, maar dat onderscheid is, zeker in de kontekst van *zijn* opvattingen, niet vol te houden; het heeft alles te maken met een intentie, niet met de realiteit —, pleit voor "*een aanspraak op onschuld*" (zie zijn *Persoon en planeet. De creatieve desintegratie van de industriële samenleving*. Meulenhoff, Amsterdam 1980, blz. 123 e. v.). Zonder ook maar in de verste verte de schuld of het schuldgevoel *op zichzelf* als iets *waardevols* of zelfs maar als iets *edels* te beschouwen, durven we anderzijds toch betwijfelen of het pleiten voor de volstrekte afwezigheid hiervan de verhoudingen tussen de mensen werkelijk ten goede komt. Geen besef van schuld hebben betekent niet in staat (en niet bereid) te zijn *oorzaken* aan te duiden bij mistoestanden. Een afwezigheid van schuld bepleiten, komt neer op het pleiten voor *onverschilligheid*. Het Westen zou best een schuld*kompleks* mogen hebben ten opzichte van het uitgebuite Zuiden. (Anderzijds is het fundamenteel verkeerd alles tot — persoonlijke — schuld te willen herleiden: deze reductie gaat uit van de valse vooronderstelling dat de mens op elk moment van de dag vrij is te doen en te laten wat hij wil; maar hij is gebonden aan projekten en aan de hieraan inherente regels waartegen hij niets kan beginnen, hoe graag hij dat ook wil. Bovendien zijn de individuen gebonden aan een "totaal-projekt" waarin zij geboren en getogen zijn. Dit geldt niet enkel voor individuen, maar evenzeer voor kleine of grote kollektieven, bij voorbeeld voor landen. Om te begrijpen wat we bedoelen moet men denken aan wat Marx zegt over *de kapitalist als slachtoffer van de kapitalistische wetmatigheden*: de kapitalist maakt deze wetten niet, hij *ondergaat* ze. Enkel wanneer men het kapitalisme *fundamenteel, in de wortel* aanpakt, kan men ze teboven komen. Indien ergens het schuldprobleem ligt, dan hier. En zelfs ook daar blijft het moeilijk om van schuld te spreken, want wie of wat beslist er over de voortzetting van het kapitalisme? Maar dit alles kan niet betekenen dat we komaf moeten maken met het schuldbesef, want dat staat gelijk met het afschaffen van *het verantwoordelijkheidsbesef*,

en aangezien het uiteindelijk nog altijd mensen zijn die het kapitalisme in stand houden, kan er sprake blijven van verantwoordelijkheid, ook al gaat het concreet om een geheel kompleks van ingewikkelde verhoudingen dat de basis van het kapitalistische bedrijf vormt. De aansprakelijkheid van de mens, of van een grote groep mensen, voor de kapitalistische ramp opheffen, is er zich bij neerleggen.)

Het echte individualisme neemt een gevaarlijk loopje met het verantwoordelijkheidsbegrip. Het is een vlag die meerdere ladingen dekt.

(51) "Was ist denn Materie? In der Atomphysik definieren wir die Materie durch ihre möglichen Reaktionen auf Experimente des Menschen und durch die mathematischen — also geistigen — Gesetze, denen sie genügt. *Wir definieren Materie als einen möglichen Gegenstand des Menschen*" (Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, blz. 95, onze kursivering.)

De hedendaagse fundamentele wetenschap — het onderzoek naar de bouwstoffen van de materie en naar de algemeenste wetten van de natuur — is een zeer paradoxaal geval. Ze is tegelijk *extreem objektief* en *extreem subjektief*. Ze is extreem objektief omdat ze in haar puur mathematische hoedanigheid elke menselijkheid verloren heeft. Hoe pronkt ze er niet mee dat ze, om Einsteins obsessie van een unitaire veldtheorie te realiseren, reeds niet meer genoeg heeft aan zijn revolutionaire vier-dimensionaliteit, maar vertrekt van een multi-dimensionaliteit (zes dimensies en meer, indien dat "vruchtbaar" zou kunnen zijn), waardoor ze vanzelfsprekend volkomen onvoorstelbaar wordt. Maar juist deze onvoorstelbaarheid maakt haar zo subjektief! Ze is immers een puur — mathematisch — *spel*, een *fantasie* geworden, die geen enkel contact meer heeft met de werkelijkheid, niettegenstaande zij, de kwantummechanika, uitdrukkelijk van het methodische principe is vertrokken enkel het absoluut evident gegevene als uitgangspunt voor de theorie te nemen. Niemand van de hedendaagse fundamentele wetenschappers zal loochenen dat het liberaal-anarchistisch ("demokratisch")

anything goes van Paul Feyerabend hoogtij viert. Het contact tussen theorie en werkelijkheid moest dan ook volkomen verloren gaan. De werkelijkheid moest wel verdwijnen achter een wirrewar van wiskundige fantasie-stoten.

(52) De kern van deze logika heeft Boehm al zeer scherp geanalyseerd in zijn boek *Aan het einde van een tijdperk* (Het Wereldvenster/EPO, Weesp/Berchem, 1984). We zullen ze proberen met onze eigen woorden bloot te leggen. Meer dan Boehm zullen wij de nadruk leggen op het feit dat deze kapitalistische logika rechtstreeks voortvloeit uit het ideaal van tolerantie en/of vrijheid van de *moderne* tijd.

(53) John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government. Selections from Auguste Comte and Positivism*. J. M. Dent and Sons Ltd., London, Melbourne and Toronto/ E. P. Dutton and Co., New York 1977, blz. 34; 35.

Deze "love of money" is een zegen van de natuur, meent Mill: "Life would be a poor thing, very ill provided with sources of happiness, if there were not *this provision of nature*, by which things originally indifferent, but conducive to, or otherwise associated with, the satisfaction of our primitive desires, become in themselves sources of pleasure more valuable than the primitive pleasures, both in permanency, in the space of human existence that they are capable of covering, and even in intensity" (*op. cit.*, blz. 35, onze kursivering). Dat geld, dat "originally" niet méér "desirable" is dan "any heap of glittering pebbles" (*op. cit.*, blz. 34), een doel op zichzelf wordt, is dus een gave van de natuur, en een gelukkige! Het kapitalistische basisprincipe (de kapitaalsakkumulatie) is een natuurlijk en dus aanvaardbaar fenomeen! Neen, het is niet gewoon aanvaardbaar, het is een schitterende zaak, want het geeft aan het anders wellicht heel saai wordende, "primitive" leven een nieuw *élan*, een nieuwe zin: de opstapeling van blinkende steentjes! Een meer scherpzinnige analyse en evaluatie van het kapitalisme is wellicht nooit gegeven — binnen liberale kringen.

(54) Konkurrentie is niet strikt gebonden aan reële

externe concurrenten. Men kan ook tegen zichzelf concurreren. Men kan zonder meer geïnteresseerd zijn in toenemende winst, dit wil zeggen, in de maximalisering van *de efficiëntie* van de produktiemiddelen of -methoden, en dus — nadat de markt niet meer (via reclame en dergelijke) kan worden uitgebreid — in het steeds goedkoper produceren, zonder dat hiervoor een uitwendige aanleiding bestaat, met name mogelijke concurrenten: dat is het toppunt, het paroxisme van het kapitalisme (van *het ideaal* van concurrentie). Het is er ongetwijfeld ook het reële eindpunt van.

(55) De wereldtentoonstelling van 1985 in Tzukuba, Japan, toonde op onverbloemde wijze wat het einddoel is van de ontwikkeling van het kapitalisme en meer bepaald van de technologie: de verwerkelijking van de stoutste *kinderdromen*, *de drukknop-samenleving* met duizend en één "wonderlijke" en aangename verrassingen die volledig tegemoetkomen aan de eigen diepste en gewaagste verlangens. Na Tzukuba kan er geen twijfel meer bestaan over de diagnose van het kapitalisme: *infantilisme*. Het infantilisme is niet enkel een oorzaak, namelijk een doel, van het kapitalisme, maar ook één van zijn gevaarlijkste gevolgen. Kapitalisme houdt de mens, in tegenstelling tot wat men graag gelooft, langer kind, onvolwassen. Het kapitalisme geeft een beeld van de realiteit als *spel*, als vertier. Zelfs de grootste ellende *door* het kapitalisme kan daar niets aan veranderen, omdat het om een "wereldbeschouwing" gaat, een levensprojekt en -perspektief, waarvan de verwerkelijking reeds met de regelmaat van een klok haar "indrukwekkende" schaduwen vooruitwerpt. Trouwens, is er in de kinderwereld geen ellende?

(56) Zie ook noot 50.

(57) Luidens een klein artikeltje in het weekblad *Knack* zou pater Luc Versteyle, de oprichter van de groene partij Agalev, eens gezegd hebben (wellicht op een partijkongres te Mechelen in 1985): "We moeten een kittelpartijtje zijn, een pechstrookpartijtje dat van de kant toekijkt. We zijn uit de glimlach geboren, en wee ons als die op ons gezicht besterft." Volgens een artikeltje uit *De Standaard* zou Versteyle daaraan hebben toegevoegd: "want dan houden wij op politiek

gevaarlijk te zijn." Meent Versteylen dat de *Real-politiker* zich wel laten vermurwen door een lach, maar niet door een traan (van lijden)? Meent hij dat een partij uit halve of hele klowns moet bestaan om politiek gevaarlijk te zijn? Is bovendien de ellende in de wereld van die aard dat men daarover kan *glimlachen*, of is Agalev dan niet ontstaan uit het inzicht in die ellende?

Gelukkig staan tegenover deze woorden, die we anderzijds niet geheel onzinnig vinden omdat de bezorgdheid die Versteylen uitspreekt nooit overbodig is, de woorden van Ludo Dierickx: "We moeten ons op alles voorbereiden, grondig studeren, onze mensen wapenen met dossierkennis (...) we moeten iets minder denken dat we de problemen kunnen oplossen met ludieke akties." Wij zouden dit laatste toch nog scherper willen gesteld zien: *ludieke, symbolische akties helpen niets, ze sensibiliseren in het geheel niet, dit wil zeggen, ze maken niet bewust, het is enkel de zakelijke informatie die kan sensibiliseren.* Mocht ook deze niet sensibiliseren, dan vrezen we Christian Morgenstern gelijk te moeten geven: "Es gibt für Unzählige nur ein Heilmittel – die Katastrophe." Maar dit is geen vruchtbaar vertrekpunt. Een al even onvruchtbaar als gevaarlijk vertrekpunt echter is het geloof in de waarde van de ludieke, (vermeend) symbolische aktie als faktor van sensibilisering, niet omdat deze waarde *de facto* onbestaande is, zoals we beweerden, maar veeleer omdat *deze waarde in een bepaalde zin onbestaande zou moeten zijn!* Het lijkt ons niet weinig gevaarlijk indien men verlangt dat symbolische, ludieke akties sensibiliseren, want dat zou erop neerkomen dat het sensibiliseren herleid wordt tot *een louter tonend herhalen* van een willekeurig gezichtspunt, en het gesensibiliseerd worden tot een zich gewoon aanpassen, tot een slaafs navolgen. Hopen op de sensibiliserende effectiviteit van het symbolische, ludieke is hetzelfde als hopen op de twijfelachtige effectiviteit van blinde propaganda en reclame, op de invloed van de biologerende kracht van de zuivere repetitiviteit. Wij zijn de laatsten om het belang van die kracht te ontkennen, maar we zijn

ook de allerlaatsten om haar invloed als de gunstige invloed van een sensibilisering (bewustwording) te beschouwen. Waartoe zij reeds geleid heeft moeten we niemand vertellen.

Günther Anders deelt in een klein essay, *Schinken-semmel-friede*, verschenen in het Duitse tijdschrift *Konkret*, enkele rake klappen uit aan de overdemokratische (en daardoor onderdemokratische) aktievoerders, *in casu* pacifistische aktievoerders. Het is een "pikant" essay, vol vervelende waarheden. Het roept op tot aktie en verzet zich tegen het louter symbolische handelen: "Rein verbaler Widerstand: Schreiben, rufen und Proteste unterschreiben — das ist natürlich unzulänglich. Aber nicht weniger unzulänglich sind die nur symbolischen Handlungen. Wer sich auf den Asphalt legt, den Toten simuliert und sich wie eine Leiche forttragen lässt, der handelt ebenfalls nicht. Auch er protestiert nur. Statt mit dem Munde eben mit dem Leibe. *Leichenspielen ist so unernst wie das Soldatenspielen von Kindern.* Ein seriöses Handeln findet auch hier nicht statt." Uit dit citaat blijkt de aanleiding van het essay: de atoombewapening en de aard van het protest hiertegen.

Over symbolen zegt Anders verder: "In anderen Worten: Symbolen mögen tief sein. *Hören wir auf mit Tiefe, seien wir effektiv.*" Voor Anders is het effectief zijn eigenlijk synoniem met *demokratie*. "Wir haben uns einzumischen. *Einmischung ist nur das gute deutsche Wort für Demokratie.*"

"Der Glaube an die Effizienz solcher privaten Opfer ist reiner Aberglaube. Solche pseudoreligiöse Hungerei [van drie meisjes die aan Anders hadden geschreven dat ze gedurende één week geen beet zouden eten en niet naar de televisie zouden kijken] bewirkt nicht das mindeste. *Ihr Effekt besteht lediglich in der Genugtuung über die eigene gute Tat.* Ebenso hätten die drei Mädchen sich dazu entschliessen können, pausenlos nur Schinkensemmeln zu essen." Ook nog een andere *schijn*daad wekt de wrevel op van Anders: "Eine solche Scheintat war z.B. auch der Angriff des hessischen Grünen-Abgeordneten Schwalbe-Hoth auf den komman-

dierenden General Williams, wobei der Täter Blut, dat er sich selbst abgezapft hätte, auf die Generaluniform spritzte. Diese Aktion ist nicht etwa nur deshalb abzulehnen, weil sie sinnwidrig ist, denn im sog. Ernstfall wird ja kein Opfer den Täter mit Blut bespritzen — die Kain-und-Abel-Situation liegt wahrhaft hinter uns —, oder deshalb, weil die Tat 'zu weit gehe'. *Die Aktion ist vielmehr deshalb abzulehnen, weil sie nicht weit genug ging.* Weil sie rein symbolisch — weil sie ein Happening blieb. *Wir haben die prospektiven Täter tatsächlich daran zu hindern, in den Kreis ihrer prospektiven Opfer zu treten. Wer uns gefährdet, der soll das auf eigene Gefahr hin tun müssen.* Es genügt auch nicht — obwohl das schon einen grossen Schritt vorwärts darstellt —, eine Kurze Zeit lang eine Anlage wie z.B. Mutlangen zu blockieren. Denn auch das ist, weil ein Intermezzo, etwas Symbolisches. *Unser Mut muss weiterlangen, weiter hinauslangen. Das Zeitalter der Intermezzi hat aufzuhören."*

Het devies van Anders is kort en bondig weer te geven: *"Sabotieren wir die Friedenssabotierer."*

Het ligt voor de hand dat wat Anders zegt met betrekking tot het vredesprobleem, moet gelden voor alle ernstige problemen: de ekonomische, de ekologische enzovoort. De mens sterft heus niet van atoomwapens alleen. De tijd van verantwoorde aktie is reeds lang aangebroken, want we hebben niets meer te verliezen.

(58) En natuurlijk biedt zich een dergelijke filosofie aan als een anti-kapitalistische, en in ieder geval anti-liberale. Maar bedoelingen zijn steeds het minst belangrijke en zelfs minst interessante. Opvattingen en filosofieën mogen enkel beoordeeld worden *naar hun reële, niet naar hun verhoopte gevolgen.* Slechts binnen dit perspektief moet de vraag naar de bedoeling gesteld worden.

(59) Rechts terrorisme is wezenlijk verschillend van het linkse: rechts terrorisme wil zichzelf *onmogelijk* maken *door* een repressieve staat, links terrorisme wil zichzelf *overbodig* maken *in* een rechtvaardige staat. Rechts terrorisme is uit de aard van de zaak zelf veel

brutaler, veel "blinder" (wie is de 85 doden en 200 gewonden vergeten die in het spoorwegstation van Bologna in augustus 1980 vielen?), links terrorisme is organisatie- en peroonsgericht (Schleier, Moro enzovoort). Rechts terrorisme is nooit symbolisch, het kan nooit symbolisch zijn vermits elke terroristische daad, van links of van rechts, vroeg of laat met een versterkte repressie wordt beantwoord, links terrorisme is — gezien zijn *revolutionaire* doelstelling — bijna altijd, maar misschien niet noodzakelijk, symbolisch.

Hoezeer wij ons ook tegen terrorisme verzetten, uiteraard in de eerste plaats tegen het rechtse, maar evenzeer tegen het linkse, toch behoort het voor ons tot één van die verwerpelijke onzinnigheden om beide over dezelfde kam te scheren. Dat is een typisch democratische houding. In een democratie is elke vorm van geweld — in een democratie betekent geweld wel *een objectief vaststelbaar geweld, zoals bomaanslagen, doden en dergelijke* — verwerpelijk. In een democratie is de "aversie" van geweld zo wezenlijk, dat er geen onderscheidingen gemaakt worden tussen de verschillende soorten: ze zijn allemaal verboden. "Doden is doden!", meent men in een democratie; wie er gedood wordt en ten voordele van welk doel, doet niet ter zake.

(60) Zie ook noot 49.

(61) Rudolf Boehm, *Aan het einde van een tijdperk*, blz. 225-240.

(62) *Op. cit.*, blz. 227.

(63) De thesis die Boehm met betrekking tot het kapitalisme verdedigt, laat aan duidelijkheid niets te wensen over: "Onze economie is niet meer te helpen" (*op. cit.*, blz. 155-157). Er is geen enkel beleid dat het kapitalistische systeem nog kan redden. Meer nog, dat wat voor *een anti-krisisbeleid* (een beleid ter oplossing van de crisis) wordt gehouden, zal de crisis, de aan de oppervlakte verschijnende kronische verarming, in versneld tempo doen toenemen, niet omdat het "niets helpt", maar omdat het zo goed helpt! Hoe paradoxaal het ook klinkt (niet voor hen die onze beschouwingen over het kapitalisme begrepen hebben), men kan het kapitalisme geen slechtere dienst bewijzen dan het

"aan te zwingelen", dan het "zuurstof te geven", kortom, dan het welslagen van het anti-krisisbeleid. Zijn redding is zijn ondergang. Daar kan zelfs de ergste tijdelijk in het voordeel van het Westen spelende olie-krisis niets aan veranderen (integendeel!). Zolang men zweert bij de konkurrentie en dus bij de kapitaal, energie en grondstoffen verslindende technologische vernieuwing, bij voorbeeld via een projekt als de "ruimte-defensie", zullen we er nog indrukwekkend op achteruitgaan.

Herverdelen van de reële rijkdom in het Westen en het van zich afschuiven van de armoede naar het hongerende, machteloze Zuiden, zijn slechts uitstel van de economische (en ekologische) katastrofe. (De liberale kritiek op de Westerse economie, dat ze te links is, te socialistisch en daardoor de crisis mogelijk maakt en bevordert, is zowel waar als vals: *waar*, omdat het socialisme niets tegen de crisis vermag te doen, of er in ieder geval feitelijk niets tegen doet — de objektieven van het socialisme en het liberalisme zijn trouwens dezelfde: de toename van de investeringen ter wille van de vernieuwingen van de technologie, de kompetitiviteit herstellen enzovoort; het verschil tussen beide strekkingen in het kapitalisme ligt in de brutaliteit waarmee deze doelstellingen worden nagestreefd: het liberalisme ontziet niets of niemand, tenzij "de rijken" —, *vals*, omdat, indien het liberalisme het alleen voor het zeggen had, het kapitalisme er nog sneller zou moeten aan geloven. De kapitaals*koncentratie* en dus ook de armoede zouden nog groter worden, wat zowel een verminderende konsumptie, als een intensere vernieuwing van de technologie met zich moet meebrengen, en geen van beide kunnen doorgaan als ideale middelen ter bevordering van de economische aktiviteit; van de verminderde konsumptie kan men zich dat moeiteloos voorstellen (hoewel toch anderzijds het sparen als een zegen, een ideaal wordt voorgesteld: dan komt er immers meer geld vrij om te investeren, maar waarom moet dit geld vrijkomen via *het sparen* en niet via *het konsumeren*? Een "mooiere" kapitalistische reddings-

maatregel is niet te bedenken.), en van de intensere technologische vernieuwing hebben we dat leren inzien.) Dit wil uiteraard niet zeggen dat men mag nalaten de ter beschikking staande rijkdom rechtvaardig te verdelen, men mag dit alleen niet beschouwen als een duurzame oplossing. Het probleem is het gevolg van een verkeerde produktiewijze. Daarom moet de produktiewijze zelf fundamenteel veranderen.

(64) *Op. cit.*, blz. 234. Alle volgende citaten komen uit het hoofdstuk "Socialisme als noodzaak".

(65) Zie Willy Coolsaet, *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx*. Afzonderlijke uitgave van KRITIEK, 1982. Vooral het laatste hoofdstuk over Marx' arbeidsbegrip is in dit verband van belang.

(66) Karl Marx en Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Marx-Engels-Werke 3, Dietz Verlag, Berlin 1983, blz. 33, onze kursivering.

(67) Rudolf Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, blz. 140.

(68) De algemene verarming waarvan we hebben gesproken, zou men eenvoudig zo kunnen voorstellen: de afstand tussen het ontwerp van een konsumptiegoed en zijn materiële verwerkelijking wordt steeds groter onder invloed van de technologie (die op alle niveaus van het gehele ontstaansproces als maar meer aanwezig is). Dit houdt in dat steeds meer grondstoffen (in de ruimste zin van het woord: energie, natuurlijke grondstoffen voor de produktie van de produktiemiddelen van de produktiemiddelen ... voor de konsumptiegoederen, menselijke arbeid, geld) gebruikt wordt voor een doel dat nauwelijks verandert (typisch voor de technologie is dat de meeste, zoniet alle, veranderingen volstrekt onbelangrijk zijn, dat wil zeggen, niets toevoegen aan de kwaliteit van het oorspronkelijke objekt: een wagen rijdt niet beter met een computergestuurd navigatiesysteem, een wasmachine wast niet beter omdat ze volautomatisch werkt enzovoort):

dit is *verkwisting*, niets opleverende *vernietiging*. Typisch voor het kapitalisme in het algemeen is dat het streeft naar een goedkoper produceren *op zichzelf*, dit wil zeggen, objektief, niet gemeten aan de behoefte aan bepaalde (andere) produkten. Dit is niets anders dan het ideaal van konkurrentie. Daardoor kan het zijn dat wat objektief goedkoper lijkt, "subjektief", dit is ten opzichte van de reële behoeften van de konsument, duurder is en zelfs pure verkwisting.

(69) Er is niet veel fantasie voor nodig om de noodzakelijke band te leggen tussen de ekologische achteruitgang en de kapitalistische obsessie om zoveel mogelijk winst te maken. Een konsekwente, "groene" politiek is derhalve *binnen een kapitalistisch systeem* onmogelijk; ze zou enkel *verarmend* kunnen werken! Het is onnodig te zeggen dat de kapitalist van deze vaststelling gebruik maakt om resoluut elk ernstig "groen" beleid af te wijzen. Binnen zijn perspektief op de behoeftenbevrediging, dat nog steeds door een grote meerderheid van de Westerse bevolking wordt onderschreven, heeft hij helaas overschot van gelijk.

(70) Wat betekent het dat de gemeenschapsverhoudingen aan het ik onderworpen worden? Dat leren we onder andere uit meer recente opvattingen over de arbeidsverhoudingen, opvattingen die het kapitalisme willen redden. Ze hebben betrekking op de drastische verandering van *de arbeidstijdindeling*; ploegenarbeid van telkens zes uur, tweemaal zestien uur in het weekeind, al dan niet betaalde loopbaanonderbreking enzovoort; maar ook van *de verhouding tussen werknemer en werkgever*, waarbij de klemtoon ligt op het veel gemakkelijker in dienst genomen en ontslagen kunnen worden. (Men denke hier aan de begrippen *dynamisme* en *flexibiliteit*, als de toverformules van de kapitalistische redding.) Dit alles heeft natuurlijk zijn enorme weerslag op de menselijke verhoudingen in het algemeen. Niemand ontkent de "revolutionaire" betekenis van de nieuwe technologieën, alleen al de toenemende werkloosheid gooit alle verhoudingen overhoop. Neemt men daarbij nog de nieuwe indelingen van de arbeidstijd dan kan het niet langer geloofwaardig worden dat het de

kapitalist (desnoods als "slachtoffer" van het kapitalisme) is die, al dan niet in samenspraak met zijn "sociale partner" (!) de vakbond, de gemeenschapsverhoudingen domineert en voor zich opoëist. De economische verhoudingen domineren de politieke verhoudingen. Dit is op zichzelf niet het minste bezwaar — we zijn en blijven *materialistisch georiënteerd* —, alleen gaat het om de verkeerde, de slechte economische verhoudingen.

(71) De stelling van de hedendaagse liberaal dat alle mensen min of meer egoïstische, vooral in zichzelf geïnteresseerde en naar onafhankelijkheid of vrijheid strevende atomen zijn, en dat de samenleving als geheel gelijk op een kosmos van los zwevende individuen, een kosmos die slechts bijeen kan worden gehouden door een niet aflatende aanwending van macht en dus door een bestendige beperking van vrijheid en onafhankelijkheid (waartegen de liberaal zich op grond van de objectiviteit van zijn mensvisie meent te moeten verzetten), deze stelling kan met het grootste gemak aan de realiteit getoetst en door haar on-dubbelzinnig *bevestigd* worden. De verklaring hiervoor is niet ver te zoeken. Men heeft nooit een andere mensvisie willen verwezenlijken dan precies deze die men nu als de objectief juiste voorstelt. Zo is het niet moeilijk om ze achteraf inderdaad als een "natuurlijke", objectieve weerspiegeling te beschouwen van wat de mens en de samenleving "in werkelijkheid" zijn. De liberale mensvisie is niets anders dan de beschrijving van de verwezenlijking van haar eigen ideaal. Ze is een *self-fulfilling prophecy*. De beste reactie op deze stand van zaken, en de beste reactie zonder meer, is het geenszins geïnteresseerd zijn in haar objectiviteitsgehalte, en bijgevolg in het *waar* of *vals* van de liberale visie, maar in haar *absolute onwenselijkheid*. Er zijn wel meer "natuurlijke" fenomenen die onwenselijk zijn, en moeten (en kunnen!) worden bestreden, bij voorbeeld de ervaring van honger of ziekte!

(72) Niet alleen de socialiteit van de mens lijkt spontaan, "natuurlijk", maar ook de eenheid van de

mens met de natuur. Zie bijvoorbeeld Theodore Roszak, *Persoon en planeet*, blz. 82-87.

(73) John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty ...*, blz. 31, onze kursivering.

(74) *Op. cit.*, blz. 47, onze kursivering.

(75) *Op. cit.*, blz. 29.

(76) *Op. cit.*, blz. 28.

(77) *Op. cit.*, blz. 28, onze kursivering.

(78) Mill dringt er vanuit het utilitaristische beginsel op aan individuen te "veredelen" (*op. cit.*, blz. 11), want alleen dan is de realisering van het beginsel gewaarborgd. Immers, "the utilitarian standard ... is not the agent's own greatest happiness, but the greatest amount of happiness altogether" (*op. cit.*, blz. 10), "the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned" (*op. cit.*, blz. 16). Er moet daarom voor gezorgd worden "that education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to establish in the mind of every individual an indissoluble association between his own happiness and the good of the whole; especially between his own happiness and the practice of such modes of conduct, negative and positive, as regard for the universal happiness prescribes; so that not only he may be unable to conceive the possibility of happiness to himself, consistently with conduct opposed to the general good, but also that a direct impulse to promote the general good may be in every individual one of the habitual motives of action, and the sentiments connected therewith may fill a large and prominent place in every human being's sentient existence" (*op. cit.*, blz. 16). En dat voor een als liberaal bekend staande Mill! Maar alles is nog niet gezegd.

(79) "Unhappily it is also susceptible, by a sufficient use of the external sanctions and of the force of early impressions, of being cultivated in almost any direction: so that there is hardly anything so absurd or so mischievous that it may not, by means of these influences, be made to act on the human mind with all the authority of conscience. To doubt that

the same potency might be given by the same means to the principle of utility, even if it had no foundation in human nature, would be flying in the face of all experience" (*op. cit.*, blz. 28).

(80) Mill zegt: "No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes it to be attainable, desires *his own* happiness" (*op. cit.*, blz. 32-33), en "that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to *the aggregate of all persons*" (*op. cit.*, blz. 33).

"The general happiness" als datgene wat de sociale gevoeligheid, de morele behoefte van de mens zou kunnen wakkerschudden, wordt hier uitdrukkelijk gemotiveerd vanuit de bekommernis om het eigen geluk, om de eigen ontplooiing. Dat de ontplooiing tot *zelfstandig*, dit is oorspronkelijk, origineel, spontaan individu, een heilige ("sacrosant") opgave is, stond voor Mill buiten kijf. Het essay *On Liberty* is weinig anders dan de verdediging van het ideaal van dit vrije individu, tegen de "uniformity" van de massa ("the masses", "the crowd"), tegen de "collective mediocrity" (*op. cit.*, blz. 123-124). Maar Mill meende wel dat de verandering in de richting van een samenleving van individuen enkel tot stand kon komen door een "verlichte voorhoedepartij": *de bourgeoisie*. Mill verdedigt de bourgeoisie omdat zij de taak had de massa, die haar gewillig moest volgen, te leiden "*to wise and noble things*" (*op. cit.*, blz. 124). Over de mogelijkheid van deze verandering was Mill niet zo optimistisch, maar de hevigheid waarmee hij de vrijheid van de elite verdedigde, werd er daarom niet geringer op.

(81) De band die er bestaat tussen het individualisme van noot 80 en het "socialisme" van het citaat van noot 78, is eenvoudig en duidelijk: *omdat iedereen zijn eigen geluk mag en moet nastreven, omdat iedereen er meer bepaald moet naar streven zoveel mogelijk zijn "highest faculties" (op. cit. blz. 8) aan te spreken en te ontwikkelen* - deze maken de mens immers het gelukkigst; Mill is in meer dan één opzicht uiterst

platonisch-aristotelisch — moet, als noodzakelijke voorwaarde hiervoor, iedereen er zorg voor dragen dat ook de anderen dat daadwerkelijk kunnen. Iedereen moet zich daarom "bij tijd en wijle" aanpassen aan "the general happiness", dit wil zeggen, aan de situatie waarin iedereen zichzelf gelukkig kan maken. Het "socialisme" van Mill is de aanpassing van zichzelf aan het individualisme, aan het ieder-voor-zich van de anderen. Het "socialisme" is niets anders dan het tolerantie- en/of vrijheidsideaal. Het hoeft niemand te verwonderen dat Mill dan zegt: "The utilitarian morality does recognise in human beings the power of sacrificing their own greatest good for the good of others" (*op. cit.*, blz. 15); een zelfopoffering die hij, hoe kan het ook anders, hoog aan-schrijft — maar niet ter wille van zichzelf, maar omdat zij een (groter) geluk voor iemand anders betekent. Mill eist niet uitdrukkelijk dat de zelfopoffering de algemene regel wordt in het menselijke verkeer, dat zou ook onzinnig zijn gezien het uitgangspunt, maar hij zegt wel: "As between his (the agent) own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly *impartial as a disinterested and benevolent spectator*" (*op. cit.*, blz. 16)! Deze uitspraak lijkt erop te wijzen dat Mill gelooft in het bestaan van de mogelijkheid (en noodzakelijkheid) geluk objektief te meten, en dat het door hem gehuldigde utilitaristische beginsel van het grootste geluk niets anders betekent dan dat de mensen moeten streven naar een situatie waarin *de som* van een ieders geluk zo groot mogelijk is (dat is een erfenis van Jeremy Bentham). Bovendien wijst Mill erop dat de naastenliefde zoals door Kristus gepredikt werd "the complete spirit of the ethics of utility" weergeeft, want ook hij predikte de volstrekte neutraliteit van de menselijke verhoudingen!

Wat Mill hier wil zeggen is gewoon dit: de mensen moeten op objektieve wijze nagaan wie het geluk kan verwerven; deze heeft voorrang (maar iedereen moet en mag het nastreven), de anderen moeten zich edelmoedig en welwillend terugtrekken, maar niet zon-

der zich daarbij eveneens gelukkig te voelen, want hebben ze niet geluk voor anderen mogelijk gemaakt? En wie zal in de praktijk de gelukkigste blijken te zijn (en als zodanig voor alle anderen de richtsnoer moeten zijn)? De bourgeoisie, want die kan zich overgeven aan de ontwikkeling van die vermogens, die haar "vrijheid" schenken, doordat ze haar verheffen boven alle "aardse platheden en bekommernissen".

Mill predikt het tolerantie- en/of vrijheids-ideaal, en geeft hiervan, hoewel niet steeds even duidelijk, de belangrijkste konsekwentie: de paradoksale verhouding tussen de twee tendensen van objectiviteit.

(82) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 8-9, onze kursivering. Zie ook Rudolf Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, blz. 267 e.v.. Voor Boehm is Kant één van de eerste echte eindigheidsfilosofen, omdat hij het subjektieve, weliswaar het transcendentaal subjektieve, als konstitutief moment (als noodzakelijke voorwaarde) beschouwt voor de menselijke (objektieve) kennis. Het subjektieve wordt niet langer als "slechts eindig" afgewezen. Bij Plato was dat wel het geval, en Plato was niet de laatste bij wie dat wel het geval was.

(83) Dit is een evidente konklusie die men uit de door Popper aangehaalde paradoxen kan trekken. Zie de inleiding van dit werk en Poppers konklusie met betrekking tot het wezen van de democratie.

(84) Het wezenlijke verschil tussen het intersubjektiviteitsideaal en het tolerantie- en/of vrijheids-ideaal is dat het eerste ideaal van de afhankelijkheid van de mens als reële gegevenheid vertrekt, terwijl het laatste ideaal, deze afhankelijkheid desnoods erkennend, vertrekt van de mens die van nature (ook) een onafhankelijk, vrij wezen is, maar dat zijn vrijheid nog moet realiseren. Het is een "idealistisch" ideaal in zoverre het het behoeftenprobleem, het probleem van de menselijke lichamelijke en eindigheid, slechts als een *sekundair* probleem beschouwt (zo sekundair zelfs, dat er weinig of geen uitdrukkelijke aandacht aan besteed wordt, en als er dan al aandacht aan

besteed wordt, dan op een zo pseudo-fenomenologische wijze, dat het lichaam opnieuw, maar op een totaal andere wijze, *een spirituele entiteit* wordt). Voor ons is het probleem van het lichaam, in enge en in brede zin, het in alle opzichten eerste en belangrijkste probleem. Daarom *eist* het intersubjectiviteitsideaal dat de mens niet langer zou beschouwd worden vanuit het perspectief van het aards paradijs, van het Duizendjarig Rijk, want dan verschijnt alle eindigheid en afhankelijkheid als iets plats en *verwerpelijks*, als *een last*, als iets dat zo snel mogelijk moet te boven gekomen worden. En precies dat is de oorzaak van de crisis.

(85) De uitleg van de bepaling van het wezen van de morele principes anticiperend, willen we met betrekking tot de term "intersubjectiviteit, zowel ..." reeds het volgende zeggen: het begrenzingsprobleem waarmee het vaststellen van de morele principes gepaard gaat, kan maar tot een zinvolle en verantwoorde oplossing komen door middel van *een totalisme, een perspectief op de wereld als geheel* (dit is "intersubjectiviteit in het algemeen"). Enkel dan is een redelijke kosten-baten-analyse van het kapitalisme mogelijk. Maar in tegenstelling tot de wetenschappelijke en metafysische totalistische obsessie is dit perspectief zelf geperspectieerd door de eindige, behoeftige mens (dit is "de concrete intersubjectiviteit"), en niet door een of ander ideaalbeeld van de mens die niet meer zo afhankelijk is van de natuur en van de andere mensen, van de mens die in het bezit is van de paradijslijke hoorn des overvloeds. De noodzaak van een totaal-perspectief, van een totalisme, is het evidente gevolg van de radikaliteit waarmee men geïnteresseerd is in de concrete mens, dus in het intersubjectiviteitsideaal. Niet het totalisme zelf is slecht, zoals tegenwoordig vele, echt anti-wetenschappelijke "progressieven" schijnen te geloven, maar alleen het *slechte* totalisme is slecht, dit is het wetenschappelijke en metafysisch-religieuze totalisme, dat principieel uitgaat van *het totalisme als ideaal, waardoor vanzelf voorbijgegaan wordt aan de eindige, behoeftige mens, of waardoor deze toch geenszins als absolute*

prioriteit wordt beschouwd. Niet het totalisme als perspektief, maar een bepaald perspektief op het totalisme is verkeerd, met name *het perspektief waarin het om niets anders gaat dan om de totaliteit zelf, waarin, met andere woorden, het gewenste perspektief zelf op de totaliteit tot ideaal wordt.* (Dit is een *zakelijk-inhoudelijke* kritiek op het totalisme, geen als maar vaker opduikende formalistische.)

Analoog aan wat we hebben vastgesteld op het mikro-vlak van persoonlijke en "regionale" (bij voorbeeld nationale) verhoudingen, heeft ook het goede totalisme als typisch kenmerk een *pulserend, niet-statisch* karakter. Het is een pulseren in de ruimte, zowel als in de tijd. De ruimte heeft betrekking op het hier (ik, een beperkte groep) en op het daar, op het elders (jullie, de anderen); de tijd heeft betrekking op het nu en op het later, morgen, het ooit, de toekomst, de latere generaties. Men mag zich niet alleen niet blind staren op zichzelf, maar evenmin op het nu, want binnen het perspektief op de wereld als iets eindigs, iets uitputtelijks, rijst vanzelf de zorg voor het later. Men mag zich echter evenmin blind staren op de toekomst, op het morgen, en zeker niet op het ooit. Men mag vooral geen vertrouwen schenken aan de kapitalistische redenering dat dit *ooit* ooit een heerlijk, onverzadigbaar, eeuwig en paradijslijk *nu* wordt. Dit ooit is steeds te laat, elk offer hiervoor is er één te veel!

Deze ruimte-tijd-betrokkenheid van het totalisme maakt het er uiteraard niet gemakkelijker op. Het zou allemaal een stuk gemakkelijker zijn indien we een absoluut vaste bodem hadden, een dogma: het eigen ik of een beperkt wij, de anderen, het nu of de toekomst. Het mens-gericht totaal-perspektief probeert deze vier aspecten van de realiteit echter zo goed mogelijk met elkaar te verenigen, en dit op een niet-statische, dit is elkaar voortdurend beïnvloedende en wijzigende manier. Een moeilijke taak, ongetwijfeld, maar zeker niet onoverkomelijk — indien men ernstig werk maakt van de sociaal-ekonomisch vereiste *vereenvoudiging* (zowel inter- als intranationaal).

(86) Met "de objectiviteit van de menselijke belangen" bedoelen we niets anders dan dat de mens als individu en de mensheid als geheel zich aan bepaalde *eisen* tegenover de medemens, de natuur en zichzelf moeten houden, willen ze hun voortbestaan niet op het spel zetten. Deze eisen zijn gebaseerd op de naakte feitelijkheid van de behoefte, van het steeds-aan-iets-nood-hebben, of steeds-iets-tekort-komen.

(87) Dat de afwijzing van de wetenschappelijke objectiviteit of rationaliteit niet de ongenueanceerde afwijzing moet betekenen van objectiviteit of rationaliteit zonder meer – deze afwijzing zou alleen bewijzen dat men weinig van het wezen van de wetenschap heeft begrepen –, blijkt uit een passage van Boehms *Aan het einde van een tijdperk*, blz. 34: "Wat we nodig hebben is het herstellen van een rationele verhouding tussen doel en middel, wat overigens bijna de definitie van rationaliteit zelf is." Op grond van de bepaling van rationaliteit als een adequate doel-middel-verhouding, kost het geen moeite om de ultrarationaliteit van economie en wetenschap als een ultra-*irrationaliteit* te begrijpen.

(88) Zie voor een mogelijk onderscheid tussen behoeften en belangen het geciteerde werk, blz. 167-174. Uit wat wij tot nog toe hebben gezegd over behoeften en belangen blijkt dat wij het met dit onderscheid niet volledig eens zijn. De verhouding lijkt ons wel wat ingewikkelder.

(89) Technologisch produceren geeft niet bepaald de indruk er zich van bewust te zijn dat de beschikbare middelen beperkt zijn. Aangezien de algemeen gangbare definitie van economie uitdrukkelijk naar deze beperktheid verwijst, kan de kapitalistisch-technologische "economie" niet langer een economie genoemd worden.

(90) Rudolf Boehm, *Aan het einde van een tijdperk*, blz. 236 e.v. . De vaststelling dat er tussen het kapitalisme en het marxisme (het bestaande kommunisme, socialisme, sociaal-democratie ...) geen wezenlijk verschil bestaat (omdat deze laatste een *politiek* is die gebaseerd is op het *ekonomische* systeem van

de eerste), brengt ons tot wat wij *de democratische illusie* van een grote keuzemogelijkheid en -vrijheid zouden noemen. In waarheid zijn deze minder dan één decennium oud! Slechts de intrede van (bepaalde!) groene partijen heeft ze in het leven geroepen, want zij zijn de enige echte alternatieven op de diverse kapitalisme willens nillens ondersteunende partijen. (Of we hier te optimistisch zijn zal de toekomst moeten uitwijzen; we sluiten het niet uit, maar gaan daar hier niet vanuit: men kan niet voorbijgaan aan het belangrijke fenomeen dat er groene partijen zijn die een vrij fundamentele kritiek weten te geven op het kapitalisme, partijen die begrepen hebben dat de diepste oorzaak van alle ellende in de konkurrentie-obsessie ligt.) Alle andere partijen zullen en moeten vroeg of laat eindigen in het orthodox kapitalistische kamp, dit wil zeggen, dat ze alle "een politiek van de verarming" zullen en moeten voeren — de beste wil ten spijt. Tot aan de opkomst van de groene beweging waren er wel veel partijen, maar slechts één ideologie. (Het ligt helaas in de lijn van de verwachtingen dat er een gezamenlijk offensief wordt ingezet van alle — rechtse en "linkse" — partijen *tegen* de groenen; niets is meer te verwachten dan dat, indien tenminste de groenen hun kiezerspubliek stelselmatig kunnen uitbreiden *en* indien ze hun radikaliteit niet prijsgeven, ook niet ten voordele van een zogenaamde realistische "participatie-politiek", waar dat mogelijk mocht zijn.) Neemt men de groene partijen, of beter, de groene beweging, uit het politieke spektrum weg, dan zijn er geen wezenlijk verschillende mogelijkheden meer waaruit kan worden gekozen, en dan kan er ook geen sprake zijn van een keuzevrijheid. (De "ware" demokraat besluit hieruit dat de groene partijen nodig zijn om de democratie als democratie te vrijwaren — totdat ze natuurlijk politiek gevaarlijk worden. Dit is echter een onzinnig, onzakelijk argument *pro* groen. De groene partijen zijn niet nodig voor het aanzien van de democratie, maar om haar fundamenteel te wijzigen.) Vrijheid van keuze vooronderstelt een onherleidbare verscheidenheid binnen de aangeboden keuzemoge-

lijkheden, tenzij de democratie het aandurft het scholastische dogma van de onvrijheid van *de ezel van Buridan* op te geven, en daarmee opnieuw het pad te effenen voor zuivere diktaturen.

Er is echter nog een andere reden om te spreken van een democratische illusie van de keuzemogelijkheid en -vrijheid. In waarheid bezit de mens deze zelfs niet indien er groene partijen zijn, vermits men helemaal niet de mogelijkheid en "vrijheid" bezit te kiezen voor een kapitalistische partij. Het kapitalisme leidt immers tot vernietiging van al het levensnoodzakelijke, maar deze vernietiging staat in tegenstelling tot het zingevende fundament van de keuzevrijheid zelf: de overleving, van welke aard die ook moge zijn. Het kunnen kiezen voor een partij die een politiek van de zekere vernietiging voert, vooronderstelt dezelfde, *louter objektief-formele* vrijheid als deze waarmee men zeggen kan dat men niet bestaat.

(91) Het hoeft geen betoog dat de efficiëntie, die een functie is van de beoogde kwaliteit en kwantiteit van de produktie (van "alle" behoeftenbevredigende konsumptiegoederen) — in het kapitalisme staat zij volledig op zichzelf, ze is doel op zich, zoals gezegd —, in konflikt kan komen met de onmiddellijkheid, het "zonder omwegen" van de produktie. Het afwegen van beide factoren is een praktisch probleem. Wel staat *a priori* vast dat niet de techniek, maar wel de technologie binnen dit perspektief uit den boze is. Indien men konsekvent de behoeftenbevrediging van allen nastreeft, is er nochtans geen gevaar dat de techniek in technologie omslaat, maar dit veronderstelt wel een *permanente* interesse voor de behoeftenbevrediging.

(92) Het bekendste boek van Georg Groddeck is *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin* (1923). Ook zijn roman *Der Seelensucher* (1931) is niet onbekend. Beide boeken zijn in het Nederlands vertaald.

Het is aan Groddeck dat Freud zijn Es-begrip rechtstreeks heeft ontleend. Groddeck zegt over het *Es* in de tweede brief van *Das Buch vom Es*: "Ich bin der Ansicht, dass der Mensch vom Unbekannten belebt wird. In ihm ist ein Es, irgendein Wunderbares, das

alles, was er tut und was mit ihm geschieht, regelt. Der Satz: 'Ich lebe' ist nur bedingt richtig, er drückt ein kleines Teilphänomen von der Grundwahrheit aus: 'Der Mensch wird vom Es gelebt.' Mit diesem Es werden sich meine Briefe beschäftigen" (Georg Groddeck, *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1984, blz. 27). Op grond van vele, in *Der Seelensucher* soms zeer komische, interpretaties van normale en abnormale fenomenen probeert Groddeck argumenten te vinden voor zijn scherpe herleiding van het bewustzijn tot een *Es*-fenomeen (dat overwegend seksueel van aard is). In de tweede brief die Freud aan Groddeck heeft geschreven staat te lezen: "Ich fürchte Sie sind auch ein Philosoph und habe die monistische Neigung, alle die schönen Differenzen in der Natur gegen die Lockung der Einheit geringzuschätzen. Werden wir damit die Differenzen los?" (Sigmund Freud-Georg Groddeck, *Briefe über das Es*. Kindler Verlag, München 1974, blz. 16, onze kursivering). Freuds vraag zou bij alle reductio-nisten, dus zeker bij alle wetenschappers, hard en lang moeten naklinken.

(93) In 1944 publiceerde de in 1986 overleden Hongaarse psychiater en erfelijkheidsonderzoeker Leopold Szondi het boek *Schicksalsanalyse. Erstes Buch: Wahl in Liebe, Freundschaft, Beruf, Krankheit und Tod*. (Benno Schwabe und Co. Verlag, Basel). Met dit merkwaardige boek heeft Szondi een poging ondernomen om zowel het persoonlijk onbewuste (Freud) als het onpersoonlijk, kollektief, familiair onbewuste (Jung) een genetisch-biologische grondslag te geven. De determinerende invloed van het onbewuste, zoals de psychoanalyse deze opvat, herleidt Szondi tot die van de latente, recessieve genen. Szondi beschouwt zich daarom tegelijk als dieptepsycholoog (psychoanalist), in zoverre hij de inzichten van Freud en Jung onderschrijft, en als erfelijkheidsonderzoeker, in zoverre hij ze genetisch-biologisch wil funderen.

(94) Uitgaande van wat we in hoofdstuk 7 hebben gezegd over het wezen van de natuurwetten, kan er geen sprake zijn van een *objektief* determinisme, dit wil

zeggen, van een determinisme in de natuur zoals zij *op zichzelf*, onafhankelijk van het bewustzijn bestaat. Wetten zijn intellectuele konstrukties die weliswaar aansluiting vinden bij de natuur op zichzelf, vermits ze er uiteindelijk minimaal empirisch naar verwijzen, maar die precies daarom alleen maar een "logische", en zeker geen objektief-natuurlijke noodzakelijkheid uitdrukken. Meer nog, strikt objektief gesproken — dat is het uitgangspunt van de determinist —, dus de natuur beschouwd in een soort goddelijke aanschouwing, kan men van wetten en dus van noodzakelijkheid principieel nooit spreken, ook al neemt men aan dat alles in de natuur ontstaat uit voorafgaandelijke fenomenen (feiten). In de objektieve natuur is niets noodzakelijks (onvermijdelijks), maar ook niets toevalligs (vermijdelijks). Beide begrippen zijn van een "logische", intellectuele orde, gebaseerd op de reducerende vergelijking, en zijn niet van toepassing op het strikt objektieve, op-zichzelf-zijnde. Een objektief-natuurlijke noodzakelijkheid is een *contradictio in terminis*. Er bestaat enkel een "logisch" gefundeerde noodzakelijkheid, en dus een "logisch" determinisme (dat net zo goed aan een materialisme als aan een spiritualisme kan worden toegeschreven, want niemand zal willen beweren dat de spirituele geest iets arbitrairs, iets willekeurig is en niet volgens bepaalde regels of wetten verloopt; dan zou hij immers niet de minste vrijheid schenken, maar leiden tot een onkontroleerbaarheid en zinloosheid van het handelen, en dat heeft niets met vrijheid te maken). Het ("logisch") determinisme is alleen te overwinnen door het afschaffen van de "logika", maar dat is slechts gedeeltelijk mogelijk. Het determinisme volledig afschaffen is onmogelijk, maar, en dat is het belangrijkste, het is wel *relatieveerbaar, manipuleerbaar*: het is de mens die moet bepalen *welke* wetten hij nodig heeft. Het praktische perspektief op de werkelijkheid relativeert het "logisch" determinisme.

(95) De klassieke fout die men in dit verband maakt is de zogenaamde *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, het vermengen van de perspektieven. Men denkt uit het fenomenologische

perspektief een argument te kunnen halen voor het objektieve perspektief, met andere woorden, uit de vrijheid als fenomeen van een bepaalde zelfervaring, een (het) argument voor de spiritualiteit van de menselijke geest. Door de nadruk te leggen op het perspektivistische van het vrijheidsprobleem, kan men de vrijheid als ervaring niet langer als argument gebruiken voor het spiritualisme. Bovendien blijkt dan dat de vrijheid als ervaring zelfs verzoenbaar is met het striktst mogelijke materialisme.

(96) Dit is niets anders dan een ervaring die veel kompromislozer geïnteresseerd is in de mens als behoeftig wezen.

(97) We spreken van "primair" met betrekking tot de liefdeverhouding omdat dat direkt aansluit bij de traditie van onder andere de sociologie. Voor ons is nochtans de politiek-ekonomische verhouding primair, dit wil zeggen, dat men in de eerste plaats daar om bekommerd moet zijn, ze is belangrijker dan de liefdeverhouding: dit is een radikaal anti-"kristelijk" standpunt. Het intersubjektiviteitsideaal is alles behalve een liefde-ethiek, wat dat ook moge zijn, het is — veel "neutraler" — *een sociale ethiek*, waarvan een liefde-ethiek een onderdeel kan zijn. Het engagement wordt niet gemotiveerd vanuit een "liefde", noch vanuit een respekt voor, of vanuit het besef van de waardigheid van de andere. Dit zijn zeker positieve begrippen of waarden, waar we niets tegen hebben, maar ze kunnen onmogelijk de basis vormen voor een radikaal engagement, tenzij men ze berooft van elke konkrete inhoud, tenzij men ze abstraheert van werkelijk bestaande mensen. Kan men, om vooral *niet* het eerste het beste voorbeeld te nemen, maar integendeel om te verwijzen naar *het morele appel bij uitstek*, kan men dus een engagement ten voordele van de Derde Wereld echt motiveren uitgaande van één van de genoemde waarden? Is het uit respekt, uit liefde of uit een besef van waardigheid dat men ten strijde trekt tegen de misdadige armoede waaraan miljoenen tenondergaan? Een dergelijke motivatie lijkt ons niet enkel niet zo gunstig voor de gebruikte waarden zelf, maar bovendien

lijkt ze volstrekt ongeloofwaardig en pseudo-"mense-lijk". De basis van het engagement in of van de moraal van het ideaal van intersubjectiviteit is *het lijden* (aan honger, ziekte, gebrekkige menselijke verhoudingen enzovoort), en meer algemeen, *de nood, de behoeftigheid, dus de negatieve lijfelijke ervaring* van de andere(n). Deze ervaring kan en zou moeten worden aan-gevoeld door de zich engagerende, uiteraard op een ge-modificeerde en soms vrij "abstrakte" of middellijke wijze. (De - rationeel uit te bouwen - moraal van het intersubjectiviteitsideaal is gefundeerd op de "waarde" van de negatieve ervaringen.) En ze kan maar bestreden worden op grond van een nieuw lijden, met name door het lijden eigen aan *het zich inspannen* (wat onder meer betekent een stuk "zelfopoffering").

(98) Christopher Lasch, *Haven in een harteloze wereld*. Vertaald door Tinke Davids. De Arbeiderspers, Amsterdam 1981, blz. 187. Nena en George O'Neill zijn de auteurs van het bekende boek *Open marriage: a new life style for couples* (1972).

(99) *Op. cit.*, blz. 296, noot 329.

(100) *Op. cit.*, blz. 187.

(101) *Op. cit.*, blz. 188.

(102) Hier krijgt het begrip en het ideaal van inmenging ongetwijfeld één van haar belangrijkste en wellicht meest controversiële betekenissen. Het ideaal van intersubjectiviteit verwerpt het typisch Westers-democratisch, gemakzuchtig neutralisme waarmee de "demokratische" landen de talloze diktaturen bejegenen. Het zich economisch, en eventueel politiek en militair terugtrekken (neutralisme), wordt door de Westerse "democratieën" beschouwd als een uiterste daad, terwijl dit voor het ideaal van inmenging, van actieve betrokkenheid op de andere, slechts een inleiding kan zijn. De Westerse democratieën pronken liever met hun "kwetsbaarheid" en "onmacht", als zogenaamd teken van de edelheid van hun vreedzaam, tolerant karakter, dan daadwerkelijk in te grijpen (zich in te mengen in "de binnenlandse aangelegenheden van een ander land", wat, zo weten we uiteraard best, steeds op een of andere wijze in het eigen vlees snijdt). We verduidelijken ons aan de hand van het voorbeeld van

de "strijd" tegen de apartheid in Zuid-Afrika: er wordt veelvuldig gesproken van economische sankties. Deze houden, als we ze al heel "radikaal" beschouwen, in dat het Westen geen goederen meer importeert uit Zuid-Afrika en er ook niet meer in investeert. Een veelvuldig gehoord argument tegen deze sankties is dat de zwarte bevolking er het eerste slachtoffer van wordt, terwijl het precies ter wille van de verbetering van haar leefomstandigheden is dat ze getroffen worden. In plaats van hierop te antwoorden dat, mocht dit waar zijn, de politiek van de terugtrekking dan moet worden ondersteund door een, minstens kompenzende, actieve economische steun aan de zwarte bevolking, vervalt men liever in academische, volstrekt onzakelijke discussies over de effecten van een al dan niet beperkte, economische boycot. Maar in het zenden van "symbolische dreigingen", die vanzelfsprekend geen resultaat van betekenis sorteren, is het Westen gelukkig heel bedreven.

(103) *Deze* verwijst naar de tolerantie en de vrijheid als resultaat van hun idealisering. In dit hoofdstuk zullen we een positieve functie toekennen aan de tolerantie en de vrijheid *los* van hun idealisering.

(104) Een belangrijke, algemeen gangbare verklaring voor de opvallende verkleining van het doorsnee gezin in de geïndustrialiseerde landen, ligt in de overkomplexiteit van hun sociaal-economische systeem. Hoe ingewikkelder dit systeem, des te moeilijker, duurder en uiteindelijk ook vervelender het "opvoeden" van kinderen wordt, want des te meer verglijdt het naar een *administratieve, bureaucratische* bezigheid.

(105) Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Herausgegeben von Adolf Frisé. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1984, blz. 16, onze kursivering. We komen in hoofdstuk 20 uitvoeriger terug op de hoofdpersoon van deze in alle, zowel literair als filosofisch opzicht, geniale en onvergelykbare roman: Ulrich, de man zonder eigenschappen.

(106) Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* bevat een hoofdstuk, getiteld *Das In Den Bart Lächeln der Wissenschaft oder Erste ausführliche Begegnung mit dem Bösen*,

waarin van de geestesgesteldheid van de wetenschapper een alles behalve vleierend beeld wordt opgehangen. De wetenschapper wordt afgeschilderd als een geniepige "primitief" die niets liever doet dan doelloos te vernietigen om hieruit een gevoel van superioriteit te putten. Hij heeft iets duivels, iets oerkwaads.

"Sieht man andererseits zu, welche Eigenschaften es sind, die zu Entdeckungen führen, so gewährt man Freiheit von übernommener Rücksicht und Hemmung, Mut, ebensoviel Unternehmungs- wie *Zerstörungslust*, Abschluss moralischer Überlegungen, geduldiges Feilschen um den kleinsten Vorteil, zähes Warten auf dem Weg zum Ziel, falls es sein muss, und eine Verehrung für Mass und Zahl, die der schärfste Ausdruck des Misstrauens gegen alles Ungewisse ist; mit anderen Worten, man erblickt nichts anderes als eben *die alten Jäger-, Soldaten- und Händlerslaster*, die hier bloss ins Geistige übertragen und in Tugenden umgedeutet worden sind. Und sie sind zwar dem Streben nach persönlichem und verhältnismässig gemeinem Vorteil entrückt, aber *das Element des Urbösen*, wie man es nennen könnte, ist ihnen auch bei dieser Verwandlung nicht verlorengegangen, denn es ist scheinbar unzerstörbar und ewig, wenigstens so ewig wie alles menschlich Hohe, da es *in nichts geringerem und anderem als der Lust besteht, dieser Höhe ein Bein zu stellen und sie auf die Nase fallen zu sehn*. Wer kennt nicht die boshafte Verlockung, die bei der Betrachtung eines schönglasierten üppigen Topfes in dem Gedanken liegt, dass man ihn mit *einem* Stockhieb in hundert Scherben schlagen könnte? Zum Heroismus der Bitterkeit gesteigert, dass man sich im Leben auf nichts verlassen könne, als was niet- und nagelfest sei, ist sie ein in die Nüchternheit der Wissenschaft eingeschlossenes Grundgefühl, und wenn man es aus Achtbarkeit nicht den *Teufel* nennen will, so ist doch zumindest ein leichter Geruch von verbranntem Pferdehaar daran" (*op. cit.*, blz. 303, onze kursivering).

(107) Zo wordt het fameuze *Strategie Defense Initiative*, kortweg Sterrenkrijg, als een formidabele en haast onverhoopte kans gezien om op meer dan één terrein een

fantastische sprong voorwaarts te maken. Niet alleen is het de zoveelste waarborg dat het Oost-West-konflikt uit de wereld verbannen wordt — wat was ook weer het doel van de installatie van kernwapens in West-Europa? Wat was ook weer de afschrikkingsstrategie? —, in zoverre het een zo goed als (en toch weer net niet) definitieve oplossing biedt voor het probleem van de defensie, maar het wordt tevens voorgesteld als het middel bij uitstek om, zoals dat heet, "de technologische achterstand in te halen", wat ons — wie? — nooit gekende voordelen — welke? — zou opleveren — wanneer? Waarvoor vijanden toch goed zijn! Zonder de Sovjets zaten we nu nog met elektronenbuizen opgescheept, we zouden nog in het stenen tijdperk van de technologie zitten. Nu ja, indien men koste wat het koste de democratie als ideaal van vrijheid wil verdedigen (om het daarmee nog sterker aan te prijzen), dan moet men niet enkel de geëigende middelen daartoe bezitten (en dat zijn niet alleen wapens, maar ook alle, de mens van zijn begrensdheid, afhankelijkheid verlossende instrumenten), maar tevens iets of iemand hebben waartegen men zijn vrijheid moet beschermen, een — liefst net niet definitief te overwinnen — vijand, *in casu* het kommunisme. Kortom, de technologie, de almachtige komputer en robot, en meer bepaald het S.D.I., is de nieuwste reddingbrengende god van de Westerse democratie. Dat men hiermee opnieuw in de puurste oorlogseconomie terecht komt, schijnt maar weinigen te deren, want voor de democratie moet men tenslotte iets over hebben.

In verband met het "iets over hebben voor de democratie" en de bewapeningswedloop, schiet ons onwillekeurig een merkwaardige redenering te binnen, die we Bruno Bettelheim eens hebben horen ten beste geven in een lange, speciaal aan hem gewijde documentaire. Ze kwam ongeveer hierop neer: indien mensen *alles* over hebben om de vrede en de democratie te bewaren, dan komt het gegarandeerd tot oorlog. (Dat is ongetwijfeld waar; geen pacifist zal dat ontkennen.) *Ergo*: men mag niet *alles* over hebben voor de vrede en de democratie. *Ergo*: men moet de kernwapens in Europa ... *laten staan!* Indien Bettelheim gelijk heeft, dan betekent dat dat het

dus méér moeite kost een "ontwapenende" dan een *bewapenende* vredespolitiek te voeren, dat het, met andere woorden, moeilijker is weinig of niets uit te geven voor wapens, dan een, reeds economisch, *suïcidale* bewapeningswedloop te stimuleren! Maar komt deze konklusie niet overeen met de realiteit? Ligt de perversiteit van ons economisch systeem niet onder meer in de waarheid van die konklusie? Ongetwijfeld, alleen is het zo verwonderlijk en merkwaardig dat Bettelheim hierin geen graten ziet, en uiteindelijk niets anders beweert dan dat *de bewapeningswedloop* de vrede en de democratie – vanuit Westers standpunt zijn beide synoniem – *beter* dient dan het werkelijke, konstruktieve pacifisme, omdat hij er *minder* voor over heeft!

(108) We denken hier aan iemand als de Nederlandse natuurkundige Wim Rietdijk.

(109) Voor een scherpe en uitvoerige kritiek op Rietdijks werken verwijzen we naar twee teksten van Guy Quintelier: *Konflikt en Kultuur. Een kritiek op "Brave New World"-voorstellen van C. W. Rietdijk*, verschenen in *RESTANT X* (1982) 4, en *Links en objektiviteit. Een repliek op Rietdijks antwoord*, verschenen in *RESTANT XI* (1983) 1.

(110) Het lijkt er soms op dat de vervreemding een voor de technologie na te streven ideaal is. Het wordt immers als iets buitengewoons voorgesteld dat men als maar meer verrichtingen (kontrole, kommunikatie, bestellingen enzovoort) kan doen "vanuit zijn luie zetel", namelijk via het beeldscherm of via speciale telefoons en dergelijke. Nog een beetje inspanningen leveren en iedereen zal het onbeschrijfelijke genoeg kunnen kennen te sterven zonder ooit één voet buitenshuis gezet te hebben. Een verrukkelijk ideaal!

(111) Theodore Roszak, *Persoon en planeet*, blz. 138.

(112) *Op. cit.*, blz. 133, 136

(113) Roszak is, wellicht op een heel persoonlijk-kreatieve wijze, gelovig; hij gelooft in het bestaan van een God. Bij voorbeeld blz. 140 lijkt dat te bevestigen.

(114) Zie *op. cit.*, blz. 84.

- (115) *Op. cit.*, blz. 30-31.
- (116) *Op. cit.*, blz. 114-115.
- (117) Max Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung*. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1918 (zweite Aufl.).
- (118) *Op. cit.*, blz. 12, onze kursivering.
- (119) *Op. cit.*, blz. 13.
- (120) *Op. cit.*, blz. 11.
- (121) *Op. cit.*, blz. 51-52.
- (122) Een voldoende grond wordt gedefinieerd als dat *waardoor iets is*, terwijl een noodzakelijke voorwaarde dat is *waarzonder iets niet kan zijn*. Voldoende grond wordt dikwijls gelijk gesteld met het oorzaak-begrip. Hoewel wij daar in principe niets tegen hebben, spreken we liever van een oorzaak voor zover het een fysieke, natuurlijke voldoende grond is die men beoogt, terwijl we de term voldoende grond voorbehouden aan de notie van de *causa finalis*, de doelloorzaak, die steeds betrekking heeft op *de mens met zijn onvermijdelijk perspektiverende projekten*.
- (123) *Op. cit.*, blz. 10.
- (124) *Op. cit.*, blz. 15.
- (125) *Op. cit.*, blz. 42.
- (126) *Op. cit.*, blz. 42, onze kursivering.
- (127) Het blijft de vraag of die te bereiken is. Een scepticisme is hier niet misplaatst, tenzij men beseft hoezeer de wetenschapper ervan gebruik maakt om zichzelf te legitimeren. Anderzijds moet men vaststellen dat de zekerheid of objectiviteit die de wetenschappen reeds verwezenlijkt hebben, zeker geen aanleiding kan geven tot een defaitistische houding van de wetenschappen; ze is meer dan "indrukwekkend". Objectiviteit of zekerheid een illusie noemen, is *fenomenologische onzin*.
- (128) Er bestaat zoiets als een empirische (leefwereldlijke) evidentie. Dat wordt zelfs toegegeven door Edmund Husserl, de grondlegger van de fenomenologie. Husserl heeft zijn hele leven gewijd aan de ontwikkeling van de strengst mogelijke wetenschap, de fenomenologie, de wetenschap van het absolute bewustzijn of de transcendentale subjektiviteit. Alleen vond hij de empirische evidentie niet apodiktisch genoeg. De wereld

geeft zich slechts in *Abschattungen*, fragmentarisch, geperspektiveerd, dus nooit onmiddellijk, volledig en absoluut, zoals dat wel het geval is bij de *Erlebnisse*. Vandaar dat Husserl de wereld fenomenologisch beschouwt als iets dat op elk moment door elkaar tegen- sprekende *Abschattungen* kan *explodieren*; ze komt geen absoluut zijn toe, het bewustzijn wel, want dat kan principieel nooit, namelijk op grond van zijn absolute gegevenheid, vernietigd worden. In functie van de ontwikkeling van een strenge, alles-funderende wetenschap kon Husserl geen gebruik maken van de empirische evidenties vanwege hun relatieve gebrekkigheid. Maar het is enkel in het licht van het absolute dat het relatieve *slechts* relatief is en eventueel zelfs helemaal "niets".

(129) Musil laat de man zonder eigenschappen zeggen: "Alles, was wir können, beruht darauf, dass wir nicht allzu streng sind und auf die höchste Erkenntnis warten" (*op. cit.*, blz. 484).

(130) Er bestaat uiteraard ook fundamenteonderzoek dat slechts in een hoogst duistere toekomst, of zelfs helemaal nooit zal kunnen worden aangewend. Dit soort onderzoek is steeds te duur en onzinnig. Het is nochtans niet in de eerste plaats tegen dit soort onderzoek dat de kritiek op de wetenschap zich richt. Het concreet-wetenschappelijke onderzoek is door zijn streven naar maximale zekerheid, *thematisch* gekom- mitteerd, en *zijn toepassingen kunnen niets anders zijn dan het resultaat van de reducerende aanpassing en dus vernietiging van de menselijke realiteit aan de gevonden zekerheden of wetmatigheden*. Vooral tegen dit soort wetenschappelijke onderzoek moeten we ons verzetten.

(131) Ignaz Semmelweis, *Die Aetiologie, der Begriff und die Prophylaxis des Kindbettfiebers*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1912, blz. 13.

(132) *Op. cit.*, blz. 39-42.

(133) Het hoeft niet gezegd dat in het ideaal van intersubjectiviteit het voornaamste criterium voor de betrouwbaarheid *de bruikbaarheid* is.

(134) Vermits de mogelijkheid een realiteit is, kan

het kiezende subjekt niet inzien waarom hij er niet zou mogen voor kiezen. De realiteit van de mogelijkheid legitimeert haarzelf voor het subjekt (vermits het andere subjekten zijn die ze hebben gerealiseerd), waardoor het *a priori* mag aannemen dat ook zijn keuze is gerechtvaardigd. Daarom kiest het "onverantwoord", of misschien beter, niet verantwoordend, "impulsief". Dit is ongetwijfeld de gemakkelijkste en verleidelijkste houding tegenover de wereld: alle schuld, alle "misdaad" wordt van zich afgeschoven, de schuld en verantwoordelijkheid, voor zover hiervan tenminste sprake kan zijn (zie noot 50), liggen steeds bij de anderen, bij hen die de mogelijkheden hebben geschapen, de wetenschappers — maar die zijn neutraal, waardenvrij, vrij van verantwoordelijkheid! In verband met deze absurde situatie (waarin van verantwoordelijkheid en schuld geen sprake meer kan zijn) kunnen we nog wijzen op *de moraal die de feiten steeds achternaholt*; eerst wordt iets gerealiseerd, en pas nadien komt iemand op de gedachte dat de moraal nog moet aangepast worden aan "de nieuwe situatie". Hiervan bestaan talloze voorbeelden, één van de recentere betreft de stelselmatige uitbreiding van de bevruchtingsmogelijkheden.

Het fenomeen van een moraal die voortdurend te laat komt, is het beste bewijs van het democratische karakter van de samenleving. Maar waarom dan nog een moraal? In een democratie lijkt de moraal niets anders te zijn dan *het goedpraten van wat reeds gebeurd is*. Het psychologisch belang hiervan mag echter niet onderschat worden; een luxe is de moraal ook in een democratie niet, hoewel het hiervan alle schijn bezit.

(135) *Op. cit.*, blz. 356.

(136) *Op. cit.*, blz. 356.

(137) De beeldspraak van de gevangene die op de geschikte gelegenheid wacht om te ontsnappen, heeft ook alles te maken met Ulrichs groeiende interesse en waardering voor de mystiek. Dit wordt nog verduidelijkt.

(138) *Op. cit.*, eerste boek, tweede deel, hoofdstuk 61.

(139) *Op. cit.*, blz. 246. Van de utopie zegt Musil: "Utopien bedeuten ungefähr soviel wie Möglichkeiten; darin, dass eine Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist,

drückt nichts anderes aus, als dass die Umstände, mit denen sie tegenwärtig verflochten ist, sie daran hindern, denn andernfalls wäre sie ja nur eine Unmöglichkeit: löst man sie nun aus ihrer Bindung und gewährt ihr Entwicklung, so entsteht die Utopie. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wie wenn ein Forscher die Veränderung eines Elements in einer zusammengesetzten Erscheinung betrachtet und daraus seine Folgerungen zieht; Utopie bedeutet das Experiment, worin die mögliche Veränderung eines Elements und die Wirkungen beobachtet werden, die sie in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würde, die wir Leben nennen" (*op. cit.*, blz. 246).

(140) *Op. cit.*, blz. 869.

(141) *Op. cit.*, blz. 251, onze kursivering.

(142) *Op. cit.*, blz. 249.

(143) *Op. cit.*, blz. 249.

(144) *Op. cit.*, blz. 825-826.

(145) *Op. cit.*, blz. 871, onze kursivering.

(146) *Op. cit.*, blz. 1413. Ulrich meent dat "ein Mann, der etwas mit ganzer Seele tun möchte, auf diese Weise /wanneer de moraal "subjektief", tijdgebonden is en niet "absoluut", en in die zin willekeurig/ weder weiss ob er es tun, ob er es unterlassen soll" (*op. cit.*, blz. 255). Hieruit blijkt hoezeer Ulrichs visie op het handelen formalistisch is. Het hoe, namelijk het al dan niet in overeenstemming zijn met de onveranderlijke, eeuwige ("absolute") morele wetten, is belangrijker dan het wat van de handelingen. Een typisch Westerse visie.

(147) *Op. cit.*, blz. 1413.

(148) *Op. cit.*, blz. 826.

(149) *Op. cit.*, blz. 250.

(150) *Op. cit.*, blz. 134.

(151) *Op. cit.*, blz. 251.

(152) *Op. cit.*, blz. 872.

(153) *Op. cit.*, blz. 872.

(154) *Op. cit.*, blz. 872.

(155) *Op. cit.*, blz. 249.

(156) *Op. cit.*, blz. 251.

(157) *Op. cit.*, blz. 873.

- (158) *Op. cit.*, blz. 41, 46.
- (159) *Op. cit.*, blz. 46.
- (160) *Op. cit.*, blz. 46.
- (161) *Op. cit.*, blz. 247.
- (162) *Op. cit.*, blz. 289.
- (163) *Op. cit.*, blz. 249.
- (164) *Op. cit.*, blz. 826.
- (165) *Op. cit.*, blz. 490, 1414.
- (166) *Op. cit.*, blz. 826.
- (167) *Op. cit.*, blz. 216.
- (168) *Op. cit.*, blz. 1381, 1382.
- (169) *Op. cit.*, blz. 46. "Ein Mann ohne Eigenschaften sagt nicht Nein zum Leben, er sagt Noch nicht!" (*op. cit.*, blz. 444).
- (170) *Op. cit.*, blz. 250.
- (171) Het eerste "Ka" staat voor het Keizerrijk Oostenrijk, en het tweede staat voor het Koninkrijk Hongarije.
- (172) *Op. cit.*, blz. 1488.
- (173) *Op. cit.*, blz. 356, 357, onze kursivering.
- (174) Kan men het basisprincipe van het Westerse drama niet eenvoudig zo samenvatten dat de mens zich een vrijheid veroorlooft die hij helemaal niet bezit, namelijk de perspektievenvrijheid (waarbij hij bovendien aan het verkeerde perspektief een absolute toedicht), en, komplementair hieraan, een vrijheid verwerpt waardoor hij precies leeft, namelijk de beperkte, konkrete, materiële vrijheid van het "ik wil dit of dat ter bevrediging van mijn primaire behoeften"? Ligt het drama dat we vandaag de dag in alle scherpte beleven niet in het simpele feit dat we ontkennen *op absolute wijze* aan de materialiteit van het lichaam en aan de eindigheid van de aarde gebonden te zijn? Ligt het niet in de hoogmoedige ontkenning dat *het absolute van de moraal niet gelegen is in iets abstracts, transcendenten en in die zin "absoluuts", op zichzelf staands, maar precies in iets onophefbaar, "absoluut" relatiefs, met name in de tot de condition humaine behorende afhankelijkheid van de mens van zijn beperkende omgeving, van een uitputtelijke aarde.* Daarom is het zo absurd of onmogelijk om Dostojevski's bekende uitspraak "als God niet bestaat, dan is alles

toegelaten", om te buigen in "als *de mens* niet bestaat, is alles toegelaten"?

(175) Het algemeen belang in een kapitalistische samenleving is dat er bij voorbeeld voldoende voedsel in voorraad is voor iedereen, of zelfs maar voor een meerderheid van de bevolking. Het algemeen belang in een materialistisch-demokratische samenleving, dus in wat wij als een echte democratie beschouwen, is dat iedereen daadwerkelijk voldoende en gezond eet. Dat is een — letterlijk — levensgroot verschil!

(176) Zie ons artikelletje *Rechts en het gebruikelijke democratiebegrip*, verschenen in *KRITIEK* 11 (1986. 1), blz. 5-11.

