

Kritiek van de ascetische rede

Johan Moyaert

KRITIEK VAN DE
ASCETISCHE REDE

IMAVO/KRITIEK

Aan Rudolf Boehm

ISBN: 9075368194
Depotnummer: D/2004/9266/2
Eindredactie: Guy Quintelier
Druk en kaftontwerp: SPE Brussel

© 2004: IMAVO/KRITIEK

een uitgave van IMAVO vzw
(Instituut voor Marxistische Vorming)
Kazernestraat 33 (bus 10)
1000 Brussel
Telefoon: 02/514.00.08
E-mail: imavo.vmt@pi.be
Website: www.imavo.be

in samenwerking met
KRITIEK vzw
(Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek)
Frère-Orbanlaan 87
9000 Gent
Telefoon: 09/224.28.68

INHOUD:

Inleiding	p. 7
I Vernietiging	13
1. Jean-Paul Sartre: het <i>néant</i> en de moderne wereld	15
2. Maurice Merleau-Ponty: fenomenologie van de verstarde taal	33
3. Edmund Husserl: de bedrieglijke vervanging van de leefwereld door ideële objecten	47
4. Rudolf Boehm: de onredelijkheid van de wetenschap	64
II Verarming	75
5. Adam Smith: het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren	77
6. Geschiedenis: economie en geweld	88
7. Karl Marx: uitbuiting, uitstoting en verrijking	117
8. Susan George: impasse van de vrijemarkteconomie	135
III Vereenzaming	143
9. Alexis de Tocqueville: individualisme als oorsprong van een nieuw soort dictatuur	145
10. Karl Marx: de bluf van de kleinburger	156
11. David Riesman en Christopher Lasch: de verwording van de samenleving	165
12. Ludwig Feuerbach: het bondgenootschap tussen christendom en wetenschap	179
Epiloog: Over de techniek van het filosoferen	195
Namenregister	215

Inleiding

Eén bepaalde strekking in de cultuurkritiek heeft tegenwoordig een grote aanhang: de aanklacht tegen het antropocentrisme. Alles wat verkeerd loopt in onze beschaving, zou het gevolg zijn van menselijk egoïsme, van de gewetenloze manier waarop sommige groepen hun eigenbelang doorzetten ten koste van andere, of van de tirannieke machtsgreep van ‘de mens’ over de natuur waardoor het leefmilieu wordt ondermijnd. In de 20^{ste} eeuw is die stelling ook door vele filosofen vanuit verschillende invalshoeken verdedigd. De meest overtuigende uitdrukking heeft die cultuurkritiek gevonden in de latere filosofie van Heidegger, meer bepaald in zijn kritiek op de wetenschap, op het cartesiaanse denken, op het humanisme, en op Nietzsche. Voor het eerst duikt ze op in de lezing ‘Die Zeit des Weltbildes’ uit het jaar 1938.¹ Daarin onderneemt Heidegger een zoektocht naar de metafysische grond van de moderne wetenschap omdat zich van daaruit het wezen van de moderne tijd laat kennen. Die metafysica is voor het eerst bepaald in de *Meditationes de prima philosophia* van Descartes. Daar wordt vastgelegd hoe in de moderne tijd het zijnde wordt opgevat.

Volgens Heidegger komt bij Descartes het zijnde enkel nog in aanmerking voorzover het beschikbaar kan gemaakt worden voor de voorstelling. Het wordt a.h.w. tot staan gebracht en zo opgesteld tegenover de voorstelling dat zijn verloop in beeld wordt gebracht. In één van de annotaties bij de lezing drukt Heidegger het als volgt uit: “Voorstellen betekent hier iets

¹ De tekst is voor het eerst gepubliceerd in de bundel *Holzwege* (1950). Er bestaat ook een Nederlandse vertaling, bezorgd door H. Berghs: Martin Heidegger, *De tijd van het wereldbeeld*, Tiel, Lannoo, 1983.

voor zich stellen en het gestelde als dusdanig in zekerheid brengen. Dit in zekerheid brengen kan niet anders dan een berekenen zijn, omdat alleen de berekenbaarheid garandeert bij voorbaat en blijvend zeker te zijn over wat voorgesteld moet worden (...) Voorstellen is niet meer het ontbergen voor ..., maar het grijpen en be-grijpen van ... Niet het aanwezige ont-plooit eenvoudig zijn wezen, maar de aanpak domineert. (...) Het zijnde is niet meer het aanwezige, maar datgene wat in het voorstellen pas tegenovergesteld is, het tegen-overstaande. Voorstellen is voor-uitgaande, beheersende vervoerwerpelij-king.”²

Het fundamenteel perspectief van de moderne tijd zou dus neerkomen op een machtsgreep van de mens over het ‘zijn’. Die stelling is ondertussen goed bekend en vindt alom instem-ming, zij het vanuit een kritische of vanuit een cynische inge-steldheid. Toch is er veel tegen in te brengen.

In zijn kritiek op Descartes rept Heidegger met geen woord over het cruciale punt dat de cartesiaanse twijfel een regel is die de onderzoeker in eerste instantie aan zichzelf oplegt en waaraan hij zich onderwerpt. Het is een regel die van hem een extreme zelfonderdrukking vereist: niets van de realiteit mag nog in aanmerking komen tenzij het puur objectieve, d.w.z. alle aspecten die de dingen verkrijgen binnen het perspectief van onze ‘subjectieve’, zintuiglijke, geïnteresseerde betrokkenheid erop, moeten worden geëlimineerd, elke stellingname, in-teresse, vooroordeel, doelbewustzijn welke we innemen t.o.v. de dingen en waardoor mee bepaald wordt hoe ze bij ons over-komen, moet opgeschort worden. De hele 17^{de}-eeuwse natuur-filosofie was een zoektocht naar de kwaliteiten die toebehoren aan de dingen zoals ze op zichzelf zijn; ze kan gezien worden als een poging om de machtsgreep van de mens over de natuur

² Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, p. 100. Ik heb de vertaling van Berghs overgenomen op één wijziging na: ‘sicherstellen’ heb ik vertaald door ‘in zekerheid brengen’, Berghs vertaalt het door ‘waarborgen’.

juist af te breken en hem te onderwerpen aan de interne logica van de dingen. Nu is het wel zo dat de technologische successen van de westerse beschaving op objectieve kennis van de natuur berusten, en die lijken toch het bewijs te zijn van een geslaagde machtsontplooiing van de mens. Maar het feit blijft dat die kennis verworven werd doordat de onderzoeker een ascetische ingesteldheid innam en de vraag dringt zich op of de gevolgen daarvan niet merkbaar zijn tot in de toepassingen van de objectieve wetenschap. Zo'n spectaculair succes als de ruimtevaart, is dat een machtsgreep van de mens? De astronaut zit gevangen in zijn cabine, geïmmobiliseerd tussen de instrumenten, iedere daadwerkelijk fysische ontmoeting met de omgeving zou onmiddellijk de dood voor gevolg hebben.³ Het lijkt wel alsof hij het slachtoffer is geworden van een regressie naar een sterk gereduceerde vorm van leven.

Heidegger droeg zijn lezing 'Over de tijd van het wereldbeeld' voor op 9 juni 1938. Nog geen twee maanden tevoren, op 27 april, was Edmund Husserl gestorven. Heidegger had vroeger onder zijn leiding gewerkt en was hem in 1929 als hoogleraar in Freiburg opgevolgd. *Sein und Zeit*, verschenen in 1927, was nog helemaal doordrongen van de fenomenologische geest van Husserls wijsbegeerte. Ook in de lezing is die nog merkbaar, hoewel daar al de ommekeer duidelijk wordt in Heideggers denken die hem meer en meer van Husserl zal verwijderen.

In de laatste jaren van zijn leven schreef Husserl nog aan een groot werk met als titel *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.⁴ Uit de aanhef blijkt, zij het tersluiks, hoezeer Husserl verontrust was door de gebeurtenissen in Duitsland. Ook hij was ervan over-

³ De opmerking is van Hannah Arendt. Zie het artikel 'The Conquest of Space and the Stature of Man' in de bundel *Between Past and Future*.

⁴ Het werk is gepubliceerd in *Gesammelte Werke*, Band 6, Den Haag, Nijhoff, 1954.

tuigd dat de kern van de verschrikkelijke crisis waar Europa dreigde aan ten onder te gaan, een crisis was van de ‘Europese wetenschappen’. Het meest verontrustende, vond hij, was de kloof die opgetreden was tussen de ontegensprekelijke successen van de wetenschap en het feit dat ze zich afkeert van de vragen die voor de mensen de beslissende zijn, in de eerste plaats alle vragen omtrent zin en zinloosheid. Met die vragen weet ze geen raad. Erger nog, ze sluit ze principieel uit. Ze laat alleen het objectief vaststelbare gelden. Maar de menselijke leefwereld is een subjectief-relatieve wereld. Menselijke gezichtspunten, doeleinden, idealen bepalen mee hoe de dingen eruit zien. Heel die wereld wordt door de objectieve wetenschap aan de irrationaliteit prijsgegeven. Volgens Husserl is niet de machtsgreep van de mens over de natuur typisch voor de moderne cultuur maar het afglijden in een soort ‘activiteit in de passiviteit’, een gedachteloos, quasi-automatisch rekenen met objectieve gegevens zonder nog actief in te gaan op de oorspronkelijke evidenties waarin de werkelijke wereld zich aan ons toont.

De cultuurkritiek van Husserl is te situeren in een traditie (waartoe ook Nietzsche behoort) die in het ascetisme van de westerse cultuur haar grootste gevaar ziet. Ikzelf wil met de teksten die hierna volgen een bijdrage leveren tot dat soort kritiek. In elk van de drie delen primeert een andere invalshoek. De teksten uit het eerste deel sluiten aan bij de fenomenologische kritiek op de wetenschap en handelen over de vernietigende effecten van de objectiverende blik. Het tweede deel gaat over de ascetische trekken van een economie die niet gericht is op de bevrediging van de behoeften maar op de accumulatie van kapitaal en op de ontwrichting die ze teweegbrengt op wereldschaal. In het derde deel gaat het erover hoe de opkomst van het individualisme gepaard gaat met het uiteenvallen van de samenleving zodat ten slotte ieder geïsoleerd en machteloos achterblijft en over hoe de verworven vrijheid neerkomt op een soort onbegrensde openheid voor de wereld

die de wereld tegelijk afsluit. Die drie kanten van onze beschaving staan niet los van elkaar. Ze zijn wezenlijk met elkaar verbonden, alle drie berusten ze op een overschatting van de weldaden die ons ten deel (zullen) vallen als gevolg van de ontwikkeling van de wetenschap en de technologie, van de productiviteitsstijgingen, van de objectivering en de automatisering van het leven.

I

VERNIETIGING

Jean-Paul Sartre: het *néant* en de moderne wereld

Door het structuralistische denken in de jaren '60 is de filosofie van Sartre in de hoek geduwd. De ontologie van *L'être et le néant*¹ zou onjuist zijn, en bovendien naïef omdat Sartre aan de mensen een vrijheid toeschrijft die louter fictief is en zo de aandacht wegtrekt van de mechanismen die achter het bewustzijn de gang van de menselijke realiteit bepalen. Zijn bewustzijnsbegrip zou op een puur imaginaire entiteit slaan en een hinderpaal vormen voor het begrijpen van het menselijke bestaan.

Men heeft zich op die manier te gemakkelijk van Sartre afge maakt. In *L'être et le néant* komt iets ter sprake waarvan Sartre zelf misschien niet alle consequenties heeft doorzien maar dat, mits de juiste historische situering, van het grootste belang blijkt te zijn omdat het iets essentieels van onze moderne tijd aan het licht brengt.

Sartre wilde in de eerste plaats een analyse maken van het bewustzijn en van de verhouding van het bewustzijn tot de werkelijkheid buiten het bewustzijn in hun meest algemene aspecten. Dat was tenminste zijn expliciete bedoeling. In feite gebeurt iets anders. Wat Sartre analyseert lijkt niet zozeer het bewustzijn in het algemeen te zijn, dan wel een heel bijzondere, in onze cultuur heersende, bewustzijnsmodaliteit, die enerzijds

¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. Nederlandse vertaling door Frans de Haan: *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*, Rotterdam, Lemniscaat, 2003.

een besef van vervreemding tot zijn essentie heeft maar anderzijds, zoals Sartre zelf toont, de onvermijdelijke manier is waarop een nu dominerend *ideaal* zich realiseert. Dus is te vermoeden dat bij Sartre, zij het door een kritiek op sommige van zijn stellingen, iets aan het licht komt omtrent de *oorzaak* van die aliënatie die de conditie lijkt te zijn van de moderne mens.

SARTRES STELLING DAT DE ESSENTIE
VAN HET BEWUSTZIJN *NÉANT* IS

Het bewustzijn heeft niets substantieels, aldus Sartre, want het bestaat slechts voorzover het aan zichzelf verschijnt.² Opdat het *pour-soi* aanwezig zou zijn bij zichzelf, moet het op een nul-afstand zijn van zichzelf: “Het zijn van het bewustzijn, als bewustzijn, houdt in dat het *op afstand van zichzelf* bestaat als tegenwoordigheid bij zichzelf en die nul-afstand die het zijn in z’n zijn draagt, is het Niet.”³

Het bewustzijn onderscheidt zich telkens opnieuw van de momentane bewustzijnsmodaliteit en het is pas door deze act van distantiëring t.o.v. zichzelf, d.w.z. door de *vernietiging*, dat het bewustzijn precies bewustzijn is. Al wat het bewustzijn *is*, heeft het bijgevolg reeds achter zich. Het is wat het al niet meer is, namelijk zijn verleden: “Maar in zoverre het voor-zich is, is het nooit wat het is. Wat het is, ligt achter dat voor-zich, als wat voortdurend *overschreden* is. Juist die overschreden facticiteit noemen we het verleden. Het verleden is dus een noodzakelijke structuur van het voor-zich, want het voor-zich kan slechts bestaan als een vernietende overschrijding en deze overschrijding impliceert iets wat overschreden is.”⁴ Indien ik

² o.c., p. 23. Ned. vert.: p. 40-41.

³ “L’être de la conscience, en tant que conscience, c’est d’exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l’être porte dans son être, c’est le Néant.” (o.c., p. 120). Ned. vert.: p.146.

⁴ “Mais en tant qu’il est Pour-soi, il n’est jamais ce qu’il est. Ce qu’il est est derrière lui, comme le perpétuel *dépassé*. C’est précisément cette facticité dépassée

bij voorbeeld iets wil, dan impliceert het feit zelf dat ik het bewust wil, dat er aan de rand van mijn wil een *néant* is waardoor mijn wil voor het bewustzijn reeds iets gedepasseerds is. De bewustzijnsinhouden wisselen voortdurend maar het bewustzijn lijkt zich achter elke inhoud terug te trekken. Het onderscheidt zich van elke realiteit. Telkens ik zeg: ‘dit is mijn bewustzijn’, is het bewustzijn al elders want van de aangeduide realiteit is het zich bewust en dus is het er reeds overheen. De vernieting is volgens Sartre niet een activiteit die door een substantie ‘bewustzijn’ uitgeoefend wordt om zich te distantiëren van een of andere realiteit, bij voorbeeld mijn actuele gevoelens, maar het is de essentie zelf van het bewustzijn, het is de act waardoor het pas bewustzijn is. Het bewustzijn identificeert zich met *niets*.

Nu is dit *néant* – en dat is een andere belangrijke stelling van *L’être et le néant* – niets anders dan de vrijheid. Zo kan men begrijpen waarom Sartre de vrijheid absoluut noemt. Het wil niet zeggen dat we de meest fantastische dingen kunnen doen maar het betekent dat geen enkele realiteit zich zo sterk aan ons opdringt dat er niet nog een nul-afstand blijft tussen die realiteit en het bewustzijn. Wat we doen is niet de voltrekking van iets dat zich, onafhankelijk van ons, door ons heen doorzet. Wie zegt dat hij objectief bepaald is, is van kwade trouw omdat het bewustzijn van die objectieve realiteit het *néant* vooropstelt waardoor hij al over die realiteit heen is. De vernieting is de breuk met het verleden, dat daardoor gefixeerd wordt tot een *en-soi*, en het bewustzijn verschijnt opnieuw als *néant*, d.w.z. als vrijheid, aan de rand van dit *op-zich*. In de volgende passage worden die essentiële ideeën van *L’être et le néant* samengebracht: “Zijn is voor het voor-zich vernietigen van het op-zich dat het is. In die omstandigheden kan de vrijheid niets anders dan die vernietiging zijn. Door haar ontsnapt

que nous nommons le Passé. Le Passé est donc une structure nécessaire du Pour-soi, car le Pour-soi ne peut exister que comme un dépassement néantisant et ce dépassement implique un dépassé.” (o.c., 184). Ned. vert.: p. 214.

het voor-zich aan z'n zijn evenals aan zijn essentie, door haar is het altijd iets anders dan wat men ervan kan *zeggen*, want het is tenminste dat wat aan die aanduiding zelf ontsnapt, dat wat al aan gene zijde is van de naam die men eraan geeft, van de eigenschap die eraan wordt toegekend. Als we zeggen dat het voor-zich heeft te zijn wat het is, zeggen dat in het voor-zich de existentie voorafgaat aan de essentie of omgekeerd volgens de uitspraak van Hegel dat voor het voor-zich 'Wesen ist was gewesen ist' – dan zeggen we een en hetzelfde, namelijk dat de mens vrij is. Alleen al vanwege het feit dat ik bewust-zijn heb van de motieven die me tot mijn daden uitnodigen, zijn die motieven al transcendente objecten voor mijn bewust-zijn, ze zijn buiten; tevergeefs zal ik proberen me eraan vast te haken: ik ontsnap eraan door mijn bestaan zelf. Ik ben ertoe veroordeeld voor altijd aan gene zijde van mijn essentie te bestaan, aan gene zijde van de drijfveren en de motieven van mijn daad: ik ben ertoe veroordeeld vrij te zijn."⁵

In het geval van het *voor-zich* betekent zijn hetzelfde als vernieten. Elke bepaaldheid van het bewustzijn is als bepaaldheid door het bewustzijn steeds al gedepasseerd. Preciezer nog: het bewustzijn bestaat slechts als de overschrijding van een bepaaldheid. Daarom is de essentie van het bewustzijn niets anders dan de pure onbepaaldheid over elke essentie heen, d.w.z.

⁵ "Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme son essence, c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut *dire* de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît. Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui 'Wesen ist was gewesen ist', c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors; en vain chercherai-je à m'y raccrocher: j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte: je suis condamné à être libre." (o.c., p. 515). Ned. vert.: p. 556.

de loutere, inhoudloze existentie, die ook de absolute vrijheid is.

HET ENGAGEMENT DAT UIT HET *NÉANT* ONTSPRINGT

In feite is het bewustzijnsbegrip van *L'être et le néant* dus het begrip voor een uiterste mogelijkheid van het bewustzijn. Dat die mogelijkheid tot essentie van het bewustzijn verheven wordt, heeft verregaande consequenties voor Sartres denken. Meer bepaald wordt nu het engagement opgevat als de keerzijde van de vernietiging.

Het fameuze Sartrianse project ontstaat in de vernietiging. Maar, omdat deze de breuk is met elke zingeving, d.w.z. de distantiëring t.o.v. het tot lichamelijke gesedimenteerde verleden, en omdat het bewustzijn zich niet meer identificeert met dat waarin het kan geraakt worden, ontspringt het project te midden van een realiteit waar het bewustzijn op geen enkele manier nog bij betrokken is. M.a.w., alle betekenissen ontstaan in het project zelf. Het project is absoluut begin. En daarom is het irrationeel: "(...) bovendien bevatten we onze keuze, dat wil zeggen onszelf, als *niet te rechtvaardigen*, dat wil zeggen dat we onze keuze vatten als iets wat uit geen enkele eerdere werkelijkheid voortvloeit en als iets wat juist moet dienen als fundament van het geheel van de betekenissen die de werkelijkheid constitueren."⁶ De motieven worden pas door het project zelf geconstitueerd. Bovendien vormt het project zich niet geleidelijk aan door toe-eigening van negatieve ervaringen, door het werk van de verbeelding en door berekening, maar het project is meteen al daadwerkelijke realisering: "(...) aangezien het project ter verandering waartoe is be-

⁶ "(...) nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-mêmes, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité." (o.c., p. 542). Ned. vert.: p. 583.

sloten zich niet van de daad onderscheidt, constitueren drijfveer, daad en doel zich als één geheel. (...) De daad beslist over haar doelen en haar drijfveren (...).⁷

Het Sartriaanse engagement, dat uit het *néant* vertrekt, is eigenlijk niet hetzelfde als de arbeid waardoor men iets wil beschermen, voorkómen, verhelpen of verbeteren; het wordt niet ondersteund door een interioriteit die haar eigen verlangen handhaaft en preciseert, maar het is een manier om zich in de wereld te verliezen, en om te trachten het *en-soi* in zijn massiviteit tot substantie van het bewustzijn zelf om te vormen, d.w.z. om het tekort aan *en-soi* van het bewustzijn op te heffen en aldus een bewustzijn tot stand te brengen dat *en-soi-pour-soi* zou zijn: “Daarom wordt de mogelijkheid in het algemeen geprojecteerd als wat aan het voor-zich ontbreekt om op-zich-voor-zich te worden; en de fundamentele waarde die aan dat project ten grondslag ligt, is precies het op-zich-voor-zich, dat wil zeggen het ideaal van een bewustzijn dat door het zuivere bewustzijn dat het van zichzelf zou krijgen, fundament van zijn eigen op-zich zou zijn.”⁸ Het *en-soi-pour-soi* zou een onverstoorbare puurheid, identiteit, monumentaliteit, noodzaak bezitten en bovendien zou het zelf de garantie zijn van het voortbestaan van deze kwaliteiten van zichzelf. Het zou zich perfect *ondersteund* voelen door wat nochtans uit het bewustzijn zou *emaneren*. Dat is het wat bij voorbeeld de skiloper poogt te realiseren: hij glijdt over de sneeuw en voelt hoe de sneeuw zich onder zijn gewicht verstevig, hij wordt door haar

⁷ “(...) comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l’acte, c’est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l’acte et la fin (...) C’est l’acte qui décide de ses fins et de ses mobiles (...)” (o.c., p. 513). Ned. vert.: p. 554.

⁸ “C’est pourquoi le possible est projeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l’en-soi-pour-soi, c’est-à-dire l’idéal d’une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu’elle prendrait d’elle-même.” (o.c., p. 653). Ned. vert.: p. 697.

gedragen en lijkt toch zelf die ondersteuning in een moeiteloze scheppingsdaad tot stand te brengen.⁹

Zoals het engagement in *L'être et le néant* opgevat wordt, is het niet een volgehouden inspanning die een zo goed mogelijk resultaat beoogt. Integendeel, aan het einde blijven er alleen resten en sporen over van een koortsachtige activiteit die zich a.h.w. uitgewerkt heeft. Het is de vernietiging die het beste het fundamenteel menselijk project realiseert: “De vernietiging realiseert – misschien op een subtielere manier dan het scheppen – de toe-eigening, omdat het vernietigde object er niet meer is om zich ondoordringbaar te betonen. Het heeft de ondoordringbaarheid en de zijnsufficiëntie van het op-zich dat het *is geweest*; maar tegelijkertijd heeft het de onzichtbaarheid en de doorzichtigheid van het niet dat ik ben, omdat het *niet meer is*.”¹⁰

SARTRE EN DE FENOMENOLOGIE

Het wezen van het *pour-soi* bestaat erin zichzelf telkens opnieuw te transcenderen. Door de distantiëring t.o.v. zichzelf is het bij zichzelf aanwezig en alleen daardoor is het pas bewust-zijn. De vernietiging is de act waardoor het *pour-soi* van zichzelf ontkent dat het een *en-soi* is, m.a.w. de act waardoor het zijn eigen manco aan *en-soi* poneert en zich daarbij ook reeds van zichzelf onderscheidt: “Het voor-zich, als fundament van zich, is het ontstaan van de ontkenning. Het fundeert zich in zoverre het *van zichzelf* een bepaald zijn of een zijnswijze ontkent. Wat het ontkent of verniet is, zoals we weten, het op-zich-zijn. Maar niet onverschillig welk op-zich-zijn: de menselijke werkelijkheid is voor alles haar eigen niet. Wat ze aan

⁹ o.c., p.670-675. Ned.vert.: p. 715-719.

¹⁰ “La destruction réalise – peut-être plus finement que la création – l’appropriation, car l’objet détruit n’est plus là pour se montrer impénétrable. Il a l’impénétrabilité et la suffisance d’être de l’en-soi qu’il a été; mais, en même temps, il a l’invisibilité et la translucidité du néant que je suis, puisqu’il n’est plus.” (o.c., p. 683). Ned. vert.: p. 728.

zich ontkent of verniet als voor-zich, kan alleen maar *zich* zijn. En daar ze in haar betekenis is geconstitueerd door die vernietiging en die tegenwoordigheid in haar van wat ze als verniet verniet, is het het gemiste *zich-als-op-zich-zijn* dat de betekenis van de menselijke werkelijkheid uitmaakt.”¹¹

Het tekort aan en-soi maakt de zin uit van het menselijke bestaan. Dit tekort is de obsessie van het *pour-soi*. Bijgevolg moet de vernietiging uiteindelijk als volgt begrepen worden: het bewustzijn verniet zichzelf als dat wat slechts bewustzijn is, de distantiëring t.o.v. zichzelf is in de grond niets anders dan het doorzien van het eigen tekort aan *en-soi*, en het is precies dit besef dat de essentie van het bewustzijn uitmaakt. De Sartrianse luciditeit lijkt dus een puur negatieve luciditeit: het bewustzijn is lucide omdat het geen dupe is van zichzelf.

Een bewustzijn dat zich van zichzelf distantieert en daardoor pas bewustzijn wordt, lijkt een logisch onmogelijke entiteit. Eigenlijk is dit alleen zo te begrijpen: het Sartrianse bewustzijn is die vreemde soort luciditeit die men verwerft door zich niet te identificeren met de eigen interessen, behoeften, verlangens, en met het tot lichamelijke gesedimenteerde verleden; het is de luciditeit van diegene die zijn eigen ervaringen en aanspraken beschouwt als iets dat vreemd is aan hemzelf en die zich enkel nog identificeert met het puur onbepaalde in zijn bewustzijn. Door het eigen gehalte aan realiteit af te meten tegen het ideaal van een *en-soi-pour-soi* dat het niet kan zijn, *schept het bewustzijn zijn eigen manco* en wordt het nu werkelijk dit *néant* dat het in Sartres ontologie steeds al is.

¹¹ “Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu’il nie de *soi* un certain être ou une manière d’être. Ce qu’il nie ou néantit, nous le savons, c’est l’être-en-soi. Mais non pas n’importe quel être-en-soi: la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu’elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que *soi*. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu’elle néantit à titre de néantisé, c’est le *soi-comme-être-en-soi* manqué qui fait le sens de la réalité humaine.” (o.c., p. 131-132). Ned. vert.: p. 158.

Toch blijft er in *L'être et le néant* hieromtrent iets onopgehelderd. Het concept van de vernietiging blijft ondanks alles duister. Door de distantiëring t.o.v. zichzelf vindt het bewustzijn zichzelf terug als *néant* aan de rand van het *en-soi*, maar anderzijds zou nu juist dit *néant* de hele wereld in al zijn rijkdom panoramisch kunnen overzien. Dat is onbegrijpelijk want de distantiëring t.o.v. de interessen heeft tot onvermijdelijk gevolg dat ook de wereld als intentioneel correlaat van het geïnteresseerde bewustzijn verdwijnt. Deze vervreemding treedt bijvoorbeeld op in *La nausée*.

Wellicht ligt de kern van de zaak in Sartres dubbelzinnige verhouding tot de fenomenologie. Deze komt reeds aan het licht vanaf de inleiding van *L'être et le néant*. Daar wordt geargumenteed dat het zijn van het fenomeen, van wat voor het bewustzijn verschijnt, een zijn *en-soi* is: "Het transfenomenale zijn van wat is voor het bewustzijn, is zelf op zich."¹² En met het zijn is hier geen substraat bedoeld. Het zijn van het fenomeen is niet achter of onder het fenomeen maar is eenvoudigweg het zijn van het fenomeen. Het fenomeen verbergt het zijn niet: "(...) het maskeert het niet, omdat een poging bepaalde hoedanigheden van iets wat bestaat opzij te schuiven om achter deze het zijn te vinden zinloos is, het zijn is in gelijke mate het zijn van alle hoedanigheden (...)"¹³ Het zijn is het zijn van het fenomeen in al zijn aspecten. En dit zijn is *en-soi*, wat betekent dat het totaal onafhankelijk is van het bewustzijn en dat het enkel zichzelf nodig heeft om te bestaan. Het *en-soi* onthult zich nooit als dusdanig, het is transfenomenaal; en deze transfenomenaliteit manifesteert zich als 'manque' in het fenomeen. Daarmee stoten we terug op het manco van het

¹² "L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même *en-soi*." (o.c., p. 29). Ned. vert.: p. 48.

¹³ "(...) il ne le masque pas, car il serait vain d'essayer d'écarter certaines qualités de l'existant pour trouver l'être derrière elles, l'être est l'être de toutes également (...)" (o.c., p. 15). Ned. vert.: p. 32.

pour-soi. Maar wat hier nu de nadruk krijgt, schijnbaar in tegenstelling met wat we daarjuist zelf beklemtoond hebben, is het feit dat het *néant* toch bij de werkelijkheid zelf zou zijn, en dit nog wel precies omdat het *néant* is. Zo interpreteert Sartre de intentionaliteit. En zo kan het erop lijken dat de vernietiging geen verlies aan realiteitsbesef voor gevolg heeft.

Hier zit echter ook de knoop. Uit het voorgaande blijkt dat Sartre een belangrijke idee miskent die binnen de fenomenologische traditie zeer scherp geformuleerd werd, die voor het eerst optreedt bij Kant en dan steeds beter gepreciseerd bij Marx, Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty, Boehm: de idee namelijk dat de menselijke leefwereld perspectivisch is. Omwille van onze eigen gesitueerdheid op grond van onze lichamelijkeheid, ons verleden, onze vooringenomenheden, onze behoeften, het feit dat we man of vrouw zijn, ... ontmoeten we de dingen binnen bepaalde perspectieven. Dat geldt reeds voor de ontmoeting in de ruimte als dusdanig. Een ding in de ruimte heeft *op zichzelf* geen rechter- en linkerkant, geen voor- en achterkant, geen boven- en onderzijde; op zichzelf verbergt het ene ding het andere niet en heeft het geen verborgen kanten. Dat alles bestaat slechts voor een wezen dat zelf ruimtelijk gesitueerd is.

Men zou nu kunnen denken dat al de aspecten van de dingen die ons binnen zulke perspectieven verschijnen, een schijnwereld vormen die de ware wereld verbergt en slechts lijkt te bestaan omdat ons zicht beperkt is door onze eigen gesitueerdheid. Inderdaad: een perspectief beperkt het zicht. Onze eigen ruimtelijke gesitueerdheid maakt dat de dingen in de ruimte altijd slechts één van hun kanten tonen. En toch heeft het geen zin te zeggen dat de opheffing van die gesitueerdheid voor gevolg zou hebben dat we het ding nu in zijn totaliteit zouden te zien krijgen, want een ding dat niet meer in 'Abschattungen' verschijnt, is, zoals Husserl zegt, geen reëel ding meer, maar een ideëel object. M.a.w. de beperking van het zicht is ook de

conditie van de ontmoeting. Het is echter ook onjuist te stellen dat het zijn van de fenomenen een zijn *en-soi* is, want het perspectief *verandert* de werkelijkheid effectief.

Het perspectivische van de realiteit, dat is het wat in de ontologie van het Zijn en het Niets ontbreekt. Of liever, het wordt erkend en toch ook weer niet. Deze dubbelzinnigheid is precies het specifieke van het Sartrianse *pour-soi*. De vernietiging is immers de act waardoor het bewustzijn zijn gesitueerdheid erkent *om* er zich van te distantiëren.

DE ASCESE

Het *pour-soi* vreest de dupe te zijn van de 'naïviteit' van de interessen, het heeft angst om trouw te blijven aan een perspectief dat alleen door de eigen attentie bestaat. Dus trekt het zich terug in zijn *néant* en hoopt op die manier de beperking van het zicht te overschrijden. Door de distantiëring t.o.v. het verleden wordt het bewustzijn pure onbepaaldheid en gaat het nu, op het imaginaire vlak, spelen met mogelijkheden. De mogelijkheden vernietigen elkaar en correlatief met hen tekenen zich aan de rand van de wereld corresponderende potentialiteiten af, die één voor één oplichten en mekaar doen verbleken. Dan ontspringt plots het project, uit dit *néant*, en meteen als daadwerkelijke realisering. Maar, wat die keuze ook mag zijn, het engagement kan nooit meer iets anders worden dan een radicale zelfverloochening. Want, vermits de vernietiging de distantiëring is van het bewustzijn t.o.v. de interessen en dus t.o.v. alles waarin het geraakt wordt, vindt het zich terug als een leegte ten overstaan van een realiteit waar het zich op geen enkele manier bij betrokken voelt en bijgevolg is niet te begrijpen hoe het nog voor iets kan opkomen en hoe het nog aanspraken kan laten gelden. Vanuit het bewustzijn dat zijn verleden verniet heeft en een onraakbare onbepaaldheid is te midden van het *en-soi*, kan, op het moment dat het totaal vrij zal willen, slechts een daad beginnen die een willekeurige meta-

morfose is van het *en-soi* zelf. De intentie is *néant*, en de actie is alleen *effect*.

Het project, tenminste zoals het gedacht wordt in *L'être et le néant*, is een zich koortsachtig in de realiteit gooien, een zich bijna dwangmatig in de wereld verliezen, en dit uiteindelijk alleen nog om het besef van de eigen onwerkelijkheid op te heffen. Eigenlijk kan men dus niet eens meer van engagement spreken. De Sartrianse mens is een ongrijpbaar *néant* of geworpen in de wereld. Maar hij engageert zich nooit in de eigen voorkeur. Men vindt bij hem niet de minste zelfgenoegzaamheid.

DE ONTOLOGIE VAN HET ZIJN EN HET NIETS
EN DE MODERNE WERELD

Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat *L'être et le néant* heel wat meer is dan zomaar een verkeerde ontologie. Het eerste denken van Sartre is helemaal doordrongen van een eigentijdse ervaring. Bovendien bevat het, precies omdat het poogt een theoretische justificatie te geven van de onvermijdelijkheid van een toestand van vervreemding, een aantal sleutels die ons helpen inzien dat deze toestand in feite door onze eigen medeplichtigheid tot stand komt. Hij is de manier waarop een heersend cultuur-*ideaal* zich realiseert.

Het is toch alles goed herkenbaar: het besef van het geweldig overgewicht van de wereld en van de eigen nietigheid daartegenover; het bewustzijn gereduceerd tot een *néant* waar aspecten van dingen, beelden, stukken informatie een moment in opdoemen om dan weer te verdwijnen in een verleden dat al gedepasseerd is; de pseudo-luciditeit door zelfrelativering waardoor men zichzelf stelselmatig ontkracht; de nostalgie omdat men uit de werkelijkheid uitgesloten is en men zelf geen werkelijkheid heeft; en het engagement gereduceerd tot

pure extasis in de wereld, enkel en alleen in de hoop zodoende de eigen irrealiteit op te heffen.

Onze moderne wereld is voor een stuk Sartrianaans. Het ideaal van het *en-soi-pour-soi*, van het translucide *ens-causa-sui* is niets anders dan het Aristotelische ideaal van de *energeia* waarvan Boehm heeft getoond hoe het vanaf Descartes in onze cultuur werkzaam is begonnen worden met het gevolg dat de natuurlijke doel-middel-verhoudingen geperverteerd worden.¹⁴ Het is het uiteindelijke fantasma van de moderne technologie: door de vluchtige aanraking van toetsen op een schakelbord een enorm energieproces ontketenen, waaraan de mens extatisch zou participeren, terwijl de schijn blijft dat het door zijn soevereine actie op afstand gecreëerd wordt. Om werkelijk een manifestatie van het *en-soi* te zijn, zou het op geen enkele manier mogen refereren naar de bekommernissen van de mensen, het zou een gratuite energieontplooiing moeten zijn, m.a.w. een destructie van de leefwereld.

Men zal opwerpen dat de moderne technologie toch enkel ons praktisch kunnen wil uitbreiden. Dat valt nu juist sterk te betwijfelen. In wat wij achteloos de vooruitgang van de techniek noemen, grijpt een ontwikkeling plaats die integendeel weinig of niets met de verbetering van technieken te maken heeft. Benoît Angelet heeft de vraag gesteld of er niet iets geheel anders gebeurt.¹⁵ Misschien wil men in de eerste plaats *niet* de beheersing van de leefwereld in functie van doeleinden verhogen. Er lijkt integendeel zoets als een paranoïde begeerte te bestaan om een definitieve greep te krijgen op de puur objectieve natuurmacht die de laatste onmisbare mogelijkheidsvoorwaarde is van elke eindige technische macht. Zijzelf ver-

¹⁴ Zie: Rudolf Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.

¹⁵ Zie: Benoît Angelet, 'Une logique de l'ignorance: la dialectique du pouvoir dans la lignée de Bacon, Descartes et Hobbes', *Philosophica*, nr. 24 (1979), pp. 55-146.

oorzaakt niets positiefs en nochtans wil de mens juist haar beheersen als hij de technische beheersing van de leefwereld die steeds contingent blijft, toch absoluut wil verzekeren en noodzakelijk maken. Eenmaal geproduceerd stelt deze macht zich met het gewicht van al haar inertie tegenover de particuliere, doelgerichte initiatieven. Ze kan deze totaal onmogelijk maken. Maar zolang ze dat niet doet, verwekt ze de schijn, door een dubieuze logica die een vorm van dialectiek is, dat we alles aan haar te danken hebben. Het is een chantage-macht, in haar meest pure gedaante gematerialiseerd in de informatiesystemen van de bureaucratie en in het militair potentieel.

Deze vervreemding, die meer en meer onze conditie lijkt te worden, is niet ons onvermijdelijk noodlot, maar het is iets dat we zelf zoeken. *L'être et le néant* brengt ons op het spoor van de logica van dit masochisme. De mens scheidt zijn eigen manco door zich te distantiëren van al wat een tekort heeft aan *en-soi*. Het besef van het eigen manco is precies het typische 'vécu' van een bewustzijn waarvan het *en-soi* het intentioneel correlaat is.

Dat onze vooruitgangsidee doordrongen is van een destructieve logica hebben in de 19^{de} eeuw sommigen reeds gevoeld, waaronder Nietzsche, Dostojevski, Flaubert. Bij deze laatste is dit zelfs hét centrale thema van zijn werk. Voor Frédéric Moreau, de hoofdfiguur van *L'éducation sentimentale*, is het soms de stad zelf (Parijs) die, als een steeds ontsnappend *en-soi*, zijn tot *néant* gereduceerd bewustzijn obsedeert. Elk fragment van de stad verschijnt als de flauwe echo van een rijkdom die buiten bereik blijft, en toch – dit is het paradoxale van die ervaring – wordt hij door de stad overweldigd. Dit kan alleen zo zijn indien het bewustzijn zelf elk fragment tot index maakt van een wereld die in dat fragment enkel als 'manque' verschijnt. De perplexiteit is gespeeld, ze is een gewilde distantiëring t.o.v. eigen aanspraken, het zich in de stad verloren

voelen is het zelf gecreëerde besef van het eigen manco waardoor een *en-soi* geponeerd wordt dat, als *en-soi*, onvermijdelijk afwezig blijft en dat toch, precies omdat het het *pour-soi* transcendeert, zoveel reëler lijkt. De schraalheid van het eigen *vécu* is de manier waarop het overgewicht van de stad zich manifesteert, of liever, de stad als een in zichzelf besloten wereld met een oneindigheid van mogelijkheden is het spookobject van een bewustzijn dat de eigen zingevingen en het eigen gesedimenteerd verleden reeds heeft afgeschreven, en uiteindelijk alleen nog met de eigen leegte geconfronteerd wordt.

Het kan niet toevallig zijn dat het voorbeeld van de stad voorkomt in *L'être et le néant*: "(...) ik ben slechts een afwezigheid, het loutere niet dat noodzakelijk is, wil Parijs *er zijn*."¹⁶ Het is frappant hoe goed deze typisch moderne situatie kan beschreven worden met behulp van Sartres begrippen. Er is de vernietiging als breuk met het verleden; er is het *néant* van het bewustzijn waarvoor onsamenhangende fragmenten één na één opdoemen en weer verdwijnen; de stad is aanwezig, men kan niet dichterbij komen, ze is *daar* en toch blijft ze buiten bereik. De figuren uit de romans van Flaubert hebben onmiskenbaar Sartrianse trekken. Het ontbreekt hen aan identiteit; hun activiteit is een richtingsloze agitatie die een euforietoestand wil oproepen, en die hen altijd weer doet terugvallen op het eigen *néant*. Maar terwijl Sartre door zijn formalisering, tenminste in *L'être et le néant*, deze toestand als de menselijke conditie *tout court* voorstelt, ziet Flaubert er eerder een teken van de moderne tijd in.

DE PARADOXALE LOGICA VAN DE MENSCHENWETENSCHAPPEN

Veel kritiek op *L'être et le néant* is van een dubbelzinnig allooi. In Frankrijk is men zogezegd allang Sartres filosofie voorbijgestreefd. Ze wordt eenvoudigweg als naïef bestempeld

¹⁶ "... moi je ne suis qu'une absence, que le pur néant qui est nécessaire pour qu'il y ait Paris." (*L'être et le néant*, p. 611). Ned. vert.: p. 653.

omdat Sartre gelooft dat het bewustzijn de werkelijkheid door een synthetische activiteit in volstrekte helderheid kan over-schouwen en dan in een soeverein project overschrijden. Maar uit het voorgaande blijkt dat in *L'être et le néant*, tussen de regels door, iets heel anders aan het licht komt. En bovendien beseffen de critici van Sartre dikwijls niet hoe Sartriaans ze zelf eigenlijk wel zijn. Hun kritiek op Sartre neemt meestal de vorm aan van een ontmaskering. Het bewustzijn, zoals het in *L'être et le néant* gedacht wordt, zou de dupe zijn van een netwerk van onbewuste regels en van verborgen mogelijkheden-voorwaarden, of van de materialiteit van de taal of ook van de klassenpositie van het individu, enz. De ontmaskering gebeurt dan doordat men al wat het bewustzijn bedriegt, in de exterioriteit brengt zodat het op zijn beurt object wordt voor een ander, nu wel 'gedemystificeerd' bewustzijn. Maar precies deze act waardoor het bewustzijn een positie inneemt van waaruit het zijn eigen materialiteit in het zicht kan krijgen, is niets minder dan wat in *L'être et le néant* beschreven staat als de vernietiging. In de marge van de structuralistische aanpak is dus onmiskenbaar een Sartriaanse visie werkzaam, want op een uitgesproken vlak blijft het bewustzijnsbegrip van *L'être et le néant*, ook en zelfs vooral daar waar het bekritiseerd wordt, als ideaal fungeren. De 'weerlegging' van de stelling dat het bewustzijn volledig transparant is, lijkt zelf soms niets anders te beogen, dan die transparantie nu eens voorgoed te realiseren. De ironie van de zaak is dat Sartre zelf in zulk een vreemde begoocheling verstrikt geraakt is.

Sinds de publicatie van *L'être et le néant* heeft hij een ander bewustzijnsbegrip ingevoerd, dat hij 'le vécu' noemt, en waarmee hij in rekening wil brengen dat een actueel bewustzijn een eigen soort materialiteit bezit waardoor het niet geheel doorzichtig is voor zichzelf. Het bewustzijn wordt minder cartesiaans opgevat. In *Questions de méthode* (1960), tekst die het programma vormt voor zijn later werk, zegt Sartre nu dat het bewustzijn een "niet lokaliseerbare wazigheid heeft van irra-

onaliteit die zich vanuit de toekomst in onze herinneringen uit de kinderjaren weerspiegelt en vanuit onze kinderjaren in de redelijke keuzen die we als volwassenen doen”.¹⁷ Maar, in plaats van dit te beschouwen als de manier zelf waarop we in de wereld zijn ingeschreven, voegt hij er in een noot aan toe dat deze irrationaliteit alleen maar *voor ons* bestaat en dat ze een *rationaliteit* op zich verbergt.

Wil dit niet zeggen dat het bewustzijn nog steeds in het teken staat van het tekort aan *en-soi*? Het perspectivisch bewustzijn is nog altijd een *minder* bewustzijn, het is alleen door de vernietiging van zichzelf dat het ten volle bewustzijn wordt. De logica die hierachter steekt, is paradoxaal: de ‘irrationaliteit’ van het ‘vécu’ wordt toegegeven *om* haar te objectiveren, dus om haar te vernietigen. Maar is dit niet eenvoudigweg de logica van de vernietiging zelf? En is ze ook niet die van de menswetenschappen?

Men krijgt nu de volgende paradoxale situatie. Terwijl Sartre meer en meer kritiek op *L'être et le néant* beaamt, recupereert hij die kritiek nochtans binnen een raam dat nog steeds dit van *L'être et le néant* blijft. Al wat impliciet meespeelt bij de geïnteresseerde betrokkenheid van het bewustzijn op de realiteit en dat in *L'être et le néant* niet ter sprake kwam, wordt nu op zijn beurt gethematiseerd, dus vóór het bewustzijn geplaatst en getranscendeerd door een nieuw bewustzijn dat zelf de positie van het pure *néant* inneemt.

Dit objectivisme blijft ook aanwezig in *L'idiot de la famille*, een monumentale reconstructie van het leven en het werk van Flaubert. In de eerste plaats reeds omdat het werk van Flaubert daar opgevat wordt als een cultuur-*object* dat moet verklaard worden. In *Questions de méthode* staat Sartres aanpak princi-

¹⁷ “... cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes murs.” (*Questions de méthode*, Paris, Gallimard, Collection Idées, p. 151).

pieel beschreven: het werk van Flaubert wordt gezien als de neerslag van zijn particuliere beleving van het universele van zijn tijd, hetgeen impliceert dat men er het universele, d.i. de economische structuur van de maatschappij en de politieke machtsverhoudingen, in terugvindt maar dat het toch ook niet daartoe herleidbaar is.¹⁸ Door een reconstructie van de synthetische progressie waardoor Flaubert een voorgegeven situatie naar een nieuw object toe depasseerde, wil Sartre het tot stand komen van zijn werk exhaustief begrijpen. Dat is het wat hij in *L'idiot de la famille* poogt te realiseren. De verklaring is niet deterministisch maar dat doet niets af aan het dubieuze van de hele onderneming. Want, juist omdat Flauberts werk een perspectief is op zijn tijd, is voor ons, als mensen die leven in een historische situatie die zo sterk bepaald is door de 19^{de} eeuw, de enig belangrijke vraag of men met behulp van Flaubert een goed perspectief krijgt op de 19^{de} eeuw, m.a.w. of doorheen zijn werk iets aan het licht komt dat wij moeten weten. Dit standpunt neemt Sartre *niet* in. Integendeel, hij draait de verhouding eenvoudigweg om en stelt zich daardoor op een volstrekt olympisch standpunt. Zijn interesse is theoretisch: hij maakt een reconstructie van Flauberts tijd en van diens biografie met behulp van vooropgestelde begrippen om van daaruit ten slotte het werk zelf te reconstrueren.

Dat is nog eens niets anders dan een supreme *vernietiging*. Een confrontatie met het perspectief van Flaubert is op die manier reeds principieel uitgesloten, want bewustwording wordt hier nog steeds geïdentificeerd met de overschrijding van de perspectivische wereld zelf: het reeds als manco opgevatte bewustzijn zou door de radicalisering van zijn manco ten volle bewustzijn worden. Precies doordat het zich over alle Zijn heen stelt, zou het een toegang krijgen tot de totaliteit van het Zijn. Kortom, we vinden de paradoxen van *L'être et le néant* terug.

¹⁸ o.c., p. 202-203.

Maurice Merleau-Ponty: fenomenologie van de verstarde taal

Merleau-Ponty's fenomenologische beschrijvingen van de expressie zijn geen puur theoretische bespiegelingen van universele structuren van de taal. Op de achtergrond ervan is voortdurend het besef aanwezig dat de intieme band die er bestaat tussen taal en lijfelijke existentie, soms verbroken geraakt, met als gevolg dat de expressie dan geblokkeerd en levenloos wordt. In het hoofdstuk van de *Phénoménologie de la perception* dat over het spreken handelt, komt nog eens het vreemde 'geval Schneider' ter sprake. Ook op het vlak van de expressie vertoont Schneider erge stoornissen: "Nooit ondervindt Schneider de behoefte tot spreken, nooit neigt zijn ervaring naar woorden, nooit wekt ze in hem een vraag op, ze heeft bestendig dat soort vanzelfsprekendheid en zelfgenoegzaamheid van het reële dat elke ondervraging, elke verwijzing naar het mogelijke, elke verwondering, elke improvisatie verstikt."¹ Schneider is wel niet volkomen sprakeloos. Soms stelt hij een vraag, maar dan een heel stereotiepe, onbeduidende, waaraan geen reële interesse beantwoordt. Voor het overige spreekt hij alleen als men hem iets vraagt, en dan antwoordt hij slechts met goed voorbereide zinnen die naar een actuele, feitelijke stand van zaken verwijzen. Het is ook niet zo dat Schneider de taal foutief gebruikt. Aan zijn algemene intelligentie scheelt er niets. De woorden worden correct volgens hun betekenissen gecombineerd maar de "zin lijkt als verstarde". Er moet dus iets mislopen op een vlak dat veel dieper reikt dan dat van de cor-

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 228.

relatie tussen de dingen, de voorstellingen, de concepten en de woorden.

Dit fenomeen van de verstarde taal komt bij Merleau-Ponty nog elders ter sprake vanuit een andere invalshoek, nl. waar hij het heeft over een ‘verkeerde opvatting van taal’. Hij noemt deze ook de ‘objectivistische illusie’ die diep in ons zou geworteld zijn: “We zijn ervan overtuigd dat de act van het uitdrukken, in haar normale of fundamentele vorm, erin bestaat een systeem van tekens te construeren op zulk een manier dat, gegeven zijnde een betekenis, met elk element van het betekende een betekenaar correspondeert, d.w.z. dat die act erin bestaat te representeren.”² Die verkeerde opvatting van taal is meer dan louter een vrijblijvende, onschuldige overtuiging van sommige taalfilosofen en linguïsten. Ze is het symptoom (en de theoretische bekrachtiging) van een werkelijke ontaarding van het spreken en het verwoorden, dat onder meer ook optreedt in wetenschappelijke teksten, en die bij iemand als Schneider een extreme gedaante aanneemt.

DE EXISTENTIËLE BETEKENIS VAN DE WOORDEN
EN DE PARADOX VAN DE EXPRESSIE

Een zin is nog heel iets anders dan een reeks tekens die een logisch verband representeren tussen ideeën of die op eenduidige wijze een op zichzelf staande werkelijkheid aanduiden. Men kan dit nagaan in een discussie. De woorden fungeren er niet als substituten van een betekende dat eenzaam en geïsoleerd in een ijle ether zweeft en waar ze op eenduidige, vanzelfsprekende manier mee gecorreleerd zijn, maar ze bewerkstelligen een accentverschuiving, een herstructurering binnen *datgene waarover men het voordien reeds had*, terwijl anderzijds hun actuele betekenis pas vastgelegd wordt vanuit de globale thematiek. Dit is des te meer het geval bij een alleenspraak. Een

² Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 205.

zelfgesprek kan nog minder de bedoeling hebben het betekende door tekens te vervangen. Waarom zouden we dat doen? En het is ook zinloos dat we zouden trachten, uitgaande van algemeenheden (waar de afzonderlijke woorden dan moeten naar verwijzen), steeds complexere gehelen op te bouwen totdat we zo op de duur het beeld gevormd hebben van een concrete werkelijkheid, die op Platoonse wijze aan al die algemeenheden participeert. Ook in de alleenspraak is er geen structurele overeenkomst tussen een reeks woorden en hun betekenden, ze zijn niet op analoge manier gearticuleerd. Spreken met zichzelf heeft niet de bedoeling te representeren, maar het is integendeel de manier zelf waarop we een perspectief op de werkelijkheid die ons reeds aangaat en waar we lijfelijk op betrokken zijn, verschuiven, preciseren of wijzigen. Vandaar beweert Merleau-Ponty: “Het spreken is de stellingname van het subject binnen de wereld van zijn betekenissen”, het is “een zekere structurering van de ervaring, een zekere modulatie van de existentie.”³ In een woordenboek staan van eenzelfde woord vele betekenissen opgetekend maar als we spreken halen we de krachttoer uit direct naar de correcte te grijpen. Niet enkel dat, in het actuele gebruik krijgen de woorden, vanuit de grotere gehelen en door ongewone samenvoegingen, vreemde, onverwachte nuances, die afwijken van alle reeds in het woordenboek vastgelegde. En bovendien zijn het niet slechts de combinaties van de woorden die de betekenis schragen, maar zinnig zijn ook de toon, het ritme, de aarzelingen, ja zelfs de pertinente *afwezigheid* van een woord dat de anderen verwacht hadden. Hoe is dit alles te verklaren tenzij doordat de betekenis van de woorden slechts zijn definitief beslag krijgt *vanuit het uitgedrukte zelf*, d.w.z. vanuit de concrete werkelijkheid waarover we het hebben? “Er is steeds een overmaat van het betekende t.o.v. de betekenaar.”⁴ Een ver uitgesponnen beschrijving zegt dikwijls maar weinig en kan zelfs tot gevolg

³ *Phénoménologie de la perception*, p. 225.

⁴ o.c., p. 447.

hebben dat een werkelijkheid opgelost en doodgepraat wordt, terwijl een laconieke, gevatte uitspraak die heel opportunistisch inspeelt op een reeds voorhanden zijnde context, heel treffend het belangrijkste aspect van een zaak kan oproepen. De betekenis komt slechts tot stand binnen de betrokkenheid op de zaken zelf. Daarom is de volle betekenis van een taal nooit te vertalen in een andere: “Want om een taal geheel te assimileren zou men de wereld moeten assumeren die ze uitdrukt.”⁵ En toch zijn de woorden geen puur uiterlijke tekens. Ze zijn zelf het spoor naar hun betekenis. In hen is iets gekristalliseerd van de voorbije feitelijke situaties waarin we ze al gebruikt hebben, er is een halo van betekenissen rond hen die in ons opnieuw opgeroepen wordt als we ze uitspreken, ze hebben een affectieve waarde voor ons, ze zijn steunpunten van waaruit onze verhouding tot de leefwereld reeds gearticuleerd is.

Een tekst, door een ander geschreven, wordt weliswaar pas geheel doorzichtig nadat we doorhebben waarover de schrijver het precies heeft, omdat we slechts van daaruit retrospectief de zin van de afzonderlijke gegevens ten volle kunnen vatten, maar het verbazingwekkende hierbij is dat we dit zelf pas door bemiddeling van de tekst te weten komen en dat we op een manier gaan denken en zien die ons voordien vreemd was. Het kan opnieuw niet zijn dat de woorden hier louter signalen zijn naar waarnemingen die reeds vanuit onszelf toegankelijk waren, of naar ideeën die tot het a priori van onze geest behoren en nu slechts aangeduid worden. Er grijpt een verschuiving van ons gezichtspunt plaats dat geïnduceerd moet zijn door de woorden zelf. Een roman die de prozaïsche betekenissen overschrijdt, stelt ons eerst voor een raadsel: zijn meest specifieke betekenis is ons eerst slechts toegankelijk als een “zijdelingse of schuinse zin die resulteert uit de wisselwerking tussen de

⁵ o.c., p. 218.

woorden zelf.”⁶ Door de ongewone keuze en combinatie van de tekens, door een coherente afwijking t.o.v. wat we verwachten en een stijl die ons in het begin misschien zelfs stoort, wordt eerst in ons een zekere perplexiteit verwekt, we kunnen niet zomaar terugvallen op de oude resonanties van de woorden en op onze vertrouwde vanzelfsprekendheden. En slechts vanuit deze desoriëntatie voelen we er ons toe verplicht te trachten andere perspectieven in te nemen totdat we er een vinden van waaruit de tekst voor ons doorzichtig wordt. Het betekent echter dat een *voltooide* uitdrukking een hersenschim is: “Wat we zo noemen is de geslaagde communicatie. Maar deze komt nooit tot stand tenzij degene die luistert, in plaats van de verbale keten schakel per schakel te volgen, vanuit zichzelf het linguïstische gebarenspeel van de ander herneemt en het depasseert door het te volbrengen.”⁷

EEN CONFRONTATIE MET SARTRE : DE KRITIEK OP DE
EXPRESSIONISTISCHE INTERPRETATIE VAN KUNST

Spreeken is dus een paradoxale onderneming. We moeten naar woorden grijpen waarvan de zin reeds gegeven is, maar onze intentie bevindt zich voorbij de beschikbare betekenissen. We kunnen die intentie pas ten volle onderkennen als ze klaar uitgedrukt is, en nochtans wordt de betekenis van de woorden die we daarvoor gebruiken, zelf gewijzigd, en vastgelegd vanuit hetgeen we willen zeggen.

Deze paradox van de taal is het eigenlijk thema van *La prose du monde*. Dit geschrift uit 1951, dat slechts postuum integraal gepubliceerd werd⁸, is voor een stuk een kritiek op de stellingen van Sartres *Qu'est-ce que la littérature?* Over deze

⁶ *La prose du monde*, p. 65.

⁷ o.c., p. 41.

⁸ Merleau-Ponty heeft wel stukken uit *La prose du monde* gebruikt voor het artikel ‘Le langage indirect et les voix du silence’, dat opgenomen is in *Signes* (1960).

tekst, verschenen in 1947 en opgenomen in *Situations II*, moeten we eerst iets zeggen want in het kader van de confrontatie met Sartre wordt nog duidelijker waar Merleau-Ponty met zijn beschrijvingen naar toe wil. Met *Qu'est-ce que la littérature?* begint Sartre zijn scherpe kritiek op het burgerlijk ceremonieel van de precieuze omgang met literatuur, die vol *mauvaise foi* is en op de medeplichtigheid van vele auteurs die precies het soort werken maken welke zich daar uitstekend toe lenen. Het fenomeen dat Sartre viseert en dat hij tot in het derde deel van zijn *L'Idiot de la famille* zal achtervolgen, is de 'destructieve consumptie', d.w.z. het gebruik van de literatuur als een middel om de werkelijkheid op te heffen. Deze destructie kan b.v. gebeuren doordat de ervaring alleen nog fungeert als humus voor de artistieke uitdrukking zodat het leven met al zijn banaliteit, ellende en mislukkingen nu zijn rechtvaardiging vindt in het loutere feit dat het tot Literatuur verheven wordt, m.a.w. dat het in prachtige periodes en soepele ritmes, ja zelfs in de geur van de boeken, een verstild maar exquis bestaan leidt; of b.v. door middel van de schepping van een exotische, feeëriek of wonderbaarlijke anti-wereld waarin zich plots een hallucinante dimensie van het menselijk bestaan reveleert zodat het reële nu enkel nog als symbool verschijnt voor een diepere werkelijkheid, voor een onverzadigbare maar nobele begeerte, voor een meer dan menselijke liefde en een sublieme nostalgie, welke reeds op obscure wijze in iedere mens sluimeren. En, zo zegt Sartre, omdat de burger door de lectuur van dergelijke literatuur bewust is geworden van die hogere dimensie in hemzelf, kan hij voor de rest rustig bourgeois blijven.

Qu'est-ce que la littérature? is niet enkel een afrekening met zo ongeveer alles wat er voor 1947 aan Franse romanliteratuur bijeengeschreven was, het is ook een oproep tot een hygiënisch gebruik van de taal in dienst van een 'literatuur van de praxis', d.i. een literatuur waarin getoond wordt hoe personages zich een uitweg verzinnen uit benarde situaties en zodoende

ook 'zichzelf uitvinden'.⁹ "Het is nu de tijd niet om te beschrijven of te vertellen; we kunnen er ons niet op toeleggen te verklaren. De beschrijving, al is ze psychologisch, is puur contemplatief genot, de verklaring komt neer op een aanvaarding, ze verschoont alles; beide veronderstellen dat het pleit al beslecht is."¹⁰ Het behoort tot het domein van de poëzie, aldus Sartre, dat de woorden er als dingen fungeren. De betekenis is er a.h.w. in de materialiteit van de woorden geabsorbeerd. Maar een dergelijk gebruik van de taal is volstrekt uit den boze in het proza. "Niets is nefaster dan de beoefening van wat men, geloof ik, poëtisch proza noemt en dat erin bestaat de woorden te gebruiken ter wille van de duistere harmonieken die rond hen weerklinken en die samengesteld zijn uit vage betekenissen welke in tegenspraak zijn met de klare betekenis."¹¹

Ofschoon Merleau-Ponty in *La prose du monde* Sartre slechts één keer ad hominem bekritiseert, zijn vele van zijn formuleringen onmiskenbaar uit een confrontatie met diens visie gegroeid. Dat Sartres kritiek op de 'destructieve consumptie' wel degelijk een bestaand burgerlijk ritueel treft en heel terecht is, zou Merleau-Ponty wellicht niet ontkennen. Zoals hij zelf opmerkt bestaat er ook met betrekking tot schilderijen een "eerbied die van geen goed allooi is". In het "trieste licht van de musea", waar wij ze gaan bekijken met de "ingetogenheid van oude jongedochters", krijgen ze een vals prestige en lijken ze wel mysterieuze wezens, tot ons gekomen vanuit een andere wereld.¹² Maar de reden daarvan is dat ze binnen het perspectief van de museumbezoeker inderdaad een werkelijke transformatie hebben ondergaan: ze zijn losgemaakt van de toevallige omstandigheden waarin ze ontstaan zijn, afgezonderd van de wereld die de schilder inademde, die hij in zijn penseel-

⁹ Jean-Paul Sartre, *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 313.

¹⁰ o.c., p. 311.

¹¹ o.c., p. 305.

¹² *La prose du monde*, p. 102.

trekken recupereerde om er een ander accent aan te geven. Een werk wordt niet vervaardigd in een geheim, volstrekt intiem laboratorium waar de schilder in zijn bevoorrechte momenten een glimp opvangt van de Ene Schoonheid die in principe voor ieder mens overal en altijd dezelfde zal zijn. Het is integendeel ontstaan binnen de ontmoeting met een particuliere omgeving, als een poging om terecht te komen met een gebrekkige conditie, als antwoord op een contingente situatie: “Deze kan de schilder in beslag nemen en hem verloren doen gaan voor de schilderkunst maar is anderzijds het brood dat hij zal consacreran, het voedsel voor zijn schilderkunst.”¹³ Steeds blijft de schilder alluderen op die wereld waar hij in leeft en het schilderij krijgt slechts zijn eenheid vanuit het fenomeen dat *tegen de fond van die niet-universele wereld* geëvoceerd wordt. De geslaagde uitdrukking is ook hier geen representatie, ze blijft altijd allusief, elliptisch, ze is slechts *het spoor van een andere manier van zien*. En dit nieuwe perspectief wordt niet gecreëerd ex nihilo – alsof de kunstenaar een demiurg was door een innerlijk noodlot gedreven – maar wordt langzaam verworven door de vroegere zienswijzen om te buigen. Terwijl hij werkt, herhaalt de schilder de gestes van andere schilders, hij citeert ze, vervormt ze, overschildert ze weer, hij overdoet penseelstreken uit zijn vroegere werk om ze te corrigeren, ze te vereenvoudigen of ze meer kracht bij te zetten, “een accent dat reeds opgedoken was in een hoek van een vorig werk herneemt en veralgemeent hij” zodat het een typische toets van zijn stijl wordt.¹⁴ Niets is dus zo verschillend van de fundamentele ingesteldheid van de schilder als de idolatrie. Terwijl de dweepzuchtige estheet de matheid van zijn bestaan vlucht in de ‘rijke’, ‘onuitputtelijke’ wereld van de Kunst en zo buiten zijn lijf treedt om zijn geest tot subject te maken van de ‘vapeurs van de idealisme’¹⁵, tracht de artiest

¹³ o.c., p. 106.

¹⁴ o.c., p. 95.

¹⁵ De uitdrukking komt van Nietzsche. Zie: *Werke*, herausgegeben von Karl Schlechta, Bd. III, p. 787.

door langdurige, geduldige arbeid, en door mislukkingen heen, de alledaagse, meest nabije werkelijkheid anders te belichten en probeert hij onze gevoelens, onze verbeelding, onze herinneringen, onze verlangens, onze perceptie anders te centreren.

Wat voor het schilderen het geval is, is des te meer waar voor het verwoorden. Spreken of schrijven is niet het bijhalen van woorden die, daar buiten ons, al beschikbaar zijn, om ze in de plaats te stellen van een werkelijkheid die zelf ook al expliciet gegeven is, maar ze zijn de activiteit waardoor wij de gesedimenteerde betekenissen en de reeds bestaande manieren van zeggen terug opnemen, proberen, wijzigen, vervormen, aanvullen, negeren, afbreken ... totdat we een manier van zeggen vinden *die transparant is*. Zo wordt duidelijk wat Merleau-Ponty's kritiek op Sartre's positie zal zijn: de doorzichtige taal die Sartre eist, waaruit men op ieder moment haalt wat men nodig heeft en die op rechtstreekse, vanzelfsprekende manier naar haar betekenis voert, is de *verworven* taal. Haar klaarheid is een resultaat.

Dat Sartre een tegenstelling maakt tussen de ondubbelzinnige, doorzichtige taal die direct naar de werkelijkheid refereert, en de obscure, dingmatige taal die in zichzelf besloten blijft, houdt een gevaar in. Misschien ziet Sartre over het hoofd dat de werkelijkheid die rechtstreeks en op zo'n vanzelfsprekende manier uitgesproken kan worden, zelf toch slechts bestaat binnen een bepaald perspectief, *geïncarneerd in een traditionele wijze van zeggen*. En samen met deze miskennis bestaat het andere gevaar dat hij precies elk proza dat de verworven vanzelfsprekendheden wil doorbreken en daarom onvermijdelijk eerst tegendraads en dissonant klinkt, expressionistisch gaat interpreteren. Als men geen toegang krijgt tot de wereld van waaruit de tekens zich organiseren, blijft men zich blind staren op de materialiteit van de tekens zelf. Men voelt zich gefrustreerd omdat de tekens 'niets zeggen', omdat ze niet lees-

baar zijn, en men zal dan geneigd zijn te trachten deze frustratie ongedaan te maken door ze op te vatten als arabesken waarin gevoelens en fantasieën een gemetamorfoseerd, pathetisch-grotesk, viskeus, schaduwachtig bestaan leiden. Bovendien zal de interpretatie dan onvermijdelijk fragmentarisch en heteroclytisch verlopen. Dat Sartre inderdaad die neiging vertoont, bewijst zijn opvatting van poëzie. Ze blijkt ook uit zijn manier van spreken over schilderkunst. Over de gele scheur in de hemel boven Golgotha in een schilderij van Tintoretto, zegt Sartre: “ze is een tot ding geworden angst, een angst die omgeslagen is in een gele scheur van de hemel en die ineens ondergedompeld is in de kwaliteiten van de dingen en hun logheid gekregen heeft ...”¹⁶ De zin trilt rond de kleur als ‘een mist van warmte’.¹⁷ Merleau-Ponty verwijst expliciet naar deze passage uit *Qu'est-ce que la littérature?* en merkt daarbij op dat men zo nog niet begrijpt waarom deze kleur en waarom dit object verkozen worden en waar de strikte syntaxis en logica van het werk vandaan komen. “De angst die aan de kleur kleeft, is slechts een bestanddeel van een totale zin die veel minder pathetisch, meer duurzaam, beter leesbaar is, en die in ons zal blijven wanneer we onze ogen al lang van het schilderij zullen afgewend hebben.”¹⁸

HET PROZAÏSCHE EN ‘DE OBJECTIVISTISCHE ILLUSIE’

Er blijven nog duistere punten in Merleau-Ponty's betoog. De essentiële tegenstelling is voor hem deze tussen het ‘grote proza’, dat de verworven taal openbreekt, en het prozaïsche spreken, dat zich binnen de traditionele vanzelfsprekende betekenissen installeert, die zelf voor een deel de sedimenten zijn van het ‘grote proza’ van vroegere, nu vertrouwde schrijvers.

¹⁶ Sartre, *Situations II*, p. 61.

¹⁷ o.c., p. 60.

¹⁸ *La prose du monde*, p. 87.

Het statuut van het prozaïsche is echter nog niet duidelijk. In zekere zin zou het, zoals Merleau-Ponty dikwijls zelf beweert, het transparante spreken moeten zijn. Maar met het prozaïsche bedoelen wij toch dikwijls ook het doodse, verstikkende spreken. Ook Merleau-Ponty voelt het zo aan, want juist daarom zoekt hij naar een proza dat het verstikkende opnieuw doorbreekt. Zijn onvoorwaardelijke toevlucht tot de kunst verheldert de zaak echter geenszins. Is het niet zo dat het prozaïsche dikwijls doorbroken wordt door een eerder stuntelig, helemaal niet stijlvol, maar niettemin soms heel pregnant spreken? Trouwens, Merleau-Ponty toont ons toch dat het ‘grote proza’, evenals schilderijen, nooit zomaar vanuit zichzelf zinvol is, doch enkel voor diegenen die geïnteresseerd betrokken zijn op de fenomenen binnen hun leefwereld waar de schrijver het over heeft.

Er is nog een andere moeilijkheid, die zeker verband moet hebben met de voorgaande. Het prozaïsche ziet Merleau-Ponty als iets wat analoge trekken vertoont met het wetenschappelijke discours. In de *Phénoménologie de la perception* zegt hij: “Het prozaïsche spreken en in het bijzonder het wetenschappelijk spreken zijn culturele vormen die de pretentie hebben de waarheid uit te drukken van de natuur op zichzelf.”¹⁹ En hij voegt eraan toe dat hun aanspraak niet opgaat, vermits de moderne wetenschapskritiek zou getoond hebben dat de wetenschap op constructie berust. Ook in *La prose du monde* noemt hij het prozaïsche en het wetenschappelijke samen, beide zouden dezelfde verkeerde opvatting van de taal huldigen: te geloven dat de act van het uitdrukken erin bestaat een keten van betekenaars te vormen die elk een corresponderend betekende representeren²⁰, of, nog anders gezegd, dat de tekens door conventie bepaalde afkortingen zijn van betekenissen die in definities werden vastgelegd²¹. Deze taalopvatting zou op een ‘ob-

¹⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 448.

²⁰ *La prose du monde*, p. 205.

²¹ o.c., p. 9.

jectivistische illusie' berusten. Wat heet hier echter illusie? Gaat het slechts over een verkeerde, doch onschuldige mening die geen erge gevolgen heeft? Maar waarom er dan zo tegen polemiseren? En wat betekent het eigenlijk dat het prozaïsche en het wetenschappelijke op een gelijke noemer staan?

We hebben een preciezere omschrijving nodig van het prozaïsche (in de pejoratieve zin van het woord). Wat kunnen we derhalve beter doen dan te rade gaan bij de romanschrijver die nochtans meer nog dan andere het voorwerp is geworden van Sartres scherpe kritiek, nl. Flaubert? Die heeft immers, o.a. in *Madame Bovary*, het prozaïsche van het alledaagse leven en het neerdrukkende provincialisme tot thema van zijn werk gemaakt. In de gesprekken van zijn romanfiguren verschijnt het in de gedaante van de *idées reçues*.

Het groteske van de *idées reçues* is zeker niet zomaar aan het feit gelegen dat het clichés zijn. Een cliché is op zichzelf nog niet belachelijk. Flaubert merkt zelf op dat Emma Bovary's gemeenplaatsen dikwijls iets aandoenlijks hebben: men beseft dat ze verlangt iets onder woorden te brengen maar niet bij machte is zich verstaanbaar te maken doordat haar taal in 'lege metaforen' verstrikt zit.²² Het heeft geen zin, tegen de overgenomen ideeën in, de originaliteit, het nonconformisme, de creativiteit te willen verdedigen. Integendeel, Léon en Rodolphe, de minnaars van Emma, en zijzelf klagen ook omstandig over de banaliteit van het alledaagse leven en het valt op dat ze precies dan de meest versleten gemeenplaatsen verkondigen. Rodolphe en Emma spreken over "de mediocriteit van de provincie", over "de levens die daaronder verstikken", over "de illusies die er teloorgaan"; en Rodolphe maakt indruk op Emma door af te geven op de vervelende mensen die je maar altijd op je plichten wijzen, die verwachten dat je alle conventies van de maatschappij naleeft en te keer gaat tegen de pas-

²² Flaubert, *Madame Bovary*, II, 12.

sies, “het enige mooie op aarde”.²³ Met Léon wisselt Emma graag “filosofische reflecties” uit. Ze heeft het over “de armzaligheid van de aardse genegenheden”, over “de eeuwige eenzaamheid waarin het hart opgesloten blijft”, over “de nuttelosheid van haar bestaan”.²⁴ De overgenomen ideeën slaan dus niet enkel op de poëzie van de meren in Zwitserland of de schoonheid van palmbomen tegen blauwe luchten, maar ook op *het fenomeen van de verstikkende provincie zelf*. Bovendien zijn ze zeker niet altijd onjuist, maar ook als ze waar zijn, klinkt er iets vals. Hoe moet men ze dan begrijpen, als ze niet belachelijk zijn omdat het clichés zijn en ook niet omdat ze misschien onwaar zijn?

Wellicht ligt het groteske van de *idées reçues* in niets anders dan in het feit zelf dat het *ideeën* zijn: door algemeenheden te debiteren over het provincialisme zeggen Rodolphe, Léon en Emma iets over hun eigen situatie, iets dat misschien zelfs waar is, maar het wordt gezegd, en bijna dwangmatig herhaald, *om* er niet op in te gaan. Ieder wil de anderen duidelijk maken dat hij het provincialisme door heeft, dat hij in het diepste van hemzelf er al lang mee gebroken heeft. Maar die zogezegde provincialistische werkelijkheid komt zelf nooit echt aan bod. Ze wordt zelf ook nog eens doodgepraat, d.w.z. herleid tot de poverheid van een algemeenheid. Dus wordt, door in pasklare ideeën te praten over het provincialisme, *de indolentie van de provincie hier en nu telkens gereproduceerd*.

Zo wordt duidelijk wat die ‘objectivistische illusie’ wel mag zijn waarvan Merleau-Ponty beweert dat ze inherent is aan het prozaïsche én de wetenschap, en die zou samengaan met een verkeerde opvatting van taal: het spreken in *idées reçues* over het prozaïsche van het leven – dat in *Madame Bovary* optreedt

²³ o.c., II, 8.

²⁴ o.c., III, 1.

als het prozaïsche bij uitstek – gebeurt in de illusie dat het de uitdrukking is van een op zichzelf staande werkelijkheid, terwijl het in feite zelf het perspectief scheidt waarbinnen de realiteit het aspect van het prozaïsche krijgt. Dat de werkelijkheid zo verschijnt, is, welteverstaan, geen hallucinatie: vanuit het perspectief van de stelselmatige distantiëring verstart ze effectief tot een stereotiep schema – prefiguratie van de voorspelbare objectieve werkelijkheid van de wetenschap. En tegelijk daarmee is het spreken vervreemd van het lijf, het is gedegradeerd tot een levenloos, doelloos representeren én *een onop-houdelijk bevestigen* van een werkelijkheid die tot een armzalig beeld gefixeerd is. Nu fungeren de betekenaars inderdaad enkel nog als letterwoorden, als afkortingen van hun betekenden, d.i. van de ideeën waar ze op eenduidige, vanzelfsprekende manier mee gecorreleerd zijn.

De verstarring is dus niet, zoals Hegelianen en structuralisten graag zouden willen, het symptoom van het feit dat men te exclusief verweekt is in een particuliere, eindige, zintuiglijke werkelijkheid, ze is integendeel zelf al het gevolg van een vlucht in de algemeenheden, van een distantiëring t.o.v. een contingente, concrete situatie *waarin men nochtans geïnteresseerd blijft* – een situatie waar men niet volledig wil of kan mee breken terwijl men ze toch ook niet ten volle en actief op zich neemt. Wat Merleau-Ponty een verkeerde opvatting van taal noemt, is in feite het begrip van de wijze waarop taal functioneert voor iemand die in zulk een halfslachtige verhouding tot *zijn* werkelijkheid verkeert.

Edmund Husserl: de bedrieglijke vervanging van de leefwereld door ideële objecten

Indien iets onze moderne, westerse beschaving bij uitstek karakteriseert, dan wel het feit dat alles ondergeschikt wordt aan de steeds verder gaande ontwikkeling van de technologie. Daarvan wordt de oplossing van alle problemen verwacht. In de eerste plaats wordt door de invoering van steeds nieuwere technologie in de productiesector de productiviteit van de arbeid al maar door opgedreven en men gelooft zo een definitieve overwinning van 'de mens' over de natuur tot stand te zullen brengen.

Technologie is niet hetzelfde als techniek. Waar techniek de kennis is van de geschikte middelen om een gesteld doel te bereiken, is technologie de kennis van de mogelijke toepassingen van gegeven objectief-wetenschappelijke kennis. Men kan gerust stellen dat het uitzicht van de moderne leefwereld bepaald wordt door de ontwikkeling van de wetenschap want het zijn de technologische toepassingen daarvan die de 'modernisering' uitmaken. Geloof in de vooruitgang sluit de overtuiging in dat al wat verkeerd loopt in de wereld, alle ellende, in de grond reeds achterhaalde toestanden zijn: de wetenschappelijke kennis waarmee eraan verholpen kan worden, zou reeds bestaan (maar nog niet toegepast worden) of zou binnen afzienbare tijd gevonden worden.

Maar dat geloof is aan het afbrokkelen. De argwaan groeit dat veel miserie, meer bepaald armoede, sociale ellende en ecologische rampspoed geen overblijfselen zijn van het in feite reeds achterhaalde, maar dat ze zelf in grote mate voortgebracht worden door de technologische ontwikkeling. Er is voldoende reden om de wetenschap zelf in vraag te stellen.

In de 20^{ste} eeuw is er veel aan wetenschapsfilosofie gedaan. Een deel daarvan bevat weliswaar een zekere kritiek op de wetenschap, maar een die zeer mild blijft. Het gaat namelijk meestal om kritiek vanuit een sceptische positie: er wordt op gewezen dat de wetenschap geen aanspraak kan maken op objectieve kennis, dat objectieve waarheid niet bereikt is en wellicht niet bereikbaar is, dat de wetenschap gevangen blijft in de kring van haar ideeën en modellen en nooit te weten komt of die wel overeenkomen met een werkelijkheid daarbuiten. In wezen verschilt al deze sceptische kritiek niet van wat Locke reeds stelde: “Omdat de menselijke geest in al zijn gedachten en redeneringen geen ander onmiddellijk object heeft dan zijn eigen ideeën, die het enige zijn dat hij in beschouwing neemt of kan nemen, is het evident dat onze kennis enkel daarop betrekking kan hebben. Kennis lijkt me bijgevolg niets anders te zijn dan de waarneming van de samenhang en de overeenstemming van onze ideeën of het gebrek van overeenstemming en de tegenstrijdigheid ervan.”¹

Eigenlijk is deze sceptische kritiek op de wetenschap flauw. Want er bestaat op zijn minst zoiets als een *fenomenale* objectiviteit van de wetenschap (fenomenaal in de betekenis van ‘zich vertonend in het waarnemingsveld’). De voorspellingen komen uit. Er zijn spectaculaire successen op het vlak van de technologische toepassingen. De sceptische kritiek zou moeten tonen dat dit alles slechts een illusie is en moeten verklaren waar die illusie vandaan komt. Maar ze kan in de grond enkel toegeven dat ze niet in staat is deze fenomenale objectiviteit te begrijpen. Daardoor is, komisch genoeg, de positie van deze sceptici met betrekking tot de impact van de wetenschap in onze leefwereld, uiteindelijk dezelfde als die van de ouderwetse positivisten! Die waren ervan overtuigd dat alleen met de wetenschappelijke methode waarheid te bereiken is en dat kritiek enkel kan slaan op de toepassingen. Het enige probleem

¹ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, chapter I, § 1-2.

zou m.a.w. zijn dat wetenschappelijke kennis weliswaar goed gebruikt, maar ook misbruikt kan worden. Zo denken ook de sceptici. En daarmee laten ze de wetenschap ongemoeid.

Er is in onze eeuw nog een andere filosofische kritiek op de wetenschap uitgewerkt, nl. de fenomenologische. In het laatste grote werk van Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (geschreven in de jaren 1934-'37), heeft ze een duidelijke uitdrukking gekregen. Husserl gaat ervan uit dat de strengheid van de wetenschappelijke methode en de ontegensprekelijkheid van haar successen buiten kijf staan. En toch is er reden genoeg om de wetenschappelijkheid van de exacte wetenschappen (met de natuurwetenschappen als grote voorbeeld) aan een ernstige kritiek te onderwerpen. De wetenschappen leveren wel exacte kennis op maar het is volstrekt ondoorzichtig geworden wat die kennis nog met onze alledaagse leefwereld te maken heeft. De natuurwetenschappen mogen dan wel exacte uitspraken doen over hún objecten (valbewegingen in het luchtledige b.v.), ze leveren niets op voor alle vragen die ons als mensen het meeste interesseren. De behandeling van die vragen wordt door de wetenschap zelfs principieel uitgesloten en zo wordt heel het desbetreffende domein aan de onredelijkheid prijsgegeven. Husserl vraagt zich daarom af wat die wetenschappelijke objecten dan wel zijn, hoe ze, logisch gezien, tot stand komen, hoe ze uitgaande van de voorwetenschappelijke leefwereld opgebouwd worden. En hij is erin geslaagd – in feite in aansluiting bij beschrijvingen van Plato, Galileï, Descartes, e.a. – een weg van daadwerkelijke objectivering te beschrijven. Op die manier heeft hij ook aan het licht gebracht dat de objectivering een gevaarlijke kant heeft. De fenomenologische kritiek op de wetenschap is dan de volgende: de wetenschap slaagt er wel in te objectiveren maar ze begrijpt niet wat een objectivering is, wat ze teweegbrengt, en zo ziet ze ook niet de gevaren die ermee verbonden zijn – gevaren die evenzeer dreigen werkelijkheid te worden in het geval van de 'goede' toepassingen. De sceptici hebben geen oog voor die geva-

ren en kunnen het ook niet omdat ze niet willen geweten hebben dat er zoiets als een objectivering bestaat.

DE LEEFWERELD

De objectief-wetenschappelijke kennis komt niet tot stand doordat de onderzoekers over een bijzonder, alziend oog beschikken waar de werkelijkheid zich voor ontrolt zoals ze op zichzelf en vanuit zichzelf bepaald is. Een wetenschap wordt moeizaam opgebouwd uitgaande van de voorwetenschappelijke leefwereld, de enige wereld waar de onderzoeker aanvankelijk mee te maken heeft. Voor alle toetsingen moet de onderzoeker trouwens terugvallen op gegevens van de voorwetenschappelijke leefwereld, hoe minimaal ze ook mogen zijn, zoals b.v. een streepje op een meetlat.

De voorwetenschappelijke leefwereld, de alledaagse wereld waarin wij leven (en waarin ondertussen wel ook de toepassingen van wetenschappelijk onderzoek zijn ingevoegd) is een subjectief-relatieve wereld. Wijzelf staan erin, we zijn er lichamelijk in verworteld, en we ontmoeten de dingen steeds vanuit een bepaald gezichtspunt dat mee bepaalt hoe de dingen aan ons verschijnen. Zo zal b.v. een ruimtelijk ding in ons blikveld steeds een voor- en een achterkant, een boven- en een onderkant, een linker- en een rechterkant hebben. Naargelang we onszelf verplaatsen zal hetzelfde ding zich in andere profielen (in andere 'Abschattungen', afschaduwingen, zegt Husserl) vertonen. Een kant die eerst verborgen was, wordt nu zichtbaar, en een die eerst zichtbaar was, onttrekt zich nu aan ons oog. Als we achtereenvolgens een reeks van verschillende gezichtspunten innemen zal correlatief met onze eigen verplaatsingen zich een reeks van veranderingen voordoen in de manier waarop het ding aan ons verschijnt.

Omwille van dit subjectief-relatief karakter van de leefwereld zou men kunnen geloven dat al die profielen waarin de dingen ons verschijnen slechts in ons bewustzijn bestaan, dat ze slechts voorstellingen zijn waarin we opgesloten zitten en die ons van de wer-

kelijkheid afhouden. Die opvatting wordt door Husserl tegengesproken in een befaamde paragraaf van *Ideen* (1913): “Het is een principiële fout te geloven dat de waarneming (en op haar manier ook ieder andersoortige aanschouwing van dingen) het ding zelf niet bereikt en dat het ding zelf, zoals het op zichzelf is, ons niet gegeven is.”² Die verkeerde opvatting, stelt Husserl, berust op de overtuiging dat het voor een wezen dat niet eindig is zoals wij, voor een goddelijk subject, principieel mogelijk is een ding zo waar te nemen dat het een en al volledig adequaat gegeven is zonder dat het bemiddeld wordt door ‘verschijningen’. Die opvatting is onzinnig. Want ze veronderstelt dat er geen wezenlijk verschil bestaat tussen de immanentie van het bewustzijn en de transcendentie van de ruimtelijke dingen buiten het bewustzijn. In de gepostuleerde goddelijke aanschouwing is het ruimtelijk ding immers een deel geworden van de goddelijke bewustzijnsstroom en daarmee houdt het op als ruimtelijk ding te bestaan. Als het waar zou zijn dat onze waarneming het ding zelf niet bereikt omdat het ons in profielen verschijnt, dan zouden die profielen een soort beelden of tekens zijn van de dingen. In onze waarnemingen zou er dan een vreemde verdubbeling ontstaan tussen enerzijds het ding, dat zelf verborgen blijft, en anderzijds een beeld of teken dat ons vanuit het ding toegezonden wordt.

Om niet in dergelijke absurditeiten terecht te komen moet men wel aanvaarden dat in de waarneming het ding zelf in ‘levende lijve’ gegeven is, dat m.a.w. de profielen waarin de dingen verschijnen zelf bij de dingen horen en dat het de dingen zelf zijn die zich in deze profielen tonen. Een zelfde ding, op grotere afstand, ziet er kleiner uit. Dat is nu eenmaal de manier waarop het vanop grotere afstand overkomt.

Maar als de verschijningswijze van alle zaken waar we op een of andere manier mee te maken krijgen, mee behoren tot hun werke-

² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 43, in: *Gesammelte Werke*, Band III,1, p. 89.

lijkheid, dan bepalen wijzelf, door ons gezichtspunt, mee wat werkelijk is. Een standpunt, b.v. een doelstelling, opent een perspectief waarbinnen sommige zaken in het middelpunt, andere op de achtergrond komen te staan, en nog andere helemaal uit het zicht verdwijnen. Het uitzicht dat de leefwereld zo voor ons krijgt, met zijn bijzondere oriëntatie, richtinggevend voor ons handelen, is een dimensie in het zijn die door ons a.h.w. geopend wordt en die verandert als we een ander gezichtspunt innemen.

DE OBJECTIVERING VAN DE LEEFWERELD

In de leefwereld komen de dingen over in verschijningsvormen die wisselen naargelang wij een ander gezichtspunt innemen. Hoe is daarin een objectieve wetenschap mogelijk, een wetenschap van de dingen zoals ze op zichzelf zijn? Volgens Husserl moet het als volgt begrepen worden.³ Galileï, met wie de mathematisering van de natuur definitief begonnen is, had een voorbeeld voor ogen: de meetkunde. In de meetkunde zijn de objecten niet elk afzonderlijk, steeds onvolledig en toevallig gegeven zoals dat met de objecten van de leefwereld het geval is maar ze zijn eens voor altijd in absolute identiteit te bepalen, en er is een rationele methode die toelaat op een systematische manier het ene object na het andere volledig in zijn op-zichzelf-zijn te leren kennen. Galileï vond een weg om ook van de natuur zo'n rationele en universele kennis op te bouwen. In de leefwereld zijn er wel geen objecten die, zoals een cirkel, eens voor altijd volstrekt ondubbelzinnig vast te leggen zijn, maar in de praktijk binnen de leefwereld opent er zich een perspectief van mogelijke vervolmakingen, van idealisering. Een rechte lijn kan nog rechter gemaakt worden, een cirkel nog ronder, een vlak nog vlakker. Voor de praktijk volstaat een bepaalde graad van perfectie. Men kan echter dit praktisch perspectief verlaten en de idealisering verder doorzetten, nu in het perspectief van een oneindige vervolmaking. Zo komen limietgestalten in het

³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 9, in: *Gesammelte Werke*, Band VI, p. 20 e.v.

zicht, ideale gestalten, die als een ‘invariante en nooit te bereiken pool’ fungeren voor de empirische gestalten.

Als het opgaat wat Husserl hier beweert, dan werkt een strenge wetenschap niet zomaar louter met modellen, met pure gedachteconstructies die geen enkele overeenkomst hebben met een werkelijkheid en enkel geschikt zijn voor berekeningen. De opbouw van een strenge wetenschap zou integendeel berusten op een idealisering die weliswaar door middel van een gedachte-experiment kan tot stand komen maar niettemin ook in de leefwereld zelf tot op een bepaalde hoogte, afhankelijk van de inspanningen die men daartoe levert, kan doorgevoerd worden. (Dat is, terloops gezegd, iets waar Husserl nauwelijks iets over zegt. Ik moet daar later op terugkomen.) En inderdaad, Galileï bewijst het traagheidsbeginsel aan de hand van een gedachte-experiment waarin zo’n idealisering wordt voltrokken.⁴ Hij stelt zich een perfect kogelvormig ronde bol voor die op een perfect effen, glad, hellend vlak wordt gelegd. De bol zal naar beneden rollen in een steeds versnelde beweging. Maar naarmate de helling minder steil is, zal de bol minder snel naar beneden rollen. Wanneer dezelfde bol daarentegen op hetzelfde vlak met een stoot opwaarts geduwd wordt, zal hij een tijdje op zichzelf naar boven toe rollen met steeds afnemende snelheid en naargelang de helling minder steil is zal de beweging langer duren. Dus kan het niet anders of een

⁴ In de dialoog op de ‘tweede dag’ in *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*. Het bewijs wordt geleverd door Salviati, de spreekbuis van de ideeën van Galileï. Hij heeft het nodig om van daaruit aan te tonen dat het feit dat een steen die vanop de top van een toren losgelaten wordt, recht naar beneden valt en aan de voet van de toren op de grond terecht komt, geenszins bewijst dat de aarde stilstaat. Ook op een varend schip zal een steen die vanop de spits van de mast losgelaten wordt, aan de voet van de mast neervallen, precies omdat de beweging parallel met het oppervlak van de aarde die hij in het begin al heeft (doordat hij met het schip mee beweegt) tijdens de val onveranderd behouden blijft. Dus, ook als de aarde draait, zal de steen aan de voet van de toren vallen. De term ‘inertie’ zelf komt niet voor bij Galileï en strikt genomen geeft zijn formulering nog niet het inertieprincipe in volle puurheid weer zoals het door Newton geformuleerd zal worden. Daarvoor is een verdergaande abstrahering t.o.v. de leefwereld vereist. Galileï denkt nog altijd in termen van zware lichamen die naar een centrum streven.

bol die rolt over een perfect effen, oneindig vlak dat niet stijgt en niet daalt en zonder dat er uitwendige hindernissen (zoals luchtweerstand) optreden, moet onbeperkt blijven voortbewegen aan dezelfde snelheid. Op die manier, d.i. door middel van wat Husserl de “constructie van een geobjectiveerde wereld van idealiteiten” noemt, wordt het traagheidsbeginsel bewezen. Ook de wet van de vrije val, de eerste mathematisch geformuleerde wet van de moderne wetenschap, wordt op grond van een dergelijke idealisering bewezen: opgevat als een eenparig versnelde beweging in een luchtledige ruimte kan de valbeweging als een puur mathematisch probleem geformuleerd en als dusdanig opgelost worden. Volgens de wet van de vrije val vallen alle lichamen, zware of lichte, even snel. Dat komt natuurlijk niet overeen met hoe een valbeweging in de leefwereld zich voordoet. Maar de wet geldt wel voor de geïdealiseerde valbeweging (in het luchtledige) die in een labo-situatie met behulp van dure apparatuur kan benaderd worden.

Moeilijker te mathematiseren zijn de specifiek zintuiglijke kwaliteiten, zoals kleuren, geluiden, warmte en koude. Husserl noemt ze de volheden (‘die Fülle’). Ook de volheden vertonen gradualiiteiten: een klank kan zachter of sterker worden, hoger of lager van toon. Maar ze zijn niet rechtstreeks meetbaar. Wel dringt zich vanuit de voorwetenschappelijke leefwereld het vermoeden op van verbanden tussen volheden en meetbare kwaliteiten, b.v. tussen de toonhoogte en de lengte van een snaar, de warmte en de uitzetting van het volume van een vloeistof, tussen het volume en de druk van een gas, enz. Leidinggevend voor de moderne natuurwetenschap is de fundamentele hypothese dat er in de hele werkelijkheid een correlatie bestaat tussen de (meetbare) ‘gestaltzijde’ van de lichamen en de zijde van de ‘volheden’, dat de twee elkaar doordringen tot in het diepste van de werkelijkheid en dat er overal functionele afhankelijkheden bestaan tussen de twee. Van veranderingen op het vlak van de zintuiglijke kwaliteiten wordt overgegaan op gebeurtenissen aan de gestaltzijde, de volheden worden vervangen door de meetbare grootheden, geluidstrillingen, warm-

tetrillingen, waarmee ze gecorreleerd zijn. Als uiteindelijk resultaat worden wetmatige verbanden gevonden tussen meetbare kwaliteiten, de wetten van de mechanica, de elektromechanica, enz. De moderne natuurwetenschap bestaat eigenlijk uit niets meer dan een aantal dergelijke wetten.

Haar belangrijkste resultaat is wel dat ze het gebied van het voorspelbare sterk vergroot, dat ze toelaat voorspellingen te doen die de sfeer van de ervaringen op grond van het onmiddellijk waarneembare overstijgen. Maar dit succes gaat onvermijdelijk gepaard met grote gevaren. Husserl ziet het grootste gevaar in het feit dat de mathematische idealiteiten gesubstitueerd worden aan de voorwetenschappelijke objecten van de leefwereld. Met die idealiteiten wordt een rekenkunde bedreven die wel tot allerlei resultaten leidt maar zonder dat de zin ervan nog duidelijk is. Daardoor doen zich ook ongecontroleerde, gevaarlijke zinsverschuivingen voor. De objectivering laat inderdaad toe binnen een domein van de werkelijkheid verbanden te kennen, wetmatigheden op te sporen, te voorspellen, voorspelbare veranderingen te produceren maar zonder dat nagegaan wordt wat daarmee gecorreleerd is op het zintuiglijk-concrete, aanschouwelijke vlak van de leefwereld. Nochtans is het op dit vlak dat zich de menselijke noden manifesteren, zich de taken opdringen en de zinvolheid van de doeleinden en de resultaten moet blijken. Objectivering brengt een ‘vertechnisering’ van het denken met zich mee, een verval tot een louter rekenend denken. Men vertrouwt erop dat wat er in de leefwereld beantwoordt aan de objectieve wereld steeds zinvol blijft alhoewel juist dat nooit meer onderzocht wordt en zelfs principieel uit het onderzoek uitgesloten is.

De vervanging van de leefwereld door ideële objecten en de gevaarlijke zinsverschuivingen die ermee gepaard gaan, treden ook op in wetenschappen die nog niet zo streng zijn als de natuurwetenschap maar eveneens een objectieve wereld van idealiteiten pogen te construeren. Dat is b.v. het geval in de economische wetenschap met begrippen zoals Bruto Nationaal Product (BNP) en

groei van het BNP. BNP is een geobjectiveerde uitdrukking van rijkdom van een land, nl. de totale waarde, in geld uitgedrukt, van alle producten en diensten die in de loop van het jaar in een land worden geproduceerd. Maar groei van het BNP, is dat hetzelfde als toename van rijkdom? In het BNP worden ook alle geproduceerde goederen en diensten opgenomen die in feite een en al kosten zijn die voortvloeien uit onze technologische beschaving, b.v. als gevolg van verkeersongevallen of van ecologische schade. Bovendien worden er ook alle goederen in opgenomen die enkel dienen ter vervanging van versleten of om andere redenen afgeschreven goederen. Als dus de bestaande machines en uitrustingen en de voorhanden gebruiksgoederen zoals huizen en auto's aan een steeds hoger tempo zouden vervangen worden, zouden het jaarlijkse productievolume en dus het BNP toenemen zonder dat er daardoor een toename van de omvang van de werkelijk beschikbare goederen moet zijn. Kortom, BNP is wel een meetbare grootte, en de economen werken ermee, maar het is een corrupt begrip van rijkdom.

De tendens die binnen de mathematische natuurwetenschappen bestaat om te vervallen tot een louter rekenen en zodoende "haar eigen zin uit te hollen", wilde Husserl bestrijden door opnieuw alle handelingen in het bewustzijn te voltrekken die duidelijk maken hoe de wetenschap in de leefwereld gefundeerd is. Het verval tot een louter rekenen is iets wat zich ook al in de meetkunde zelf, volgens Husserl het grote voorbeeld van Galilei, manifesteerde sinds ze zich ontwikkelde onder de vorm van een algebraïsche aritmetica. Een formule als $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$ wordt gevormd door bewerkingen uit te voeren met letters en tekens, gecombineerd volgens bepaalde spelregels, "net zoals in een kaart- of schaakspel"⁵. De zin van de formule wordt pas duidelijk als men de inspanning doet om de oorspronkelijke evidentie op te roepen waarin ze gefundeerd is, als men nl. inziet dat een vierkant met zijde a plus b door het trekken van dwarslijnen te verdelen is in

⁵ *Gesammelte Werke*, Band VI, p. 46.

twee kleinere vierkanten met als zijden resp. a en b en twee gelijke rechthoeken met als zijden a en b. Husserl wilde de crisis in de wetenschappen ten gevolge van de vervreemding ten opzichte van de leefwereld oplossen door in een reflectie de totstandkoming van wetenschappelijke objecten aan het licht te brengen, d.w.z. door de oorspronkelijke evidenties op te roepen waarin ze gefundeerd zijn en te tonen hoe ze daarin gefundeerd zijn.

Maar is zo'n onderneming zelf niet uitzichtloos? Kan ze veel opleveren? Vooruitgang in een wetenschap vindt toch plaats omdat men niet hoeft terug te keren naar de oorspronkelijke evidenties waarin ze gefundeerd is en men integendeel kan vertrouwen op vroegere verworvenheden en er verder kan op bouwen. In een korte verhandeling die bekend staat onder de titel *Over de oorsprong van de meetkunde* heeft Husserl trouwens zelf mooi beschreven hoe de objectiviteit van een discipline als de meetkunde pas werkelijk tot stand komt eens het niet meer nodig is de oorspronkelijke inzichten waarin ze gefundeerd is steeds opnieuw in het bewustzijn van een of ander individu te actualiseren en ze een bestaan leidt dat onafhankelijk is ten opzichte van de noodzaak om een oorspronkelijk zakelijke betrokkenheid te handhaven. De manier waarop dat gebeurt is de schriftelijke fixering, de vastlegging van de idealiteiten van de meetkunde door middel van symbolische tekens in iets materieels. Daardoor wordt het mogelijk dat de meetkunde (en hetzelfde geldt voor alle andere mathematische wetenschappen) zich verder ontwikkelt zonder dat haar oorspronkelijke evidenties bestendig hernieuwd worden. Maar daarmee wordt nog eens duidelijk welk groot gevaar met de objectivering verbonden is. De schriftelijke fixering (en eigenlijk ook reeds het gesproken woord) laten een bewustzijnsactiviteit toe die er zich toe beperkt op een louter passieve manier om te gaan met de betekenissen zonder dat de evidenties gereactiveerd worden. Zo'n 'activiteit in de passiviteit' (zoals Husserl ze noemt) kent ieder wel als een mogelijke manier van lezen. De betekenissen worden opgenomen, verbanden gelegd, de logische samenhang wordt nagegaan. Men begrijpt wat er gezegd wordt en toch doet men niet de inspanning

de waarheid van het gezegde na te gaan en de zakelijke evidenties te hernieuwen die eraan ten grondslag liggen. (Het is opmerkelijk maar niet verwonderlijk dat Husserl de hele logische activiteit onder de activiteit in de passiviteit rekent.) Husserl noemt de terugval in zo'n activiteit een gevaar van de door de schriftelijke fixering geslaagde objectivering. Maar dat is nog te zwak uitgedrukt. Want het gevaar realiseert zich onvermijdelijk, de geslaagde objectivering *is* de realisering van het gevaar. Vandaar dat Rudolf Boehm in verband met Husserls verhandeling over de oorsprong van de meetkunde de volgende vraag stelde: "... zou dan niet mogelijk het enige doel van het streven naar een weten op basis van de objectiviteit van ideële objecten juist dit kunnen zijn, ons los te maken van elke noodzakelijkheid om nog actief in te gaan op de oorspronkelijke evidenties waarin zich ons de werkelijke wereld opdringt en waaraan ook de objecten van onze wetenschap tenminste hun oorsprong danken? Zou dat het streefdoel zijn dat zich achter het objectiviteitsideaal verbergt, namelijk ons te kunnen beperken tot een 'activiteit in de passiviteit'?"⁶

DE AFBRAAK VAN DE LEEFWERELD

Husserls beschrijving van de noodzakelijke stappen in een objectivering laat toe heel wat te begrijpen van wat er verkeerd loopt in een cultuur die rationaliteit identificeert met objectiviteit. Maar Husserl is zelf in zijn kritiek uiteindelijk niet radicaal genoeg. Daardoor kan ze slechts weinig uithalen. De objectieve wetenschappen ziet hij als een mislukte poging om het project van een universele wetenschap, het antieke ideaal van een allesomvattende zuivere 'theoria', te realiseren. De mislukking zou precies te wijten zijn aan het *objectivisme* van die wetenschappen: alleen het objectief vaststelbare laten ze als waarheid gelden met het gevolg dat er een illegitieme substitutie plaatsvindt van een ideële objectieve wereld aan de leefwereld. De 'transcendentale fenomenolo-

⁶ Uit de inleiding van Rudolf Boehm in: Husserl, *Over de oorsprong van de meetkunde*, Baarn, Het Wereldvenster, 1977, p. 28.

gie' moet dan aan het licht brengen hoe de wetenschappelijke objecten geconstitueerd worden als correlaten van een heel bijzondere kennisintentie van het bewustzijn. De objectieve wetenschappen distantiëren zich van al het subjectieve, daarin ligt het specifieke van hun gezichtspunt. Maar dus is het objectieve het resultaat van bepaalde verrichtingen van het bewustzijn, waaronder volgens Husserl de idealiserende ingesteldheid de beslissende zou zijn. Husserl wilde de werkzaamheid van de subjectiviteit (die zich manifesteert in het subjectief-relatieve karakter van de leefwereld en in het bijzonder in de totstandkoming van een objectieve wereld) zelf tot thema maken van een 'transcendentale fenomenologie' en daarmee nu pas echt het antieke ideaal van een allesomvattend zuiver theoretisch weten realiseren als basis voor een redelijke oplossing van alle menselijke problemen. Maar wat kan zo'n onderneming anders opleveren dan nog meer objectiveringen en de totstandbrenging van nog meer ideële objecten (waaronder die van de objectieve menswetenschappen) en dus tot nog meer 'activiteit in de passiviteit'?

In zekere zin is de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* van Rudolf Boehm een poging om Husserls Krisis-verhandeling over te doen vanuit een nog radicaler kritisch standpunt.⁷ Een van de stellingen van dit werk is dat de objectieve wetenschap geen ont-aardingsvorm is van het antieke ideaal van de zuivere theoria maar er integendeel de consequente uitwerking van is. Het ideaal van zuiver theoretisch weten is voor het eerst verdedigd geworden in de filosofie van Plato en Aristoteles. In het begin van zijn *Metafysica* en op het einde van zijn *Ethica Nicomachea* bepaalt Aristoteles het zuiver theoretisch weten als een weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt, m.a.w. een weten dat aan geen enkel doel buiten het weten zelf ondergeschikt gemaakt wordt. Theoretisch weten is daarom een weten van datgene dat "in de hoogste mate kenbaar" is, d.i. van al wat zich ertoe leent voorwerp van

⁷ Het werk verscheen in 1974 bij Nijhoff. Er bestaat een Nederlandse vertaling: Rudolf Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, uit het Duits vertaald door Willy Coolsaet, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.

perfecte kennis te worden. Zo'n weten noemt Aristoteles een volledig vrij weten in tegenstelling tot alle praktisch of technisch weten dat onvrij is omdat de mensen dit nastreven uit noodzaak – een noodzaak die voortvloeit uit de behoefte, de sterfelijkheid van hun bestaan. Een leven gewijd aan de theoria zou derhalve de hoogste vorm van bestaan zijn voor de mens: het is de ontplooiing van het beste in de mens, de rede, en het is een levenswijze die enkel ter wille van haarzelf beoefend wordt en niet in dienst staat van nog iets anders. Maar paradoxaal genoeg moet Aristoteles dan toch weer gedacht hebben dat precies zo'n weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt en niet vanuit om 't even welke praktische bedoeling, uiteindelijk ook nog het beste weten voor de praktijk zal blijken te zijn! De centrale stelling van de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* is nu dat deze vreemde gedachte op het einde van de Renaissance weer opduikt, dat ze hét principe wordt waarin de moderne wetenschap haar laatste fundament vindt en dat daar de oorzaak ligt van het feit dat de wetenschap zich van de leefwereld vervreemdt.

Het ideaal van een volstrekt objectief of absoluut zeker weten (in de zin dat men er zeker van is dat voorstelling en object perfect overeenstemmen) is niets anders dan het ideaal van een zuiver theoretisch weten. Als men van wetenschappers of andere verdedigers van de wetenschap wil horen waarop het geloof in de objectieve wetenschap uiteindelijk gebaseerd is, dan krijgt men ten slotte als antwoord een herhaling van deze uitspraak van Descartes: “Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg om de waarheid te zoeken dan het streven, niet enkel naar dat algemeen doel, maar naar één of andere bijzondere doelstelling. Ik heb het zelfs niet enkel over immorele en verfoeilijke doelstellingen, zoals ijdele roem of gemeen winstbejag. Ik heb het evenzeer over doelstellingen die op zich eerlijk en lofwaardig zijn, b.v. wanneer we bij ons onderzoek streven naar wetenschappen die nuttig zijn voor het gemak van het leven of bijdragen tot het genoegen bij het aanschouwen van de waarheid. Welzeker zijn dat legitieme vruchten die we mogen verwachten van de bevordering van de wetenschap; maar

terwijl we bezig zijn met onze navorsingen mogen we er niet naar uitkijken, anders lopen we het gevaar vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis, omdat ze op de eerste kijk niet nuttig of belangrijk schijnen te zijn.”⁸

Wat Husserl objectivisme noemt, de substitutie van ideële objecten aan de leefwereld, vloeit voort uit het theoretisch ideaal en is er geen ontaarding van. Het theoretisch weten (in de precieze zin zoals door Aristoteles bepaald) wordt toch pas verworven door een distantiëring t.o.v. menselijke behoeften en doelstellingen en elke zintuiglijke-lichamelijke betrokkenheid op de dingen omdat die mee bepalen hoe de dingen aan ons verschijnen en ons beletten te zien hoe de dingen ‘werkelijk’ zijn, d.w.z. hoe ze op zichzelf zijn. Zo is het perfect te begrijpen waarom de 17^{de}-eeuwse grondleggers van de moderne wetenschap zich voornamelijk bezighielden met de vraag welke de ‘reële’ (‘primaire’) kwaliteiten zijn van de dingen, d.i. welke kwaliteiten aan de dingen zelf toekomen, en welke de ‘secundaire’ kwaliteiten zijn, d.i. de kwaliteiten die we slechts aan de dingen toeschrijven op grond van onze zintuiglijke ervaring. De tweede soort zijn wisselvallig en ‘louter’ subjectief, ze variëren naargelang het standpunt dat de waarnemer inneemt. Volgens David Hume ligt in de afwijzing van de secundaire kwaliteiten het fundamentele principe van de ‘moderne filosofie’, d.i. de natuurfilosofie van Galilei, Boyle, Locke, Newton: “Het fundamentele principe van die filosofie is de mening betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude; waarvan zij beweert dat zij niets anders zijn dan indrukken in de geest, afkomstig van de werking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkenis met de kwaliteiten van de objecten. Na onderzoek vind ik slechts één van de redenen die voor deze mening naar voren wordt gebracht, bevredigend, te weten deze die wordt afgeleid uit de variaties van die indrukken, zelfs wanneer het uiterlijke object, naar

⁸ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, de commentaar bij de eerste regel.

alle schijn, hetzelfde blijft.”⁹ Dat de zintuiglijke kwaliteiten een subjectief-relatief karakter hebben is natuurlijk waar. Het absurde van de objectieve wetenschappen is echter hun fixatie op de ‘primaire’ kwaliteiten. Net zoals Plato gaan ze ervan uit dat het onveranderlijke dat aan de wisselvallige feitelijke verschijningswijzen van de dingen ten grondslag ligt het *wezenlijke* is. Dit wezenlijke, het enig ware, is iets dat we met onze zintuigen niet kunnen gewaarworden en dat enkel onder de vorm van louter wiskundige bepalingen gegeven is!

Husserl heeft de ‘idealiseren’ waarop een objectivering berust ondanks alles nog te mooi voorgesteld. Hij onderschat er het *destructieve* karakter van: objectiveren betekent elimineren, reduceren, niets minder dan een afbraak van de leefwereld. De 17^{de}-eeuwse natuurfilosofie heeft in gedachte een wereld geanticipeerd waar alle zintuiglijke, gevoelige, levendige wezens uit zijn verdwenen en dus ook alle zintuiglijke kwaliteiten, die immers pas bestaan als ze door zo’n wezens worden waargenomen. In een wetenschappelijk experiment wordt op kleine schaal een dergelijke abstrahering nu ook in de realiteit zelf doorgezet. De waarneming en haar correlaat, het waargenomene, worden verregaande geëlimineerd, het object wordt er gereduceerd tot iets meetbaars. Ten slotte worden met de invoering van de technologische toepassingen van wetenschappelijke resultaten in de leefwereld, deze reducties dan ook daar, maar nu op massale schaal, doorgezet. Moderne technologie bestaat uit dingen die van een fundamenteel andere aard zijn dan traditionele werktuigen zoals b.v. een hamer. Het zijn geen dingen die we ter hand nemen als ze ons van dienst zijn om een omvorming in onze omgeving tot stand te brengen, en die we nadien weer op hun plaats leggen. Een kernenergiecentrale is in wezen iets totaal anders dan een werktuig. In het hart van de reactor wordt de vrije loop gelaten aan een natuurproces (van kernsplittingsen) dat normaal niet voorkomt in de leefwereld. Natuurlijk is voor de bouw van zo’n centrale ook heel wat technisch

⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Section IV.

vernunft vereist: ze moet zo gebouwd worden dat de vrijgemaakte natuurkracht in bedwang wordt gehouden. Maar dat kan niet verhinderen dat het gevaar blijft dreigen dat de brute natuur die door menselijke techniek moet worden bemeesterd, zich toch ongeremd doorzet en haar destructieve kracht zich in de leefwereld uitwerkt. De milieuproblemen komen niet voort uit een teveel aan natuurbeheersing (zoals de ‘milieubeschermers’ beweren) maar uit een tekort aan natuurbeheersing. Hun cultuurkritiek houdt geen steek. De moderne technologie beschermt ons minder goed tegen de objectieve, mensvijandige natuur, ze steunt op de ontplooiing van natuurkrachten die onze leefwereld dreigen te vernietigen, die de voorwaarden van menselijk leven dreigen te ondermijnen.¹⁰

Dikwijls wordt het zo voorgesteld dat de noodlottige ontwikkelingen die verbonden zijn met de verwetenschappelijking van de cultuur enkel te wijten zijn aan een verkeerd gebruik van in se ‘neutrale’ wetenschappelijke resultaten. Dat valt sterk te betwijfelen. In een cultuur die rationaliteit identificeert met objectieve kennis, is er gewoonweg geen rationeel weten meer over doeleinden. Als rationaliteit vooropstelt dat men zich distantieert van het subjectieve en van de subjectief-relatieve werkelijkheid van de leefwereld, dan laat ze niet toe dat mensen au sérieux nemen wat ze zelf aan den lijve ondervinden, dat ze van daaruit uitmaken wat het dringendste moet gedaan worden en afwegen hoeveel middelen daarvoor moeten worden ingezet. Redelijkheid als inzicht in juiste verhoudingen is dan niet meer mogelijk. De praktijk vervalt tot een blind doen, men weet niets anders meer te beginnen dan de toepassingen van wetenschappelijke kennis massaal in de leefwereld in te voeren en te blijven hopen dat door de verspreiding van steeds nieuwe technologieën alle problemen zich als vanzelf zullen oplossen. Op de nefaste gevolgen reageert men veel te traag of helemaal niet. Kansen die buiten de technologische sfeer liggen, ziet men niet meer. Voor specifiek technisch, politiek, economisch of

¹⁰ Zie hierover van Rudolf Boehm (onder meer): ‘Natuur en Cultuur’, in: *Dwaalsporen*, Brussel/Gent, IMAVO/Kritiek, 2000; en de laatste paragraaf van *Politiek*, dezelfde uitgevers, 2002.

ethisch weten is er geen plaats meer, het kan enkel nog optreden onder de perverse vormen die dienstig zijn voor de bevordering van de Ontwikkeling.

Rudolf Boehm: de onredelijkheid van de wetenschap.

DE ONREDELIJKE KANT VAN DE WESTERSE BESCHAVING

Onze beschaving gaat prat op haar superieure rationaliteit. De moderne wetenschap, en meer bepaald de objectieve kennis van de natuurwetten, zou de mensheid in staat stellen de natuur een en al in haar voordeel te laten werken. Het 'hoge welvaartspeil' in de westerse wereld zou te danken zijn aan de invoering op grote schaal van technologische toepassingen van wetenschappelijke resultaten in de productiesector. En toch, wie kan het ontkennen: diezelfde beschaving vertoont terzelfder tijd zo'n ergerlijke onredelijkheden dat ze ook op dat vlak alle vorige ver overtreft. Naarmate ze zich verder ontplooit, lijkt ze steeds meer de voorwaarden te vernietigen van een bevredigend, zinvol bestaan. In de woorden van Rudolf Boehm: "Zo heeft ten slotte de technologische vooruitgang die op grond van toegepaste wetenschap mogelijk werd, voor het wesenlijke ertoe geleid dat zich tussen de behoeften van de mensen en hun min of meer onveranderd toereikende of ontoereikende bevrediging (althans in de 'ontwikkelde' landen) een in principe totaal doelloos technologisch apparaat heeft geschoven dat voortwoekert als een kankergezwell, zinloos menselijke arbeids- en levenskracht en natuurlijke hulpbronnen verteerend."¹ Zelfs de hardnekkigste verdediger van onze beschaving zal moeten toegeven dat de milieuproblemen steeds toenemen en vaak al levensbedreigende proporties hebben aangenomen. De toespitsing op de ecologische rampspoed is echter

¹ Rudolf Boehm, *Aan het einde van een tijdperk*, Berchem, EPO, 1984, p. 108.

wel misleidend, alsof pas op ecologisch vlak de keerzijde van onze beschaving aan het licht is gekomen. Nog voor er sprake was van milieuproblemen werd door velen al opgemerkt dat het oprukken van de westerse beschaving, b.v. onder de gedaante van het toenemende autoverkeer, de menselijke leefwereld dreigde te beschadigen. Daar gaat het uiteindelijk om: dat de wereld onleefbaar wordt voor de mensen, dat omgevingsaftakelen, niet dat de natuur, zoals ze op zichzelf bestaat, bedreigd wordt. Dat laatste kan eigenlijk niet, de natuur trekt het zich niet aan welke metamorfoses zich doorzetten.

ONREDELIJKHEID EN WETENSCHAPPELIJKHEID

Het is op zijn minst bevreemdend dat in een beschaving die zo een groot vertrouwen stelt in de objectieve wetenschap, zoveel onredelijkheid optreedt. Onvermijdelijk rijst de vraag of het zomaar om twee tendensen gaat die naast elkaar staan en mekaar bestrijden, dan wel of ze niet met elkaar te maken hebben. De verdedigers van objectieve wetenschap doen het natuurlijk graag uitschijnen dat alles wat verkeerd loopt in onze beschaving te wijten is aan achterlijkheid, domheid, aan een tekort aan wetenschappelijkheid, aan misbruik en slechte wil. Zij zien helemaal geen verband tussen de groeiende wereldproblemen, b.v. op ecologisch vlak, en de wetenschap, en geloven integendeel dat die problemen zich enkel blijven voordoen omdat ze niet op een wetenschappelijke manier worden aangepakt.

In de vorige eeuw is er veel filosofisch onderzoek gedaan over de vraag of er een essentieel verband bestaat tussen de wetenschap en het kapitalisme en andere domeinen van de moderne samenleving. Binnen de wetenschapskritiek zijn er vele, van elkaar sterk afwijkende strekkingen. Er is b.v. de sceptische lijn die de aanspraken van de wetenschap op objectieve waarheid als onvervulbaar beschouwt en er is de moralistische, die in de wetenschap het ultieme instrument ziet van een pervers

machtsstreven dat alles onder zijn controle wil brengen. Elk van die twee blijft onbevredigend, de sceptische omdat die blind is voor de ontegensprekelijke realiteit van de technologische successen en de moralistische omdat die op een hypocriete manier miskent dat elke cultuur een poging is om de mens tegen het geweld van de natuur te beschermen.

Op den duur zou wel eens kunnen blijken dat de interessantste richting onder al die wetenschapskritieken, de fenomenologische is. Ze heeft al een hele traditie. Onder meer Sartre, Merleau-Ponty en Levinas behoren ertoe. De stichter van de fenomenologische wijsbegeerte is Edmund Husserl, een Duits-joodse filosoof afkomstig uit het voormalig Oostenrijkse Moravië. Ons land heeft een belangrijke rol gespeeld in de verspreiding van zijn gedachtegoed. Zijn literaire nalatenschap is net voor de Tweede Wereldoorlog uit de handen van de nazi's gered door de Vlaamse franciscaan Herman Van Breda en naar Leuven overgebracht. Sindsdien wordt door de medewerkers van het 'Husserl-Archief' de kritische uitgave verzorgd van Husserls verzameld werk. Bovendien is de meest radicale, consequente wetenschapskritiek vanuit een fenomenologisch gezichtspunt uitgewerkt door iemand die al zo'n 50 jaar in ons land verblijft en werkt, een Berlijner met naam Rudolf Boehm, die in 1952 naar België is gekomen om mee te werken aan de uitgave van Husserls werk. Na het overlijden van Herman Van Breda heeft hij de wetenschappelijke leiding van de Husserliana overgenomen. Van 1967 tot 1992 was hij hoogleraar in de algemene en moderne wijsbegeerte aan de Universiteit van Gent. Zijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974) is in het Nederlands vertaald² en is in 2002 ook in een Franse vertaling verschenen.

² Rudolf Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, uit het Duits vertaald door Willy Coolsaet, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.

Het belangrijkste inzicht van de fenomenologie komt volgens Rudolf Boehm hierop neer³: de manier waarop iets, wat het ook zij, aan ons verschijnt, de manier waarop het bij ons overkomt, hoort mede tot de realiteit ervan. De verschijningswijze van iets, van de zon b.v. of van een geluid of van een feit uit het verleden, is een van de aspecten van de zaak zelf. Natuurlijk is die verschijningswijze medebepaald door ons gezichtspunt. Naargelang we dichter bij een ding in de ruimte komen of er ons verder van verwijderen zal het er groter of kleiner uitzien. Maar daaruit mogen we niet besluiten dat de verschijningswijzen enkel ficties in ons bewustzijn zijn die ons beletten de werkelijkheid buiten ons waar te nemen. Het is nu eenmaal eigen aan een waargenomen ding dat het zich vertoont in profielen die afhangen van het standpunt van de waarnemer. Zoiets geldt trouwens niet enkel voor al het waargenomene maar ook, en zelfs bij uitstek, voor het hele verleden: het verleden bestaat eigenlijk maar en is slechts werkzaam in de verschijningswijzen waarop het nu bij ons overkomt. Reeds voor een simpele zintuiglijke indruk is het zo. Druk met je vinger op de tafel. Wat je voelt varieert naargelang de druk die je uitoefent. De sensatie dringt zich niet uit zichzelf op als een on dubbelzinnig identificeerbaar gegeven maar als een weerstand die door onze druk opgeroepen wordt en er in correlatie mee verandert. Dat impliceert dat wij zelf perspectieven, dimensies openen in de werkelijkheid buiten ons, en die perspectieven verschuiven, verdringen mekaar, lossen mekaar af naargelang wij zelf wisselen van gezichtspunt.

Het typische van een objectief-wetenschappelijk onderzoek ligt er nu juist in dat het deze variabele zintuiglijke werkelijkheid wil doorbreken om door te stoten naar de realiteit buiten ons zoals ze in zichzelf, onafhankelijk van onze gezichtspunten bepaald is. Zoiets kan echter slechts door af te zien van alle

³ Zie onder meer het artikel 'De roman als bewijs', in: *Fenomenologie en sensibiteit*, Gent, Kritiek, 1992.

subjectieve betrokkenheid op de dingen die voortvloeien uit menselijke behoeften, verlangens, interesses, doelstellingen, dus van elke zintuiglijke betrokkenheid, en alleen nog oog te hebben voor wat absoluut ondubbelzinnig identificeerbaar is. (Zo'n kennis die enkel ter wille van de perfectie van de kennis nagestreefd wordt en zich aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt wil maken, en die bijgevolg alleen zulke zaken tot onderwerp neemt die perfect kenbaar zijn, noemde Aristoteles zuiver theoretische kennis. Ons objectiviteitsideaal is niets anders dan de heropneming van dat antieke ideaal van de theoria.) Uiteraard zal wetenschapskritiek van een sceptisch allooi betwijfelen dat een dergelijke objectivering ooit kan lukken. Maar het feit dat mensen erin geslaagd zijn op grond van wetenschappelijk onderzoek machtige natuurprocessen te ontketenen maakt zo'n sceptische kritiek ronduit belachelijk. De successen van de wetenschap en van haar technologische toepassingen zijn een ontegensprekelijk feit. De objectiveringen lukken dus in een of andere zin.

Vanuit het fenomenologisch gezichtspunt bezien, dat Rudolf Boehm heel consequent inneemt, is de belangrijke vraag niet of de objectiveringen absoluut slagen. Natuurlijk is ook de objectiverende kijk een bepaald gezichtspunt, en wel een heel apart, dat erin bestaat de subjectieve betrokkenheid op de wereld af te breken. De belangrijke vraag is of wij wel zo gebaat zijn met dat gezichtspunt. Want één ding is zeker: door de afstandelijke, objectieve blik worden al die dimensies tot verdwijning gebracht die enkel door onze geïnteresseerde betrokkenheid op de wereld in het zicht komen.

Zo komt het grootste gevaar aan het licht van een cultuur die alles verwacht van de toepassingen van de resultaten van objectief-wetenschappelijk onderzoek.⁴ De objecten die in zo'n

⁴ Cf.: Rudolf Boehm, *Economie en metafysiek*, Brussel/Gent, IMAVO/Kritiek, 2004. Daarin meer bepaald de paragrafen 6, 7 en 10.

onderzoek gethematiseerd worden komen tot stand door radicale eliminatie. De verschillende indrukken van eenzelfde aspect van een of ander object, die verschillende waarnemers of zelfs eenzelfde waarnemer hebben, kan geen basis zijn voor een objectief weten. Bij het opzetten van experimenten moet de onderzoeker er dus voor zorgen dat alleen die aspecten van het object in rekening worden gebracht die niet aan dergelijke variatie onderhevig zijn. Niet de warmte of koude zoals de waarnemer ze voelt, telt, maar de hoogte van de kwikstofkolom. De kunst van het experimenteren bestaat er juist in artificiële situaties te produceren waarin kwaliteiten die op verschillende manieren waargenomen worden, gewoonweg niet meer optreden. Het experiment is dus een machinatie met als doel de waarneming en haar correlaat, het waargenomene, af te breken en de onderzochte realiteit zo verregaande te reduceren dat alleen nog meetbare factoren meespelen.

In feite wordt dus in een wetenschappelijk experiment op kleine schaal in de realiteit zelf een abstrahering daadwerkelijk doorgevoerd. En daar blijft het niet bij, want langs de technologische toepassingen van wetenschappelijke resultaten om worden deze abstracties nu ook in de leefwereld zelf doorgezet, en wel op massale schaal. De overheersing van het objectiviteitsprincipe in onze beschaving heeft onze wereld drastisch veranderd in een heel bepaalde richting: alle aspecten van de dingen die slechts bestaan doordat ze verschijnen voor gevoelige wezens die erin geïnteresseerd zijn, worden veronachtzaamd en overgelaten aan de verloedering en de wegwijning, en in de leefwereld dringt nu de leegte binnen van de objectieve natuur onder de vorm van verbrandingsprocessen, chemische reacties, kernsplittings. Ze worden binnen de leefwereld ontketend en hun destructieve kracht werkt zich uit onafgezien van het feit of het om 'goede' of 'slechte' toepassingen gaat. "De mens die nog enkel wil handelen op basis van zijn objectieve wetenschap en die bijgevolg de voorwaarden schept waaronder de natuurwetmatigheden, ontdekt door de weten-

schap, werkzaam worden, werkt niet de natuurbeheersing door de mens maar de overmacht van de natuur over de mens in de hand.”⁵ En ook de zich mateloos uitbreidende technologische infrastructuur die tot functie heeft die processen min of meer in bedwang te houden, doet uiteindelijk niet veel meer dan onze leefwereld met haar dode gewicht te blokkeren. Welke destructieve gevolgen voor onze leefwereld heeft b.v. alleen al het waanzinnig toegenomen transport door voertuigen met een ontploffingsmotor niet met zich meegebracht!

De opvatting dat de wetenschap zelf niets te verwijten valt omdat alles ten slotte afhangt van hoe haar resultaten gebruikt worden, gaat niet op. Want als rationaliteit geïdentificeerd wordt met objectiviteit en als objectiviteit erin bestaat dat menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen, doelstellingen principieel uitgeschakeld worden, dan is het toch normaal dat in een cultuur die het objectiviteitsprincipe huldigt, nergens een redelijk inzicht bestaat omtrent doeleinden en doelmatig handelen. De onredelijkheid en ondoelmatigheid op het vlak van de toepassing van wetenschappelijke resultaten is slechts een uitwerking te meer van het principe dat ook aan de wetenschap ten grondslag ligt. “Want indien de wetenschap als zodanig, ons onaangevochten voorbeeld van waar weten, principieel niets wil weten van doeleinden en doelbepalingen (en bijgevolg ook niet kan), *wie* moet dan iets *weten* van doeleinden en van doelmatige omgang *met* het weten dat de wetenschap uitwerkt? En wanneer men van doeleinden en doelmatig handelen principieel niets *weet* – waarvandaan zullen dan rationele doelstellingen komen en van waaruit zullen doelmatig handelen en doen zich laten leiden?”⁶

Wetenschap mag dan wel objectieve kennis zijn, precies daarvoor is ze blind en maakt ze blind voor wat ons menselijk ge-

⁵ Rudolf Boehm, *Dwaalsporen*, Brussel /Gent, IMAVO/Kritiek, 2000, p. 41.

⁶ *Aan het einde van een tijdperk*, p. 51.

zien het meeste interesseert en dus bevordert ze de onredelijkheid op technisch, praktisch, ethisch en politiek vlak.

PRAKTISCHE DOMHEID

Sinds het jaar 2000 zijn van Rudolf Boehm vijf boeken verschenen: *Dwaalsporen* (een verzameling filosofische en politiek-economische opstellen), *Tragik. Von Oidipus bis Faust* (een bespreking van tien tragedies), *Topik* (een kritiek op het klassieke waarheidsbegrip), *Politik* en *Ökonomie und Metaphysik* (deze laatste twee zijn ook in een Nederlandse vertaling verschenen). Alle vijf handelen ze in een belangrijke mate over het domein van het ‘praktische’. Onder het ‘praktische’ is daarbij wel iets anders verstaan dan wat er tegenwoordig meestal onder verstaan wordt. Voor ons is praktijk zoveel als de toepassing van theoretisch weten, wat er eigenlijk op neerkomt dat praktijk niets meer is dan een blind doen zonder dat nog afgevraagd wordt wat in de eerste plaats zou moeten gedaan worden. Daarin vertoont zich een vreemd soort bekrompenheid. Men moet die zienswijze maar eens vergelijken met hoe Aristoteles nog dacht over praktijk om er het absurde van in te zien.

In het zesde boek van de *Ethica Nicomachea* (‘over de intellectuele deugden’) onderscheidt Aristoteles drie soorten kennis. Elk ervan hoort bij een eigen soort activiteit. Enerzijds is er het zuiver theoretisch weten, d.i. het weten dat aan geen enkel doel buiten de perfectie van het weten zelf ondergeschikt is gemaakt, het weten dat enkel en alleen ter wille van het weten zelf is nagestreefd. Zijn onderwerp is het eeuwig onveranderlijke, het eens en voor altijd perfect identificeerbare. Het is het soort weten dat ook door de moderne objectieve wetenschap nagestreefd wordt. Maar Aristoteles bespreekt tenminste nog twee andere soorten kennis. Beide betreffen het domein van het veranderlijke. Er bestaat nl. nog zoiets als technische kennis en daarnaast ook praktische intelligentie.

Technische kennis is de vaardigheid om iets te maken volgens de juiste logica, m.a.w. de kunde om, met een vooropgesteld doel voor ogen, de gepaste tussenstappen te zetten, in de juiste volgorde, die tot de realisatie van dat doel leiden. Daartoe hoort de slimheid om in iets voorhandens iets nieuws te zien, er een nieuwe functie aan toe te kennen, b.v. door het te gebruiken voor een herstelling. Technische vaardigheid ontplooit zich dus in een domein waar het werkelijke niet ondubbelzinnig eenduidig vast te leggen is maar zich in een andere verschijningswijze vertoont telkens ons gezichtspunt verandert.

Dat geldt evenzeer voor de derde soort intelligentie: de praktische. Die hoort bij de activiteit die in het oude Grieks 'praxis' genoemd wordt. (Een ander woord uit het oud Grieks met dezelfde betekenis is 'drama'.) Praxis is die activiteit die, in onderscheid met het 'maken', geen op zichzelf staand werk als resultaat heeft. Ze bestaat erin overleg te plegen met jezelf en met anderen, verschillende keuzes te overwegen met hun consequenties, niet zomaar om kennis op te doen maar om het inzicht te verwerven dat er meteen ook toe beweegt het goede te doen. Inzicht en motivatie zijn hier onlosmakelijk met elkaar verbonden. Er kan slechts sprake zijn van een juist praktisch inzicht als het een is dat motiverend werkt. En een goede wil zonder inzicht moet als praktische domheid bestempeld worden. Met andere woorden: praktijk is in de eerste plaats niet een kwestie van doen, van toepassen, maar een mentaal handelen waardoor de wil gericht wordt. Want dat is natuurlijk de belangrijkste vraag: niet of je van alles kunt doen maar wel of je het juiste weet te doen en *of je het ook wilt*. Ook praktische kennis betreft dus een dimensie van de werkelijkheid die geen onaantastbare, in zichzelf besloten identiteit bezit die door een objectieve blik voor eens en altijd ondubbelzinnig te vatten is. Ze betreft zaken die zich in samenspel met de verschuivingen van ons gezichtspunt in andere perspectieven vertonen. Een verandering van doeleinde bewerkstelligt ook een

verandering van je leefwereld. Je uitkijk, je verwachtingspatroon verandert, en dus verschuift de grens tussen het opvallende en het onopvallende, het relevante en het irrelevant. Je eigen omgeving krijgt letterlijk een ander uitzicht. De structuur van weerstanden en kansen wentelt zich om.

De praxis bestrijkt de drie domeinen van de ethiek, de economie en de politiek. Zoals gezegd beslaat de thematiek van Rudolf Boehms laatste werken in belangrijke mate dit domein van de praxis. Het zou verkeerd zijn het zo voor te stellen dat ze handelen over *dé* economie, *dé* politiek, *dé* ethiek. Rudolf Boehm wil in onszelf interesse opwekken voor de praktische vragen, ons ertoe motiveren ze zelf te stellen, en dit langs tweevoudige weg. Enerzijds door erop te wijzen dat we, of we het nu willen of niet, met die vragen geconfronteerd worden, niet van buiten af maar vanuit onze menselijke existentie, en anderzijds te laten zien op welke domme manier die vragen in onze cultuur afgehandeld worden.

Economie, of huishouding, bestaat erin af te wegen waaraan de beschikbare, eindige middelen besteed moeten worden en in welke verhouding, in het besef dat meer middelen aanwenden voor een bepaalde bestemming inhoudt dat er minder beschikbaar zijn voor andere. Onze moderne economie lost die kwestie simpelweg eens voor altijd op door de middelen steeds daar in te zetten waar ze het meest rendabel zijn, d.i. waar ze maximaal bijdragen tot de accumulatie van kapitaal en dus tot de ontwikkeling van nieuwe technologieën.

Politiek is in oorsprong de kunst om anderen ertoe te bewegen mee op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften. Als sterfelijke wezens zijn we genoodzaakt tot een politiek verstandig gedrag. En de beste manier om anderen ertoe te motiveren ons te helpen, bestaat erin bij anderen in te spelen op een andere behoefte dan de materiële, namelijk het verlangen naar een zinvol leven, het verlangen dat een ander

of anderen je nodig hebben. Maar onze cultuur staat principieel vijandig tegenover het politieke. Het hoogste ideaal van de westerse cultuur is dat van een onbegrensde vrijheid. Waar mensen in de ban zijn van dat ideaal, wil niemand zich nog afhankelijk maken van anderen en een beroep doen op anderen terwijl anderzijds ook niemand zich iets wil laten voorschrijven door een ander en in zijn dienst treden. Zo worden bevredigende verhoudingen tussen de mensen onmogelijk.

Ethiek (in de antieke, Aristoteliaanse zin) betreft de vraag waar je het beste werk van maakt, hoe je je leven moet inrichten gezien de eindigheid van je bestaan. In elk van de tien tragedies die Rudolf Boehm interpreteert in zijn boek *'Tragik'* wordt uitgebeeld hoe mensen ten prooi vallen aan een waandenkbeeld en daardoor van hun leven (en dat van anderen) een knoeiboel maken die zelfs in catastrofes eindigt: de waan van Oedipus dat alles ten goede zal keren als maar de hele waarheid aan het licht komt, of de waan van Faust dat een mens het allergrootste zou kunnen presteren als hij maar zou beschikken over bovenmenselijke, bovennatuurlijke krachten.

Ten slotte nog dit: als leidraad voor een overweging van de praktische vragen stelt Boehm voor de volgende onderscheidingen in het oog te houden. Enerzijds het onderscheid tussen behoeften en belangen. Behoeften zijn aangevoelde afhankelijkheden, belangen begrepen afhankelijkheden. We voelen de behoefte aan iets te drinken maar wat er allemaal nodig is om aan drank te geraken, b.v. een waterput of een waterleiding, kunnen we slechts begrijpen. Anderzijds het onderscheid tussen twee soorten behoeften: de materiële die moeten bevredigd worden als we ook maar willen overleven en daarnaast het verlangen naar een zinvol leven dat zich manifesteert in een gevoel van spanningsloosheid, verveling, neerslachtigheid. Die onderscheidingen volstaan al om allerlei simplismen die de ronde doen in verband met behoeften, te doorbreken.

II

VERARMING

Adam Smith: het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren.

DE HOMO ECONOMICUS

Verontwaardiging over de slechte kanten van de vrijemarkt-economie draait steevast uit op een aanklacht tegen wat men als de ‘wortel’ van alle kwaad beschouwt: het menselijk egoïsme, of ten minste – omdat men zichzelf liever de rol van slachtoffer toebedeelt – het egoïsme van de machtigen of de rijken of de heersende klasse. Om goed te functioneren in de moderne samenleving, zo wordt beweerd, moet je je egoïstisch opstellen en uitsluitend begaan zijn met de bevordering van je eigen belangen. In de economische vaktaal treedt dat type mens op onder de gedaante van de ‘homo economicus’, een subject dat voor al zijn handelingen de kosten en de baten weet af te wegen en steeds kiest voor wat hem het grootste voordeel oplevert. Adam Smith zou de eerste geweest zijn die vooropstelde dat alle bedrijvigheid op het vlak van productie en handel zou moeten uitgaan van dergelijke rationele, egoïstische subjecten. De aanklacht tegen het menselijk egoïsme neemt dan ook dikwijls de vorm aan van een veroordeling van de ‘economische mens’ van Adam Smith (alhoewel de term zelf niet voorkomt in zijn werk).

Eigenlijk is dit bijzonder komisch. Want bij nalezing van de desbetreffende passages in *The theory of moral sentiments* (1759) en *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), blijkt dat de opleving van de economische bedrijvigheid die bijdraagt tot de verrijking van een natie, volgens Smith op heel andere menselijke motieven steunt dan het egoïsme. Hij fundeert zijn beweringen op zorgvuldige be-

schrijvingen van gedragingen die zonder moeite herkend worden als die van de doorsnee-mens. Tegen de parasitaire ingesteldheid van de aristocratie in verdedigt Smith de spaarzaamheid die vereist is om het kapitaal te doen toenemen dat bestemd is om 'de productieve krachten van de arbeid' te verhogen. De mens die zo'n spaarzaamheid in acht neemt, is niet een uiterst gewiekst wezen dat in alles zijn onmiddellijk voordeel weet te vinden, maar iemand die integendeel in de onredelijkheid dreigt te vervallen van het leven eindeloos uit te stellen.

Toch stelt men, zonder dat men iets lijkt af te weten van die beschouwingen, Smith van meet af aan voor als pleitbezorger van het egoïsme. Natuurlijk wil men op die manier enkel maar nog eens de bewering kracht bijzetten dat mensen binnen ons economisch bestel, zij het als consumenten of als producenten, een en al als egoïsten handelen. Het lijkt erop dat men iedere gelegenheid ontloopt om die vooropstelling in vraag te stellen en men niet eens de mogelijkheid in overweging wil nemen dat onze economie door andere motieven voortgedreven wordt.

Maar laten we eens kijken hoe Adam Smith zelf de zaken voorstelt.

DE ARBEIDSDELING

De inleiding van *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations* begint al meteen met een aanduiding van de twee 'omstandigheden' die bepalen in welke mate een natie voorzien wordt van 'levensbenodigdheden' en 'gerieflijkheden'. Deze zijn ofwel het onmiddellijk product van arbeid in de eigen natie of dat wat ermee gekocht wordt in andere naties. Naarmate het totale product groter is in verhouding tot het totaal aantal mensen die het consumeren, zal de natie ook beter voorzien zijn. Precies die verhouding wordt door 'twee omstandigheden' bepaald: "ten eerste, door de vakkundigheid,

de behendigheid en het doorzicht waarmee de arbeid over 't algemeen verricht wordt; en ten tweede, door de verhouding tussen het aantal van degenen die in nuttige arbeid tewerkgesteld zijn, en degenen die niet zo tewerkgesteld zijn.”¹ De eerste omstandigheid lijkt door te wegen, vindt Smith, want er bestaan naties van ‘wilden’ waar bijna iedereen productieve arbeid verricht zoals jagen en vissen, en die toch uiterst arm blijven, terwijl er anderzijds rijke naties bestaan waar een groot aantal mensen helemaal niet werkt en rijkelijk leeft en dit toch niet verhindert dat zelfs ieder van de laagste klasse zich meer kan veroorloven dan om 't even wie van de armste naties.

In het eerste hoofdstuk van boek 1 gaat het dan over de vraag waardoor de eerste van de twee omstandigheden op haar beurt bepaald wordt. Smith stelt meteen: “De grootste verbetering op het vlak van de productieve krachten van de arbeid en het belangrijkste aandeel in de vakkundigheid, de behendigheid en het doorzicht waarmee de arbeid geleid of verricht wordt, lijken de gevolgen te zijn geweest van de arbeidsdeling.”² En verderop duidt Smith nog nauwkeuriger aan waaraan de “grote toename van de kwantiteit van het werk als gevolg van de arbeidsdeling” te danken is: “ten eerste, aan de toename van de behendigheid van iedere werkman afzonderlijk; ten tweede, aan het uitwinnen van de tijd die gewoonlijk verloren gaat door van één soort werk op een ander over te gaan; en ten slotte, door de uitvinding van een groot aantal machines die het werk vergemakkelijken en verkorten en één mens in staat stellen het werk van velen te doen.”³ Het is opvallend – maar dat is hier nu niet het centrale thema – dat Smith in zijn beschouwingen over de vooruitgang op het vlak van de productie het

¹ *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations*, in: *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, volume 2, Oxford, Oxford University Press, 1979 / Indianapolis, Liberty Press, 1981, p. 10.

² o.c., p. 13.

³ o.c., p. 17.

eigenlijk enkel nog heeft over de ‘verbetering van de productieve krachten van de arbeid’, d.w.z. over de verhoging van het aantal geproduceerde goederen per arbeider. De toename in ‘de vakkundigheid, de behendigheid en het doorzicht’ wordt zonder meer gelijkgesteld met een versnelling van de arbeid!

DE ACCUMULATIE

Om op het spoor te komen wat het motief is dat de verhoging van de productieve krachten van de arbeid teweegbrengt, moeten we nog een stap verder meegaan in Smiths betoog. In de inleiding tot boek 2, dat handelt over ‘de natuur, de accumulatie en het gebruik van voorraad’ heeft Smith het erover dat de arbeidsdeling in eerste instantie voor gevolg heeft dat een arbeider niet meer kan voorzien in zijn eigen levensbehoeften. Wat hij nodig heeft, moet hij van andere producenten kopen, en dat kan pas wanneer het product van zijn eigen arbeid niet alleen afgewerkt maar ook verkocht is. “Daarom moet er ergens een voorraad van verschillende goederen verzameld worden die volstaat om hem te onderhouden en hem van de grondstoffen en de werktuigen van zijn werk te voorzien, en dit tenminste tot op het tijdstip waarop die beide evenementen (nl. de afwerking van het product en de verkoop) tot stand kunnen gebracht worden.”⁴ Naarmate de arbeid verder en verder opgedeeld wordt, stijgt de hoeveelheid grondstof die door eenzelfde aantal arbeiders kan bewerkt worden. Bovendien worden de handelingen die één arbeider verricht door de arbeidsdeling ‘herleid tot een grotere graad van eenvoud’, en dat voert dan weer tot de uitvinding van nieuwe machines om ‘die handelingen te vergemakkelijken en te verkorten’. Maar om dus een groep arbeiders continu te kunnen blijven tewerkstellen nadat een arbeidsdeling is doorgevoerd en ook nog de machines te kunnen installeren die de ‘productieve krachten van

⁴ o.c., p. 276.

de arbeid' nog eens verder opdrijven, moet er voordien een veel grotere voorraad van grondstoffen en machines (of een voorraad van andere goederen die tegen grondstoffen en machines kunnen geruild worden) geaccumuleerd worden dan in een meer primitieve arbeidssituatie het geval was. M.a.w., *de arbeidsdeling stelt voorop dat er een accumulatie heeft plaatsgevonden.*

Hoe kan zo'n accumulatie tot stand komen? Enkel en alleen doordat één of meerdere mensen een deel van hun inkomsten (van hun 'revenue') niet verteren maar het opzijzetten en omzetten in kapitaal dat moet dienen om arbeiders 'productieve arbeid' te laten verrichten. 'Productieve arbeid' wordt nu de centrale notie in Smiths betoog. Het is die arbeid (b.v. van een manufactuurarbeider) die zich realiseert in goederen die een tijd blijven bestaan nadat ze gemaakt zijn (en die eventueel kunnen verkocht worden). Zulke goederen kunnen later gebruikt worden om "een hoeveelheid arbeid in beweging te zetten die gelijk is aan de arbeid die voor hun eigen productie nodig was"⁵. De producten van onproductieve arbeid daarentegen vergaan op het moment dat ze voortgebracht worden, ze zijn geen tastbare dingen die opgeslagen en achteraf gebruikt kunnen worden als middelen waarmee men opnieuw arbeiders werk kan laten doen. Smith bedoelt b.v. het werk dat dienst-knechten leveren voor hun meesters, maar ook het werk van rechters en militairen, van dokters, advocaten, schrijvers, toneelspelers, muzikanten. Dat is allemaal geen 'productief werk', hoe nuttig of noodzakelijk het vaak ook is, omdat het geen voorraad van goederen oplevert waarmee (eventueel na ruil tegen andere goederen) arbeiders voorzien kunnen worden van de levensmiddelen, grondstoffen en werktuigen die ze nodig hebben om arbeid te verrichten.

⁵ o.c., p. 330.

Welke nu precies de verhouding is tussen de productieve arbeid en de onproductieve arbeid in een land, wordt bepaald door de bestemming die de jaarlijkse opbrengst van de grond en de arbeid krijgt. Die verdeelt zich in twee delen: een eerste deel gaat naar diegenen die er hun inkomsten aan besteden en het zonder meer consumeren. Een tweede deel dient om ‘een kapitaal te vervangen’, d.w.z. het bestaat uit die goederen die aangewend worden om arbeiders tewerk te stellen en ze min of meer duurzame goederen te laten produceren. Uiteindelijk wordt ook dat deel verbruikt maar door arbeiders die er het product van hun eigen arbeid in de plaats voor moeten stellen. De waarde van het jaarlijks product van de grond en de arbeid van een natie kan slechts stijgen door een toename van het aantal productieve arbeiders of door een toename van de ‘productieve krachten van de arbeid’ door de invoering van betere machines.⁶ Het is dus de verhouding tussen wat er als kapitaal wordt opzijgezet en de inkomsten die opgeteerd worden, die de verhouding bepaalt tussen productieve en onproductieve arbeid, en dat is, in Smiths bewoordingen, niets anders dan de verhouding tussen ‘nijverheid en lediggang’! (Onproductieve arbeid van b.v. een dienstknecht, zoals een maaltijd bereiden, die betaald wordt met een deel van de inkomsten van zijn meester, wordt dus zonder meer met ‘lediggang’ gelijkgesteld!)

SPAARZAAMHEID

Om te weten wat het uiteindelijk motief is dat de ‘productieve arbeid’ in een natie op gang brengt en opdrijft, moeten we weten waarom de kapitalen toenemen. Wel, het is vanzelfsprekend dat een kapitaal toeneemt door *spaarzaamheid*, d.w.z. doordat iemand iets van zijn inkomsten afhoudt om het aan zijn kapitaal toe te voegen. “Spaarzaamheid, en niet nijverheid, is de onmiddellijke oorzaak van de toename van kapi-

⁶ o.c., p. 343.

taal. Nijverheid verschaft wel de zaak die door spaarzaamheid geaccumuleerd wordt. Maar wat ook door nijverheid verworven wordt, indien het niet door spaarzaamheid behouden en verzameld wordt, kan het kapitaal toch nooit groter worden.”⁷

Wat is het dat mensen doet sparen? Smith antwoordt: “(...) het principe dat aanzet tot uitgaven, is de hartstocht voor tegenwoordig genot (...) Maar het principe dat aanzet tot sparen is het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren, een verlangen dat, hoewel het over ’t algemeen kalm en bezadigd is, ons begeleidt van de wieg tot het graf.”⁸ En wat verderop benadrukt hij nog eens dat het principe van ‘soberheid’ bij de meeste mensen in de hele loop van hun leven zeer sterk overweegt. Die soberheid is het die maakt dat de ‘productieve krachten van de arbeid’ toenemen.

Elders in zijn werk, meer bepaald in zijn eerste boek (*The theory of moral sentiments*), beschrijft Smith uitvoeriger wat het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren eigenlijk is en wat het teweegbrengt. Hoe komt het, vraagt hij zich af, dat mensen rijkdom zozeer bewonderen en ze zich zo verschrikkelijk inspannen in de hoop ooit zelf eens rijk te worden? Het kan niet zijn dat ze zichzelf steeds beter van levensmiddelen willen voorzien, want het meeste van wat voor rijkdom doorgaat, bestaat uit overbodigheden en ieder weet toch dat rijkdom geenszins garandeert dat men gezonder gevoed is en beter slaapt. “Waaruit, dus, ontstaat die wedijver die doorheen al de verschillende rangen van de mensen loopt, en wat zijn de voordelen die we verhoppen van dat grote doel van het menselijk leven dat we de verbetering van onze levensomstandigheden noemen? Gadegeslagen te worden, aandacht te krijgen, opgemerkt te worden met sympathie, inschikkelijkheid, en goedkeuring, dat zijn al de voordelen die we

⁷ o.c., p.337.

⁸ o.c., p.341.

ervan verhopen. Het is ijdelheid die ons drijft, niet gemak- of genotzucht.”⁹

De strafte uitspraken zijn te vinden in deel 4 van *The theory of moral sentiments*. In de titel van dat deel wordt aangekondigd dat het zal gaan over ‘het effect van nuttigheid op ons gevoel van goedkeuring’. In feite echter wordt overvloedig getoond hoe weinig mensen zich laten leiden door wat nuttig is voor henzelf. Opnieuw vraagt Smith zich af waarom mensen eigenlijk zo’n bewondering hebben voor de levensomstandigheden van de rijken, voor de elegante, gerieflijke inrichting van hun bestaan.¹⁰ Ze geloven immers niet dat de rijken gelukkiger zijn. Met het genot dat al zo’n gerieflijkheden misschien zouden kunnen verschaffen, zijn ze dan ook niet begaan, werkelijke bevredigingen interesseren hen nauwelijks, maar ze kijken hun ogen uit op de kunstigheid van de inrichting als dusdanig, op de geschiktheid die de mooie dingen lijken te hebben om gemak en plezier teweeg te brengen. Ze schatten de middelen hoger dan het doel. En zelf zijn ze bereid zich een heel leven lang af te jakkeren en alle rust op te offeren om zich toch maar te kunnen voorzien van dergelijke mooie dingen, alhoewel die hen nooit een genot zullen verschaffen dat ook maar enigszins opweegt tegen al de ellende die ze zichzelf ondertussen hebben aangedaan om ze te trachten te verwerven.

Zo’n absurd fenomeen valt niet te begrijpen vanuit het fenomeen van het ‘egoïsme’. (Natuurlijk gaat het ook in het geval van zo’n gedrag om een soort van zelfbetrokkenheid, en men kan de betekenis van het woord egoïsme zo ruim uitbreiden dat alle vormen van zelfbetrokkenheid, ook die waarbij iemand stelselmatig tegen zijn eigenbelang in handelt, eronder vallen. Maar zo’n verruiming is allesbehalve interessant want

⁹ *The theory of moral sentiments*. In: *The Glasgow edition ...*, volume 1, p. 50.

¹⁰ o.c., p. 179 e.v.

ze verdoezelt verschillen die van cruciaal belang zijn.) Het is meer bepaald niet te begrijpen hoe de loutere voorstelling van een genot in een verre toekomst, wat het ook moge zijn, ons kan blijven drijven en ons onophoudelijk de kracht zou geven om de aandrang van tegenwoordige begeerten te onderdrukken en af te zien van de bevrediging van behoeften, indien die zelf-onderdrukking ons nu al niet meteen een voldoening zou geven die ons drijft.¹¹ En die voldoening is er ook: we geloven immers dat de volhardendheid waarmee we niet alleen alle tegenwoordige plezier opgeven maar ons ook de grootste inspanningen getroosten om een groot maar verafgelegen voordeel te behalen, respect en zelfs bewondering verdient (ook al bestaat dat verafgelegen voordeel in de verwerving van een fortuin). “Het is alleen dit besef van die verdiende goedkeuring en waardering dat iemand in staat stelt zo’n gedragslijn te blijven volgen.”¹² Het overgrote deel van de mensen bezit nu eenmaal niet een rijkdom waarvan de tentoonstelling hun ijdelheid zou strelen. Maar waar ze wel prat op kunnen gaan zijn de *zelfverloochening* en de *soberheid* en de *inspanningen* die ze zichzelf opleggen om te streven naar een verbetering van hun levensomstandigheden.

HET ASCETISCHE BESTAAN

Economie, zoals door Smith beschreven, heeft zeker en vast nog een redelijke grond: soms is het inderdaad absoluut nodig om de levensomstandigheden te verbeteren, en dan kan nu eenmaal niet zonder de behoeftebevrediging eerst nog meer in te perken. Wat Smith op het oog heeft, is nog niet het kapitalisme van de productie terwille van de productie, waar de accumulatie zelf tot doel verheven wordt, en dat ook Marx heeft verdedigd als een noodzakelijke fase in de ontwikkeling van de productiviteit van de menselijke arbeid, ook al gaat dat

¹¹ o.c., p. 189-190.

¹² o.c., p. 190.

ten koste van het opofferen van hele massa's mensen.¹³ En toch, doorheen Smiths beschrijvingen beginnen de zinloze trekken van het kapitalisme reeds te verschijnen, en voornamelijk het gevaar dat de ascese het dominerende principe wordt en dat ze daardoor uitzichtloos wordt.

We beseffen veel te weinig hoezeer onze zogenoemde 'consumptiemaatschappij' gedragen wordt door een ascetische mentaliteit.

Elke reclameboodschap die een of andere nieuwigheid aanprijst, en zodoende bestaande levensomstandigheden misprijst en het verlangen om ze te verbeteren poogt aan te wakkeren, wordt gretig bekeken of aanhoord. Voor dat nieuwe wil men werken en wil men sparen. Natuurlijk worden soms goederen en uitrustingen gekocht, uiteindelijk b.v. een chique, ultramoderne, dodelijk cleane hyperkeuken, maar dat blijft zo'n onbeholpen poging om ... men weet niet goed wat te bereiken. Wellicht zijn die nieuwe bezittingen in de eerste plaats bedoeld als bewijs van eigen verdienstelijkheid, van het feit dat men met zijn tijd mee is en wel weet wat het goede leven is, en dus, zoals Adam Smith beweert, als *toonbeeld van geluk*, waarmee men zichzelf tegenover anderen representeert.

De ascetische ingesteldheid blijkt verder uit de principiële goedkeuring die men geeft aan een productiesysteem dat de opdrijving van de productiviteit door de investering in steeds nieuwere technologieën tot doel heeft en daartoe de consument stelselmatig te veel laat betalen en de staat (en dus opnieuw elke burger) laat opdraaien voor de kosten van de nodige 'infrastructuur', van de 'sociale gevolgen' en van de ecologische schade.

¹³ MEW 26.2, p. 111.

Maar bovendien is er de uitzichtloze ascese die men als werknemer opgedrongen krijgt als gevolg van de ver doorgedreven arbeidsdeling en de moderne arbeidsomstandigheden: schier eindeloos moeten, aan een hoog tempo, dezelfde simpele handelingen uitgevoerd worden, en dit alles als onderdeel van een arbeidsproces dat massaal producten oplevert die enkel geconcipieerd zijn vanuit het oogpunt van een zo groot mogelijke rendabiliteit. Zo'n situatie maakt het onmogelijk dat men nog voldoening vindt in de arbeid. Want daarvoor is nodig dat men geëngageerd betrokken is op een doel doordat men de zin ervan inziet en men weet dat de weg waarlangs men het bereikt, doelmatig is. (Het is trouwens niet enkel in de industrie maar ook in de dienstensector dat de oprijving van de productiviteit terwille van de rendabiliteit, zinloosheid teweegbrengt.)

Adam Smith maakte zich zelf al ongerust over de kwalijke gevolgen van de arbeidsdeling.¹⁴ Het verstand van het grootste deel van de mensen wordt noodzakelijkerwijze gevormd door hun gewone bezigheden, merkt hij op. Als die door de arbeidsdeling herleid zijn tot een paar simpele operaties waarvan de resultaten steeds dezelfde zijn, worden ze bijna nooit meer voor moeilijkheden geplaatst waarvoor ze een oplossing moeten vinden. Het verstand blijft ongevormd, de geest versuft, en de moed geraakt gecorrumpeerd. Smith vreest vooral dat zo'n mensen niet in staat zijn politiek doorzicht te verwerven en gemakkelijk de prooi worden van 'begoochelingen door vervoering of bijgeloof'.

En ten slotte is er de miserie van diegenen die *uitgestoten* worden. Voor dat fenomeen heeft Smith geen oog. Daar ligt zijn blinde vlek. Nochtans zijn uitstoting en marginalisering geen losstaande, bijkomstige verschijnselen maar het onvermijdelijk gevolg van een productiesysteem waarin, in dienst van de ac-

¹⁴ *An inquiry into ...*, p. 781-782 en 788.

cumulatie, de productiviteit stelselmatig opgedreven wordt en de grotere afzet gerealiseerd wordt door andere producenten uit de markt te verdrijven.

Geschiedenis: economie en geweld

De vrijmarkteconomie is geen natuurtoestand waarin de mensen als vanzelf in verzeild zijn. Vanaf het begin van de moderne tijd heeft ze zich geleidelijk aan doorgezet in oppositie tot de privileges van de gilden en allerlei handelsbarrières die in de loop van de volgende eeuwen stuk voor stuk zijn afgeschaft. Tot op vandaag is ze het voorwerp van een ideologische strijd tussen voor- en tegenstanders. In de klassieke teksten van Smith en Ricardo zijn de beslissende argumenten te vinden ter verdediging van de vrijmarkteconomie en als men blijft doorvragen tot aan het laatste argument stoot men ten slotte op deze geloofsbelijdenis van Ricardo: “In een systeem van volstrekt vrije handel besteedt elk land heel natuurlijk zijn kapitaal en zijn werkkrachten aan hetgeen voor zichzelf het meest voordelig is. Die inspanning voor het eigen voordeel is op wonderbaarlijke wijze verbonden met het algeheel welzijn van allen. Net die inspanning bevordert de industrie, beloont de vindingrijkheid en maakt het meest efficiënt gebruik van de natuurgegeven meest eigen mogelijkheden en verdeelt zo de arbeid op de meest doeltreffende en economische wijze; en daardoor groeit de totale massa van de productie, verspreidt zich het algemeen voordeel en wordt de samenleving van alle naties doorheen de gehele beschaafde wereld verbonden door één gemeenzame band van eigenbelang en uitwisseling. Tengevolge van dit principe zal wijn voortgebracht worden in Frankrijk en Portugal, graan in Amerika en Polen en zullen metaalwaren en andere goederen gemaakt worden in Engeland.”¹ Daarop berust het geloof in de vrijmarkteconomie: op de overtuiging

¹ Ricardo, *On the principles of political economy and taxation* (1817), chapter VII.

dat totaal vrije handel een concurrentie op gang brengt die maakt dat overal ter wereld zal geproduceerd worden wat in het ruilverkeer op de wereldmarkt het meeste opbrengt en dat zodoende overal de plaatselijke productiemogelijkheden het beste ontwikkeld worden. Daardoor zal ook de globale opbrengst het grootste zijn en er een toestand van universele harmonie ontstaan die in ieders voordeel is.

Die droom is geen werkelijkheid geworden. Overal waar de vrijemarkteconomie zich ontplooidde, ontstonden harde sociale tegenstellingen en op wereldschaal is een extreme polarisatie opgetreden tussen rijke en arme landen. In grote delen van de wereld is sinds het begin van de moderne tijd een geleidelijke achteruitgang opgetreden. Braudel protesteert tegen de simplistische opvatting “dat hoe meer men teruggaat tot aan de Middeleeuwen, hoe meer men in de ellende wegzinkt. In feite is het tegendeel waar, indien men het heeft over het levensniveau van het volk, d.w.z. van de meerderheid van de mensen ... De verslechtering neemt toe naarmate men zich verwijderd van het ‘herfsttij van de Middeleeuwen’, en ze zet zich door tot in het midden van de 19^{de} eeuw. In sommige streken van Oost-Europa, in het bijzonder de landen van de Balkan, gaat de ineenstorting verder tot in de volle 20^{ste} eeuw.”² De verdedigers van de totale vrijhandel ontkennen dat er een oorzakelijk verband zou zijn tussen de opkomst van de vrijhandel en de verarming. Armoede is meestal een relatief verschijnsel, stellen ze, er is geen verarming in absolute termen opgetreden, enkel een verslechtering in relatieve termen t.o.v. de verrijking elders. En als er een echte achteruitgang plaatsvindt, dan gebeurt dat precies omdat men zich van de wereldmarkt heeft afgeschermd. Maar daartegen spreekt dan weer een overvloed aan andere feiten, b.v. cijfers die aantonen dat de Derde Wereld er de laatste tientallen jaren nog op achteruitgegaan is in

² Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, tome 1, Paris, Armand Collin, 1979, p. 163.

de mate dat die de richtlijnen van het Internationaal Monetair Fonds ter bevordering van de liberalisering van de markt heeft opgevolgd.³ Trouwens, zelfs Ricardo is eraan beginnen twijfelen of de nieuwe economie wel voor iedereen zo voordelig zou zijn, zoals blijkt uit het nieuwe hoofdstuk ('On machinery') dat hij in de derde editie van *On the principles of political economy and taxation* heeft opgenomen.

Met cijfers kan men van alles bewijzen in de economie als men maar een gepaste selectie maakt van in rekening gebrachte factoren. De vraag is welke de relevante gegevens zijn. Een economische politiek kan voor een bepaalde groep succesvol zijn maar elders kwalijke gevolgen hebben. We moeten meer weten over die samenhangen op bredere schaal en over een voldoende lange tijd.

Hierna poog ik eens in een concreet geval, Vlaanderen in de 16^{de} eeuw, na te gaan hoe de economie van die streek zich geheroriënteerd heeft en wat de gevolgen daarvan waren voor de bevolking ter plaatse maar ook voor hele groepen mensen elders in de wereld in streken die langs de nieuwe handelsstromen met Vlaanderen verbonden geraakten. Omtrent de economie van Vlaanderen in die periode zijn door historici heel wat gegevens verzameld die ons een beeld geven van het productievolume, de import en de export, de handelsbalans, de prijzen en de lonen, en vooral van de evolutie van al die grootheden. Als men al die gegevens bijeenlegt, krijgt men een doorzicht in hoe zo'n periode van zogezegde economische voorspoed allerlei scheeftrekkingen uitlokt op het vlak van de productie (ter plaatse en elders) die voor veel mensen rampzalig zijn.

³ Zie daarvoor in het bijzonder het werk van Susan George: *How the other half dies* (1976), *Ill fares the land* (1984) en *A fate worse than debt* (1988), alle drie heruitgegeven bij Penguin, London.

De Vlaamse economie in de 16^{de} eeuw is niet zomaar een willekeurig, bijzonder geval, ze heeft een paradigmatische betekenis. Het was het begin van de moderne tijd en Vlaanderen stond in het centrum van de wereldeconomie. Europa geraakte toen definitief in de ban van een koortsachtige gedrevenheid. Maar de expansie die op gang kwam, de uitbreiding van de productie voor de export en van de loonarbeid, ging van meet af aan gepaard met een verslechtering van de levensomstandigheden van het overgrote deel van de mensen overal ter wereld. De prijzen in Europa zijn de hele eeuw blijven stijgen terwijl de lonen achterop bleven hinken. Vooral vanaf 1550 krijgen de prijsstijgingen een ‘inflatoir’ karakter. Rond 1560 waren velen er slechter aan toe dan hun voorvadersen.⁴ Dat geldt ook voor Vlaanderen. Ook daar trad massaal verarming op in een periode die nochtans ook op economisch gebied in de geschiedenisboeken als bijzonder succesvol bestempeld wordt.

Het belangrijkste dat daarbij uitkomt is wel het volgende. Economisch succes (d.w.z. wat men daar gewoonlijk onder verstaat: groeiende productiecijfers, handelsstromen en fortuinen) is geen op zichzelf staand, geïsoleerd verschijnsel, een uitschieter te midden van een wereld die voor de rest onveranderd blijft, het is integendeel een knooppunt binnen een heel netwerk dat geherstructureerd wordt. Voorwaarde voor zo’n succes is dat er een heroriëntatie van de productie plaatsvindt zowel ter plaatse als elders: in sommige takken groeit de productie, in andere valt ze stil, beschikbare middelen krijgen een andere bestemming, op de gronden worden b.v. andere gewassen geteeld, er moeten meer middelen ter beschikking gesteld worden voor vervoer, ... Het resultaat mag dan wel voor sommige groepen voordelig zijn, andere gaan erop achteruit en die

⁴ John H. Elliot, *Europe divided 1559-1598*, Fontana history of Europe, 1968, p. 67.

twee kanten staan niet los van mekaar maar vormen twee momenten van eenzelfde evolutie.

Voor de nu volgende studie van de Vlaamse economie in de 16^{de} eeuw is het niet van cruciaal belang dat alle cijfers absoluut exact zijn. Sommige kunnen misschien betwist worden en door verder onderzoek worden gecorrigeerd. Waar het om gaat is dat deze studie de vraag doet rijzen of niet in 't algemeen alle verrijking binnen een systeem van totale vrijhandel te danken is aan een herstructurering van de productie (ter plaatse maar ook in gebieden waarmee handel gedreven wordt), die impliceert dat beschikbare middelen (arbeidskrachten, gronden, grondstoffen, werktuigen) een andere aanwending krijgen en zodoende aan anderen onttrokken worden die daardoor in de armoede terechtkomen.

HISTORISCHE INLEIDING: DE GOUDEN
TIJD VAN ANTWERPEN

In de 16^{de} eeuw was Antwerpen tijdelijk het belangrijkste handelsknooppunt. In 1501 vaart het eerste schip uit Portugal met een lading specerijen de haven binnen. Gedurende de volgende twintig jaar is er een eerste opbloei van de handel te Antwerpen als distributiecentrum van de specerijen ('valse' peper of 'malaguette' uit Afrika, kaneel, muskaat, gember, kruidnagel, en vooral peper, uit het Verre Oosten). De grootste afnemers en distributeurs waren Zuid-Duitsers die zelf koper (ook koperen voorwerpen) en zilver uit Centraal Europa aanvoerden. De Portugezen hadden dit alles nodig, evenals textielwaren, als ruilmiddelen voor hun handel in Afrika en het Verre Oosten. In Afrika kochten ze ook slaven aan en haalden ze goud, eveneens een belangrijk betaalmiddel in het Oosten. De Frans-Habsburgse oorlog heeft deze transitohandel te Antwerpen ontredderd en ook de groei van de exportindustrie in het Antwerpse hinterland gebroken. De leningen aan de keizer

(Karel V), tegen een interest van 20%, zijn voorlopig de enige manier om winstgevende zaken te doen.

Maar het is in het tweede derde van de 16^{de} eeuw dat de grote bloei van Antwerpen plaatsvindt, nu op een heel andere basis. Vanaf 1530 ongeveer beginnen nu regelmatig steeds grotere hoeveelheden goud en vooral zilver uit de Nieuwe Wereld toe te stromen. Spanje koopt enorme massa's goederen, die voor een groot deel naar Amerika verscheept worden om er het koloniale rijk te helpen opbouwen.⁵ Het zilver uit Amerika wekt de stad opnieuw tot leven. De exportnijverheid breidt zich nu nog sterker uit, evenals de handel, over land naar Zuid-Duitsland, Italië en Frankrijk, over zee naar de Oostzeelanden, Engeland, Iberië. Deze 'voorspoedige' periode loopt van ongeveer 1540 tot het midden van de zestiger jaren, zij het dat ze onderbroken is geworden door de hongersnood, gevolgd door een pestepidemie, van de winter van '56-'57 en het Spaanse bankroet van '57. Braudel onderscheidt dan ook twee perioden: 1535-1557, dé glorie tijd van Antwerpen, en 1559-1568, waarin men zijn toevlucht zocht tot een 'industriële forcing' om de achteruitgang te stoppen.⁶ In '63-'64 was er een handelsconflict met Engeland dat er uiteindelijk toe leidde dat de stapelmarkt voor Engelse lakens uit Antwerpen werd teruggetrokken. Dit was een zware slag voor de stad. Want ze verloor niet enkel haar rol van distributeur van de Engelse lakens voor het hele vasteland. Het overgrote deel van de ingevoerde wollen stoffen werd in Antwerpen afgewerkt. In deze sector van de lakenbereiding werkten bijna 1200 meesters en knechten. Toen de Antwerpse veredelingsindustrie definitief haar heerschappij kwijtgeraakte (in de periode '68-'73), gingen vele arbeidsplaatsen verloren. Bovendien verliep de verkoop van Zuid-Nederlandse producten op de Engelse markt

⁵ Braudel, o.c., tome 3, p. 125.

⁶ id., p. 123.

nu ook veel moeilijker.⁷ In 1563 brak de zeven jaar durende oorlog uit tussen Zweden en Denemarken en werd de doortocht bemoeilijkt van de scheepvaart door de Sont. Dit was eveneens rampzalig voor de Nederlanden, die voor hun voedselvoorziening in hoge mate afhankelijk waren geworden van Baltisch graan. In de strenge winter van '65-'66 lagen 200 graanschepen geblokkeerd in de haven van Danzig, wachtend tot de doorgang door de Sont weer vrij zou zijn. De schaarste aan graan in de Nederlanden werd bovendien nog kunstmatig opgedreven doordat bij de minste geruchten over belemmering van de scheepvaart (of een toekomstige misoogst) door de groothandelaars gehamsterd werd om de prijzen te doen stijgen. "Men begrijpt dan ook beter waarom te Gent en op sommige plaatsen de beeldenstorm (aug. '66) onmiddellijk voorafgegaan werd door opstootjes tegen de graanhandelaars."⁸ In 1567 installeert Alva zijn schrikbewind om het calvinistische verzet tegen de doorvoering van de besluiten van het concilie van Trente te breken. Meer dan elfhonderd mensen worden geëxecuteerd. Daarop breekt de 80-jarige oorlog uit die zal uitmonden in de erkenning door Spanje van de onafhankelijkheid van de Noordelijke Nederlanden. Alhoewel Antwerpen nog een laatste opflakking heeft gekend in de periode '77-'84, toen het de zijde van de opstand koos, begint vanaf het einde der zeventiger jaren de exportnijverheid in vele andere centra wegens de oorlogstroebelen en de ontwrichting van de handel achteruit te gaan om in de tachtiger jaren volledig in te storten. Ook de binnenlandse markt, die al in de zestiger jaren aan het afbrokkelen was, stort in elkaar. Duizenden ambachtsslui emigreren. In '84 wordt Antwerpen door de Spanjaarden heroverd en de Schelde door de Hollanders gesloten. In '87-'88 is

⁷ Hugo Soly en Alfons Thys, 'Nijverheid in de Zuidelijke Nederlanden', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, deel 6, Haarlem, 1979, p. 39-40; en Herman Van der Wee, 'Handel in de Zuidelijke Nederlanden', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, deel 6, Haarlem, 1979, p. 96.

⁸ Jan Craeybeckx, 'De 16^{de} eeuw', in: *Flandria Nostra*, deel 1, Standaard Boekhandel, 1957, p. 431.

de saaiproductie te Hondshoote, één van de belangrijkste centra van de exportnijverheid, teruggevallen tot één tiende van de productie in de jaren '60.

DE HANDELSBALANS VAN DE NEDERLANDEN
IN HET MIDDEN VAN DE 16^{DE} EEUW

Verskillende Vlaamse historici hebben gegevens verzameld en schattingen gemaakt die toelaten een beeld te vormen van de economie van de Nederlanden in het midden van de 16^{de} eeuw. Zeer revelerend zijn de ramingen die Brulez heeft gemaakt m.b.t. de omvang van in- en uitvoer.⁹ In 't bijzonder blijkt daaruit welk een groot deel van de inheemse productie van manufactuurgoederen naar het buitenland werd uitgevoerd en hoe daartegenover een invoer stond waarvan maar weinig bij het volk terecht kwam. De voornaamste bron waar Brulez gebruik heeft van gemaakt, is het werk *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* van de Italiaan Ludovico Guicciardini. In 1541 kwam deze naar Antwerpen en voor de rest van zijn leven zou hij er blijven. In zijn boek, waarvan de eerste editie in 1567 verscheen, hangt Guicciardini een beeld op van de Nederlanden op het eind van de vijftiger jaren.¹⁰ Brulez heeft getracht de cijfers die Guicciardini opgeeft langs andere wegen te toetsen (o.a. door de opbrengsten van de inning van taksen na te gaan).

⁹ Alle nu volgende cijfers over invoer en uitvoer komen uit: Wilfried Brulez, 'De handelsbalans der Nederlanden in het midden van de 16^{de} eeuw', *Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden*, deel XXI (1966-'67), nr. 3-4, pp. 278-310.

¹⁰ Guicciardini zegt zelf zijn documentatie te hebben afgesloten in 1560. Zelfs in de latere edities (van 1581 en van 1588) heeft hij niets wezenlijks veranderd, hetgeen gezien de veranderde sociaal-economische en politieke situatie in de Nederlanden tot groteske anachronismen leidt. Zie daaromtrent de inleiding van M. Jacquain tot de Nederlandse vertaling: Ludovico Guicciardini, *De idyllische Nederlanden, Antwerpen en de Nederlanden in de 16^{de} eeuw*, Antwerpen, De Vries-Brouwers, 1987.

Laten we eerst kijken naar de invoer. De ramingen zijn de volgende. (De cijfers spreken meer als men voor de geest houdt dat een maandloon van een metsardiender te Gent toen 4 gulden bedroeg, en het maandloon van een metsers, een ticheldekker, een timmerman 6,5 à 8 gulden; en dat de totale bevolking van de Nederlanden toen 3 miljoen mensen omvatte.) De voornaamste post in de invoer (waarvan de omvang het minst nauwkeurig te schatten is) betreft Italiaanse zijde en zijdewaren, voor een bedrag van 4 miljoen gulden. Vervolgens: Engelse wollen stoffen, die in Antwerpen afgewerkt werden en voor een groot deel weer uitgevoerd, voor een bedrag van 3,2 miljoen gulden. De derde belangrijkste post: Baltisch graan voor een bedrag van 3 miljoen gulden. “Dat transport is zonder onderbreking gegroeid – zodanig dat het na 1560 gemiddeld 10% van het jaarlijks binnenlands graanverbruik dekte.”¹¹ Dan komen: Portugese specerijen (2 miljoen), Spaanse wol (1,2 miljoen) en wijn (Franse wijn: 1,1 miljoen; rijnwijn: 720 duizend; zuiderwijn: 500 duizend). Volgens Craeybeckx kwam de invoer van wijn neer op een gemiddeld verbruik per inwoner van 20 liter per jaar. Vervolgens komt Franse wede (waaruit een blauwe verfstof gehaald wordt voor het verven van stoffen) voor een bedrag van 400 duizend gulden en dan nog verschillende posten voor bedragen van enige honderdduizend gulden: Portugese suiker, Frans zout, Duitse fustenen (stoffen met linnen schering en katoenen inslag), Italiaanse en Spaanse aluin (een fixeermiddel gebruikt bij het verven van stoffen), Spaanse cochénille (waaruit een rode verfstof gehaald wordt), Iberische olie, Iberisch zout, Duits koper.

Als men alle bedragen samentelt komt men aan een som van meer dan 18 miljoen gulden. Uit de genoemde streken komen wel nog andere producten die tezamen echter niet meer dan

¹¹ Hugo Soly, ‘De dominantie van het handelskapitalisme: stad en platteland’, in: *Geschiedenis van Vlaanderen*, Brussel, La Renaissance du livre, 1983, p. 106.

zo'n paar miljoen aan importwaarde vertegenwoordigen. Guicciardini noemt b.v. als importproducten uit de Noordelijke landen nog op: salpeter, zwavel, honig, potas, was, allerlei soorten luxebontwerk, zeer fraaie houtsoorten (hoofdzakelijk voor de scheepsbouw), enz.¹² Men kan de totale import op 20 à 22 miljoen ramen.

Laten we nu Brulez' ramingen voor de export bekijken. Twee derden bestaat uit textielproducten. Een belangrijk deel daarvan bestaat uit ingevoerde producten die nu, al dan niet na afwerking, opnieuw uitgevoerd worden: het reeds genoemde Engelse laken voor een bedrag van 3,1 miljoen, fustijnen (240 duizend) en zijde (500 duizend). Daarnaast is er de export van stoffen die op eigen bodem geproduceerd worden. Die is als volgt samengesteld:

– De export van saaien. Ze worden gefabriceerd in vele centra in het Zuiden van West-Vlaanderen en in het (huidige) Frans Vlaanderen. De grootste productie wordt bereikt te Hond-schoote, waar in de jaren 60 bijna 100.000 stuks van 20 el gemiddeld geweven worden, alle bestemd voor de uitvoer. Saaien zijn lichte wollen stoffen, slechts weinig geappreteerd, geweven uit ruwere wol o.m. van Schotse, Noord-Duitse, Provençaalse afkomst. Ze zijn zeer gegeerd in Zuid-Europa. De totale uitvoer komt neer op 200.000 stuks van 20 el gemiddeld voor een bedrag van 2,5 miljoen gulden.

– De export van linnen stoffen. De linnenfabricage is wijd verspreid op het platteland in heel Vlaanderen. Er worden zowel kostbare, dure lijnwaden, vaak met ingeweven figuren, vervaardigd (voor tafellakens en servetten), als linnen voor hemden, hoofddoeken, handdoeken en ander huislinnen; daarnaast ook blauwlinnen (wellicht voor werkkledij) en tijk, een stofdichte, grove stof gebruikt voor het overtrekken van kussens en beddenzakken. In de twijnderijen wordt garen gemaakt,

¹² Guicciardini, o.c., p. 79.

onder meer ten behoeve van de opkomende kantnijverheid.¹³ De totale uitvoer komt eveneens neer op een bedrag van 2,5 miljoen gulden.

– De export van traditionele, inheemse lakens, toch nog goed voor 1,4 miljoen gulden.

– Andere textielproducten zoals ‘kamelotten’, ‘ostaden’, fus-teinen, voor een bedrag van 600 duizend gulden.

– Tapijten (om wanden te bekleden). In '52-'53 gaan in 15 maanden meer dan 170 duizend el tapijt naar Iberië voor een bedrag van iets meer dan 170 duizend gulden. De uitvoer naar Frankrijk is in die periode nog 3 keer groter. Zulke hoeveelheden lijken onwaarschijnlijk, het zou immers om honderden kilometers tapijt gaan, maar ze worden aannemelijker als men weet dat op haar toppunt de tapijtnijverheid 20.000 mensen tewerkstelt. Natuurlijk bezitten niet alle tapijten die uiterste verfijning van sommige die uit Brusselse of Brugse ateliers komen. “Duizenden boerenwevers (in de omgeving van Oude-naarde en Geraadsbergen) vervaardigden reusachtige hoeveelheden ‘verdures’ en ‘feuillages’, eenvoudige en relatief goedkope fabrikaten met loofwerk als hoofdmotief.”¹⁴ De totale exportwaarde bedraagt 700 duizend gulden.

Dat alles tezamen geeft een exportwaarde van zo'n 11,5 miljoen gulden voor de textielproducten. Daarbij moet nu het bedrag opgeteld worden voor andere producten, zowel de ingevoerde die weer uitgevoerd worden, al dan niet na verwerking, en andere ‘inheemse’ producten: specerijen, suiker, zout, koper en koperen voorwerpen, gezouten vis en vlees, kaas, graan, hoeden, schoenen, handschoenen, lederwaren, bontwerk, borduurwerk en kantwerk, edelsmeedwerk, kramerij, allerhande huisraad, boeken, muziekinstrumenten, schilderijen, oorlogstuig en munitie, enz. Alles samen zou dit, volgens de schatting van Brulez, neerkomen op zo'n 5 miljoen

¹³ Etienne Sabbe, *De Belgische vlasnijverheid*, deel 1 (1943), heruitgegeven door het Nationaal Vlasmuseum, Kortrijk, 1975, p. 185 e.v.

¹⁴ Soly en Thys, l.c., p. 43.

gulden. (In de export naar Italië vertegenwoordigen andere dan textielproducten slechts ongeveer 6% van de totale waarde, in de export naar Iberië 30%, in de export naar Frankrijk 54%). Omstreeks 1560 zou de totale uitvoer uit de Nederlanden ongeveer 16 miljoen gulden bedragen. Vermits de invoer op 20 à 22 miljoen geschat werd, is de handelsbalans negatief. Maar de betalingsbalans wordt in evenwicht gebracht door de betaling voor diensten (in de eerste plaats voor de vrachtaart), door interestbetalingen op leningen die het buitenland op de Antwerpse geldmarkt aangaat en niet in het minst door de politiek-militaire geldstroom vanuit Spanje naar de Nederlanden.¹⁵ In de vijftiger jaren bedragen de militaire uitgaven reeds 4 miljoen gulden per jaar.

Meer in het bijzonder was de handelsbalans t.o.v. Italië en de Oostzeelanden negatief, terwijl ze zeker t.o.v. Spanje, Portugal, Engeland positief was, en waarschijnlijk ook t.o.v. Frankrijk en misschien ook t.o.v. Duitsland.

CONJUNCTUURVERLOOP: DE STIJGENDE EXPORT VAN TEXTIEL

Om de draagwijdte van al deze cijfers te vatten moeten we weten wat ze betekenen in het kader van de Nederlandse economie in haar geheel, meer bepaald moeten we een idee krijgen van de verhouding van het exportvolume tot de globale productie. Zo zal pas ten volle duidelijk worden hoe omvangrijk de productie bestemd voor de uitvoer rond 1560 was geworden. In het eerste kwart van de eeuw kent de productie al een eerste keer een versnelde groei die in de hand wordt gewerkt door de opkomst van Antwerpen als internationale markt.¹⁶ De traditionele lakennijverheid leeft enigszins herop, de lichte draperie komt tot ontwikkeling, de linnenweverij breidt zich overal op het platteland uit. In Wallonië groeit de metaalnijverheid. Er komen meer hoogovens en ijzersmederij-

¹⁵ Brulez, l.c., p. 305-306.

¹⁶ Soly en Thys, l.c., p. 31.

en. Deze opbloei is in belangrijke mate te danken aan de stijgende export. Dat blijkt onder meer uit de verhoogde opbrengst van de tolheffingen voor goederenverkeer op Schelde en Maas. “De index van de Brabantse watertol (Scheldetrafiek van en naar Antwerpen) steeg van 100 in 1500 tot 186 omstreeks 1530 en die van het transport op de Maas verdrievoudigde tussen 1500 en 1532.”¹⁷

Door de Frans-Habsburgse oorlog (1521-1529) wordt deze opgang gefnuikt en een economische crisis veroorzaakt die in de jaren '30 blijft nawerken. Omstreeks 1540 begint dan een tweede periode van (nu nog snellere) economische groei. De productie van saaien te Hondschoote verdubbelt tussen '40 en '65. Daarna blijft ze nagenoeg stabiel tot op het eind van de jaren '70. In 1580, als de productie al achteruit begint te gaan, zijn er ongeveer 3.000 wevers terwerkgesteld, en in het totaal 30.000 mensen (spinsters, ververs, wolbereiders inbegrepen).¹⁸ In dezelfde periode, 1540-'65, verdubbelt de productie van fustijnen te Brugge. Ook de fabricage van linnen stoffen neemt sterk toe. Op de Oudenaardse lijnwaadmarkt b.v. stijgt de omzet als volgt¹⁹:

in het jaar	aantal stuks
1545-46	24.000
1565-66	44.000
1579-80	72.000

Op de Eeklose markt als volgt:

in het jaar	aantal stuks
-------------	--------------

¹⁷ id., p. 48.

¹⁸ Emile Coornaert, *La draperie-sayetterie d'Hondschoote*, Rennes, Imprimeries réunies, 1930, p. 123.

¹⁹ Sabbe, o.c., p. 231 en p. 233.

1508-1509	6.000
1540-41	34.000
1564-65	63.000
1579-80	120.000

Ook de tapijtweverij kent in het tweede derde van de eeuw een grote expansie. En in Wallonië neemt het aantal hoogovens en ijzersmederijen met 50% toe. Er worden o.a. grote bestellingen gedaan voor artillerie en munitie. Ook het bouwvak, de boekdrukkerij en vele kunstambachten kennen een grote bloei.

Deze groei wordt opnieuw uitgelokt door de stijgende export. Bijna de hele productie van Hondshoote is voor de uitvoer bestemd. Ook elders wordt een groot deel van de saaiproductie uitgevoerd. "Hoezeer de lichte draperie afhankelijk was van de fluctuaties op de wereldmarkt valt af te leiden uit het parallelisme tussen de Rijsselse productiecurve en de Sevilhandel: het groeiritme was identiek, de hoogte- en laagtepunten vielen steeds samen en elke recessie in de Spaanse export naar Amerika correspondeerde met massale werkloosheid te Rijsel."²⁰ Ook de stijging van de linnenproductie moet in belangrijke mate teweeggebracht zijn door de stijgende export. "Linnen van de Eeklose markt werd in grote mate door de Brugse exporthandel gedraineerd."²¹ Ook veel linnen van de Oudenaardse en de Gentse markten wordt uitgevoerd, langs Antwerpen.

Maar het meest sprekend zijn de volgende cijfers, waaruit blijkt welk een groot volume van de inheemse productie omstreeks 1560 bestemd is voor de uitvoer.²² De globale opbrengst van de landbouwproductie rond 1560 wordt op 20 miljoen geraamd, de opbrengst van de manufactuurproductie op 22 miljoen. (De verhouding tussen de twee is dus 1 op 1. Ter

²⁰ Soly en Thys, l.c., p. 40.

²¹ Sabbe, o.c., p. 233.

²² Soly en Thys, l.c., p. 27.

vergelijking: Braudel schat dat in dezelfde periode voor de Middellandse-zee-economie de verhouding 5 op 1 is.) Men kan zelf nagaan uit de cijfers voor de export dat de waarde van de totale massa van uitgevoerde fabrikaten van de inheemse manufactuurproductie zeker 8 miljoen bedraagt. Bijgevolg is ruim 1/3 van de totale manufactuurproductie voor de uitvoer bestemd.

BUITEN WEST-EUROPA: KOLONISERING, DWANGARBEID

De groei in het 16^{de}-eeuwse Vlaanderen, een en al afhankelijk van de export, was geen geïsoleerd gebeuren, ze was pas mogelijk door ‘gunstige’ situaties elders in de wereld en door de bijzondere plaats die Vlaanderen innam in een reeds over de hele wereld vertakt netwerk van handelsverhoudingen. Bij nader toezien blijken veel van de voordelige situaties op ronduit afschuwelijke, onmenselijke toestanden te berusten.

Hoe kon de zoveel grotere afzet in het buitenland eigenlijk worden gerealiseerd? Het lijkt dat Vlaanderen enerzijds geprofiteerd heeft van een achteruitgang van de Italiaanse transitohandel tussen de Levant en het Westen, evenals van de neergang van de Italiaanse luxe-industrie en de export van haar producten ten gevolge van de politieke chaos en de vele militaire interventies in Italië. “Het uitblijven van het Italiaanse aanbod op de markt heeft de uitvoer van Zuidnederlandse artikelen vergemakkelijkt.”²³ Maar wat een minstens even belangrijke rol heeft gespeeld voor de vergroting van de afzetmarkt is het feit dat er “hoge inkomens ontstonden in Iberië, uit de Portugese handel op West-Afrika en het Verre Oosten en uit de toevloed van Amerikaans goud en zilver in Spanje” en dat er “in Noordoost-Europa aanzienlijke fortuinen in handen kwamen van grootgrondbezitters dank zij de expansie van de graanhandel in het Oostzeegebied”.²⁴ Ook in Frankrijk, Duits-

²³ Van der Wee, l.c., p. 89.

²⁴ id., p. 89.

land, Engeland kwam er in een relatief kleine kern van de maatschappij, die zelf profiteerde van de uitbreiding van de handel, meer geld terecht. Bij nader toezien blijkt dat de 'hoge inkomens' in Iberië en de 'grote fortuinen' in de Oostzeelanden op zeer dubieuze gronden berustten, namelijk op de onderdrukking en de uitbuiting van massa's mensen, waardoor men op een 'voordelige' manier aan producten geraakte die zeer gegeerd waren in Europa .

De Portugezen hadden de specerijenhandel in het Verre Oosten in handen gekregen door gebruik te maken van het verpletterende militaire overwicht van oorlogsschepen die met kanonnen bewapend waren. De moslimhandelaars werden uit het gebied verdreven. De Portugezen oefenden hun heerschappij over de specerijengebieden in Malabar, Ceylon, Malaka, Sumatra, de Moluken, uit vanop de zee en beheersten alle belangrijke, ook binnen-Aziatische maritieme wegen. Ze hieven tolgelden voor vrije doortocht, eisten schatting van plaatselijke vorstjes, legden hun handelsvoorwaarden op, desnoods onder dreiging een haven te bombarderen of aan een blokkade te onderwerpen.

Elders speelden zich nog grotere drama's af. Achter de toevloed van zilver, zo essentieel voor de Antwerpse handel, schuilt een verschrikkelijke tragedie: de demografische ramp in de Nieuwe Wereld. Miljoenen indianen zijn omgekomen door moord, zelfmoord uit wanhoop, door de nieuwe ziektes uit Europa overgekomen, waar ze niet tegen bestand waren, door dwangarbeid op de gronden van de blanken en in de mijnen terwijl ze nauwelijks genoeg te eten hadden. Het werk in de mijnen, bijna steeds ondergronds, zeer zwaar, gevaarlijk en ongezond, moet afschuwelijk geweest zijn.

Een ander product dat furore begint te maken en waar goed aan verdiend wordt, is suiker. In deze periode is de suikerhandel wel nog van secundair belang maar het verbruik begon in

sommige middens weldra toch al zo hoog op te lopen dat Ortelius in 1570 schreef: “Terwijl vroeger suiker enkel te krijgen was in de winkels van de apothekers die hem enkel voor de zieken bewaarden, verslindt men hem nu uit gulzigheid. Wat vroeger als medicijn diende, dient ons nu als voedsel.”²⁵ De suiker kwam van de ‘Atlantische’ eilanden: Madeira, de Canarische eilanden, Sao Thomé in de golf van Guinea. Op dit laatste eiland werd het suikerriet voor het eerst op grote schaal verbouwd. Vanaf ongeveer 1540 kwamen ook al de eerste ladingen uit Brazilië. De brute stroop werd gedeeltelijk te Antwerpen geraffineerd. Op de plantages begon een andere tragedie; het werk werd er verricht door zwarte slaven, eveneens in onmenselijke omstandigheden. Het zware werk, de bijzonder lange werktijden, het harde klimaat, de slechte voedselvoorziening, het gemis aan de nodige zorgen, de sociale ellende maakten dat de sterfte onder de slaven zeer hoog was. De gemiddelde levensverwachting lag niet hoger dan 10 jaar.

Ook achter de graanhandel en de grote fortuinen in Oost-Europa schuilt een drama. Ten oosten van de Elbe, langs de Baltische kust en langs de rivieren die in de Baltische zee uitmonden, hebben grootgrondbezitters onmetelijke gebieden graan laten verbouwen voor de export. De enigen die daaraan verdienden, waren die grootgrondbezitters, de handelaars en de graanspeculanten. De boeren, die het graan op eigen kosten moesten verbouwen, kregen niet de minste vergoeding. Sinds het einde van de 15^{de} eeuw hadden steeds strengere maatregelen het statuut van de boeren teruggebracht tot dat van lijfeigenen.²⁶ Op de gronden van de landeigenaars moesten ze herendienst verrichten; de oogsten op deze gronden werden hen eenvoudigweg afgepakt en vertransporteerd naar het Westen. De graantransporten vanuit Brandenburg, Polen, Pruisen, Litouwen, later ook vanuit de Oekraïne, zijn blijven doorgaan

²⁵ Braudel, o.c., tome 3, p. 125.

²⁶ Elliott, John, o.c., p. 45.

tot in de 19^{de} eeuw. Dit gebied is al die tijd één van de kolonies van het Westen geweest.

IN DE NEDERLANDEN : KOOPKRACHTVERLIES

Maar ook in de Nederlanden zelf betekende de groei in realiteit een verslechtering van de levensvoorwaarden van de grote massa. De prijzen zijn er in de loop van de 16^{de} eeuw sterk gestegen en de koopkracht erg aangetast. Op het einde van de gloriëtijd van Antwerpen moet er een schrijnende tegenstelling geweest zijn tussen rijken en armen. Gegevens die dit staven vindt men in groten getale in de *Documenten voor de geschiedenis van prijzen en lonen* gepubliceerd onder leiding van C. Verlinden. De prijsstijgingen gaan de hele eeuw door om zich vanaf het eind van de eeuw min of meer te stabiliseren. Op de bijgevoegde grafieken ziet men b.v. dat de prijs van de rogge te Antwerpen (meer bepaald het elfjaarlijks voortschrijdend gemiddelde op basis van het beschouwde jaar en de tien jaar ervoor), van 1500 tot 1560 stijgt met 150, d.i. van 30 Brabantse groten per viertel tot 75 Brabantse groten per viertel. En dat tegen het einde van de eeuw de prijs nog eens verdrievoudigd is t.o.v. de prijs van 1560. De prijsstijgingen van erwten, boter, gedroogde haring, zeep, liggen daar niet veel onder.

Spijtig genoeg zijn er in de *Documenten* nagenoeg geen gegevens over manufactuurproducten in deze periode. Er is maar één duidelijke reeks van prijzen van lijnwaad (te Brugge), namelijk de prijs die door het Madeleinehospitaal voor een el lijnwaad betaald wordt²⁷:

jaar	aantal Vlaamse groten per el lijnwaad
------	--

²⁷ Charles Verlinden, *Documenten voor de geschiedenis van prijzen en lonen in Vlaanderen en Brabant*, Brugge, De Tempel, 1959 & 1965, deel II A, p. 86.

1539	5
1541	6
1545	7,5
1546	5,5
1547	7
1551	8 of 8,5
1554	5,5
1555	5
1556	6,5
1560	10
1561	11,5
1562	11,5
1570	12 à 12,5
1571	10
1587	21
1588	27
1589	24, 28 of 30
1591	24

De prijsstijgingen liggen in dit geval althans niet zoveel onder die van de rogge. In dit verband weze al het volgende opgemerkt: in de loop van de eeuw zijn de linnenprijzen in Spanje nog sterker gestegen. Voor het gebied van Castilië en Léon is de volgende reeks prijzen gekend²⁸:

jaar	maravedis per 'code'
1502	13,7
1522	22
1549	34
1561	49,9
1564	58,3

²⁸ Sabbe, o.c., p. 175.

Op 70 jaar tijd is de prijs daar dus verzesvoudigd. Het is onvermijdelijk dat in een streek die zo massaal linnen naar Spanje (en zijn kolonies) uitvoerde, prijsstijgingen moesten volgen. Brugge was trouwens zelf, alhoewel het in de schaduw van Antwerpen stond, een belangrijke haven gebleven. Ook vanuit Brugge werden grote hoeveelheden lijnwaad naar Spanje verscheept. En wat de prijsdaling betreft in de jaren 1554, '55, '56: het is opvallend dat er in die jaren een sterke recessie is van de transatlantische handel. In 22 maanden, precies tussen 1554 en '56, vertrekt er geen enkele vloot uit San Lucar, de haven van Sevilla, naar de Nieuwe Wereld.²⁹ Men had schrik voor kaperij door de Fransen, waarmee de Spanjaarden in oorlog lagen. En bovendien verliep de zilverwinning in de mijnen van Potosi (in de Andes) die in het midden van het vorige decennium ontdekt waren, tijdelijk veel moeilijker omdat de gemakkelijkst toegankelijke lagen uitgeput waren. (In 1557 verklaarde de Spaanse staat zich bankroet. Vanaf '60 zou de zilverwinning weer steil de hoogte ingaan na de invoering van een nieuw procédé, de extractie van het zilver uit het erts door gebruik te maken van een amalgaam van kwik. Ondertussen was de financiële structuur van Europa, door het bankroet, wel grondig gewijzigd. De Zuid-Duitse bankiers te Antwerpen hadden hun suprematie moeten afstaan aan de Genuezen.)

Maar prijsstijgingen zeggen op zichzelf nog niets over de duurte van het leven. Om een idee te krijgen van de evolutie van de koopkracht moet men ze natuurlijk vergelijken met de lonen. In de *Documenten* zijn door Scholliers vele gegevens verzameld over de lonen van bouwvakkers (steenhouwers, metselaars, lei- en ticheldekkers, leemplakkers, timmerlui, loodgieters, enz.) in Vlaamse en Brabantse steden. Daaruit

²⁹ Elliot, o.c., p. 57.

blijkt dat “de levensstandaard van deze categorie van 1510 af aanhoudend is gedaald. Hoewel de gemiddelde prijs van de granen tussen 1500-1510 en 1550-1560 met 150 à 180% toenam, bleef het loon van de metserdiender ongewijzigd te Brugge, Gent en Geraadsbergen en steeg het nauwelijks 20-30% te Aalst, Brussel, Leuven en Mechelen; alleen de Antwerpse arbeider had het iets beter met een aanpassing van 70-80%.”³⁰ In Antwerpen, waar nochtans al loonaanpassingen optreden vanaf de jaren '40, is de achterstand t.o.v. de stijgende duurte het grootst in het tweede derde van de eeuw, dus in de periode van de grootste expansie. Na '66 volgen de lonen nogal goed de stijgende levensduurte.³¹ Maar Antwerpen is een uitzondering. Elders is het veel slechter gesteld. Te Gent en te Brugge is er niet de minste verschuiving te bemerken van het peil van de lonen tot aan het einde van de vijftiger jaren. Tot dan blijven de lonen ongewijzigd staan op het 15^{de}-eeuws niveau. Pas na de graancrisis van '56-'57 komen de eerste loonsverhogingen. Te Gent worden de lonen in verschillende stappen opgetrokken: “een eerste verhoging bracht slechts een onvoldoende niveauverheffing van het loon (1558-1562), in een tweede fase (1572-1580) werd een groter deel van de achterstand ingelopen en de laatste aanpassing deed zich tenslotte voor tussen 1597 en 1605.”³² Te Brugge voltrekt de aanpassing zich op analoge wijze, in vier tijden.³³ De laatste loonaanpassing (1595-1602) is de meest substantiële. De vorige waren onvoldoende en werden telkens weer vlug aangetast door de voorthollende inflatie. Rond 1600 stabiliseren prijzen en lonen overal. Gedurende het eerste kwart van de 17^{de} eeuw ligt het niveau van de koopkracht van arbeiders weer tamelijk hoog.

³⁰ Soly, o.c., p. 118.

³¹ Verlinden, o.c., deel I, p. XXII.

³² id., deel IIA, p. 356.

³³ id., deel IIA, p.89.

Het schokkendste beeld van de stijgende duurte in de 16^{de} eeuw krijgt men als men de evolutie van de koopkracht van ongeschoolde arbeiders bekijkt. C. Vandenbroeke heeft curven opgesteld van de evolutie van de koopkracht van een ‘doorsnee-arbeider’ in Vlaanderen. In de beschouwde periode gaat het om een landarbeider die nog een bijkomend inkomen verdient als linnenwever of als metselaar-diender. Op de curve die de koopkracht van het loon uitdrukt in liter rogge ziet men dat die koopkracht de hele tijd door daalt om in ’80-’85 een absoluut dieptepunt te bereiken.³⁴

WAAROM IS DE KOOPKRACHT GEDAALD?

Stellen we ons nu de vraag: waarom is het leven in de loop van de 16^{de} eeuw duurder geworden? (De stijgende duurte doet zich onder twee gedaanten voor. Ofwel als koopkrachtverlies voor allen. Dat is het wat men meestal onder inflatie verstaat. Het kan echter ook dat het totale koopkrachtverlies op een groep mensen afgewenteld wordt, wat zich dan meestal uit onder de vorm van werkloosheid.)

Overlopen we eens enige ‘hypothesen’:

1) Een eerste reden waar veel aan gedacht wordt, is de toevloed van goud en zilver. Daar wordt echter tegen ingebracht dat de prijzen in Europa al zijn beginnen stijgen nog voordat de grote stroom van schatten uit de Nieuwe Wereld echt op gang komt. Maar het zou wel kunnen dat geld dat voordien geblokkeerd lag nu in circulatie kwam. “Het ziet er dan ook naar uit, dat de eerste aanstoot gegeven werd door het overtappen naar handel en finacie van geld, dat vroeger haast uitsluitend vastgelegd bleef in onroerende goederen of eenvoudig opgepot werd. Op die manier zou het zilver uit de Nieuwe Wereld niet meer geweest zijn dan een belangrijke toemaat.”³⁵

³⁴ Vandenbroeke, Chris, *Vlaamse koopkracht* (Leuven, Kritak, 1984), p. 163.

³⁵ Craeybeckx, o.c., p. 422.

De hoeveelheid betaalmiddelen nam trouwens ook al enigszins onafhankelijk van de toename van de voorraden zilver en goud toe, namelijk door het slaan van kopermunten, de uitgifte van wisselbrieven en het verlenen van krediet.

2) Een andere reden die aangevoerd wordt is de grote bevolkingstoename. Ja, maar eigenlijk kan dat hoe dan ook niet dé oorzaak zijn. Het enige wat men kan zeggen is dat de productie van noodzakelijke goederen achtergebleven is op de bevolkingstoename. Belangrijk in dit verband is het feit dat de bevolkingstoename vaak het grootste blijkt te zijn in de rurale gebieden waar gezinnen van kleine boeren en bezitslozen hun inkomen moeten halen uit loon voor landarbeid bij anderen en dan nog iets trachten bij te verdienen door huisnijverheid (spinnen en weven). Bij hen is er geen enkele reden om de nataliteit te beperken. Elke kop bij schept de mogelijkheid om het karige inkomen een beetje te vergroten. Kinderen konden al vlug helpen bij het spinnen bijvoorbeeld. “De kooplieden-ondernemers profiteerden van de demografische expansie om hun greep op de rurale producenten te verstevigen.”³⁶

3) Nog een andere, secundaire factor die de stijging van de graanprijzen mede kan veroorzaakt hebben, is de vermeerdering van het aantal paarden.³⁷ De sterk toegenomen handel vroeg immers veel trekkracht. Maar dus was er ook meer voer voor paarden nodig. “Bij een gelijkblijvend areaal bouwland betekent een vermeerdering van het aantal paarden een vermindering van de productie voor menselijke voeding.”

4) Natuurlijk werd reeds in de 16^{de} eeuw naar verklaringen gezocht voor de stijgende duurte. De belangrijkste poging daartoe vindt men in het tractaat *La response de Maistre Jean*

³⁶ Catharina Lis en Hugo Soly, *Armoede en kapitalisme in pre-industrieel Europa*, Standaard Uitgeverij, 1986, p. 77.

³⁷ Bernard Schlicher van Bath, *De agrarische geschiedenis van West-Europa 500-1850*, Het Spectrum, 1987, p. 216.

Bodin au paradoxe de monsieur de Malestroit, touchant l'encherissement de toutes choses, et le moyen d'y remedier (1^{ste} editie: Paris, 1568). Bodin ziet ook in de toevloed van goud en zilver de hoofdoorzaak van de stijgende duurte. En die is er gekomen door de uitbreiding van de handel, meer bepaald doordat de Fransen hun graan, wijn, stoffen, zout, wede, enz. exporteren en zich in belangrijke mate laten betalen met edele metalen die anderen gaan zoeken 'aan 't einde van de wereld' en 'in het centrum van de aarde'; daarnaast ook nog door de hoge lonen die Franse migrantenarbeiders in Spanje verdienen; en ten slotte door de toestroming van grote kapitalen op de bank van Lyon waar de koning ontleent aan 10, 16, 20%. In de kringen waar veel goud en zilver bijeenkomt, is men bereid hoge prijzen te betalen voor de dingen waar men nu eenmaal, hoe kortstondig ook, zijn zinnen op heeft gezet. "C'estoit l'abondance d'or et d'argent qui cause le mespris d'iceluy, et la charté des choses prisées."³⁸ Maar als één van de secundaire oorzaken noemt Bodin de schaarste die zowel door handel als door verspilling veroorzaakt wordt ("la disette qui est causée tant par la traite que par le degast"). Schaarste veroorzaakt door handel omdat massa's goederen in het buitenland verdwijnen: "il est certain que nous avons les vins et bleds à meilleur conte pendant la guerre avec l'Espagnol et le Flameng, qu'après la guerre, lorsque la traite est permise." Schaarste ook door verspilling. Bij voorbeeld inzake kledij: voor de broeken van de nieuwe mode gebruikt men drie keer meer stof dan nodig en er zijn zoveel insnijdingen en inknip-pingen in dat geen mens er nog iets mee kan beginnen 'als mijnheer ze beu is'. Bovendien gebruikt men drie paar voor de duur van één en ook voor de mantel die er goed bij past heeft men een el stof meer nodig.

³⁸ Jean Bodin, *La response de Jean Bodin à M. de Malestroit* (1568), nouvelle édition par H. Hauser, Paris, Armand Collin, 1932, p. 10.

5) Er is ook nog een opmerking van Guicciardini over de duurte, een veelbetekenende ook omdat hij zich over 't algemeen zo inspant om alles in de Nederlanden zeer sterk te loven. Sommige welgestelde edellieden, zo beweert hij, plegen niet langer zoals voorheen hun geld in akkerland en vee te investeren waardoor ze voor werkgelegenheid zorgden en de algemene welvaart bevorderden, ze zetten hun geld nu liever uit tegen vaste, hoge rentevoeten, ze treden op als geldschietters en bezondigen zich aan woekerpraktijken. En sommige rijke kooplieden – Guicciardini heeft het hier over handelaars die op het binnenlandse, lokale vlak handeldrijven – zien af van hun vroegere handelspraktijk waardoor ze aan anderen werk verschaffen en er een grotere mobiliteit van de goederen ontstond. Ook zij azen op de zekere, hoge rentes die hun uitgeleende geld zal opbrengen of kopen vreemde valuta. “Het verzetten van de bakens vanwege de edellieden heeft tot gevolg dat er nu veel gronden braak liggen en dat de veestapel erop achteruitgaat; waaruit dan weer voedselschaarste en in het ergste geval voedselgebrek voor de laagste standen ontstaan. Het feit dat het goederenverkeer in de Nederlanden bijna stilligt brengt onder meer mee dat de waren die nog beschikbaar zijn vaak duur uitvallen, en bepaalde artikelen zelfs héél duur.”³⁹ Dit moet slaan op de jaren vóór 1567.

Wat is nu eigenlijk de uiteindelijke oorzaak geweest van het koopkrachtverlies? Blijkt niet uit het beeld dat we gekregen hebben van de evolutie van de economie in het 16^{de} eeuwse Vlaanderen, dat de beslissende oorzaak niets anders is dan de stijgende export zelf en de stijgende productie ten behoeve van de export? Schematisch gezien is toch het volgende gebeurd. Kooplieden-ondernemers hebben steeds grotere hoeveelheden van de inheemse productie afgenomen van de plaatselijke producenten en uitgevoerd. Aangetrokken door het feit dat ze goed betaalden, zijn steeds meer mensen naar de sector van de

³⁹ Guicciardini, o.c., p. 74.

exportindustrie overgegaan, preciezer gezegd tot die sectoren van de nijverheid waarvan een groot deel van de productie uitgevoerd werd, en in die sectoren is de productie dan ook fors gestegen. (In perioden dat er minder goed betaald wordt, heerst bij stukarbeiders zelfs de neiging nog meer te produceren omdat ze door een verhoging van het aantal geproduceerde stukken het verlies aan inkomen weer trachten goed te maken.) Een groot deel van die productie is dus het land uitgegaan. Ondertussen is niet in 't minst gegarandeerd dat hun inkomen voldoende reële koopkracht blijft bewaren, dat m.a.w. in het land op de lokale markten voldoende voedsel en goederen aanwezig zijn aan betaalbare prijzen. Integendeel, vermits de sector van de exportindustrie zo'n sterke uitbreiding neemt, zullen onvermijdelijk de landbouwproductie en de manufactuurproductie voor eigen gebruik onvoldoende groeien of zelfs afnemen. Natuurlijk worden ook waren ingevoerd. Maar niet de gepaste. Door de uitbreiding van de handel met het buitenland circuleren grote sommen geld in de kringen van ondernemers, handelaars, financiers. Wat gebeurt er met dat geld? Een deel wordt belegd in het buitenland. Een ander deel dient voor de aankoop van wol voor de saai- en de lakennijverheid, van wede, cochenille, aluin voor de ververijen, van grondstoffen voor de luxenijverheid (in de eerste plaats: zijde); van halfafgewerkte fabrikaten (de Engelse stoffen) die in Antwerpen afgewerkt worden om weer te worden uitgevoerd; van kostelijke waren (wijn, Oosterse specerijen, zijdewaren), deels voor de lokale markt, deels om weer te worden uitgevoerd. Nog een ander deel wordt in het binnenland belegd en dat betekent in het kader van de 16^{de}-eeuwse economie dat opnieuw, en nu in nog grotere mate massa's goederen worden opgekocht voor de uitvoer. (Later zal daar nog bijkomen: investering in machines als uiterste middel om de arbeider te disciplineren en de productiviteit op te drijven.) Ten slotte gaat er een laatste deel naar het consumptiefonds van de hogere kringen van de maatschappij die er de ingevoerde kostelijke waren mee kopen en ook inheemse luxegoederen, hetgeen de lokale luxe-

industrie tot bloei brengt, wat op zijn beurt voor gevolg heeft dat nog meer arbeiders onttrokken worden aan de sector van de productie van de levensnoodzakelijke middelen.

Van de ingevoerde producten is er bijna niets dat terechtkomt bij het volk of het enig voordeel brengt. De zijde is een duur luxeproduct dat inspeelt op de pronkzucht van de rijken. De Engelse stoffen worden te Antwerpen veredeld, wat aan zo'n duizend mensen werk verschaft, en worden, zoals reeds gezegd, dan voor het grootste deel weer uitgevoerd. Bovendien is mede door de concurrentie van de zijden stoffen en het Engelse laken de traditionele lakennijverheid in de Vlaamse steden sterk achteruitgegaan. Wat de Oosterse specerijen en de wijn betreft, die zijn te duur voor de doorsnee beurzen en het zijn ook niet dergelijke waren waar de meesten in de eerste plaats nood aan hebben.

Met dat alles is nog niets gebeurd om het dalende aanbod van levensnoodzakelijke producten op de lokale markten weer op peil te brengen. Het enige wat gebeurd is, is de invoer van graan. Maar dat schept gevaarlijke afhankelijkheden, van het winstbejag van grootgrondbezitters, handelaars, graanspeculanten, en van hachelijke sociale en politieke toestanden elders. Dat het graan ondanks de hoog oplopende vervoerskosten toch betaalbaar bleef, was dan nog enkel te danken aan het feit dat de boeren die het verbouwden, de oogsten moesten afstaan zonder zelf iets in ruil daarvoor te krijgen. Maar de invoer van dit ene voedselproduct kon hoe dan ook niet de stijgende levensduurte tegenhouden, ten hoogste heeft die belet dat, als men dan nog enige 'hongerjaren' niet in rekening stelt, de overleving van massa's mensen niet al te zeer in het gedrang kwam.

Dat de export zelf, voortgestuwd door het initiatief van kooplui-ondernemers die grote winsten willen maken en daarvoor grote massa's mensen ertoe opjagen steeds meer te produce-

ren, de oorzaak is van de stijgende duurte, wil nog niet zeggen dat het koopkrachtverlies niet verder kan blijven toenemen als de exportnijverheid ineenstort. Want als de export geblokkeerd geraakt in een streek die zich zo erg op de export georiënteerd heeft, verliezen alle mensen in de sector van de exportindustrie hun inkomen en dus verliezen ook nog andere mensen aan wie de eersten producten kochten, ten minste een deel van hun inkomen. Bovendien kan bij een verstoring van de handel terzelfder tijd ook de toevoer van essentiële goederen, waarvoor men afhankelijk geworden is van het buitenland, bemoeilijkt worden. Dat was reeds gebeurd toen de eerste groeiperiode van Antwerpen bruusk afgebroken werd door de Frans-Habsburgse oorlog. De graantoevoer uit Frankrijk en de Baltische landen, waarvan men reeds afhankelijk geworden was, stopte. Maar ook na de oorlog hervatte de graanimport vanuit Frankrijk zich niet meer, omdat men ondertussen maar juist genoeg voor de eigen bevolking produceerde en men het blijkbaar de moeite niet waard vond opnieuw graan te produceren voor de export.⁴⁰ En het is ook niet in te zien waarom de inheemse productie zich nu zomaar zou aanpassen aan de stijgende binnenlandse nood.

Welke voorzienigheid of onzichtbare hand zou dat garanderen?

*

De economische opbloei van een centrum, zoals Antwerpen in de zestiende eeuw, en de verrijking van een klasse van geprivilegieerden die daarmee gepaard gaat, kan moeilijk beschouwd worden als de rechtmatige beloning voor de inspanningen van bankiers, ondernemers, handelaars, en arbeiders in de spitssectoren. Die groei gebeurde ten koste van de daling van de levensstandaard van een groot deel van het volk in de onmid-

⁴⁰ Van der Wee, l.c., p. 83-85.

dellijke periferie en berustte tevens op een nog grotere uitbuiting van massa's mensen elders in de wereld. Het zou ook verkeerdt zijn de arbeiders in Vlaanderen als totaal onschuldige slachtoffers te bestempelen. Wellicht hebben ze zich, alhoewel ze er geen voordeel bij hadden, nog teveel geïdentificeerd met de 'grootheid' van Vlaanderen, waren ze te sterk in de ban van het perspectief dat zich opende van een mogelijke verrijking, of paaiden ze zich met het feit dat ze het toch beter hadden dan vele anderen. En op die manier waren ze medeplichtig aan b.v. de uitbuiting van de boeren in de streken aan de Baltische zee.

Het 16^{de}-eeuwse kapitalisme was nog een louter handelskapitalisme. Met de industriële revolutie kwam daarin nog één grote verandering: de opdrijving van de productiviteit door de inzet van met energie aangedreven machines. De mechanismen die beslissen over het economisch lot van streken, blijven ook dan in essentie dezelfde. Maar omdat de investeringen nu zoveel omvangrijker zijn en de productiestijging zoveel sterker, zal de ontreddering die elders teweeggebracht wordt, ook des te groter zijn. Want om de hoge investeringen terug te winnen en daar bovenop de winst te realiseren, nodig om de accumulatie verder te zetten, moet de afzet van de hogere productie plaatsvinden. En als dit lukt, betekent het dat men nu aanspraak maakt op de opbrengst van een evenredig grotere hoeveelheid arbeid elders. Als men bovendien handel drijft met volkeren die volgens kapitalistische maatstaven minder 'ontwikkeld' zijn, ligt de verhouding voor deze laatste nog veel ongunstiger: op den duur moeten ze hun land letterlijk uitverkopen om de import te betalen. Al in 1800 merkte Fichte op: "dat Europa ten opzichte van de overige werelddelen op het vlak van de handel grote voordelen heeft, en hun krachten en producten in de verste verte niet tegen een voldoende equivalent aan eigen krachten en producten naar zich toehaalt, dat iedere afzonderlijke Europese staat, hoe slecht het ook gesteld is met zijn handelsbalans ten opzichte van de overige Europee-

se staten, toch uit deze gemeenschappelijke uitbuiting van de rest van de wereld enig voordeel trekt, en de hoop nooit opgeeft de handelsbalans ten eigen gunste te verbeteren en nog groter voordeel te behalen; waarvan hij, door zijn uittreden uit de grotere Europese handelsgemeenschap, allemaal afstand zou moeten doen.”⁴¹

⁴¹ De uitspraak staat in de opdracht aan de Pruisische minister aan het begin van *Der geschlossene Handelsstaat* .

Karl Marx: uitbuiting, uitstoting en verrijking

VRAAGSTELLING

Marx is ondanks alles blijven geloven dat de kapitalistische economie een zin heeft in de geschiedenis van de mensheid. Economie betekent huishouding. De economische praktijk bestaat erin af te wegen waaraan, en in welke verhouding, de beschikbare middelen moeten besteed worden in het besef dat een inzet van meer middelen voor een bepaalde bestemming ten koste zal gaan van de beschikbaarheid van middelen voor een andere bestemming. Een kapitalistische economie is een bijzonder soort economie. Ze gaat ervan uit dat de middelen steeds daar moeten ingezet worden waar de productie het meest rendabel zou zijn en het meeste zal bijdragen tot de accumulatie van kapitaal. Natuurlijk heeft Marx de burgerlijke economen op een beslissend punt tegengesproken. Zij zijn ervan overtuigd dat de kapitalistische productiewijze zich op een harmonieuze manier kan ontwikkelen en verspreiden ten voordele van iedereen. Daartegenover toont Marx dat er onvermijdelijk een harde tegenstelling moet optreden tussen de accumulatie van het kapitaal en de verpaupering van de massa van de mensen. En toch geloofde Marx dat de dominantie van zo'n productiewijze een historische zin heeft. Zij zou namelijk de enig mogelijke manier zijn om een ontwikkeling van de productiekrachten teweeg te brengen die de materiële voorwaarde schept van een hogere maatschappijvorm, 'waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is'. Daartoe zou dan enkel eerst nog een omwenteling op het vlak van de eigendomsverhoudingen moeten plaatsvinden.

Kunnen we dat blijven geloven? De ontwikkeling van het kapitalisme is enigszins anders verlopen dan Marx het zich voorstelde. In de geïndustrialiseerde landen is, oppervlakkig bekeken, een zeker succes behaald binnen het kapitalisme zelf. In de zogenaamde Derde Wereld is het helemaal een ramp geworden. Er heeft zelfs geen accumulatie plaatsgevonden die voor wat dan ook de basis zou kunnen vormen. In werkelijkheid is er dus een sterke polarisatie opgetreden. Nu voorzag Marx ook wel dat polarisaties konden optreden maar hij vatte ze op als tijdelijke, voorbijgaande verschijnselen die zich zouden uitvlakken als de nieuwe productiewijze zich zou ‘veralgemeenen’. Maar kan dat ooit? De cruciale vraag die zich opdringt, is deze: gebeurt de geslaagde accumulatie in een bepaald bedrijf, een bepaalde streek, een bepaalde sector niet altijd ten koste van een verarming *elders*? In dat geval zijn de verwachtingen die Marx met betrekking tot de kapitalistische productiewijze koesterde, nooit te vervullen.

HET IDEOLOGISCH KARAKTER VAN
DE BURGERLIJKE POLITIEKE ECONOMIE

Marx heeft niet het kapitalisme bekritiseerd maar de *politieke economie*. Vandaar ook de ondertitel van *Das Kapital*: ‘Kritik der politischen Ökonomie’.

Adam Smith omschrijft als volgt wat politieke economie is: “Politieke economie, beschouwd als een tak van de wetenschap van een staatsman of wetgever, heeft twee verschillende doelstellingen; ten eerste, een ruim inkomen of onderhoud te verschaffen aan het volk, of meer bepaald de mensen ertoe in staat te stellen zichzelf zo’n inkomen of onderhoud te verschaffen; en ten tweede, de staat of het gemenebest te voorzien van inkomsten die toereikend zijn voor de publieke diensten.” Hij voegt eraan toe dat het verschil in verschillende periodes en landen, de aanleiding heeft gegeven tot verschillende syste-

men van politieke economie met het oog op de verrijking van het volk.¹

Indien het de politieke economie is die door Marx bekritiseerd wordt, dan moet zijn kritiek gezien worden als een kritiek van bewustzijnsvormen, nl. van voorstellingen omtrent het kapitalisme. En dus valt ze onder het gebied van de ideologiekritiek. Nu is het wel zo dat de ‘politieke economie’ niet voorkomt in de reeks ‘ideologische’ bewustzijnsvormen die opgesomd worden in het befaamde voorwoord van *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). Marx heeft het daar over het onderscheid tussen enerzijds het conflict dat vroeg of laat optreedt in de materiële basis van een maatschappij tussen productiekrachten en achterhaalde productieverhoudingen, en anderzijds de ‘rechtkundige, politieke, religieuze, artistieke en filosofische, kortom, ideologische vormen waarin de mensen zich van dit conflict bewust worden en het uitvechten’.² De politieke economie wordt in dit verband niet genoemd, maar onder de heersende ideologie of ‘de heersende gedachten’ verstaat Marx de gedachten van de heersende klasse, d.i. ‘niets anders dan de ideële uitdrukking van de heersende materiële verhoudingen’.³ Typisch voor een heersende ideologie lijkt dus te zijn dat ze de bestaande materiële verhoudingen goedpraat, dat ze die voorstelt als noodzakelijk, onveranderlijk en voor iedereen voordelig. Voorzover de politieke economie die functie vervult moet ze dus ideologisch genoemd worden. In het nawoord van de tweede uitgave van het eerste boek van *Das Kapital* maakt Marx zelf het onderscheid tussen een politieke economie die wetenschappelijke inzichten opgeleverd heeft en waar hij nog Ricardo en Sismondi als laatsten bij rekent, en een politieke economie die ontaard is tot een loutere ‘Apologetik’, een leer die enkel nog de rol vervult de bestaande toestand te recht-

¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, Book IV, Introduction.

² Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), *MEW* 13, p. 9.

³ Karl Marx en Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845), *MEW* 3, p. 46.

vaardigen. (In dit laatste geval noemt Marx ze ‘Vulgärökonomie’.)

Hoe gaat de apologetiek te werk? Een typisch geval in Marx’ tijd was het boek *Harmonies économiques* van Frédéric Bastiat waarin aangetoond wordt dat er geen conflict heerst tussen de klassen maar harmonie. Bastiat bewijst dat de “economische verhoudingen ... overal de gelijkheid en de vrijheid van een eenvoudige uitwisseling van ruilwaarden uitdrukken.”⁴ Ook de verhouding tussen kapitaal en rente wordt herleid tot een uitwisseling van ruilwaarden. Zowel arbeidsloon als winst worden gezien als betaling voor een dienst en beide zouden dus in de grond identiek zijn. In feite, merkt Marx op, komt dit neer op onnozele abstractie. Het bedrog dat hier gepleegd wordt, gebeurt niet door middel van loutere leugens, van flagrante onwaarheden. Het heeft te maken met het abstraheren, alhoewel aan het feit van het abstraheren als dusdanig niets verkeers is. Natuurlijk werkt het denken met behulp van abstracties. Wanneer men b.v. de dingen beschouwt als ruimtelijke lichamen, dan abstraheert men van hun kleur, van de stof waaruit ze opgebouwd zijn, van hun gewicht, enz. Men moet abstraheren van al datgene wat irrelevant is m.b.t. het onderwerp. De centrale vraag hierbij is wát het onderwerp moet zijn, wát relevant is en of er niet juist abstractie wordt gemaakt van wat het belangrijkste is. Marx beschrijft zelf hoe alle economische verhoudingen, oppervlakkig bekeken, inderdaad kunnen gezien worden als uitwisseling van equivalenten waarbij iedereen vrij handelt. Niemand wordt gedwongen iets te verkopen. En waarbij allen gelijk zijn: voor de verkoper maakt het niets uit wie bij hem voor een bepaalde som waren koopt, of het een arbeider is of de koning. Maar daarbij wordt abstractie gemaakt van het feit dat in een maatschappij waar de ruilwaarde de grondslag is geworden van het hele productie-

⁴ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857/1858), MEW 42, p. 174.

systeem, het individu van meet af aan in heel andere verhoudingen zit – verhoudingen die vanuit de maatschappij bepaald zijn en die het als dwang ondervindt. Een dergelijke verhouding is de tegenstelling tussen loonarbeid en kapitaal. Een arbeider moet wel zijn arbeid verkopen wil hij overleven. Economen als Bastiat blijven staan bij de simpele vormen van ruil (die ooit misschien zelfs bestaan hebben) en maken abstractie van de tegenstellingen in de tegenwoordige burgerlijke maatschappij die verborgen gaan achter het ruilverkeer. “De gehele wijsheid komt er dus op neer bij de eenvoudigste economische verhoudingen te blijven staan die, als iets zelfstandigs opgevat, zuivere abstracties zijn; die echter in werkelijkheid door de diepste tegenstellingen bemiddeld zijn en enkel maar een kant laten zien waarin de uitdrukking van deze tegenstellingen verwaagd is.”⁵

Een harmonieuze wereld waarin steeds alleen maar equivalenten geruild worden tussen mensen die allen vrij en gelijk zijn en waarin zodoende de rijkdom van alle naties gestadig toeneemt, zo ziet onze wereld eruit bekeken vanuit het gezichtspunt van de apologeten van het kapitalisme. De kern van alle mystificaties is het geld en de waarde van de waren uitgedrukt in geld. “In alle verhoudingen die opgevat worden als loutere geldverhoudingen, lijken alle immanente tegenstellingen van de burgerlijke maatschappij uitgewist.”⁶ Met zijn kritiek op de politieke economie brengt Marx de conflicten en de gewelddadige oplossing waarop de harmonie berust, terug aan de oppervlakte. Zijn kritiek betreft de twee punten die Adam Smith onderzocht in zijn hoofdwerk *An inquiry in the nature and the causes of the wealth of nations*: 1) de natuur van de nationale rijkdom; 2) de oorzaken van de nationale rijkdom. Die twee wil ik nu bespreken. Wat het tweede betreft, meen ik dat Marx

⁵ o.c., p. 173-174.

⁶ o.c., p. 166.

een zware fout heeft gemaakt, die te maken heeft met zijn geloof in het kapitalisme.

DE NATUUR VAN DE NATIONALE RIJKDOM VOLGENS MARX:
DE 'ABSOLUTE, ALGEMENE WET VAN DE KAPITALISTISCHE
ACCUMULATIE'

Marx legt uit wat kapitaal is aan de hand van het onderscheid tussen twee circulatievormen van waren en geld: "De onmiddellijke vorm van warencirculatie is W-G-W, omzetting van waar in geld en opnieuw omzetting van geld in waar, verkopen om te kopen. Daarnaast vinden we echter nog een tweede, specifiek onderscheiden vorm, de vorm G-W-G, omzetting van geld in waar en opnieuw omzetting van waar in geld, kopen om te verkopen. Geld dat in zijn beweging deze laatste circulatie beschrijft, verandert in kapitaal, wordt kapitaal en is in zijn bestemming reeds kapitaal."⁷ Eigenlijk is het slechts de tweede die echt een circulatievorm kan genoemd worden. De eerste, een waar verkopen om een andere waar te kopen, is in principe een eindige, in zich afgesloten handeling. De tweede, waarbij geld uitgegeven wordt aan de koop van waren waarvan de verkoop meer geld moet opleveren, d.w.z. waarbij de oorspronkelijke voorgeschoten waarde niet enkel behouden blijft maar vermeerderd wordt met de 'meerwaarde', is in principe eindeloos. De geldcirculatie wordt doel in zichzelf, het is in deze in principe eindeloze beweging dat geld kapitaal wordt: "De eenvoudige warencirculatie – de verkoop voor de aankoop – dient als middel voor een einddoel dat buiten de circulatie ligt, de toe-eigening van gebruikswaarden, de bevrediging van behoeften. De circulatie van geld als kapitaal is daarentegen doel-in-zichzelf, want de waardeverhoging van de waarde bestaat slechts binnen deze steeds hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daardoor mateloos."⁸ De

⁷ Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie* (1867), I, MEW 23, p. 162.

⁸ o.c., p. 167.

kapitalist is a.h.w. de beheerder van deze beweging. In zijn hoedanigheid van kapitalist is hij niet geïnteresseerd in de productie van gebruiksgoederen, hij wil die enkel produceren voorzover ze ertoe bijdragen meerwaarde voort te brengen. Ook het eenmalig winst maken (om die in zijn zak te steken) is niet zijn doel voorzover hij zich als kapitalist gedraagt, de winst investeert hij opnieuw terwille van het aan de gang houden van de rusteloze beweging van het winst maken zelf: “Enkel in zoverre de toenemende toe-eigening van abstracte rijkdom het enige drijvende motief van zijn werkzaamheden is, functioneert hij als kapitalist, d.w.z. als gepersonifieerd, met wil en bewustzijn begaafd kapitaal.”⁹

Wat de kapitalist tot kapitalist maakt, tot functionaris van het kapitaal, is niet het luxeleventje dat hij eventueel leidt, maar het feit dat hij de geaccumuleerde meerwaarde herinvesteert voor de productie van steeds meer meerwaarde. Wat hij in zijn hoedanigheid van kapitalist bezit, zijn enkel maar kapitaalgoederen (machines, uitrustingen, transportmiddelen, enz.). Men moet zich dus niet voorstellen dat men de armoede in een land zal oplossen door de kapitalen af te pakken van de eigenaars en te verdelen onder de massa. Die kapitalen drukken toch slechts de waarde uit van de kapitaalgoederen die er tegenover staan. Los daarvan betekenen ze niets meer. Men kan papier onder een hele hoop mensen verdelen waarop de waarde van de kapitaalgoederen staat uitgedrukt en hen elk voor een stukje tot eigenaar bombarderen. Maar kapitaalgoederen zijn niet te consumeren.

Trouwens, geen enkele maatschappij kan het zich eigenlijk permitteren alle beschikbare middelen te besteden aan de productie van consumptie- en gebruiksgoederen. Altijd moet een deel van de middelen besteed worden aan de handhaving van het productieapparaat en de uitrustingen, en misschien aan de

⁹ o.c., p. 167.

uitbreiding ervan, aan scholing, enz. Het conflict dat bestaat omdat de besteding van middelen voor één bestemming ten koste gaat van de besteding voor andere bestemmingen is onvermijdelijk en nooit definitief op te lossen. Maar – en dit is de kern van de zaak – in het kapitalisme wordt het wel definitief in één richting beslecht: de productie van productiemiddelen, de stelselmatige opdrijving van de productiviteit door de invoering van steeds nieuwe technologieën krijgt de absolute voorrang, de productie van consumptie- en gebruiksgoederen wordt er ondergeschikt aan gemaakt, die productie vindt nl. enkel plaats wanneer ze op voldoende rendabele manier gebeurt, wanneer ze m.a.w. de meerwaarde oplevert waarmee de nieuwe technologieën moeten betaald worden.

Wat levert zo'n kapitalistisch productiesysteem op voor de rijkdom van de natie? Het resultaat wordt, aldus Marx, uitgedrukt in de enige wet die in *Das Kapital* geformuleerd wordt, “de absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie”: “Hoe groter de maatschappelijke rijkdom, het functionerend kapitaal, de omvang en de kracht van het kapitaal is, en hoe groter dus ook de absolute grootte van het proletariaat en zijn arbeidsproductiviteit is, des te groter is het industrieel reserveleger.”¹⁰ Het industrieel reserveleger, daarmee zijn natuurlijk de werklozen bedoeld. “Hoe groter echter dit reserveleger in verhouding tot het leger van actieve arbeiders, des te massaler is de geconsolideerde overbevolking waarvan de elende in omgekeerde verhouding tot de arbeidslast staat.” Als dit opgaat, dan is dus de oplossing voor het conflict tussen de productie van consumptiegoederen en de productie van productiemiddelen in het kapitalisme een gewelddadige. Marx' bewijs van de wet staat 200 bladzijden vroeger in *Das Kapital*, in een paragraaf die handelt over de ‘Compensatietheorie m.b.t. de arbeiders die door machines verdrongen worden’.¹¹

¹⁰ o.c., p. 673.

¹¹ o.c., p. 461.

“Een hele reeks burgerlijke economen waaronder James Mill, MacCulloch, Torrens, Senior, J. St. Mill beweert dat alle machinerie die arbeiders verdringt, terzelfder tijd en noodzakelijk altijd voldoende kapitaal vrijmaakt om diezelfde arbeiders te werk te stellen.” Dat klopt niet, stelt Marx. Er komt geen kapitaal vrij waarmee de werkloos geworden arbeiders weer aan het werk kunnen gezet worden. Voor hen betekent de hele operatie niets dan een verarming, die bovendien ook nog anderen treft, en daarmee uit.

Om zijn stelling te bewijzen gaat Marx uit van het voorbeeld van een manufactuur (bijv. een voor de productie van behangpapier) waar 100 arbeiders werken tegen een jaarloon van £ 30 elk. Hij onderstelt dat de kapitalist 50 arbeiders ontslaat en een machine koopt van £ 1500 waarmee de overgebleven vijftig arbeiders van nu af aan mee zullen werken. Verder onderstelt hij dat de jaarlijkse hoeveelheid verbruikte grondstoffen (voor een waarde van £ 3000) dezelfde blijft. Een vergelijking van de twee manieren van produceren in diezelfde manufactuur laat het volgende zien in termen van Marx' begrippen van variabel kapitaal (v) en constant kapitaal (c) (v is het gedeelte van het totale kapitaal dat zich in arbeidskracht omzet, het wordt aanvankelijk uitgedrukt door de totale loonsom maar wordt variabel genoemd omdat het in het productieproces zijn equivalent produceert met daar bovenop de meerwaarde; c bestaat uit de machines, gebouwen, verbruikte grondstoffen, enz.):

aantal	variabel	constant
arbeiders	kapitaal	kapitaal

De volgende citaten komen uit de bladzijden 461-464; mijn uiteenzetting volgt Marx' betoog op de voet.

Verarming

I	100	£ 3000	£ 3000
II	50	£ 1500	£ 4500

In de tweede situatie vertegenwoordigen de lonen slechts 1/4 van het totale kapitaal.

Wordt er kapitaal vrijgemaakt? Neen, “in plaats van vrijgemaakt te worden, wordt hier kapitaal vastgelegd onder een vorm waarin het niet langer tegen arbeidskracht uitgewisseld wordt, variabel kapitaal wordt omgezet in constant kapitaal”. Met hetzelfde kapitaal als voordien, nl. £ 6000, zijn nu maar half zoveel arbeiders meer tewerkgesteld. En met iedere verbetering van de machinerie worden het er minder. In het geval de machinerie minder zou kosten, komt er wel een zeker kapitaal vrij. Als ze b.v. maar £ 1000 in plaats van £ 1500 kost, komt er £ 500 vrij, goed voor ongeveer 16 arbeiders en in feite zelfs nog minder omdat er ook constant kapitaal (machines en grondstoffen) nodig is om ze tewerk te stellen.

Natuurlijk zijn ook voor de aanmaak van de machinerie arbeiders (‘mecaniciens’) nodig. Maar geenszins genoeg om de vijftig die zonder werk zitten te compenseren. De £ 1500 die vroeger het loon van deze vijftig uitmaakte en nu in de machinerie is opgegaan, vertegenwoordigt nu: 1) de waarde van de productiemiddelen die nodig zijn om de machines te fabriceren; 2) het loon van de ‘mecaniciens’; 3) de meerwaarde die aan de ‘meester’ ten deel valt. Bovendien, eens de machinerie geïnstalleerd, dient ze slechts vervangen te worden als ze afgedankt is. Om de mecaniciens vast werk te verschaffen *moet dus de ene fabrikant van behangpapier na de andere, arbeiders door machines vervangen!* De werkloosheid zal dus nog toenemen.

En daarmee is het nog niet gedaan, want de arbeiders die werkloos zijn geworden en hun loon verliezen, kunnen nu niet meer de levensmiddelen kopen die ze vroeger kochten. De vraag naar die waren neemt bijgevolg af. Ook in de productietak van de levensmiddelen zullen dus arbeiders werkloos worden. “De machinerie werpt dus niet enkel in de productietak waar ze ingevoerd wordt, maar ook in andere productietakken waar ze niet ingevoerd wordt, arbeiders op straat.”

Het enige wat de werklozen nog te doen staat, is werk zoeken in een andere industrietak. Slagen ze daar in, dan kan dit enkel met behulp van *nieuw* kapitaal waar een belegging voor gezocht wordt, en niet door middel van het reeds vroeger functionerend kapitaal dat nu in machinerie is omgezet. Maar veel kans maken ze niet. “Misvormd door de arbeidsdeling zijn deze arme duivels buiten hun arbeidsterrein zo weinig waard dat ze slechts toegang vinden tot enkele lage arbeidstakken die bestendig overvol en onderbetaald zijn.”

In deze weerlegging van de compensatietheorie beschrijft Marx nog eens hoe volgens hem de logica van een ongeremd kapitalistisch productiesysteem in elkaar zit. Zijn voorstelling lijkt min of meer overeen te komen met de werkelijke ontwikkeling van het kapitalisme. Maar toch ook niet helemaal. Het is wel waar dat de vooruitgang in de industrielanden zich voornamelijk manifesteert onder de gedaante van een steeds verder woekerende infrastructuur van fabrieksinstallaties, transportmiddelen, administratiecentra, communicatie- en informatiesystemen, enz. Maar alhoewel ook in de industrielanden verarming door werkloosheid optreedt, is het vooral aan de ‘andere kant van de wereld’ dat zo ongeveer de helft van de wereldbevolking in de schrijnendste armoede is terechtgekomen. Het is niet helemaal verlopen zoals Marx het zich voorstelde. Ergens klopt er iets niet. Ik meen dat het te maken heeft met het feit dat hij de *ruilverhoudingen* opziet bij zijn verklaring voor de nationale rijkdom en hij die verklaring enkel en alleen meent te vinden in het feit van de *uitbuiting* van

de arbeid. De realiteit van de accumulatie ziet er nog anders uit dan Marx het doet uitschijnen. Zijn vergissing heeft te maken met zijn geloof in de historische rol van het kapitalisme en komt al tot uiting in de arbeidswaardeleer waarmee het eerste boek van *Das Kapital* begint.

DE OORZAKEN VAN DE NATIONALE RIJKDOM: UITBUITING,
UITSTOTING EN VOORDELIGE RUIL. MARX' VERKLARING
VAN DE ACCUMULATIE VOLSTAAT NIET

Het is de gangbare overtuiging dat de nationale rijkdom tot stand komt door een gelukkige samenwerking tussen het genie van de uitvinders, de spaarzin van de beleggers, het organisatietalent en de durf van de ondernemers, en de arbeidsdiscipline van de werknemers. Daartegenover heeft Marx gesteld dat de accumulatie van kapitaal toch maar tot stand komt doordat de arbeiders meer goederen produceren dan ze zelf onder de vorm van levensmiddelen voor hun eigen levensonderhoud (en dat van hun gezin) terugkrijgen. De 'meerwaarde' komt er m.a.w. door uitbuiting, door het feit dat de tewerkstelling van de arbeidskracht door de kapitalist meer oplevert dan ze hem kost: een arbeider produceert b.v. op een halve dag het equivalent van de levensmiddelen die hij met zijn loon koopt, maar hij werkt de hele dag en produceert dus het dubbele.

Opnieuw moet hier opgemerkt worden dat eigenlijk in geen enkele maatschappij de totale opbrengt van de arbeid onder de arbeiders kan verdeeld worden. Ook Marx heeft uitdrukkelijk gesteld dat van de totale opbrengst hoe dan ook verschillende posten moeten afgetrokken worden vooraleer men aan verdelen kan denken. Er moet een deel afgetrokken worden dat voorziet in de vervanging van versleten productiemiddelen en een ander deel voor de uitbreiding van de productie, evenals een reserve- of verzekeringsfonds tegen mislukkingen, verstoringen door natuurverschijnselen, enz. Verder moeten ook nog administratiekosten afgetrokken worden die niet direct met de

productie te maken hebben, een deel dat bestemd is voor de gemeenschappelijke bevrediging van behoeften zoals scholen, gezondheidszorg en een fonds voor werkonbekwamen, enz.¹² Niet alle meerarbeid kan uitbuiting genoemd worden! Wanneer Marx het over meerarbeid als uitbuiting heeft, dan kan het, strikt genomen, enkel gaan om meerarbeid in dienst van de accumulatie als doel op zichzelf, want die meerarbeid is uitzichtloos, zinloos en moet wel door de arbeiders als een ondraaglijke onderdrukking ondervonden worden.

Marx baseert zijn uitbuitingstheorie op de ‘arbeidswaardeleer’. Volgens die leer (die niet van hem afkomstig is) zou de waarde van de waren, als ze onderling geruild worden, enkel en alleen bepaald zijn door de hoeveelheid arbeid die erin vervat ligt, d.i. door de gemiddelde arbeidsduur (de ‘maatschappelijk noodzakelijke arbeidstijd’) die voor hun productie vereist is.¹³ De arbeidswaardeleer impliceert dat bij een stijging van de productiviteit de waarde van de waren daalt. Als b.v. voor de productie van een bepaalde waar maar half zoveel tijd meer nodig is als voordien, daalt haar waarde ook tot de helft. Ook de arbeidskracht is een waar (die verkocht wordt door de arbeider en gekocht door de kapitalist) en zoals bij elke waar komt haar ruilwaarde overeen met de arbeidsduur die vereist is om haar in stand te houden, d.i. de arbeidsduur die vervat ligt in de levensmiddelen die de arbeider koopt om zichzelf en zijn gezin in leven te houden. De waarde van de arbeidskracht is dus een totaal andere grootheid dan de waarde die ze zelf schept tijdens het arbeidsproces. Als b.v. de instandhouding van de arbeidskracht maar een halve dag werk vraagt (Marx noemt dit de ‘noodzakelijke arbeidstijd’), dan schept de ar-

¹² Karl Marx, ‘Kritik des Gothaer Programms’ (1875), *MEW* 19, p. 18-19.

¹³ De prijs op de markt van een waar zou wel, aldus Marx, niet altijd samenvallen met de waarde van de waar, maar de prijs zou schommelen rond een ‘gemiddelde prijs’ die in laatste instantie samenvalt met de waarde. Zie: o.c., p. 180-181.

beidskracht gedurende een hele werkdag twee maal zoveel waarde als wat ze zelf op de arbeidsmarkt waard is.¹⁴

Daarop komt de arbeidswaardeleer neer, en daarop steunt Marx' uitbuitingstheorie. Dat accumulatie *niet kan* plaatsvinden *zonder* dat er meerwaarde geproduceerd en 'meerarbeid' geleverd wordt, is klaar. In zoverre heeft Marx gelijk. Maar de arbeidswaardeleer blijkt bij nader toezien onhoudbaar. En de verklaring voor de groei van de nationale rijkdom moet wellicht in nog iets anders gezocht worden dan in het loutere feit van de uitbuiting. Een cruciale tekst in dit verband is het 10^{de} hoofdstuk van het eerste boek van *Das Kapital* (met als titel 'het begrip van de relatieve meerwaarde'). Marx maakt daar een onderscheid tussen drie vormen van meerwaarde. Ten eerste is er de absolute meerwaarde. Die wordt geproduceerd door verlenging van de werkdag. Vervolgens is er de 'relatieve meerwaarde'. Die ontstaat uit de verkorting van de noodzakelijke werkdag, d.w.z. uit het goedkoper worden van de levensmiddelen voor de arbeiders (hetgeen teweeggebracht wordt door een productiviteitsstijging in de productietak van de levensmiddelen of in die van de productiemiddelen die daarvoor gebruikt worden). Ten slotte is er nog een derde soort, door Marx 'extra-meerwaarde' genoemd. Die wordt geproduceerd in een bedrijf waar, door de invoering van betere machines, de productiviteit hoger komt te liggen dan bij de concurrenten.

Wat nu de eerste twee vormen van meerwaarde betreft, het is niet in te zien hoe hun productie binnen een systeem waar vrije concurrentie heerst, voor iedere individuele kapitalist gegarandeerd is. De absolute en de relatieve meerwaarde ontstaan allebei doordat iedere kapitalist het 'kunststukje' uitvoert als kost van de arbeidskracht enkel de noodzakelijke werkdag, d.i. de tijd nodig voor haar reproductie, in rekening te

¹⁴ o.c., p. 208.

brengen, maar aan de klanten van de producten van zijn bedrijf de volle arbeidstijd in rekening te brengen. Maar waarom in hemelsnaam zouden alle kapitalisten dat ‘kunststukje’ ongestoord kunnen blijven uitvoeren? Het is niet in te zien. Als de concurrentie speelt, lukt het toch niet meer! Zolang er een marge is tussen kostprijs en verkoopprijs is de druk groot om die te verkleinen. Neen, in een concurrentieel economisch systeem is er slechts één manier om de productie van meerwaarde (tijdelijk) veilig te stellen, en dat is de derde manier, de productie van ‘extra-meerwaarde’. Maar deze wordt nu juist gerealiseerd voorzover de arbeidswaardeleer niet wordt toegepast. Immers, zoals gezegd ontstaat extra-meerwaarde doordat een kapitalist in zijn bedrijf de productiviteit laat stijgen (b.v. laat verdubbelen) terwijl die bij de concurrenten onveranderd blijft. In een arbeidsdag worden nu in zijn bedrijf twee maal zoveel waren geproduceerd als voordien en hun waarde daalt dus. “De individuele waarde van de waar staat nu onder haar maatschappelijke waarde, ze kost minder arbeidstijd dan de grote hoop van dezelfde artikels die geproduceerd worden onder de maatschappelijke doorsneevoorwaarden.”¹⁵ Als de kapitalist zijn waren verkoopt voor een prijs die overeenkomt met de maatschappelijk gemiddelde waarde, verkoopt hij ze boven hun individuele waarde en realiseert zo een extra-meerwaarde. Wel is de omvang van zijn totale productie verdubbeld en om die in haar geheel te verkopen moet hij nieuwe marktaandelen veroveren. Dus verkoopt hij licht onder de prijs van zijn concurrenten. Maar nog steeds realiseert hij extra-meerwaarde. Vreemd genoeg minimaliseert Marx het gebeuren: “Anderzijds echter verdwijnt de extra-meerwaarde van zodra de nieuwe productiewijze zich veralgemeent en daarmee het verschil tussen de individuele waarde van de goedkoper geproduceerde waren en hun maatschappelijke waarde verdwijnt.”¹⁶ ‘Van

¹⁵ o.c., p. 336.

¹⁶ o.c., p. 337.

zodra de nieuwe productiewijze zich veralgemeent' – wat moet dat betekenen? Ondertussen zijn bedrijven bankroet gegaan, arbeiders werkloos geworden, en in het succesvolle bedrijf is kapitaal geaccumuleerd waarmee de volgende productiviteitsstijging (in dit bedrijf of een ander) zal bekostigd worden. Wat er dus voornamelijk gebeurt, is een concentratie van de productie, een uitstoot van arbeidskrachten en een polarisering tussen succesvolle bedrijven en bedrijven die instorten, tussen succesvolle streken en streken die vervallen, en, op wereldschaal, tussen rijke industrielanden en de Derde Wereld.

Die polarisering is niet iets bijkomstigs, ze is een fenomeen dat wezenlijk tot het proces van de accumulatie hoort. Immers, productiviteitsstijging in een bedrijf door invoering van nieuwe machinerie betekent in de eerste plaats een grote kost. Ofwel wordt de nieuwe machinerie betaald door arbeiders te ontslaan. Dat is het geval dat Marx bespreekt in zijn weerlegging van de compensatietheorie. Ofwel worden, in het beste geval, geen arbeiders ontslagen. Maar dan neemt het productievolume toe (met dezelfde orde van grootte als die van de productiviteitsstijging) en de totale productie kan dan slechts verkocht worden door nieuwe marktaandelen te veroveren (zoals Marx zelf opmerkt in zijn uiteenzetting over de extra-meerwaarde). Als dat lukt, verliezen elders producenten hun marktaandelen en worden daar arbeiders werkloos. Het succesvolle bedrijf doet nu een zeer goede zaak. Omdat het zijn waren boven 'hun individuele waarde' verkoopt, realiseert het een voordelige ruil: het eigent zich grotere hoeveelheden arbeid toe dan de hoeveelheden arbeid die het onder de vorm van zijn eigen waren verkoopt. In feite komt het erop neer dat het zich de koopkracht toe-eigent die de werklozen nu verliezen. (Natuurlijk zal het succesvolle bedrijf niet de waren kopen die de werklozen vroeger kochten. Die 'vraag' valt weg. Vanuit het succesvolle bedrijf is een nieuwe, andere vraag ontstaan: een vraag naar meer grondstoffen, naar meer energie.) Bovendien wor-

den de ruilverhoudingen nog voordeliger wanneer de grondstoffen geleverd worden door landen waar het algemene loonpeil veel lager ligt. Op die manier worden er nog grotere hoeveelheden arbeid toegeëigend. In wezen komt technologische en economische vooruitgang in een streek er dus op neer dat aan de ene kant, in de streek zelf, een steeds ingewikkelder wordend complex van industriële installaties en van infrastructuur opgebouwd wordt dat steeds meer kost aan energie, grondstoffen, machines, administratie, advertering, transport en communicatiemiddelen, informatieverwerking en scholing, terwijl elders, in andere streken, massa's mensen uitgestoten worden en de economie er herleid wordt tot een economie van goedkope toelevering aan de rijke streken. *De accumulatie berust in wezen op die polarisatie, slechts zó is ze betaalbaar.* Maar dat wilde Marx niet geweten hebben want als dit waar is wordt het meteen duidelijk dat de toekomst van het kapitalisme er veel minder rooskleurig uitziet dan hij zelf graag geloofde. En daarom hield hij vast aan de arbeidswaardeleer want volgens die leer worden in de ruiltransacties op de markt doorgaans equivalenten aan hoeveelheden arbeid geruild.

Reeds in 1800 heeft een ander filosoof, nl. Fichte, aangeklaagd dat Europa zich ten koste van de overige wereld aan het verrijken was, waarbij hij niet eens meer de brutale plundering van het koloniale tijdperk op het oog had maar de ruilverhoudingen in een vrij handelsverkeer tussen Europa en de rest van de wereld. Daarop steunde hij zijn pleidooi voor een 'gesloten handelsstaat'.¹⁷ Natuurlijk ziet ook Marx deze scheeftrekkingen, zoals b.v. blijkt uit zijn verhaal over de productie van extra-meerwaarde. Maar hij ziet ze als iets bijkomstigs, iets onbelangrijks, iets dat zich tijdelijk voordoet en dan weer verdwijnt binnen een ontwikkeling waarin 'de nieuwe productiewijze zich veralgemeent'. En datzelfde geldt voor zijn beoordeling van de gewelddadige kant van het kapitalisme in 't al-

¹⁷ Zie: Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800).

gemeen: aan de ene kant ziet hij het geweld binnen het kapitalisme onder ogen, erkent hij ten volle het bestaan ervan en geeft het hem stof voor sarcastische uitspraken aan het adres van de ‘apologeten’; en toch slaagt hij er anderzijds in het in zekere zin toch weer te loochenen en te miskennen. De accumulatie moge dan wel uitbuiting, uitstoting en verarming impliceren, terzelfder tijd betekent ze technologische vooruitgang, productiviteitsstijging, een ‘overwinning van de mens over de natuurkracht’¹⁸ die het mogelijk maakt dat in de toekomst ieder in overvloed zal leven. In het licht van de vooruitgang verbleekt ook voor Marx het geweld waarop de accumulatie berust. Aan de ene kant formuleert Marx de ‘absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie’ en bewijst die in zijn weerlegging van de compensatietheorie. Maar aan de andere kant verdedigt hij de productie terwille van de accumulatie en ziet hij voor de kapitalist een historische rol weggelegd: “Als fanaticus van de valorisatie van de waarde dwingt hij de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie, en daarmee tot de ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en de schepping van materiële productievoorwaarden *die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is.*”¹⁹

Ondertussen is het overduidelijk geworden dat dit toekomstvisioen van Marx (dat in feite hetzelfde is als dat van de burgerlijke economen die hij bekritiseert) onmogelijk realiteit kan worden en wel om de simpele reden dat wat er in de industriële wereld aan ‘vooruitgang’ gerealiseerd is *op niet te veralgemenen en uiterst labiele voorwaarden steunt*. Dat blijkt b.v. – om zo maar één feit te vermelden – uit de cijfers die Susan George zo’n 20 jaar geleden heeft bijeengebracht in verband met de Amerikaanse landbouw. De hyper-moderne manier van

¹⁸ *Das Kapital*, I, p. 465.

¹⁹ o.c., p. 618, mijn cursivering.

voedselproductie in de VS is zo energie-intensief dat per Amerikaan jaarlijks 1400 liter olie vereist is om dit systeem te laten functioneren. Indien men de hele wereldbevolking (Susan George heeft het nog maar over 4 miljard mensen) zou proberen te voeden langs diezelfde weg, dan “zouden alle gekende reserves aan petroleum in 11 jaar opgebruikt zijn”²⁰! Er is m.a.w. geen sprake van dat hier productiekrachten zijn ontwikkeld en productievoorwaarden geschapen die de basis kunnen vormen voor welke hogere maatschappijvorm ook.

²⁰ Susan George, *Ill fares the land*, London, Penguin, 1990 (eerste druk 1984), p. 30.

Susan George: impasse van de vrijemarkteconomie

Indien iets de moderne beschaving typeert tegenover andere beschavingen, dan wel een allesoverheersend geloof in de 'Ontwikkeling': het geloof nl. dat de ontwikkeling van de productiekrachten in een vrijemarkteconomie, d.w.z. de stelsmatige opdrijving van de productiviteit door de invoering van steeds nieuwe technologieën, in principe uiteindelijk voor iedereen een moeiteloos bestaan in overvloed zal opleveren.

Onder de heersende groepen van de samenleving zijn er zeker en vast wel mensen die dat geloof allang verloren hebben en die er ondertussen puur sociaal-darwinistische ideeën op na houden. Er zijn nu eenmaal winnaars en verliezers, het zijn altijd de sterksten die het halen ten koste van de zwakkeren en tegen die wet van het leven valt niets te beginnen, denken ze. Maar de doorsnee-mens blijft het geloof in de ontwikkeling nog steeds aanhangen, wat onder meer hieruit blijkt dat hij de schuld voor het uitblijven van succes, voor achteruitgang en ellende, altijd gaat zoeken bij factoren die niets met de wetten van de ontwikkeling als dusdanig te maken hebben: als hij het zelf slecht stelt, wijt hij het vaak aan de corruptie en louche praktijken van de machthebbers, als anderen het slecht stellen, dan is hij geneigd het aan hun eigen onaangepastheid, achterlijkheid of onvermogen te wijten.

Wie in de ontwikkeling gelooft, is er meteen ook van overtuigd dat het economisch succes een voorbeeldfunctie heeft, dat het m.a.w. de rechtmatige beloning is voor geleverde prestaties en dat het in principe weggelegd is voor ieder die zich

even hard zou inspanssen. Het overgrote deel van de wereldbevolking, meer bepaald de hele Derde Wereld, behoort tot de achterblijvers en mislukkelingen. Maar dat zou dus niets anders betekenen dan dat daar enkel maar ‘onderontwikkeling’ heerst en dat de Derde Wereld slechts hoeft te kijken hoe de winnaars het aan boord leggen en hen moet imiteren om zelf er bovenop te komen.

Die opvatting is onhoudbaar. Ze miskent het simpele feit dat het economische succes een *structureel* fenomeen is. De impasse waarin de Derde Wereld zit, is de impasse van *onze* economie. Tegen de gangbare opvatting in dat de Derde Wereld enkel maar ten achter is t.o.v. ons en dat ze door ons voorbeeld na te volgen evengoed economisch succes zou boeken, staat de vaststelling dat de landen van de Derde Wereld er nog op achteruit zijn gegaan in de mate dat ze de aanbevelingen van de experts van het Internationaal Monetair Fonds hebben opgevolgd. Die aanbevelingen hadden nl. juist tot doel de Derde Wereld ons model van ontwikkeling te doen overnemen. Dat model lijkt dus niet veralgemeenbaar. Maar niet enkel dat. Er is nog een andere vaststelling die nog zwaardere consequenties heeft. Tegen de gangbare opvatting dat het relatieve succes van het Westen een en al te danken is aan zijn eigen prestaties, staat de vaststelling dat de Ontwikkeling van het Westen in grote mate steunt op de ‘onderontwikkeling’ van de Derde Wereld. Die twee punten wil ik nu kort toelichten.

1

Voor wat het eerste punt betreft vindt men een overvloed aan gegevens in het werk van de economiste Susan George¹, een werk dat door zijn directe en doortastende aanpak een ware

¹ Zie o.m.: *How the other half dies* (1976), *Ill fares the land* (1984) en *A fate worse than debt* (1988), alle drie heruitgegeven bij Penguin, London.

doorbraak betekent binnen de vaak ontmoedigende afstandelijke economische literatuur.

Susan George toont onder meer hoe vanaf het begin van de jaren '80 de bemiddelende rol van het IMF in de onderhandelingen tussen de landen van de Derde Wereld en de industrielanden sterk is toegenomen. Vele zogenaamde 'ontwikkelingslanden' kregen het toen moeilijk om de interesten op hun schulden af te betalen en het was het IMF dat voortaan de voorwaarden vastlegde waaraan die landen zich moesten onderwerpen opdat hun nieuwe leningen zouden worden toegestaan. Men moet daaruit niet besluiten dat de experts van het IMF in feite slechts corrupte lui zijn die heimelijk westerse belangen dienen. Er zit een soort redelijkheid in hun voorstellen. Ze houden gewoon vast aan het model dat aan het succes van het Westen lijkt ten grondslag te liggen. "Iedere nationale economie moet de sterkst mogelijke banden smeden met de wereldmarkten, door die goederen te verkopen die ze, naar men veronderstelt, beter en goedkoper produceren dan anderen landen en door goederen te kopen die elders beter en goedkoper worden geproduceerd"². Dat is niets anders dan David Ricardo's idee van het 'comparatieve voordeel' (zie het zevende hoofdstuk, 'On foreign trade, in *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817)). En verder moeten landbouw, industrie en het economisch leven in 't algemeen gemoderniseerd worden door investering in technologieën afkomstig van de geïndustrialiseerde landen, om zodoende de productiviteit op te drijven. Dat is de idee. De voorgestelde maatregelen zijn er wel niet op gericht om direct tegemoet te komen aan de noden van de plaatselijke bevolking. Dat is ook niet de bedoeling. Want men gelooft juist dat slechts een uitbreiding van de handel met de industrielanden op termijn welvaart voor iedereen met zich zal meebrengen.

² *Ill fares the land*, p. 265.

Maar, hoe goed het ook moge bedoeld zijn, het werkt niet. De producten die de landen van de Derde Wereld te verkopen hebben, zijn beperkt in aantal. Ze geraken met elkaar in een harde concurrentiestrijd, en dus worden de lonen zo laag mogelijk gehouden. “De veronderstelde onverzadigbare internationale markten die door de Wereldbank en het IMF beloofd werden, drogen op of beschermen zich achter protectionistische barrières. Plotseling wil niemand meer die T-shirts en broeken, die balen katoen en kratten sinaasappelen of tomaten”³. Maar de kostelijke infrastructuur werd betaald met geleend geld en de interesten moeten verder afbetaald worden. Terzelfder tijd is de lokale voedselvoorziening voor een stuk afgebouwd. Het land heeft zich nu afhankelijk gemaakt van de import van voedsel aan de fluctuerende wereldmarktprijzen. In het begin van de jaren '60 was Marokko zelfvoorzienend op het vlak van de voedselbehoeften. Op aanbeveling van het IMF is het citrusvruchten en groenten ‘van buiten ’t seizoen’ gaan telen. Maar de afzet op de Europese markt vlotte niet, vooral sinds Spanje en Portugal tot de EG zijn toegetreden. Ondertussen moet Marokko vier vijfden van zijn behoeften aan graan invoeren terwijl de graanprijzen op de wereldmarkt drastisch gestegen zijn. Of neem Tanzania. In het begin van de jaren '80 heeft het land zijn katoenproductie verdubbeld. Het jaar daarop is de prijs voor katoen op de wereldmarkt gehalveerd! Alle inspanningen waren een maat voor niets. De inkomsten bleven gelijk maar er waren wel enorme investeringen gedaan. Dergelijke catastrofes maken dat zo'n landen op de duur zelfs niet meer de noodzakelijke deviezen binnenkrijgen om de hoogst nodige import aan levensmiddelen waar het land van afhankelijk is geworden, te bekostigen. Er wordt opnieuw beroep gedaan op het IMF. En opnieuw worden maatregelen voorgesteld om de concurrentiepositie te verbeteren en de export te doen toenemen, zoals: “devaluatie van de eigen munt (om importen te ontmoedigen en exporten aan te moedi-

³ o.c., p. 78.

gen); drastische reductie van de regeringsuitgaven, in 't bijzonder van de sociale uitgaven, en de opheffing van subsidies voor voedsel en andere consumptiegoederen; privatisering van openbare ondernemingen en/of stijging van de aangerekende prijzen (voor elektriciteit, water, transport, enz.) en afschaffing van prijscontroles; 'beheersing van de vraag' (d.i. terugschroeving van de consumptie) door bevrozing van de lonen, samen met een beperking van de kredietverlening, en hogere belastingen en interestvoeten in een poging om de inflatie terug te dringen"⁴. Allemaal maatregelen die de grote massa van de plaatselijke bevolking in nog grotere ellende stort. Revoltes die opduiken, worden met repressie beantwoord.

2

Het ontwikkelingsmodel dat tot op zekere hoogte en gedurende een zekere tijd lijkt gewerkt te hebben in het Westen, werkt niet in de Derde Wereld. Blijkbaar kent het maar succes onder welbepaalde voorwaarden die voor de Derde Wereld niet vervuld zijn. En ligt het verschil met de situatie van het Westen niet eenvoudigweg daarin dat het Westen zelf juist eeuwenlang de Derde Wereld heeft kunnen plunderen en nu nog steeds extra profiteert van zijn verhouding tot de Derde Wereld terwijl het omgekeerde uiteraard niet het geval is? Dat het Westen nu nog profiteert van de Derde Wereld wordt vaak ontkend. Maar het feit is er toch dat het Westen een en al afhankelijk is van de Derde Wereld, nl. van de toevoer van haar grondstoffen en dat de Derde Wereld uit die handel geen voordeel lijkt te halen! Geen enkel industrieland zou zijn economische activiteit lang volhouden als het niet voorzien werd met olie, ijzererts, koper, tin, zink, bauxiet, chroom, hout, katoen, enz. vanuit de Derde Wereld. Zelf bezitten de meeste industrielanden nauwelijks nog iets van die grondstoffen, maar ze nemen wel het overgrote deel in beslag van wat er in de we-

⁴ o.c., p. 52.

reld, en meer bepaald in de Derde Wereld, aan grondstoffen ontgonnen wordt. Zelfs voor de Europese landbouw is dat het geval. Ook die is een en al afhankelijk van grondstoffen afkomstig van de Derde Wereld. Daarvandaan komen veevoerders, de grondstoffen voor aanmaak van meststoffen, de metalen voor de bouw van de landbouwmachines, de verwerkingsinstallaties en de transportmiddelen, en de olie om al die machines te doen werken. Er is bij voorbeeld berekend dat wat een Nederlander verbruikt aan voedsel, hout, natuurlijke vezels en andere producten uit de bodem buiten de landsgrenzen vijf keer zoveel land nodig heeft dan erbinnen, en dat een groot deel daarvan zich in de Derde Wereld bevindt!⁵

Hoezeer wij profiteren van onze handel met de Derde Wereld blijkt nog het duidelijkst hieruit: als we die grondstoffen zouden halen uit streken die tot ons eigen land zouden behoren, dan zouden we er moeten voor zorgen dat die streken een voldoende equivalent zouden terugkrijgen ter vergoeding, zodanig dat het levenspeil er ongeveer even hoog zou liggen als in de rest van het land. Er zou m.a.w. voor moeten gezorgd zijn dat het loonpeil er hetzelfde is, dat er dezelfde sociale wetten gelden, dat er genoeg wegen, scholen, hospitalen zijn, enz. We zouden ons niet kunnen permitteren tegenover die streken te handelen zoals we het tegenover de Derde Wereld wel doen!

Maar hoe is het zover kunnen komen? Nog afgezien van het feit dat de Derde Wereld eeuwenlang uitgebuit is geweest door plundering en dwangarbeid en haar economie daardoor helemaal scheefgetrokken is, is ze het slachtoffer geworden van het basismechanisme van de markteconomie. De situatie in de Derde Wereld toont op zijn extreemst wat het betekent aan de verliezende kant te staan binnen zo'n economie. Want een

⁵ Lester Brown e.a., *Hoe is de wereld eraan toe? 1991*, Een Worldwatch Instituutrapport, p.203.

markteconomie genereert werkloosheid en het is in de Derde Wereld dat die het massaalste is opgetreden.

Het economisch succes van een streek is niet een geïsoleerd fenomeen dat enkel de streek in kwestie betreft, het betekent integendeel dat men binnen een veel groter gebied waar een vrije markt heerst, een voordelige positie heeft ingenomen en dit *ten koste van anderen*. De verhoging van de productiviteit is maar een middel om rijker te worden als ze dient om een concurrentieslag te winnen. In eerste instantie vormen de investeringen in technologie om de productiviteit op te voeren enkel maar een bijkomende kost. De productie neemt wel toe met eenzelfde factor als de productiviteit (als men tenminste geen arbeiders ontslaat) maar deze verhoogde productie moet nu ook verkocht worden om de geïnvesteerde kapitalen terug te winnen, de hoge energierekening te betalen en de winsten binnen te halen, die nodig zullen zijn om de volgende rationalisering te kunnen doorvoeren. Die grotere afzet kan maar plaatsvinden doordat nieuwe klanten gevonden worden die de producten van het bedrijf in kwestie kopen *in de plaats van andere producten* die ze vroeger kochten en nu niet meer. *Elders* worden dus producenten werkloos. Voor diegene die, door middel van een productiviteitsstijging, de concurrentieslag wint, verloopt de handel nu onder zeer voordelige omstandigheden; tegen een bepaalde hoeveelheid arbeid (die gematerialiseerd is in een bepaalde hoeveelheid product) *wordt een grotere hoeveelheid arbeid* geruild (in een mate die evenredig is met de stijging van de productiviteit). De verklaring voor het economisch succes van een streek moet dus in eerste instantie niet gezien worden in de uitbuiting van de arbeiders ter plaatse (die profiteren uiteindelijk mee van de situatie) en zelfs niet in de uitbuiting van de arbeiders in de Derde Wereld (die hebben tenminste nog een inkomen), maar in het feit dat elders en meer bepaald in de Derde Wereld arbeiders werden *uitgestoten* en *hun inkomen werd toegeëigend*. Economische accumulatie is de ophoping van middelen die van elders ko-

men. Natuurlijk moet het niet om dezelfde middelen gaan als de middelen die vroeger door deze werklozen gekocht werden (toen ze nog een inkomen hadden). Er ontstaat een heel andere vraag (naar grondstoffen, energie), aansluitend op de behoeften van de bedrijven die de concurrentiestrijd gewonnen hebben.

In het befaamde werk van Eduardo Galeano, *De aderlating van een continent*,⁶ kan men onder meer nalezen hoe Engeland bijvoorbeeld in de negentiende eeuw praktisch alles maakte wat er in Latijns Amerika aan ambachtelijke producten werd gemaakt en er de lokale productie kapot geconcentreerd heeft door goedkope import. Natuurlijk is de afzet van westerse producten op de markten van de Derde Wereld niet erg groot en eigenlijk zelfs te verwaarlozen in vergelijking met wat de industrielanden bij elkaar afzetten. Die afzet is integendeel juist belachelijk klein. Maar in ruil daarvoor verkwansen de landen van de Derde Wereld aan ons het kostbare dat ze hebben, hun grondstoffen en de opbrengsten van reusachtige oppervlakten van hun bodem.

⁶ Oorspronkelijk: *Las venas abiertas de América Latina*, Mexico, 1973.

III

VEREENZAMING

Alexis de Tocqueville: individualisme als oorsprong van een nieuw soort dictatuur

In het begin van de 19^{de} eeuw vreesden behoudsgezinden dat de opkomende democratie vlug zou ontaarden in anarchie. Alexis de Tocqueville, zelf afkomstig uit een geslacht van oude Normandische adel maar tegelijk een overtuigde aanhanger van de ideeën van de Franse Revolutie, zag een ander gevaar. Hij vreesde dat de democratisering van de samenleving zou uitmonden in een nieuw soort dictatuur. De realiteit heeft hem gelijk gegeven.

In de twee delen van *De la démocratie en Amérique*, een klassieker van het politieke denken, worden achtereenvolgens de twee kanten van de democratie behandeld die met elkaar in botsing dreigen te geraken. Het eerste deel (verschenen in 1835) handelt over de formele kant van de democratie: ze is de bestuursvorm van een maatschappij waarin iedereen over politieke vrijheid beschikt. Ieder individu is er beschermd tegen de willekeur van ieder ander doordat ieder zelf afstand doet van de onbeperkte involving van de eigen willekeur waar die een inbreuk pleegt op het leven van anderen. Het is een toestand die op een soort 'sociaal contract' van allen met allen gefundeerd is. Rousseau zegt daarover: "Wat de mens verliest door het sociaal contract, is zijn natuurlijke vrijheid en een onbeperkt recht op alles wat hem verleidt en wat hij kan bereiken, wat hij wint is de burgerlijke vrijheid ... Om zich niet over de compensaties te vergissen, moet men goed onderscheiden tussen de natuurlijke vrijheid, die geen andere grenzen heeft dan de krachten van het individu, en de burgerlijke vrijheid, die

beperkt wordt door de algemene wil.”¹ In een democratie ligt de soevereiniteit, d.i. het hoogste gezag, bij het volk. Het is het volk dat bestuurt, het maakt de wetten en zorgt voor de uitvoering ervan. In feite gebeurt dat wel langs vertegenwoordigers om, maar die worden door het volk verkozen voor een beperkte tijdsduur en zij moeten aan het volk verantwoording afleggen. De uitoefening van de politieke vrijheid wordt in de praktijk mogelijk gemaakt door wat men de politieke *vrijheden* noemt: vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vereniging en vergadering, persvrijheid, algemeen kiesrecht.

Die formele kant, de vorm van bestuur van een democratische maatschappij, dekt niet volledig wat onder democratie verstaan wordt. In onze westerse cultuur wordt een maatschappij pas echt als democratisch bestempeld als er een werkelijke, zij het geleidelijke, gelijkschakeling plaatsvindt van de bestaansvoorwaarden, van de kansen. Ze veronderstelt b.v. het recht voor ieder om zich over te geven aan dezelfde genoegens, om toegang te krijgen tot dezelfde beroepen, om mekaar te ontmoeten op dezelfde plaatsen, om op dezelfde manier te leven, en met dezelfde middelen rijkdom na te jagen.² Die kant betreft de historische beweging van democratisering die al eeuwen aan de gang is, die allang vóór de Franse Revolutie begonnen is, en nog verder gaat. Over de gevolgen van de democratisering voor het dagelijks leven gaat het tweede deel van *De la démocratie en Amérique* (verschenen in 1840).

Het grootste gevaar zag Tocqueville daarin dat de passie voor de gelijkheid zo sterk kan doorwegen, zo fanatiek kan worden, dat mensen geen enkel privilege van om 't even wie, zelfs al is het te rechtvaardigen, meer aanvaarden en uiteindelijk bereid zijn hun politieke vrijheid op te geven en zich aan een despoot te onderwerpen als die er maar voor zorgt dat de abso-

¹ *Du contrat social*, livre 1, chap. 8 ('De l'état civil').

² *De la démocratie en Amérique*, II, II, chap. 1.

lute gelijkheid verzekerd is. Zo'n despoot hoeft niet noodzakelijk een sterke man te zijn die op zijn eentje de uitdrukking is van de wil van het volk. Die rol kan nog beter vervuld worden door een bevoogdende staat die als een anonieme dictator het leven van de burger regelt en controleert.

In Europa kwam de democratie tot stand op een ondoorzichtige manier, nl. door toegevingen van bovenaf die steeds halfslachtig blijven. Tocqueville was zo geïnteresseerd in de democratie in de Verenigde Staten van Amerika omdat die van onderuit ontstond en daarom veel zuiverder en doorzichtiger van opbouw was. Zijn observaties ter plaatse gedurende een jaar hebben de stof gegeven voor beschrijvingen die als een fenomenologie van de moderne leefwereld nog steeds onovertroffen zijn.

DE OPKOMST VAN HET INDIVIDUALISME

Het hoofdstukje 'De l'individualisme dans les pays démocratiques' is misschien wel het beslissende van het hele tweede boek. De term 'individualisme' bestond nog niet zo lang. Er werd van meet af aan iets anders mee bedoeld dan 'egoïsme'. Een egoïst is iemand die alles onderschikt aan zijn eigen belang. Het individualisme daarentegen, "is een bezonnen en vreedzaam gevoel dat iedere burger ertoe aanzet zich af te zonderen van de massa van zijn medeburgers en zich met zijn familie en vrienden in een aparte kring terug te trekken. Nadat hij zich op die manier een kleine gemeenschap voor eigen gebruik gecreëerd heeft, laat hij de grote gemeenschap graag over aan haar eigen lot."³ Individualisme heeft haar oorsprong niet in een verdorven ingesteldheid maar eerder in een foutieve beoordeling. Het kan immers samengaan met altruïstische gevoelens tegenover de mensen uit de eigen kleine kring. En toch heeft het op den duur een verderfelijke uitwerking. Het

³ o.c., II, II, chap. 2.

vernietigt de publieke deugden en kan eveneens uitmonden in egoïsme (tegenover de buitenstaanders).

Het individualisme is van democratische oorsprong en ontwikkelt zich in de mate dat de bestaansvoorwaarden gelijk worden. In een aristocratische samenleving zijn er veel hechtere banden tussen de mensen. Ieder heeft verplichtingen tegenover anderen en weet dat van hem iets gevraagd wordt, maar ieder kan ook rekenen op bescherming van hogerhand en op de hulp van ondergeschikten. Er is een lange keten van afhankelijkheidsverhoudingen van de koning tot de boer. De democratisering verbreekt die banden. In een democratische maatschappij treden onophoudelijk nieuwe families op de voorgrond en verdwijnen andere weer in het niets. De mensen vergeten veel vlugger hun voorgangers en denken niet aan wie na hen komt. De klassen vermengen zich, de mobiliteit neemt toe, de afhankelijkheden verdwijnen, de mensen worden onverschilliger tegenover elkaar. Naargelang de gelijkheid toeneemt, zijn er meer individuen die niet machtig genoeg zijn om invloed te kunnen uitoefenen op het lot van hun medeburgers maar die wel over genoeg inzicht en welstand beschikken om op zichzelf te kunen staan. “Ze zijn aan niemand iets verplicht, ze verwachten om zo te zeggen van niemand iets. Ze wennen eraan zich steeds als alleenstaanden te beschouwen en beelden zich graag in dat hun lot helemaal in hun eigen handen ligt. Zo brengt de democratie niet alleen teweeg dat ieder mens zijn voorouders vergeet, ze doet ook zijn nakomelingen uit zijn zicht verdwijnen en zondert hem af van zijn tijdgenoten; ze werpt hem voortdurend op hemzelf terug en dreigt hem ten slotte helemaal op te sluiten in de eenzaamheid van zijn eigen hart.”

Tocqueville heeft het niet of toch niet op de eerste plaats over een verval van de moraliteit. Men zou hem verkeerd begrijpen als men alles daartoe zou willen terugbrengen. Hij heeft het veel meer over het verval van de politiek, en van het politiek

verstand bij iedereen, en over hoe de hele samenleving daardoor dreigt uit elkaar te vallen. Het fanatieke streven naar absolute gelijkheid moet erop uitdraaien dat men geen enkele inperking meer aanvaardt die de verbondenheid met anderen met zich meebrengt. Verbondenheid die niet gratis is, berust op afhankelijkheidsverhoudingen. De meest elementaire verhouding tussen twee mensen komt tot stand als de ene uit nood een beroep doet op een ander en deze zich in dienst stelt van de eerste. Daartoe moet aan beide kanten de juiste ingesteldheid aanwezig zijn, die in beide gevallen, zij het op een verschillende manier, een mengeling is van zelfbetrokkenheid en betrokkenheid op de ander. De eerste handelt uit nood, uit eigenbelang. Men kan zijn ingesteldheid egoïstisch noemen, maar ze krijgt, als hij politiek verstand heeft, een uitgesproken sociale kant: hij steunt op de ander, stelt vertrouwen in hem, erkent zijn bekwaamheid en geeft hem een betekenisvolle plaats in zijn leven. De tweede handelt uit morele bewogenheid, zo men wil, hij laat zich motiveren door de nood van een ander. Maar ook zijn ingesteldheid heeft iets zelfbetrokkens. Hij wil iets presteren dat door de ander erkend wordt, wil iets betekenen in de ogen van de ander en voldoening halen uit het besef van zijn eigen verdienstelijkheid. Het paradoxale is nu dat door de zucht naar de absolute gelijkheid zo'n verhoudingen niet meer tot stand komen en de maatschappij dreigt terug te vallen in een toestand die door de instelling van de politieke vrijheid juist was afgeschaft. Het draait er immers op uit dat noch het gezag dat voortvloeit uit de nood van een ander, noch het gezag dat voortvloeit uit de bekwaamheid van een ander, worden erkend. Men wil dan niets minder dan volstreekte autonomie en volstreekte autarkie, kortom men wil opnieuw beschikken over de natuurlijke vrijheid waarvan ieder door sluiting van het sociaal contract afstand heeft gedaan.

DE ONRUST TE MIDDEN VAN DE WELVAART

De grotere gelijkheid tussen de mensen is geen garantie voor een gelukkig bestaan. Integendeel, ze is de bron van een nieuw soort ontevredenheid die de grondstemming is geworden van de mensen in de democratische landen. Hoe komt het toch, vraagt Tocqueville zich af, dat volkeren die in onwetendheid en ellende leven, er zo sereen en dikwijls zelfs opgewekt uitzien, en de mensen in Amerika, te midden van hun voorspoedige levensomstandigheden, zo ernstig en zelfs droevig, ook in momenten van plezier? De voornaamste reden is dat “de eersten niet denken aan het kwade dat ze te verduren hebben, terwijl de anderen onophoudelijk denken aan de goede dingen die ze missen.”⁴ De inwoners van de Verenigde Staten zijn altijd ongerust dat ze niet de kortste weg naar het geluk hebben gekozen, angstig dat, als ze naar iets grijpen, iets anders hen ontsnapt. Wat ze ook verwerven, er zijn steeds duizend andere dingen die ze zich inbeelden waarvan ze, wegens de eindigheid van het bestaan, misschien nooit zullen kunnen genieten. Vandaar geraken ze in een toestand van onophoudelijke opwinding, veranderen ze steeds opnieuw hun plannen en laten schieten waar ze mee bezig waren. De gelijkheid betekent dat de privileges zijn afgeschaft, voor ieder opent zich het perspectief van oneindige mogelijkheden, van kansen om hoger op te geraken, van een indrukwekkende carrière. Maar de gelijkheid betekent ook dat iedereen geïsoleerd is. Ze maakt iedereen zwak. “De hinderlijke privileges van enkelen zijn afgeschaft, maar ieder krijgt nu te maken met de concurrentie van alle anderen.” Daar moeten de oorzaken liggen van “die vreemde melancholie die de inwoners van democratische landen laten blijken te midden van hun overvloed”.

Over het fenomeen dat Tocqueville hier beschrijft, zijn bibliotheken vol geschreven. Het kan het voorwerp worden van eendeloos veel speculaties en analyses. Maar de beschrijving van Tocqueville (hier heel kort samengevat) heeft een directheid

⁴ o.c., II, II, chap. 13.

en een ongecompliceerdheid die onovertroffen is. Het is nog het beste het beeld dat hij ophangt van het leven in de moderne maatschappij, voor zich te laten spreken, het niet te verdringen door er theorieën rond te bouwen en te letten op wat het in de realiteit zichtbaar maakt.

In een ander hoofdstukje brengt Tocqueville het fenomeen van de onrust in verband met wat als de grootste ondeugd van de democratische geest moet beschouwd worden.⁵ De wisselvalligheid, de neiging om altijd opnieuw naar iets anders te grijpen, maakt dat de inwoner van een democratisch land alles gehaast doet, zich tevreden stelt met het *à-peu-près* en zich nooit bezint. Zijn nieuwsgierigheid is tegelijk onverzadigbaar en met weinig tevreden. Hij houdt ervan veel vlug te weten eerder dan goed te weten. Hij heeft weinig tijd en geen zin meer om zich in iets te verdiepen. “De gewoonte van de onoplettendheid moet beschouwd worden als de grootste ondeugd van de democratische geest.”

EEN NIEUWE DICTATUUR

Het vierde deel van het tweede boek handelt over ‘de invloed die de democratische ideeën en gevoelens uitoefenen op het politieke leven’. Het gaat meer bepaald over het gevaar dat precies in een democratische samenleving het politieke leven stilvalt, dat het bestuur van de maatschappij overgelaten wordt aan een despoot die ervoor zorgt dat de gelijkheid gegarandeerd is. Een despotisch regime heeft er alle belang bij dat de mensen zich van elkaar afzonderen en zich op zichzelf terugtrekken. Zo’n isolement is de beste garantie voor zijn eigen voortbestaan. Er is een opvallende overeenkomst tussen zo’n samenleving en een democratische waar boven alles de gelijkheid gecultiveerd wordt. Ook de gelijkheid verbreekt de banden tussen de mensen, plaatst ze naast elkaar als van elkaar

⁵ o.c., II, III, chap. 15.

gescheiden, geïsoleerde individuen die onverschillig staan t.o.v. elkaar. In de aristocratische samenleving werd de macht van de soeverein in toom gehouden door allerlei secundaire machten die zich hadden genesteld tussen de soeverein en de onderdanen, d.w.z. door de publieke gezagsuitoefening van klassen, families, corporaties en andere instanties die niet door de vorst konden worden afgezet. De macht was a.h.w. verspreid en in 't algemeen was ze ook gematigd en terughoudend van karakter. Maar de democratische geest staat afkerig tegen de minste privileges. Eens de gelijkheid toeneemt, worden de overblijvende ongelijkheden als kwetsend ondervonden. Dat een regel niet voor iedereen geldt, dat er voor sommigen uitzonderingen gelden, wordt in een democratische samenleving niet aanvaard. Ze begunstigt de vorming van een uniforme wetgeving en van één unieke, centrale macht die alomtegenwoordig is en zonder beperking.⁶ In feite was dat proces van democratisering al van vóór de Franse Revolutie aan de gang. De aristocratie had b.v. al veel van haar functies kwijt gespeeld aan ambtenaren die onder de directe controle van de centrale autoriteit (belichaamd in de koning) stonden. Het paradoxale is nu dat precies dat proces van democratisering het gevaar inhoudt dat het politieke leven helemaal lam gelegd wordt, wat in strijd is met de verzuchting om de politieke vrijheid terug te geven aan iedereen.

Die tendens wordt nog versterkt door de gevoelens die typisch zijn voor mensen in een democratische samenleving. Zelfstandig als ze willen zijn, plooiën ze zich op zichzelf terug en het is maar met veel moeite dat ze zich van hun particuliere bezigheden afkeren en zich inlaten met de gemeenschappelijke zaken.⁷ Ze neigen ertoe die over te laten aan de staat. Hun privéleven is zo druk dat ze geen energie en geen tijd overhouden voor het politieke leven. “De liefde voor de publieke rust is

⁶ o.c., II, IV, chap. 2.

⁷ o.c., II, IV, chap. 3.

vaak de enige politieke passie die deze volkeren nog overhouden.” En dat zet de burgers er nog meer toe aan nieuwe rechten aan de overheid te geven.

In het tijdperk van de gelijkheid “is niemand verplicht een ander zijn steun te verlenen, heeft niemand het recht veel hulp te verwachten van zijn naaste. Iedereen is tegelijk onafhankelijk en zwak. Die twee toestanden, die men niet los van elkaar mag beschouwen en niet met elkaar mag verwarren, geven de burger van een democratie sterk tegengestelde instincten. Zijn onafhankelijkheid vervult hem met zelfvertrouwen en trots te midden van zijn gelijken, zijn zwakte doet hem de nood voelen aan hulp van buitenaf maar die kan hij van niemand verwachten want iedereen is machteloos en koel.” Opnieuw is het de staat, die boven ieder verheven is, waar hij naar opkijkt en waarvan hij hulp verwacht. Zo werkt alles in een democratisch gezinde maatschappij samen om alle macht te concentreren in de handen van de staat. De mensen willen niet aan een gelijke gehoorzamen, ze wantrouwen de invloed van andere individuen, ze willen geen enkele superioriteit erkennen tenzij die van de staat die geen rivaal is. Vandaar dat een democratische maatschappijordening het gevaar loopt af te glijden naar een nieuw soort despotische bestuursvorm, die van een andere aard is dan de alleenheerschappij van een despoot of een tiran van vroegere regimes. Tocqueville zag het schrikbeeld opdoemen van een maatschappij van een ontelbare massa van mensen die in alles op elkaar gelijken en die vlijtig maar rusteloos onbeduidende genoegens najagen zonder zich het lot van hun medemensen aan te trekken, met daarboven een bevoogdend machtsapparaat dat alles regelt en controleert, dat in alle belangrijke zaken de leiding neemt, dat voor hun veiligheid zorgt, dat ermee begaan is het welzijn van de burger te bevorderen maar ondertussen zelf uitmaakt waarin dat welzijn bestaat en zo de burger in onmondigheid vasthoudt en hem op

den duur zelfs van de moeite van het denken dreigt te ontlasten.⁸

Wat Tocqueville vreesde, is uitgekomen: een samenleving waarin individualisering en institutionalisering perfect samen spelen. De burger is opgesloten in zijn werk, in de kring van familie en vrienden, erop uit zich de standaarduitrusting en de standaardgenoegens te verschaffen van het typisch moderne leven: comfortabel huis, auto, T.V., video, gsm, internet, sport, vakantiereisjes. En voor de rest rekent hij erop dat de staat ervoor zorgt dat de instituten goed functioneren, d.w.z. dat die zijn bestaan veiligstellen en hem van alles leveren waar hij als vrije burger recht op meent te hebben: energie, 'informatie', interest op zijn geld, medische zorgen, onderwijs voor zijn kinderen, amusement, veiligheid, een bestaan zonder angst. Als er dan toch ernstige ontwrichtingen optreden, gelooft de burger nog steeds dat er ook voor die problemen automatische procedures van oplossing moeten bestaan en dat het alleen de schuld is van de politici dat het misloopt.

Het vertrouwen dat er voor alle problemen automatische oplossingen bestaan is de kern van wat wij het fenomeen van de depolitisering noemen: de politieke vrijheid wordt prijsgegeven, men ziet ervan af mee na te denken, overleg te plegen, te beslissen over de prioriteiten, en men berust in het geloof dat de Ontwikkeling van de wetenschap, van de technologie, van de institutionalisering, van de automatisering van het leven, als vanzelf zal voorzien in de bevrediging van al onze behoeften.

Zoals gezegd wilde Tocqueville graag te weten komen hoe de Amerikanen hun democratie beschermden tegen de gevaren verbonden aan de democratisering. Hij zag maar één middel: gebruik maken van de politieke vrijheid, zelf initiatief nemen en voor een zaak opkomen. Maar in een democratie is ieder

⁸ o.c., II, IV, chap. 6.

geïsoleerd, machteloos en zonder invloed. Niemand kan iets bereiken als hij zich niet verenigt met anderen en met hen samenwerkt. In een aristocratische samenleving leeft ieder altijd al in een netwerk van hecht samenhangende verbanden. In een democratisch land moeten verenigingen op touw gezet worden. De wetenschap van het zich verenigen is er de eerste wetenschap. “Opdat mensen beschaafd zouden blijven of het zouden worden, is het nodig dat ze, naarmate de gelijkheid van de bestaansvoorwaarden toeneemt, de kunst van het zich verenigen tot ontwikkeling brengen en vervolmaken.”⁹

Het meest bekend van Tocqueville is zijn waarschuwing tegen de tirannie van de meerderheid. Wat hij daar werkelijk over zegt, klinkt wel anders dan wat velen ervan gemaakt hebben. De tirannie van de meerderheid ligt er niet in dat de beslissingen die van de meerderheid zijn. Zo werkt nu eenmaal een democratie. Het gaat erom dat de meerderheid een morele druk uitoefent op iedereen, zozeer dat wie afwijkende ideeën heeft, ervan afziet ze publiekelijk te verdedigen en oppositie te voeren, en zich neerlegt bij de ‘consensus’. Tirannie van de meerderheid is in feite defaitisme van de minderheid.¹⁰

⁹ o.c. II, II, chap. 5.

¹⁰ o.c., I, II, chap. 7.

Karl Marx: de bluf van de kleinburger

Er zijn van die mensen die op een plechtstatige manier te keer gaan tegen de Staat, het Kapitalisme, de Politiek, de Technologie, en erover klagen dat die monsterachtige entiteiten de individuele mens onder de voeten lopen, maar anderzijds er niet aan kunnen weerstaan de 'enorme prestaties' van de Vooruitgang verbluft aan te gapen. Deze halfslachtige houding, die op en neer gaat tussen stomme verbazing en nijldige afkeuring, neemt niet weg dat ze zich volstrekt soeverein voelen. Ze slagen er immers in overal en altijd hun 'unieke persoonlijkheid' te doen gelden. Alles wat ze ontmoeten, alles wat ze ondergaan, alles wat hen al was het maar een ogenblik bezighoudt, krijgt in hun blikveld een 'persoonlijke' betekenis die ze naar believen kunnen terugnemen en weer tenietdoen. Over hun televisie zijn ze heer en meester want zij kiezen hun 'eigen' programma's uit. Ze moeten zich wel grote offers getroosten om zich het gebruik van een auto te permitteren, maar die offers brengen ze niet in rekening en hun auto is toch iets waar ze totaal vrij over beschikken. Met 'politiek' en met 'kunst' laten ze zich ook in, zonder evenwel ergens te diep op in te gaan: ze houden er steeds hun eigen mening op na. Deze is hun onvervreemdbaar bezit. Heimelijk zijn ze vol bewondering voor de *train de vie* van de rijke burger en van de *glamorous people*, maar ook daarin blijven ze meester van zichzelf (ze doen trouwens niets wat de gezondheid schaadt): voor zichzelf verzamelen ze de *tekens* van de kunst (een reproductie van een of ander meesterwerk aan de muur), van de kennis (een lijvige encyclopedie), van de goede smaak (namaak-stijlmeubelen), van de luxe (een klein kapitaaltje), van het kosmopolitisme (beelden meegebracht van op hun wereldreizen). En zo bevinden ze

zich steeds te midden van hun persoonlijke eigendom, vrij en soeverein.

Deze kleinburgerlijke mentaliteit is tegenwoordig niet eens meer typisch voor een welafgelijnde klasse mensen. Die vreemde mengeling van gezetheid en vrijblijvendheid, van preciositeit en armtierigheid, van verrukking en onverschilligheid, is veeleer een heersende trek van de moderne levenswijze *tout court* geworden. En het meest groteske daarbij is dat men door zo'n levenshouding medeplichtig is aan een systeem dat het eigen povere bestaan precies bedreigt.

De voorgaande beschrijving bestaat grotendeels uit parafrasen van passages uit *Die deutsche Ideologie* van Marx en Engels, meer bepaald van stukken uit hun kritische commentaar op het volgens hen typisch kleinburgerlijke boek van Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. (Stirners boek verscheen in 1845. Marx en Engels schreven hun bijtende kritiek in de jaren '45-'46, maar die werd toen niet gepubliceerd. Slechts in 1932 werd *Die deutsche Ideologie*, evenals ander werk van de 'jonge Marx', voor het eerst uitgegeven.)

Der Einzige und sein Eigentum is de onverbloemde verdediging van een radicaal individualisme. De mensen hebben zich tot nu toe, zo zegt Stirner, enkel ingezet voor fictieve, puur ideële entiteiten, zoals God, de Waarheid, de Vrijheid, de Mensheid, de Gerechtigheid, de Burgerlijke Orde, de Staat, ..., allemaal zaken waaraan ze, als bezetenen, al hun krachten sacrificeren zonder dat het voor henzelf iets opbrengt. De eerste echte egoïst, Stirner, wil niet langer de slaaf zijn van die 'heilige' wezens, hij stelt zijn zaak op niets, d.i. op zijn eigen ik. Hij komt tot het bevrijdende besef dat die entiteiten, die de mens tyranniseren, enkel bestaan als zijn eigen voorstellingen, als projecties van zijn eigen geest. Door er zich van bewust te worden dat de Waarheid, de Vrijheid, de Gelijkheid, ... scheppingen zijn van het ik, verliezen ze hun statuut van autonome

instanties waaraan het ik zich onderworpen had. Ze zijn immers slechts bewustzijnstoestanden die het ik naar believen kan tot stand brengen of terug vernietigen: “Hoe ge op ieder ogenblik zijt, dat zijt ge als uw eigen schepping, en juist in deze schepping moogt ge u, als schepper, niet verliezen”¹. Meer bepaald bewaart het ik zijn soevereiniteit door een ononderbroken vijandige houding tegenover elke neiging om zich in een of ander ‘beroep, opgave, bestemming, ideaal’ te verliezen, en zo zijn eigen, in zichzelf volstrekt onbepaalde, schepende kracht te offeren voor een ‘obsessie’.

Toch wil de ‘ware egoïst’ zich niet zomaar van alles losmaken. Dan zou hij immers de inhoudsloze vrijheid boven alles stellen en deze zou zelf slechts een andere idee-fixe worden. Hij wil zich enkel losmaken van al het ‘vreemde’ dat tegenover zijn ik staat en het opvoert of bedreigt, om zich enkel nog te identificeren met zijn ‘unieke’, ‘onvergelijkbare’, ‘onafhankelijke’ ik. Het ‘heilige’ bestaat nu nog enkel als *zijn* voorstelling. Hij wordt er de ‘eigenaar’ van. Op dezelfde manier zal hij nu alles wat hij tegenkomt, en zoveel hij maar kan, zich trachten toe te eigenen zonder er zich in te verliezen. Het interesseert hem m.a.w. allemaal slechts in de mate dat het een betekenis heeft die hij gemakkelijk weer kan tenietdoen. Horen, zien, voelen noemt Stirner eigendom verwerven: als de ‘unieke’ iets ziet, hoort, voelt, dan is het hem daarbij enkel te doen om de toestand van zijn ik; deze is een werkelijkheid die een en al zijn ‘eigen’ werkelijkheid is. Ze is een eigenschap van zijn ik, hij is er de eigenaar van. En zodra er iets is dat hem bedreigt of uitdaagt, verbreekt hij zijn betrokkenheid daarop. Hij maakt er zich van los door te bedenken dat hij ook ‘nog-anders-bepaald’ is en verhindert dat hij zichzelf opnieuw zou verloochenen voor een idee-fixe. Zo trekt de ‘unieke’ zich volkomen terug in zijn ‘eigenheid’ en geniet hij van zijn ‘eigen’ wereld, die zijn ‘hemel’ is.

¹ MEW 3, p. 235.

Om meester te blijven over de scheppingen van zijn ik en ze als een eigendom in zijn macht te houden, distantieert de ware egoïst zich b.v. van zijn eigen 'ijver'. Tot zijn ijver verhoudt hij zich "ijzig koud en ongelovig, als was hij er de onverzoenlijkste vijand van". Hierop schrijven Marx en Engels nu de volgende laconieke commentaar: de geestelijke reserve die moet verzekeren dat de 'unieke' zijn scheppende kracht niet vergooit aan een obsessie, en vrij kan blijven genieten van al zijn andere eigendommen, heeft tot tragi-komisch gevolg dat precies die ene werkelijke eigenschap die hij meent te bezitten, verdwijnt: "Zolang hij ijvert, is hij niet de eigenaar van zijn ijver, en van zodra hij er de eigenaar van wordt, houdt hij op te ijveren. (...) juist die eigenschap waarvan hij benadrukt dat het de *zijne* is, is hem vreemd"². Deze vijandige houding tegenover zichzelf lijkt erg veel op de rationalisaties van de bourgeois: "In feite is dit alles slechts een hoogdravende uitdrukking voor de bourgeois, die al zijn opwellingen bewaakt, om geen schade op te lopen, maar die anderzijds met een massa eigenschappen bluft, zoals b.v. de filantropische ijver, waartoe hij zich 'ijzig koud, ongelovig en als de onverzoenlijkste vijand' moet verhouden, opdat hij zich als eigenaar daarin niet zou verliezen, en zelf de eigenaar van de filantropie zou blijven"³. Maar terwijl bij de bourgeois alle genot de "officiële economische vorm van de luxe aanneemt" en "wegens zijn voortdurende ondergeschiktheid aan het verwerven van geld een vervelend karakter krijgt"⁴, is bij de 'ware egoïst' niet eens dat het geval: de distantiëring t.o.v. zichzelf die hem een soevereine positie t.o.v. de werkelijkheid moet verlenen, kan niets anders zijn dan een puur imaginair spel; in werkelijkheid komt hij nooit meer uit zijn reflecties⁵. Om zichzelf niet te verliezen bedenkt hij dat hij ook-nog-anders-bepaald is, deze

² o.c., p. 241.

³ Ibidem.

⁴ o.c., p. 403-404.

⁵ o.c., p. 241.

andere bepaling bestaat echter enkel als een ‘eigen’ voorstelling en uiteindelijk herleidt deze voorstelling zich tot niets anders dan de voorstelling van het ook-nog-anders-bepaald-zijn *überhaupt*; terwijl hij in werkelijkheid het armtierige leven leidt van iemand die zich voor niets meer inzet. Hij zorgt ervoor door middel van zijn reflecties de ‘eigenaar’ van zijn eigenschappen te blijven, terzelfder tijd is het hem echter om het even, waar zijn werkelijke eigenschappen vandaan komen en welke ze zijn: “Hij hoeft deze dus niet te ontwikkelen, b.v. te leren dansen, om zijn benen de baas te worden, of zijn denken te toetsen aan materiaal dat niet aan iedereen doorgespeeld wordt en niet iedereen zich kan verschaffen, om eigenaar van zijn denken te worden – noch hoeft hij zich om de verhoudingen in de wereld te bekommeren, waarvan het in de werkelijkheid afhangt hoever een individu zich kan ontwikkelen”⁶. Ondertussen verandert alles zonder zijn toedoen, de “spoorwegen zijn voor hem als uit de hemel gevallen”⁷. Hij verbaast zich over de fabuleuze vaart van de Ontwikkeling, droomt ervan en maakt ze tot voorwerp van zijn tinnegieterijen. En te midden van al die omwentelingen kan hij zich des te meer vertederen over zijn eigenheid, die in werkelijkheid dikwijls niets anders is dan datgene waarvan hij in zijn eigen nadeel niet los kan komen. “Voor de Duitse kleinburger is het weeral kenmerkend dat voor hem alle grenzen en hindernissen ‘vanzelf’ wegval- len, vermits hij er nooit een hand naar uitsteekt, en dat hij de grenzen die niet vanzelf vallen, door gewoonte tot zijn eigenheid maakt”⁸. Op een ‘gemoedelijke’ manier eigent hij zich heel de wereld toe: tegen het vreemde dat hem bedreigt, zet hij zich schrap door middel van *bluf* en zijn bezittingen hult hij in een waas van *sentimentaliteit*. De eenheid van die twee gemoedsgesteldheden is de opstand: “Naar buiten toe, tegen de anderen, is ze bluf; naar binnen toe, als knorren-in-zichzelf, is ze sentimentaliteit. Ze is de specifieke uitdrukking van de

⁶ o.c., p. 245.

⁷ o.c., p. 284.

⁸ o.c., p. 293.

machteloze tegenzin van de filister”⁹. Meestal uit die opstand zich in niets anders dan een heilige, mooie verontwaardiging, b.v. tegen de ‘kapitalisten’ (want de kleinburger gelooft graag dat die op onrechtmatige wijze enorme rijkdommen voor zich houden. Hij begrijpt niet dat als hij de bankier zijn vermogen zou afpakken, hij enkel maar nutteloos papier in handen krijgt. Dat vermogen zit immers in fabrieken¹⁰). En soms kan die verontwaardiging zich ook eens keren tegen ‘de communisten’, omdat hij vreest dat die hem zijn ‘eigenheid’ willen afpakken.

De grootste (en enige) verdienste van Stirner zien Marx en Engels daarin dat hij, tegen zijn zin in en zonder het zelf te beseffen, de uitdrukking is van de Duitse kleinburger die er ernstig naar tracht een bourgeois te zijn¹¹. Sinds de tijd van Marx en Engels is de kleinburgerij uitgegroeid tot veruit de grootste en eigenlijk zelfs de enige klasse (vermits de ‘verburgerlijkte’ arbeidersklasse er nu ook toe behoort en de burgerij nu praktisch onbestaande is) – een feit dat in strikte tegenstelling staat tot hun eigen voorspelling dat die klasse precies gedoemd was te verdwijnen! Dat dit laatste niet gebeurd is, is wellicht zelf enkel maar een gevolg te meer van de *halfslachtige* houding die de kleinburgerij t.o.v. het kapitalisme heeft ingenomen. Alhoewel ze er aan de ene kant medeplichtig mee is, kan men ze anderzijds toch niet fervent pro-kapitalistisch noemen in de zin zoals dat voor de 19^{de}-eeuwse bourgeoisie gold. Zij is nl., samen met de syndicaten, de grote stootkracht geweest achter de sociaal-democratie. Volgens Marx en Engels *moest* ze verdwijnen, en het heftige betoog waarmee ze in *Die deutsche Ideologie* tegen de kleinburgerij te keer gaan, kan, althans volgens hun eigen fundamentele overtuiging, onmogelijk het karakter hebben van een politiek discours waarmee zij de kleinburgerij zelf *aanspreken*. Want de dialectische

⁹ o.c., p. 281.

¹⁰ o.c., p. 367.

¹¹ o.c., p. 395-396.

theorie over de ontwikkeling van het kapitalisme is een betoog dat onvermijdelijk over het hoofd heen van de kleinburger gehouden wordt. *Die deutsche Ideologie* lijkt daarom veeleer de uitdrukking te zijn van het ongeduld en de wrevel vanwege Marx en Engels omwille van het loutere feit dat de kleinburgerij durft te bestaan.

De commentaar op *Der Einzige und sein Eigentum* bevat prachtige stukken kritische fenomenologie van onze moderne leefwereld. Maar die toon wordt niet volgehouden. Op de achtergrond speelt een heel andere dan een puur kritische visie mee: de bekrompenheid van de kleinburgerij wegens haar individualisme wordt nl. direct al geïnterpreteerd als *achterlijkheid t.o.v. de ontwikkeling van het kapitalisme*. Alhoewel Marx en Engels de desastreuze gevolgen van het kapitalisme – die de terughoudendheid van de kleinburgerij zo begrijpelijk maakte – zelf onder ogen hebben gezien en beschreven, koesterden ze niettemin een onweerstaanbare bewondering voor de geweldige ontplooiing van de productiekrachten die rond 1800 begon, en derhalve ook voor de bourgeoisie in zoverre die toen een instrument was ten dienste van de kapitaalsconcentratie en -accumulatie. De uiteindelijke grond van hun wrevel tegen de kleinburgerij komt nergens beter tot uiting dan in de volgende passage uit de *Theorien über die Mehrwert* waar Marx de ‘kleinburgerlijke’ econoom Sismondi bekritiseert. (Sismondi had eerst het economische traktaat *Richesse commerciale* (1803) geschreven, dat een pleidooi inhield voor het liberalisme. De ellende en de economische crisissen in Engeland maakten op hem echter zulk een diepe indruk dat hij in een later werk, *Nouveaux Principes d'Économie Politique* (1817), zijn vroeger werk verwierp en Ricardo van repliek diende.) Marx verdedigt Ricardo tegen Sismondi: “Ricardo wil de productie ter wille van de productie, en *terecht*”¹². Want de productie ter wille van de productie, zo zegt Marx, is de ontwik-

¹² *MEW*. 26.2, p. 111.

keling van de rijkdom van de menselijke natuur op zichzelf. “Stelt men, zoals Sismondi, het welzijn van enkelingen boven dit doel, dan beweert men dat de ontwikkeling van de soort moet tegengehouden worden, om het welzijn van de enkelingen te verzekeren, dat er b.v. geen oorlog zou mogen gevoerd worden waarin enkelingen in ieder geval kapotgaan. (Sismondi heeft enkel gelijk tegen de economen die deze tegenstelling verdoezelen, loochenen.) Het feit dat deze ontwikkeling van de bekwaamheden van de soort, ofschoon ze eerst op kosten van de meerderheid van de menselijke individuen en van ganse mensenklassen gebeurt, ten slotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van het enkele individu, dat dus de hogere ontwikkeling van de individualiteit gekocht wordt met een historisch proces waarin de individuen opgeofferd worden, dat begrijpt men niet ...”¹³ De taylorisatie van de arbeid, de economische crisissen, de verkommering van massa’s mensen, de rooibouw op de natuur, al die ellende zou de weg zijn waarlangs de mensen moeten gaan omdat juist die weg ten slotte zou uitkomen op een wereld waaruit alle ellende definitief zou gebannen zijn. Al diegenen die de productie willen afstemmen op de bevrediging van concrete, actuele behoeften, verhinderen die ontwikkeling en dus ook, als men Marx mag geloven, haar uiteindelijke grandioze bekroning. Want enkel door telkens opnieuw te investeren in nieuwe kapitaalgoederen – hetgeen onvermijdelijk ten koste van de productie van consumptiegoederen gebeurt – zullen de *productiewijzen* zich bestendig revolutioneren en zal daaruit op de lange duur een immens productieapparaat te voorschijn komen dat in feite niets minder zal zijn dan de volledig overmeesterde natuur, die nu in plaats van de mensen en in hun dienst zou werken en die zomaar vanuit haarzelf al hun behoeften zou bevredigen. Het getuigt van een ongelooflijk optimisme van de kant van Marx. De huidige ecologische problemen wijzen erop dat de natuur *nu* reeds te zwaar belast is. Bovendien impliceert Marx’

¹³ Ibidem.

bewondering voor de technologische ontwikkeling een vijandigheid tegen het politieke als dusdanig en tegen de oorsprong van alle politiek. Elke eis die in strijd is met de verdere ontplooiing van de productiekrachten, wordt als een groteske en hinderlijke aanmatiging beschouwd.

Alleen als men dit absurd eschatologisch perspectief opgeeft, krijgt de confrontatie met Stirner in *Die deutsche Ideologie* haar trefzekerheid. Ze is een satirische kritiek op het kleinburgerlijk individualisme en viseert die onverschillige en tegelijk blufferige manier om zich met alles in te laten van “reflecterende individu’s die geloven dat ze in en door hun reflecties boven alles uit zijn, terwijl ze in werkelijkheid nooit uit hun reflecties komen.”

Sinds de jaren 1845/’46, toen *Die deutsche Ideologie* geschreven werd, is het niet gestopt met de ‘spectaculaire’ ontwikkelingen op technologisch vlak. Na de spoorwegen is er nog veel meer ‘als uit de lucht gevallen’ dat op de stomme verbazing van de burger kan rekenen. Het is wel komisch dat de vooruitgang in de eerste plaats juist de mogelijkheden doet toenemen om zich de hele wereld toe te eigenen op die typisch kleinburgerlijke manier. De moderne technologie maakt het mogelijk, voor wie het kan betalen, op ieder moment om ’t even waar naar toe te trekken, of omgekeerd, langs de informatiekkanalen van het ‘wereldwijde web’, om ’t even wat naar zich toe te halen. Het creëert een bewustzijnsverruiming die tot niets leidt, een openheid voor de wereld die tegelijk definitief alles in de wereld afsluit omdat die openheid pas in stand wordt gehouden zolang men zich nergens in engageert en niet ophoudt met van het ene naar het andere te verspringen. Wat het superieure uitmaakt van die nieuwe technologieën, nl. hun grote capaciteit, is een vloek want hun potentieel wordt pas ten volle benut als men nergens blijft bij stilstaan en over alles heen ‘surft’ en ‘zapt’. De wereld doemt op in flarden, chaotisch, fragmentair, onsamenhangend, willekeurig, onbegrijpelijk, zonder onder-

scheid tussen belangrijk en onbelangrijk. De burger staat overal buiten, ascetisch, 'zichzelf bewakend', niet gemotiveerd tot handelen en er ook niet toe in staat.

David Riesman en Christopher Lasch: de verwording van de samenleving

DE DISCUSSIE TUSSEN LASCH EN MARCUSE

In de jaren '50 hield Herbert Marcuse een pleidooi voor een nieuwe levensstijl die hij openlijk als narcistisch bestempelde.¹ De ontwikkeling van het industrieel apparaat is zover gevorderd, vond hij, dat alle noodzakelijke arbeid kan worden afgeschaft. Dankzij de vooruitgang zou het voor de mensen mogelijk geworden zijn een bestaan te leiden zonder enige dwang, zonder last, zonder strijd om het bestaan. Ze zouden zich nu kunnen overgeven aan de vrije, spontane, doelloze ontplooiing van al hun vermogens, aan een leven van spel en vertoon ('play and display'). Zo'n narcistisch bestaan zou nu reeds realiseerbaar zijn. Het wordt enkel tegengehouden door de nodeloze onderdrukking vanwege groepen die hun privileges willen veiligstellen en de mensen ertoe dwingen verder te blijven werken voor het 'apparaat'. In *One Dimensional Man* (1964) heeft Marcuse uitgelegd hoe de onderdrukking gebeurt: niet door brutale repressie maar door ideologische manipulatie die de waan verspreidt dat er geen behoeften bestaan die niet door het apparaat kunnen bevredigd worden, en dat daarom alle verzet zinloos is.

Eind jaren '70, toen het naïeve optimisme van de jaren '50 en '60 een ferme deuk had gekregen, verscheen *The Culture of Narcissism* van de Amerikaanse historicus Christopher Lasch, een boek dat vanuit een heel onverwachte hoek Marcuses plei-

¹ Zie: *Eros and Civilisation* (1955).

dooi bekritiseert (zonder Marcuse zelf te noemen).² Tot op zekere hoogte is het werk van Lasch verwant met dat van Marcuse. Ook Lasch tracht de mechanismen van de eendimensionale maatschappij te doorzien en te begrijpen hoe steeds meer dimensies van het menselijk bestaan onder de controle van de markt komen. Maar hij wijst daarbij op nog iets anders. Het gaat niet langer op, vindt Lasch, alle kwalen van ons industrieel systeem toe te schrijven aan het despotisme van autoritaire vaders die beletten dat het technologisch potentieel optimaal benut wordt en daardoor zouden verhinderen dat het individu zich voortaan zou kunnen overgeven aan het vrije spel van zijn creatieve vermogens. Zoals in de titel van het boek aangegeven wordt, suggereert Lasch dat er nu reeds een hele 'cultuur van narcisme' bestaat. De vraag is niet of de nieuwe levenswijze waar Marcuse voor opkwam, nu al realiseerbaar is of niet. Ze begint nu al een realiteit te worden voor al die mensen in het Westen die zich een en al toeleggen op de ontwikkeling van hun persoonlijkheid. Alleen ziet die levenswijze er niet zo mooi uit als Marcuse het zich voorstelde. De fixatie op de zelfontwikkeling, op de vrije ontplooiing van de eigen vermogens, lijkt meer op een obsessie dan op een bevrijding. En dat ligt daaraan dat de bevrijding binnen het kapitalisme tot stand is gekomen door een proces van isolering. Het individu werd losgerukt uit allerlei menselijke verhoudingen die een obstakel vormden voor de ongeremde expansie van de vrije-markteconomie en dreigt ten slotte weg te zinken in een eenzaam en zinloos bestaan. Dat heeft dan weer voor gevolg dat de vrije ontplooiing van de 'persoonlijkheid' beheerst wordt door de drang om zich te doen gelden, het koste wat het wil, en zich hoe dan ook waar te maken tegenover de anderen en tegen de anderen in: "... de toenemende aandacht voor de persoonlijkheid in onze maatschappij vindt zijn oorsprong in de behoefte van het ego om zich te doen gelden, niet uit loutere

² De Amerikaanse uitgave is van 1978. In 1980 verscheen een vertaling in het Nederlands: *De cultuur van het narcisme*, Amsterdam, Synopsis.

vreugde van de zelfexpressie, ... maar om zich te verzetten tegen de krachten die het dreigen te vernietigen....”³

DE ‘OTHER-DIRECTED PERSON’

Het werk van Lasch situeert zich binnen een traditie van soms zeer kritische studies van het dagelijks leven in Amerika. Het gaat om werken (van Amerikaanse auteurs) waarin op een beschrijvende manier patronen van consumptiegedrag onderzocht worden. Vele daarvan, b.v. die van Riesman, Packard, Boorstin zijn terecht klassiekers geworden. Het valt op hoe al die beschrijvingen op een beslissend punt gelijklopen. De consument wordt niet voorgesteld als een egoïst die alles voor zich wil hebben en enkel uit is op de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften maar als iemand wiens verhouding tot de dingen sterk bemiddeld is door de blik van anderen en door beelden. De eerste in die reeks is *The Lonely Crowd* van David Riesman, een werk dat Lasch sterk beïnvloed heeft. Het verscheen in 1950, vijf jaar voor *Eros and Civilisation*. Daarin wordt voor het eerst een nieuwe levensstijl beschreven die zich na de Tweede Wereldoorlog in de Verenigde Staten aan het doorzetten was. Met de opkomst van het gebureaucratiseerde monopoliekapitalisme heeft zich namelijk vanuit de businesswereld een ander persoonlijkheidstype op de voorgrond gedrongen. De brutale concurrentiestrijd lijkt voorbij. De prijzen worden voor een deel vastgelegd, langs onderhandelingen om, tussen de regering, de bedrijven, de syndicaten. Een bedrijf doet nu ook enorme inspanningen om zijn imago te verzorgen, zowel naar buiten toe als naar binnen toe. Er wordt aan marketingonderzoek gedaan om te weten te komen hoe men de potentiële koper het beste aanspreekt. De reclame prijst niet zozeer de kwaliteiten van het product aan maar gaat veel globaler te werk: ze insinueert ook de behulpzaamheid, het begrip,

³ C. Lasch, *Haven in een harteloze wereld*, Amsterdam, Synopsis, 1981, p.96-97. De oorspronkelijke, Amerikaanse uitgave, *Haven in a Heartless World*, is van 1977.

de gediensigheid van het bedrijf; het product fungeert als teken van een wereld van vriendelijkheid, vlotheid, nonchalance, warmte, ..., alle kwaliteiten die als het ware samen met het product mee afgeleverd worden. Ook naar binnen toe wordt alles veel 'menselijker': het werk van een groot aantal werknemers, en meer bepaald van de zich sterk uitbreidende groep managers, bestaat erin met andere mensen om te gaan. Hun werksfeer heeft dikwijls heel openlijk een consumptief karakter. Tot het werk behoren ook informele gesprekken, diners, conferenties, tournees. Er wordt verder ook een beroep gedaan op psychologen en therapeuten om 'communicatiestoornissen' en 'persoonlijke problemen' op te vangen. Ze helpen mee een 'vlotte', 'losse' sfeer te creëren.

Riesman heeft het nieuwe type persoonlijkheid 'other-directed personality' genoemd en heeft ook getoond hoe de 'other-direction' zich genesteld heeft in alle dimensies van het Amerikaanse leven. De *other-directed personality* staat voortdurend open voor signalen, afkomstig van anderen, om daarop in te spelen en zich interessant te maken. Daarom echter is hij bang dat, zowel in zijn eetgewoonten bij voorbeeld als in zijn seksueel leven, de betere kwaliteit hem ontsnapt en dat hij bovendien de gepaste woorden en de juiste toon niet heeft om er succesvol te kunnen over praten.⁴ Langs de media om en op een manier die voor hemzelf niet altijd doorzichtig is – het gebeurt in de eerste plaats door zich te spiegelen aan de *glamorous people* – leert hij "zichzelf te manipuleren om anderen te manipuleren". Hij leert hoe hij zich moet kleden, hoe hij moet praten, enz., om zich populair te maken en de affectie van anderen te verkrijgen.⁵ De *other-directed person* wil zich een persoonlijkheid aanschaffen.⁶ Door producten aan te kopen die lichtjes verschillend zijn van andere in dezelfde klasse – b.v.

⁴ D. Riesman, *The Lonely Crowd*, London, Yale University Press, abridged edition with a 1969 preface, 1980, p. 144.

⁵ o.c., p. 151.

⁶ o.c., p. 46.

een sigaret die wat langer is, of een met een lichtjes ovale doorsnede – wil hij zich laten opmerken. De industrie buit dit uit. Producten worden van mekaar onderscheiden door hen een persoonlijk cachet te geven. Het gaat om minuscule verschillen, die toch belangrijk genoeg zijn om het product buiten de prijscompetitie te houden.

Zo is een heel subtiel spel ontstaan tussen de markt en de consumenten, experts en hun cliënten, de media en hun publiek, *stars* en hun bewonderaars. De met elkaar concurrerende media willen dat er een constante vraag is naar hun producten. Ze kunnen het niet riskeren een grote groep binnen hun publiek te ontstemmen. Bovendien wensen ze niet dat de mensen teveel beginnen te houden van een mode, een stijl, een smaak die ze morgen al willen veranderen. Vandaar is het voor hen heel opportuun in hun publiek een houding van tolerantie te ontwikkelen.⁷ Deze wordt de typische manier om alles te bekijken, politiek inbegrepen. Dit gebeurt door bij een *performer* heel sterk diens ‘eerlijkheid’ in het licht te stellen. Wat met die eerlijkheid bedoeld is, is moeilijk te zeggen. Een eerlijke houding is hier zoets als: de vrije loop geven aan zijn emoties, zich niet agressief of cynisch tonen, eerder zelfs weerloos overkomen. “De performer levert zich over aan zijn emoties en aan zijn toehoorders. Zijn eerlijkheid lokt hun tolerantie uit. Het zou toch niet fair zijn te kritisch te zijn t.o.v. een persoon die zichzelf zo heeft blootgesteld en hen een hartelijke hand vol vriendelijke bedoelingen heeft toegestoken.”⁸ De toehoorders voelen zich geflatteerd. Op het vlak van de eerlijkheid voelen ze zich de gelijke van de performer, de eerlijkheid is een obscure kwaliteit die ze met hem delen. Zo kunnen ze de performer patroniseren: “You can just feel that he (Frank Sinatra) is sincere.” Ook de politieke scène wordt vanuit die hoek bekeken, en de politici spelen daar op in. Een politicus

⁷ o.c., p. 193-197.

⁸ o.c., p.194.

die 'hard probeert' mag op de tolerantie van zijn kiezers rekenen, ook al begaat hij de grootste flaters en ook al is hij onbekwaam.⁹

Een heel typische uiting van *other-direction* is het gedrag van diegenen die Riesman de *inside-dopesters*¹⁰ noemt ('dope' heeft hier de betekenis van informatie; het gaat om mensen die uit zijn op 'inside-information'). De *inside-dopester* heeft voor zichzelf uitgemaakt dat hij aan de politiek niets kan veranderen en dat hij enkel kan trachten haar te verstaan. Hij smacht ernaar de politiek van binnenuit te kennen, iemand aan de telefoon te hebben die er binnenin zit, toegang te krijgen tot informatie waarover enkel de ingewijden beschikken. Zoniet voelt hij zich gefopt. Nog gekker wordt het als zo iemand toch beslist zelf aan politiek te doen en deze ingesteldheid niet opgeeft. In de politiek gaan wordt dan zoiets als een hobby opnemen en interessante contacten leggen: "it is a fulfilment of social role, and in addition it is good fun, good business, and a way to meet interesting people."

DE NARCISTISCHE PERSOONLIJKHEID

Kort gezegd komt de centrale stelling van Riesman hierop neer: de nieuwe mens is iemand die zijn *goede wil* graag tentoonspreidt en dat desnoods ten koste van de zakelijke betrokkenheid. Riesman geloofde dat de *other-direction*, ondanks alles, erop wees dat de Amerikanen meer open, meer sociaal, meer democratisch werden. Anderen, waaronder Fromm, hebben er het conformisme van onderstreept en bekritiseerd. Volgens Lasch echter gaat men op die manier juist aan de kern van de zaak voorbij. Indien mensen er zo om bekommerd zijn dat ze degelijk, behulpzaam, betrouwbaar overkomen, dan is juist te vermoeden dat ze in de grond onverschillig zijn t.o.v. de anderen en dat ze er enkel op uit zijn een beeld van zichzelf

⁹ o.c., p. 195.

¹⁰ o.c., p. 180 e.v.

in de blik van de anderen bevestigd te zien. Hun werkelijke bedoeling is de anderen te imponeren. Wat Riesman *other-direction* noemde, is niet zozeer een uitkijken naar de verwachtingen van anderen om daarop in te spelen, maar een afdwingen van aandacht, desnoods op een gewelddadige manier. Geïnteresseerdheid in de zaak van de anderen is er niet, er is alleen een bemoeizieke opdringerigheid.

De moderne manager is er niet in geïnteresseerd zich ten volle te engageren in een afgelijnde taak want hij vreest op die manier op een zijspoor te geraken.¹¹ De inhoud van zijn werk laat hem onverschillig. Wat hem integendeel interesseert, is: gezien, gevreesd, bewonderd te worden. Vooruitkomen betekent voor hem: het tegen anderen opnemen en hen met panache voorbijsteken. Mensen met veel macht houdt hij daarom bijzonder in het oog en hij tracht zich bij hen sympathiek te maken. Ondertussen zorgt hij ervoor dat zijn keuzemogelijkheden onbeperkt open blijven, bijvoorbeeld door een machtige cliënt uit te spelen tegen zijn eigen bedrijf en zo meer macht te krijgen in het bedrijf en bij de cliënt.

Wat Riesman *other-direction* noemde, is in de grond het narcistisch gedrag van iemand “die de wereld beschouwt als een spiegel van zichzelf en geen belangstelling heeft voor gebeurtenissen behalve voorzover ze zijn eigen image weergeven”.¹² De vervreemding van de werkelijkheid kan daardoor schrikwekkend groot worden. De Amerikaanse politiek is er een schrijnend voorbeeld van.¹³ De problemen zijn nu te complex geworden, proclameerde Kennedy, om ze nog over te laten aan de traditionele politieke discussie: ze gaan het bevattingsvermogen van de meeste mensen te buiten en moeten dus door deskundigen behandeld worden. De ironie van de zaak is echter dat de vervanging van onmiddellijke ervaring door esoteri-

¹¹ *De cultuur van het narcisme*, p. 71 e.v.

¹² o.c., p. 74.

¹³ o.c., p. 111-116.

sche informatie de regering zelf niet rationeler heeft gemaakt. “Integendeel, daardoor is een alomtegenwoordige irrealiteit ontstaan, die uiteindelijk een benevelend effect heeft, zelfs op de hoogste instanties waar de beslissingen vallen. De epidemie van de onbegrijpelijkheid verspreidt zich op alle niveaus van de overheid.”¹⁴ En de uiteindelijke reden daarvoor is dat de politici in de eerste plaats niets anders willen doen dan *hun leiderschap demonstreren* en daardoor al geen maatstaven meer hebben om een specifieke politiek te beoordelen. De oorlog in Viëtnam werd gevoerd zonder enige duidelijke doelstelling. Verstrikt in hun eigen mystifiërend jargon en in de retoriek van de speltheorie, klampten de politici zich vast aan de obsessie dat het ‘prestige’ en de ‘geloofwaardigheid’ van de U.S.A. niet te lijden mochten krijgen, en sloegen daarvoor de meest elementaire beginselen van staatsmanschap in de wind.

De versmelting van politiek en kijkspel, langs de media om, maakt het nu gemakkelijk om “onder het publiek een aanhoudende crisisstemming te wekken, en die rechtvaardigt op haar beurt weer de uitbreiding van de uitvoerende macht en de geheimhouding daarvan. De machthebber bevestigt dan zijn ‘presidentiële’ kwaliteiten door uitdrukking te geven aan zijn vastberadenheid om de crisis in handen te houden ...”¹⁵ Een hoogtepunt van het politieke kijkspel was de inaugurale rede van Kennedy. In feite kwam deze neer op een verheerlijking van discipline en beproeving, een onderschikking van politiek aan de schijn van nationale prestige: “Ask not what your country can do for you; ask what you can do for your country.”

De narcistische stijl die heerst onder businesslui en politiciers, heeft zich ook elders genesteld, telkens met als gevolg een ontstellende vermindering van de waarnemingsprecisie. Zo bij voorbeeld in de Amerikaanse literatuur, die nu dikwijls het ka-

¹⁴ o.c., p. 112.

¹⁵ o.c., p. 113.

rakter heeft van pseudo-bekentenisliteratuur.¹⁶ De realiteitsbetrokkenheid wordt systematisch ondermijnd: de kracht van een satire gaat verloren door de tussenschakeling van gratuite, flauwe humor; de precisie van een parodie verdwijnt door zelfparodie; een verhaal wordt doorkruist door zelfonthullingen van de schrijver over zijn eigen vooringenomenheden, onthullingen die dan bovendien vaak namaakbekenissen zijn, vervat in psychiatrische clichés, die dan zelf op hun beurt gerelativeerd worden. Met dergelijke persoonlijke grillen tracht de schrijver zijn lezers te charmeren. Hij doet afstand van het recht serieus genomen te worden. Door het verschil tussen waarheid en pure fictie te vertroebelen maakt hij zichzelf onkwetsbaar en het enige wat hij de lezer nalaat, is een spoor van een praatzieke, briljante, onophoudelijk zichzelf relativerende luciditeit.

De narcist ziet de wereld als een spiegel: hij wil de anderen fascineren en in hun blik hun gefascineerdheid zien. Niet dat hij niets wil presteren, maar elke prestatie is slechts een willekeurig middel om een imago op te dringen waardoor hogere, diepere, superieure kwaliteiten gesuggereerd worden die hij zich wil aanmeten, die enkel in zijn kop bestaan en waar de anderen niets tastbaars aan hebben.

Zelfs het privé-leven en de vrije tijd geraken onder de tirannie van die obsessie. Dat is de sfeer waar het 'echte' leven kan beginnen. Maar het leven van de moderne westerling, als consument, heeft weinig verkwikkends en bevredigends. Het heeft meer weg van een zich uitsloven uit de plicht om te beantwoorden aan de modellen van goed leven die de markt oplegt en te trachten de anderen daarin te overtroeven, uit de begeerte om zelf een toonbeeld te zijn van het moeiteloze, stralende, eeuwig jeugdige leven vol *glamour* en chic dat de reclamebeelden beloven. En zo wordt, paradoxaal genoeg, in een wereld

¹⁶ o.c., p. 37-41.

waar de autoriteit van de vader is verdwenen, het individu slachtoffer van een bestraffend, mateloos streng superego dat “het ego een overdreven maatstaf van roem en succes voorhoudt en reageert met mateloze wreedheid wanneer het ego daaraan niet beantwoordt”.¹⁷

Narcisme maakt dat een mens in een bestendige identiteitsverwarring verstrikt geraakt. Niet alleen omdat hij zich pas in de bewondering van anderen voelt bestaan, maar ook omdat hij zichzelf bovendien spiegelt aan beroemdheden, winnaars, sterren, machthebbers, en hij de afstraling van hun *glamour* in zichzelf voelt bestaan als ware het zijn eigen substantie. Als consument van het schouwspel van de politiek is de doorsneeburger niet zomaar het slachtoffer van de manipulatie door de machtigen. De duisterheid en de onbegrijpelijkheid van de taal van de politici en van de experts waarmee zij zich omgeven, “zijn kwaliteiten die prijzenswaardig overkomen op het publiek dat zich beter geïnformeerd voelt naarmate het meer voor de gek wordt gehouden.”¹⁸ De zogezegde complexiteit van de problemen, die niet meer zou toelaten dat ze vatbaar zijn voor politieke discussie, wordt in zekere mate ook genoten door het publiek, want juist die onbegrijpelijkheid functioneert als teken van de ‘superioriteit’ van ‘onze’ tijd en van de gevorderde ‘ontwikkeling’ van ‘ons’ land.

Omdat dit illusoire leven voor de narcistische persoonlijkheid de hele realiteit uitmaakt, raakt hij in paniek als het spel van spiegelingen onderbroken wordt. Hij is bang voor alles dat hem teruggooit op zijn kwetsbaarheid, zijn sterfelijkheid, bang zich afhankelijk te maken en zijn vrijheid te beperken, bang

¹⁷ o.c., p. 227. Hier zit de pointe van de kritiek van Lasch op Marcuse. Marcuse ziet in het superego alleen maar de representant van de geëtabeleerde moraal, ingeprent in het kind door de repressieve tussenkomst van de vader. Het is vooral Melanie Klein die, door klinische observaties en door de uitwerking van theoretische beschouwingen die bij Freud slechts marginaal blijven, de logica van het ‘pre-oedipale superego’ heeft trachten te doorgronden.

¹⁸ o.c., p. 111.

voor liefde en intimiteit, voor ouderdom en dood, voor de beoordeling van zijn gedrag door anderen, voor conflicten en confrontaties en voor de agressie van de ander (dit is zijn eigen geprojecteerde agressie).

DE OORZAAK

Lasch beschrijft een maatschappij waarin mensen met een narcistische persoonlijkheid overal op de voorgrond treden en een prominente rol spelen en waarin bovendien bij iedereen narcistische trekken uitgelokt en versterkt worden.¹⁹ Hoe is het zover kunnen komen? Wat Lasch daarover te vertellen heeft, komt in essentie op het volgende neer. Zijn verklaring is even eenvoudig als verrassend. Al zulk narcistisch gedrag moet uiteindelijk voortkomen uit een diepe frustratie, uit het besef nl. dat het juist zo moeilijk geworden is in deze tijd om in de ogen van de anderen nog iets te betekenen, om in hun leven een plaats van belang te verkrijgen en daardoor het eigen bestaan als zinvol te ervaren. In de maatschappij die Lasch beschrijft, zijn mensen zodanig begaan met hun eigen overbodig zijn en met de futiliteit van hun bestaan dat ze door deze ene obsessie verteerd worden: zich hoe dan ook te profileren en zich te doen gelden koste wat het koste om toch maar iets te betekenen te hebben. Maar als dat verlangen bij iedereen overheerst, is er juist niemand meer die het politiek verstand heeft om een beroep te doen op anderen, zich van hun diensten afhankelijk te maken en hen zodoende een zinvolle plaats toe te wijzen. Daardoor wordt de situatie pas echt uitzichtloos, de wanhoop neemt toe, en zo komt een escalatie op gang van zinloze prestaties, de ene tegen de andere, die in het ijle voert en ieder in de verbittering drijft.

In de loop van de laatste eeuwen heeft het individu in het Westen wel meer vrijheid verworven. Maar de geschiedenis van de

¹⁹ o.c., p. 289-290.

moderne tijd is er ook een van toenemend machtsverlies en isolering van het individu. Bijna alles wat mensen een vanzelfsprekend gezag verleende tegenover elkaar, zijn ze verloren. Ze hebben hun greep verloren op hun eigen leefwereld. Dikwijls hebben ze niet eens meer de bekwaamheid om de eenvoudigste technische en praktische problemen op te lossen. Erger nog, moderne omgevingen laten het niet meer toe dat men er zelf op ingrijpt. Ze zijn onhandelbaar en star, ze steunen op een enorm energiesysteem en een technologische infrastructuur, op instituties en bureaucratieën die alle even oncontroleerbaar zijn. Het is de uitkomst van een ontwikkeling waarvan de vernietigende kant lang genegeerd werd, in de ban als men was van de beloften van de vooruitgang.

De eerste stap werd gezet in de beginfase van de industriële revolutie. Toen hebben kapitalistische ondernemers de productie weggehaald uit de huishouding en onder hun toezicht, in fabrieken gecollectiveerd. De vakkennis en het technisch vernuft is van de arbeiders afgenomen en overgedragen op het wetenschappelijk management²⁰. Voorzover ze nog voorkomt wordt ervaring waardeloos gemaakt door de gestadig voortschrijdende ontwikkeling van wetenschap en technologie. Reeds vanaf de 19^{de} eeuw maakten deskundigen “misbruik van algemene angsten voor wanorde en ziekte, kozen een opzettelijk raadselachtig jargon, maakten traditionele zelfhulp-ideeën belachelijk als ouderwets en onwetenschappelijk en creëerden of verhevigden op die manier (niet zonder tegenstand overigens) een vraag naar hun eigen diensten.”²¹ De sfeer van de huishouding werd gereduceerd tot het privé-leven van de families, zelf het overblijfsel van een ruimer, veelvormiger, kleurrijker maatschappelijk leven.²² Maar zelf daar zijn de mensen het initiatief kwijtgeraakt. Ook de functie van de ouders werd overgedragen op ‘verlichte’ instanties, op dokters, psychiaters,

²⁰ Zie: de inleiding van *Haven in een harteloze wereld*.

²¹ *De cultuur van het narcisme*, p. 286.

²² Zie: het eerste artikel, ‘Origins of the Asylum’ in *The World of Nations*.

leraars, experten in voorlichting van kinderen, ambtenaren van de jeugdrechtbanken en andere specialisten die toezicht kregen op de opvoeding van de kinderen. En ten slotte geraakt ook de verhouding tussen man en vrouw geblokkeerd onder invloed van de ideologie van de 'tot niets verplichtende verbondenheid' en de 'ontwikkeling van het zelf'. In feite worden daarmee de laatste vormen van gemeenschapsleven afgebroken en is een laatste hinderpaal tegen de ongeremde expansie van de vrije markt weggevallen. Het vrije individu, geïnteresseerd in de ontplooiing van zijn authentieke zelf, is nu een en al ontvankelijk geworden voor de dictaten van de vrijetijdsindustrie.

Waar komt die vrijheid op neer? Lasch zegt het zelf niet in die bewoording maar nuchter bekeken komt ze uiteindelijk neer op niets anders, op niets meer dan een soort onbegrensde toegang tot de wereld die terzelfder tijd totale onmacht is. Het is de vrijheid die het 'internet' verschaft: de mogelijkheid om zich in volstrekte willekeur, over gelijk welk onderwerp, over om 't even wat, te informeren. Of het nu om de politiek gaat of kunst of reisindrukken of wat dan ook, alles herleidt zich tot elementen in een informatiestroom. Wat informatie genoemd wordt, is een sterk gereduceerde vorm van kennis, een soort van oppervlakkig weten dat nauwelijks inzicht geeft in het onderwerp en volstrekt ontoereikend is om als leidraad te dienen voor efficiënte technische en praktische tussenkomsten in een concrete situatie. Zo'n bewustzijnsverruiming die vrij over de objecten beschikt en ze in volstrekte willekeur overloopt, maar geen inzichten oplevert die tot doeltreffend handelen zou kunnen leiden, moet onvermijdelijk het besef teweegbrengen van de zinloosheid van dat alles en van de machteloosheid, de overbodigheid en de nietigheid van het eigen bestaan.

HET IDEEAAL VAN DE WESTERSE BESCHAVING

Verrassend zijn de ideeën van Marcuse allang niet meer. Veel linksgezinden denken zo. Het hoogste wat de mens kan bereiken, zou een leven zijn zonder zorgen, zonder de beslommeringen die voortvloeien uit de lichamelijke noden, een leven waarin men zich totaal vrij kan ontplooiën. M.a.w., het echte leven zou pas beginnen wanneer de zorg om de overleving achter de rug is en men alle tijd kan besteden aan vrije activiteit, d.i. een activiteit die aan geen enkel van buiten opgelegd, door noden opgedrongen doeleinde ondergeschikt gemaakt is. Ook Marx hangt aan dat ideaal vast. Zijn kritiek van de politieke economie wordt pas ten volle begrijpelijk in het licht van dat ideaal. Marx heeft het kapitalisme niet verketterd. Hij vatte het integendeel op als een noodzakelijke fase in de geschiedenis van de mensheid. Alleen binnen een economie die een en al op accumulatie gericht is, kan de productiviteit zo sterk stijgen dat alle menselijke arbeid geleidelijk aan overgedragen wordt op natuurprocessen en daardoor de mens zelf totaal vrij wordt. Marx spreekt die idee duidelijk uit in de volgende passage van *Das Kapital*: “Als fanaticus van de voortbrenging van meerwaarde dwingt de kapitalist de mensheid meedogenloos tot de productie om de productie en daarmee tot de ontwikkeling van de maatschappelijke productiekraften en de schepping van materiële productievooraarden die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is.”²³ Er blijft wel een verschil met Marcuses stelling. Tegen de utopische socialistten in wijst Marx op de voorlopige onvermijdelijkheid van het kapitalisme. Marcuse daarentegen is ervan overtuigd dat die periode nu afgelopen is, m.a.w. dat de productiekraften nu reeds zo ver ontwikkeld zijn dat de ‘hogere’ maatschappijvorm al kan worden gerealiseerd. Maar die onenigheid is een bijkomstige kwestie in het licht van het feit dat zowel Marx als Marcuse en de liberalen

²³ *MEW* 23, p. 618.

eenzelfde ideaal koesteren, hét ideaal van de westerse beschaving.

Dat is het wat door de beschouwingen van Lasch in twijfel wordt getrokken: of het wel een ideaal is. Veronderstelt de realisatie van dat ideaal niet een maatschappij waar iedereen geïsoleerd en machteloos is en aan een zinloos bestaan is overgeleverd?

Ludwig Feuerbach: het bondgenootschap tussen christendom en wetenschap

Feuerbach is de filosofiegeschiedenis ingegaan als de auteur van *Das Wesen des Christentums* (1841). Daarin wordt uitgelegd hoe God kan begrepen worden als een product van de menselijke geest. God zou niets anders zijn dan het wezen van de mens, bevrijd van de beperkingen van het individuele, lichamelijke bestaan en aanschouwd als een vreemd, zelfstandig wezen buiten de mens. De mensen zouden er beter aan doen, aldus Feuerbach, de tweespalt tussen die andere wereld en de aardse op te heffen, de religieuze projecties ongedaan te maken, en zich een en al, met hart en ziel, te richten op hun tegenwoordig bestaan in deze wereld: in plaats van God te vereren moet de mens weer in zichzelf geloven, in plaats van de liefde voor God moet de liefde voor de mens komen. *Das Wesen des Christentums* is de verdediging van een humanisme dat soms overtuigend is, maar soms ook dweperige, zelfs potserlijke trekken krijgt.

Ook Marx en Engels hebben het boek enthousiast onthaald. Met Feuerbachs humanisme hadden ze geen problemen. Ze hadden slechts één punt van kritiek: Feuerbach verklaart niet waarom de mensen geneigd zijn hun wezen buiten zichzelf, in een andere wereld, te projecteren en er zich zo van te vervreemden. Voor Marx was het duidelijk waar de verklaring moet worden gezocht. Godsdienst zou pas ontstaan waar de materiële bestaansvoorwaarden zo ellendig zijn dat de mensen op aarde niets meer te verwachten hebben. De vierde van de elf 'stellingen over Feuerbach' luidt: "Feuerbach vertrekt van het feit van de vervreemding (van de mens) van zichzelf in de

religie, van de ontubbeling van de wereld in een religieuze en een wereldlijke. Zijn werk bestaat erin de religieuze wereld in haar wereldlijke grondslag op te lossen. Maar dat die wereldlijke grondslag zich van zichzelf losmaakt en zich een zelfstandig rijk in de wolken vestigt is alleen te verklaren uit de verscheurdheid en de tegenstrijdigheden van deze wereldlijke grondslag zelf.”¹

Die beoordeling van Marx heeft beslist over de plaats die Feuerbach toegewezen kreeg in de filosofiegeschiedenis. Hij wordt gezien als een overgangsfiguur tussen Hegel en Marx. Maar dat doet onrecht aan Feuerbach. Na de publicatie van *Das Wesen des Christentums* vindt er een ommekeer plaats in zijn denken. Vijf jaar later verschijnt *Das Wesen der Religion*, een kort geschrift dat nauwelijks bekend is geraakt hoewel het op een veel meer directe, eenvoudige en overtuigende manier uitlegt wat de oorsprong en het wezen is van de godsdienst. Feuerbach geeft nu wel een verklaring van de projectie. Bovendien vat hij de God van de christenen niet langer op als een ideaal voor de mensen. Feuerbach wijst nu het humanisme van *Das Wesen des Christentums* af en dus is *Das Wesen der Religion* ook een kritiek op Marx voorzover die dat humanisme onderschrijft.

De volgende uiteenzetting verloopt in zes stappen:

1. Het eigen karakter van Feuerbachs godsdienstkritiek.
2. De centrale stelling van *Das Wesen des Christentums*: de hoogste eigenschap van de christelijke God is de liefde voor de mensen.
3. Wat er in *Das Wesen des Christentums* onopgehelderd blijft: de oorzaak van de projectie.
4. Het andere uitgangspunt van *Das Wesen der Religion*: het onoplosbare conflict met de natuur.

¹ MEW 3, p. 6.

5. Het bondgenootschap tussen het Renaissance-christendom en de moderne wetenschap.
6. Feuerbachs eindigheidsfilosofie.

HET EIGENE VAN FEUERBACHS GODSDIENSTKRITIEK

De kritiek van positivisten op de godsdienst beperkt er zich toe erop te wijzen dat aan de religieuze voorstellingen geen werkelijkheid buiten de voorstelling beantwoordt, dat ze geen objectieve waarheid bevatten. De kritiek van Feuerbach is van een heel andere aard, haar invalshoek is fenomenologisch. Het interesseert Feuerbach niet of de religieuze voorstellingen objectief waar of onwaar zijn. In *Das Wesen des Christentums* wordt het beeld meteen erkend als een eigen soort werkelijkheid die binnen de grenzen waarin het zich vertoont, een ontegensprekelijke vanzelfsprekendheid heeft. De religieuze voorstellingen hebben een oorspronkelijke aanwezigheid en een eigen werkzaamheid onafhankelijk van het feit of er een objectieve realiteit aan beantwoordt of niet. Wat Feuerbach wel doet is opsporen waarom die voorstellingen de mensen zo aanspreken, waarom ze er zo graag in geloven, welke verlangens er in tot uitdrukking komen. Hij gaat ervan uit dat het geheim van de theologie de antropologie is, m.a.w. dat in de voorstellingen van de religieuze wereld de diepste verzuchtingen van mensen bloot komen te liggen.

Er bestaat een eenvoudige logische truc om op het spoor te komen welke verlangens achter de religieuze voorstellingen schuilgaan. Neem b.v. de uitspraak 'God is almacht'. Volgens die uitspraak is 'God' het subject en de 'almacht' het predikaat. Het naïeve religieuze geloof berust op de overtuiging dat het bestaan van God (het subject) de eerste en beslissende waarheid is en dat de goddelijke eigenschappen een afgeleide waarheid zijn, die altijd zeer onvolledig uitdrukt wat God is. Maar het onbepaalde subject 'God' dat ten grondslag ligt aan de predikaten, kan de mens niet in het minste interesseren. Ik

ken God slechts als diegene die hij voor mij is, wat hij daarbuiten is, is zo goed als niets. Als God mij interesseert, is het wel degelijk omwille van zijn eigenschappen, b.v. zijn almacht. En dus is het omwille van de predikaten die hem toekomen, dat hij God is. “*Wat* een subject is, dat ligt enkel in het predikaat; het predikaat is de *waarheid* van het subject.”² Een eigenschap is niet goddelijk omdat God ze heeft, maar omdat ze uit zichzelf goddelijk is, omdat ze door de mens wordt gezien als goddelijk, d.w.z. als het hoogste, het beste wat hij zich kan voorstellen. God is gewoon de naam voor alles wat de mens boven alles vereert. Om de antropologische waarheid van de godsdienst te achterhalen moet het predikaat dus als het wezenlijke gezien worden. “Wat de godsdienst tot *predikaat* maakt, dat moeten we steeds maar tot *subject*, en wat ze tot *subject*, tot *predikaat* maken. We moeten de orakelspreuken van de godsdienst *omkeren*, als antifrases opvatten, dan hebben we het ware.”³ ‘God is almacht’ betekent dus: de almacht is goddelijk.

DE CENTRALE STELLING VAN *DAS WESEN DES CHRISTENTUMS*::
DE HOOGSTE EIGENSCHAP VAN DE GOD VAN DE CHRISTENEN
IS ZIJN LIEFDE VOOR DE MENSEN

Tegenover Gods almacht, alwetendheid en morele volkomenheid voelt de mens zich volstrekt nietig. Daarom zal de mens zich pas naar God keren en vrede in hem vinden indien blijkt dat God zelf met de mensen begaan is en om hen bezorgd is. “God is liefde. Deze leerstelling is de hoogste van het christendom.”⁴ Dat God inderdaad liefde is, bewijst zich in het feit van de incarnatie. “De incarnatie hoort niets anders te zijn, te betekenen, te bewerkstelligen dan de *onbetwifelbare zekerheid*

² *Das Wesen des Christentums*, in: *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, ed. W. Schuffenhauer), Bd. 5 (1984), p. 55. (In het hoofdstuk ‘Das Wesen der Religion im allgemeinen’.)

³ o.c., p. 119-120. (In het hoofdstuk ‘Das Geheimnis des leidenden Gottes’.)

⁴ o.c., p. 435. (In het hoofdstuk ‘Der Widerspruch von Glaube und Liebe’.)

van Gods liefde voor de mensen.”⁵ De ‘genetisch-kritische’ verklaring van dit geheimvolle gebeuren zou dus nu moeten geleverd worden door het ongedaan maken van de subject-predikaat-verwisseling die eraan ten grondslag ligt. Wanneer men gelooft dat een eeuwig subject ‘God’ ergens op een moment in de geschiedenis plots als mens op aarde verschenen is, dan is de incarnatie een fantastisch, onbegrijpelijk, wonderbaar gebeuren. Maar wat op die manier als secundair fenomeen optreedt, als een toevallige eigenschap die God plots ook nog blijkt te bezitten, namelijk zijn liefde voor de mensen, is in feite het wezenlijke: de liefde voor de mens is goddelijk (en dus is de mens goddelijk). De liefde van God tot de mensen drukt uit dat in de religie de mens zichzelf als goddelijk object opvat. “Hierin ligt de verheffende indruk die de incarnatie maakt: het hoogste, het behoefteloze wezen deemoedigt zich, vernedert zich om mijnentwille. In God komt mij dus mijn *eigen wezen tot aanschouwing*; ik heb voor God waarde; de *goddelijke betekenis* van mijn wezen wordt mij openbaar.”⁶ En: “De mensgeworden God is slechts de verschijning van de *godgeworden mens*.”⁷ Wel is in de godsdienst de liefde tot de mensen, die uit zichzelf goddelijk is, op een subject ‘God’ overgedragen, zodat de mensliefde nu verschijnt als eigenschap van een vreemd wezen waarmee de mens in relatie treedt.

WAAROM HEEFT DE MENS ZIJN WEZEN GEPROJECTEERD OP
EEN BOVENNATUURLIJK SUBJECT BUITEN HEMZELF?

Als God niets anders uitdrukt dan het wezen van de mens, waarom, zo vraagt men zich af, heeft de mens er zich van vreemd en het a.h.w. afgestaan aan een subject buiten hemzelf en buiten de wereld? Daarover maakt Feuerbach alleen de vol-

⁵ o.c., p. 114. (In het hoofdstuk ‘Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen’.)

⁶ o.c., p. 115. (idem)

⁷ o.c., p. 102. (idem)

gende laconieke opmerking: “De mens legt zijn wezen eerst buiten zich, vooraleer hij het in zichzelf vindt. Het eigen wezen staat aanvankelijk tegenover hem als een ander wezen.”⁸ De projectie zou dus enkel een vergissing zijn waar mensen van nature eerst in verstrikt zitten en die in de loop van de geschiedenis opgehelderd geraakt. Er zou niet eens een echte drijfveer achter zitten. Dat klinkt niet erg overtuigend. Juist het fenomeen van de incarnatie, dat zo essentieel is voor de christen, wijst op iets meer dan louter een vergissing en Feuerbachs uitleg ervan blijft dan ook onvolledig.

Het zou de liefde zijn van de mens voor de mens die daarin haar uitdrukking vindt, zij het overgedragen op een bovenmenselijk wezen waardoor ze terugkeert als liefde van God voor de mensen. Blijkt nu niet uit het resultaat van de geslaagde projectie, namelijk uit het besef van de zekerheid van de liefde van God voor de mensen, dat de gelovige wel degelijk door een sterke drijfveer gemotiveerd is? Als de liefde op God geprojecteerd is, ontstaat er toch voor de gelovige een nieuwe verhouding die hij als dusdanig zeer vurig wenst te bestendigen. Die verhouding is er een waarin hijzelf het object is van een goddelijke liefde, en het geloof dat God de mensen liefheeft, moet dus voortkomen uit het verlangen het voorwerp te zijn van die onbepaalde, onvoorwaardelijke liefde. De uiteindelijke verklaring van de incarnatie ziet er dus nog anders uit dan die welke Feuerbach geeft. Het is niets minder dan het narcisme dat aan de oorsprong ligt van de christelijke verbeeldingswereld, namelijk de pretentie recht te hebben op onvoorwaardelijke liefde. De onvoorwaardelijkheid houdt nl. in dat het voor het verkrijgen van die liefde van geen tel is wat men is, wat men doet, wat men presteert.

Later heeft Feuerbach het ook zo gezien, maar al in *Das Wesen des Christentums* zijn er veel beschrijvingen die pas

⁸ o.c. , p. 47. (In het hoofdstuk ‘Das Wesen der Religion im allgemeinen’.)

vanuit die verklaring ten volle begrijpelijk worden. Het boek is in de grond, reeds vóór Freud, één grote studie, en een zeer goede, van het narcisme. God is het buitenwereldlijke subject voor wie alle nietigheid die menselijk gezien veroordeeld wordt, zo goed als niet bestaat, en bij wie het diepste zelf van de mens, d.i. het “zichzelf zonder verzet noch tegenspraak bevestigende gemoed”⁹ gehoor vindt.

HET ANDERE UITGANGSPUNT VAN *DAS WESEN DER RELIGION*
OM DE GODSDIENST TE VERKLAREN: HET ONOPLOSBARE
CONFLICT TUSSEN MENS EN NATUUR

Vijf jaar na *Das Wesen des Christentums* verschijnt de korte verhandeling *Das Wesen der Religion*. Dat geschrift heeft nooit veel bekendheid gekregen. Nochtans vindt daar een interessante verschuiving plaats in Feuerbachs godsdienstkritiek.

Feuerbach vertrekt nu van de vraag wat de oorsprong is van het religieus gevoel in 't algemeen om pas nadien van daaruit het specifieke van de christelijke godsdienst te vatten. In de tweede paragraaf wordt al meteen aangeduid welk die oorsprong is: “Het afhankelijkheidsgevoel van de mens is de *grond* van de religie; het object van dit afhankelijkheidsgevoel, datgene waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is oorspronkelijk echter niets anders dan de natuur.”¹⁰ En in de eerste paragraaf wordt uitgelegd wat hier onder natuur moet worden verstaan: “Het wezen dat zich onderscheidt van het menselijk wezen en er onafhankelijk van is – het wezen zonder menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen, zonder menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de *natuur*.”¹¹ De oorsprong van de religie is m.a.w. de kwetsbare, hachelijke, steeds bedreigde positie van

⁹ o.c., p. 221-222. (In het hoofdstuk ‘Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebetes’.)

¹⁰ *Das Wesen der Religion*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (1982), p. 4.

¹¹ o.c., p. 3-4.

de mens te midden van de natuur, waarvan hij voor zijn pure overleving afhankelijk is terwijl zijzelf onverbiddelijk, onvoorspelbaar haar gang gaat zonder zich iets van de mensen aan te trekken. De natuur is een overmacht die soms wel eens als schouwspel buiten de mens te bewonderen valt maar die in de eerste plaats in hemzelf, in zijn lichamelijk bestaan werkzaam is en waaraan hij uiteindelijk steeds ten onder gaat. Sommige filosofen hebben in de wereld een harmonie willen zien en die als bewijs van het bestaan van God begrepen. Maar feitelijk is het altijd anders gegaan: het zijn donder en bliksem, natuur-rampen, de wisselvalligheden van de natuur, ziekte en dood, die de mens tot de godsdienst hebben gebracht. De natuur is het die de mensen angst inboezemt en zij is het oorspronkelijk object dat als een goddelijk subject wordt opgevat. Alle zogenaamde primitieve godsdiensten in de hele geschiedenis van de mensheid bewijzen het: de mensen zijn steeds wezens beginnen aanbidden waar ze een en al afhankelijk van waren, zoals een rivier, de wind, de regen, de zon, dieren, gewassen.

Daarmee is nog niet gezegd wat het doel is van de religie, aan welk verlangen ze beantwoordt. De diepste drijfveer die aan de religie ten grondslag ligt, is nu juist de verzuchting dat die eenzijdige afhankelijkheidsverhouding van de mens t.o.v. de natuur ongedaan zou worden gemaakt: "Het gevoel afhankelijk te zijn t.o.v. de natuur is wel de *grond* van de religie, maar de *opheffing van die afhankelijkheid*, of de *vrijheid* t.o.v. de natuur, is het *doel* van de religie."¹² M.a.w., de religie moet de waan creëren dat de natuur geen onpersoonlijke overmacht is die onverschillig staat t.o.v. de menselijke verlangens maar een wezen dat beïnvloed wordt door het menselijk gemoed en door menselijke handelingen. Het polytheïsme was de eerste vorm van religie. Zijn manoeuvre bestaat erin wezens in de natuur te personifiëren. Het laat ze verschijnen als wezens met menselijke trekken, begaafd met drijfveren, beweegredenen,

¹² o.c., p. 34. (§ 29)

hartstochten, een wil. Onder die gedaante lijken ze open te staan voor smeebeden en dienstbetoon. Wat aanvankelijk als onvoorspelbare noodlottigheid optrad, krijgt zo het karakter van een gevoelvol wezen dat gehoor heeft voor de verlangens van de mensen.

De religie heeft dus hetzelfde doel als de cultuur, nl. het akelige, onvermurwbare, ijzerharde wezen van de natuur te verzachten tot een vertrouwd, behaaglijk wezen. Het enige verschil is dat wat de cultuur met middelen tracht te bereiken (middelen die trouwens van de natuur zijn afgeloerd), de religie zonder middelen of, wat hetzelfde is, met de bovennatuurlijke middelen van het gebed, het geloof, de sacramenten, de tovenarij tracht te bereiken.¹³ De natuurreligie berust wel op zo'n flagrante vorm van zelfbedrog bij de gelovige dat ze hem steeds opnieuw moet ontgoochelen. Werkelijke wezens in de natuur, zoals stenen, dieren, bomen, rivieren worden vereerd en aanbeden als waren het goddelijke wezens. Enerzijds blijven ze aanwezig als zichtbare, tastbare wezens, maar anderzijds dan toch weer niet, want het goddelijke in hen komt pas tot verschijning als wezen van het gemoed, de voorstelling, de fantasie. Er blijft hoe dan ook een grove tegenspraak tussen hun goddelijke aard en hun zintuiglijke, stomme realiteit. Vroeg of laat blijkt dat er toch geen goden wonen in de natuur. De klachten en smeebeden van de mens blijven onbeantwoord en hij wordt onverbiddelijk teruggeworpen op zichzelf.

Maar later is er naast de natuurreligie een andere vorm van religie ontstaan die minder aan die tegenspraak is blootgesteld. De inbeelding waarop ze berust, is nog veel extremer, veel fantastischer qua pretentie. Ze is het geloof dat er niet in maar achter de natuur een almachtig wezen steekt, en maar één, dat de natuur geschapen heeft en de mens tot einddoel van de schepping heeft gemaakt: "Het eigenlijk theïsme of monotheïs-

¹³ o.c., p. 40. (§ 34)

me ontstaat enkel daar waar de mens de natuur ... enkel op zichzelf betreft en *deze betrokkenheid tot haar wezen* en zichzelf bijgevolg tot het *einddoel*, tot het *middel-* en *eindpunt* van de natuur maakt ... De leer: *God is de schepper van de wereld*, heeft haar enige *grond* en *zin* in de leer: de *mens* is het *doel* van de schepping.”¹⁴ Ook die inbeelding brengt de gelovige in de waan dat de mens niet vastzit in een eenzijdige afhankelijkheidsverhouding t.o.v. een onverbiddelijke natuur maar dat integendeel de natuur, van haar kant, zelf afhankelijk is van de mens en op hem is aangewezen. De natuur zou er alleen zijn om de mens te dienen, ze ligt te wachten om door hem in gebruik genomen te worden want ze is ertoe bestemd door God, die de mensen nodig heeft om zijn schepping te voltooien. Vanuit de diepste grond van de natuur zou de mens omvat zijn door een oneindige liefde.

GELOOF EN WETENSCHAP

Dat de scheppingsleer de kern uitmaakt van het (christelijk) monotheïsme, kan betwist worden. In de evangelies en de brieven van Paulus speelt die althans geen rol. Het oorspronkelijk christendom moet nihilistisch van ingesteldheid geweest zijn. Het zag voor de mens geen heil op aarde weggelegd. Maar de scheppingsleer, van oorsprong joods, krijgt wel een centrale plaats in het Renaissance-christendom. In zijn rede ‘*De hominis dignitate*’ (1486) – hét manifest van de Renaissance – legt Pico della Mirandola God de volgende woorden in de mond: “Ik heb je in het midden van de wereld geplaatst, opdat je van daaruit gemakkelijker zoudt kunnen rondkijken naar al wat er in de wereld is.”¹⁵ En verderop heeft Pico het over twee soorten van magie. De goede is niets anders dan de volmaakte voltooiing van de natuurfilosofie. “Ze omvat de diepste beschouwing van de geheimste zaken, uiteindelijk zelfs de kennis van

¹⁴ o.c., p. 51-52. (§ 43)

¹⁵ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, Hamburg, Meiner, 1990, p. 6.

de hele natuur. De krachten die door Gods weldadigheid in de wereld zijn uitgestrooid en gezaaid, brengt ze a.h.w. vanuit hun schuilhoeken aan het licht. Ze doet zelf geen mirakels, maar is de gewillige dienaar van de natuur die er de bewerker van is (...) uit de diepten van de wereld, uit de schoot van de natuur, uit de geheime opslagplaatsen van God haalt ze verborgen wonderen tevoorschijn als was ze er zelf de schepper van.¹⁶

Het geloof dat uit Pico's rede spreekt, heeft nog maar weinig te maken met de nihilistische boodschap van de oorspronkelijke christelijke leer. Het christendom heeft hier een triomfante lijke, wereldse gedaante aangenomen en als dusdanig heeft het een essentiële rol gespeeld in het ontstaan van de moderne beschaving. Het blijft trouwens voortleven tot op vandaag onder de volstrekt gesecculariseerde vorm van het geloof in de Vooruitgang (of de Ontwikkeling).

We beseffen veel te weinig welk een vreemd soort rationaliteit de objectieve wetenschap, waarop onze beschaving berust, in de grond is. Objectieve kennis, zoals voor de eerste maal gerealiseerd in Galileï's valwet, komt tot stand doordat in het onderzoek van het object abstractie gemaakt wordt van alle inmenging van menselijke behoeften, belangen, doelstellingen, praktische bekommernissen, kortom van alle storende factoren die beletten te zien hoe het object op zichzelf is, d.i. hoe het vanuit zichzelf bepaald is. Het vertrouwen in de wetenschap steunt op de vreemde overtuiging dat kennis die verworven werd zonder enige praktische bedoeling, uiteindelijk veruit de beste kennis zal blijken te zijn voor alle praktijk. Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg van de waarheid, stelt Descartes, dan te streven naar één of andere bijzondere doelstelling. En hij bedoelt niet enkel immorele en verfoeilijke doelstellingen maar ook lofwaardige zoals kennis die nuttig is

¹⁶ o.c., p. 54, 56.

voor het gemak van het leven. Zo'n voordeel mogen we wel verwachten maar we mogen er niet naar uitkijken bij onze navorsingen omdat we anders gevaar lopen vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis. Op die manier zullen we, zo verzekert ons Descartes, op korte tijd resultaten bereiken die zelfs al onze stoutste verwachtingen ver zullen overtreffen.¹⁷

A priori is niet in te zien dat die overtuiging ook redelijk is. Ze kan slechts gefundeerd zijn in het geloof, uitgesproken in Pico's rede, dat er in het diepst van de natuur machten verscholen zijn die liggen te wachten om door de mens ontdekt te worden en die een en al in de dienst van de mensen kunnen worden gesteld. Het is het geloof dat alle ontwikkelingen van de technologie in wezen goed zijn voor de mensen, dat de problemen op ecologisch vlak er geen zijn omdat de technologie van de toekomst ze zal oplossen, dat er altijd nog andere energiebronnen zullen gevonden worden, dat het m.a.w. onmogelijk verkeerd kan lopen. Zoals Rudolf Boehm heeft opgemerkt, heeft de Ontwikkeling nu de rol van God overgenomen. Alle eigenschappen die aan God werden toegeschreven zijn op haar overgedragen. De Ontwikkeling wordt aangezien voor een overmacht waar niets tegen te beginnen valt, maar terzelfder tijd heerst de overtuiging dat de mensen niets beters kunnen doen dan zich aan haar te onderwerpen en in haar te vertrouwen, omdat ze de mensen gunstig gezind is en het allerbeste met hen voorheeft.

FEUERBACHS EINDIGHEIDSFILOSOFIE

Over heel het werk van Feuerbach verspreid zijn uitspraken te vinden die zeer treffend de essentie van een filosofie van de eindigheid verwoorden. Die is de eerste vooropstelling van zijn godsdienstkritiek. Met een filosofie van de eindigheid is

¹⁷ Zie de toelichting bij de eerste regel van zijn *Regulae ad directionem ingenii*.

niet de flauwe wijsheid bedoeld van het besef dat alles in een menselijk leven nu eenmaal eindig is en dat men zich daar moet bij neerleggen, maar het inzicht in het dubbel karakter, in de ambivalentie van de eindigheid, reeds door Kant zo mooi uitgedrukt in de beroemde gelijkenis uit de inleiding tot de *Kritik der reinen Vernunft*: “De lichte duif die in haar vrije vlucht de lucht klieft waarvan ze de weerstand voelt, zou zich kunnen voorstellen dat het haar in de luchtledige ruimte nog veel beter zou lukken. Zo ook verliet Plato de zintuiglijke wereld omdat die aan het verstand zo nauwe beperkingen oplegt, en waagde hij zich op de vleugels van de ideeën boven haar uit in de lege ruimte van het zuivere verstand.”¹⁸

Dat inzicht is al de centrale gedachte in Feuerbachs vroegste werk. Het wordt daar b.v. als volgt verwoord: bestaan stelt bepaaldheid, begrensdheid voorop. (“Zijn, bepaaldheid, grens zijn tegelijk te samen gesteld.”¹⁹) Elk ding toont het. De grens van een ding ligt er niet omheen zoals een omheining rond een veld, maar ze is het centrum van het ding, een innerlijke maat die het hele bestaan ervan doordringt. Voor de mens is de sterfelijkheid zo’n grens. Ze is een beperking, maar tevens de mogelijksvoorwaarde van een typisch menselijk leven met al het goede dat er eigen aan is. Een eeuwig leven is een leven zonder bestemming, zonder maat noch doel, zonder concentratie en bezinning, zonder redelijkheid en ernst, een leven van spel en schijn.²⁰ En in een dagboeknotitie uit dezelfde tijd staat: “Het tekort aan tijd verdubbelt onze krachten, concentreert ons op het noodzakelijke en wezenlijke, geeft ons alertheid, ondernemingszin, tact, beslistheid. (...) Wat men tekort aan tijd noemt is tekort aan lust, aan kracht, aan behendigheid om de sleur waaraan we gewoon zijn, te doorbreken.”²¹

¹⁸ KrV, B9.

¹⁹ *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (1981), p. 275.

²⁰ o.c., p. 351.

²¹ *Gesammelte Werke*, Bd. 10, p. 166.

De grote fout van het christendom bestaat erin, stelt Feuerbach, te geloven dat alle goede menselijke eigenschappen (alle 'volkomenheden') a.h.w. kunnen worden losgemaakt van de verschillende individuen bij wie ze optreden en kunnen bijeengebracht en verenigd worden in één enkel wezen.²² Het geloof in God is het geloof dat één individu al het beste van de mensheid, bevrijd van de beperkingen waarmee het in de menselijke realiteit voorkomt, in zich kan verzamelen. Dat impliceert ook, vreemd genoeg, dat het volmaakte bestaan een eenzaam bestaan zou zijn.

Op aarde liggen de goede eigenschappen, de talenten, de bekwaamheden verdeeld over de verschillende individuen. Voor ieder individu betekent dat een beperking, maar daaraan ontspringt de rijkdom van het gemeenschapsleven. De goede eigenschappen zijn trouwens geen objectieve gegevens die onafhankelijk van elkaar op zichzelf bestaan. Ze komen pas tot hun recht, ze bestaan pas echt binnen verhoudingen waarin de ene mens zich afhankelijk maakt van de andere. Het tekort van de een geeft het talent van een ander een kans en wekt het tot leven. Vandaar dat vriendschap eigenlijk op een zekere ongelijkheid berust: "De vriend geeft zich door de ander wat hij zelf niet heeft."²³ Wat het menselijk bestaan zo kwetsbaar maakt, de behoefte, de afhankelijkheid, de beperktheid van de vermogens, de sterfelijkheid, is onlosmakelijk verbonden met wat dat bestaan zo interessant, zo fel maakt: de zinnelijkheid, de pluraliteit, de hartstochtelijkheid. De goddelijke oneindigheid wordt opgebouwd uit menselijke eigenschappen die tot volmaaktheden zijn uitvergroot doordat ze losgemaakt

²² Wat volgt is geen letterlijke weergave van Feuerbach maar sluit wel nauw aan bij verschillende van zijn uitspraken. Zie b.v.: het hoofdstuk 'Der Unterschied des Christentums vom Heidentums' in *Das Wesen des Christentums*, §14 in *Das Wesen der Religion*, en de 28^{ste} lezing in *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851).

²³ *Das Wesen des Christentums*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 274-275.

zijn van de kwetsbaarheid en beperktheid van elk individueel menselijk bestaan. Ze komen tot stand door abstractie, door een proces van vervluchting waarbij al de zintuiglijkheid, al de levendigheid van een menselijk bestaan verdwijnt. Ten slotte valt God niet meer te onderscheiden van het pure niets.

EPILOOG

Over de techniek van het filosoferen

Dient de filosofie ergens voor?

Wie de vraag stelt, wat verstaat die onder filosofie? Het geheel van de overgeleverde uiteenzettingen van de 'grote' filosofen, in de boeken over de geschiedenis van de filosofie voorgesteld als een opeenvolging van wijsgerige stelsels? Maar wat moet men daar in hemelsnaam mee beginnen? Sommigen zullen antwoorden dat filosoferen een bezigheid is die uitmondt in het schouwen van eeuwige waarheden, en dat het geen doel meer heeft buiten zichzelf maar de ontplooiing is van het hoogste in de mens. Dit soort van ophemeling van de filosofie is echter tegelijk een doodsteek. Het beste wat filosoferen vermag, wordt daarmee genegeerd. Filosofie is geen hogere bezigheid, hoort niet tot de luxe van een cultuur, maar heeft een ondergeschikte, soms hoogst nodige rol te vervullen bij onze pogingen om nuttige inzichten te verwerven.

Er is geen onderwerp dat typisch is voor de filosofie. Wel bestaat er zoiets als een typisch filosofische aanpak van een onderzoek. Om dat duidelijk te maken wil ik hier enkele werkwijzen van het filosoferen voorstellen en gangbare misverstanden daarover trachten op te helderen. Het gaat om werkwijzen die tot uiting komen in welbepaalde verrichtingen van het bewustzijn, namelijk de volgende: 1) de afgrenzing van iets particulier; 2) het opsporen van grondverhoudingen; 3) het abstraheren; 4) het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige; 5) het onderkennen van het principiële belang van een gegeven. Langs deze weg hoop ik te tonen dat filosoferen een eigen soort werk is dat een nuttige taak vervult.

DE AFGRENZING VAN IETS PARTICULIERS

Sommigen menen dat filosoferen erop neerkomt te zoeken naar een universeel weten dat tegelijk een soort weten van de realiteit in haar totaliteit zou zijn. Blijkbaar bedoelen ze daarmee een kennis van de diepere samenhang van al wat is of van een kern waarin al het werkelijke als het ware samengevat wordt.

Zeker hebben sommige filosofen gezocht naar zo'n soort weten maar waren ze precies om die reden ook 'grote', interessante filosofen? Zijn daarom hun teksten uit de vergetelheid bewaard? Dat valt te betwijfelen. Vele allesomvattende systemen die ooit uitgedacht werden, zijn volledig vergeten. Daartegenover worden sommige 'oude' werken met een beperkte thematiek nu al eeuwen lang beschouwd als de bij uitstek filosofische. Descartes' *Meditaties* is zo'n werk. Het behandelt eigenlijk slechts één vraag, namelijk de vraag van welke ideeën in de geest wij zeker kunnen zijn dat ze overeenstemmen met een werkelijkheid buiten de geest en wat de grond is van die zekerheid.

Natuurlijk leveren de *Meditaties* in een bepaalde zin wel een universeel weten op, maar dan een waarbij onder universeel iets nogal bescheidens moet verstaan worden. Eigenlijk betekent universeel niets anders dan 'algemeen', met andere woorden datgene wat gemeenschappelijk is aan vele zaken. Er wordt dan niet op gelet waarin die zaken zich van elkaar onderscheiden, maar enkel op hetgeen waarin ze gelijk zijn. In de *Meditaties* wordt er uitgekeken naar iets zeer algemeen. Descartes wil, zoals gezegd, nagaan van welke ideeën in onze geest we absoluut zeker zijn dat ze overeenkomen met iets dat buiten de geest bestaat. Om het fundament van een absoluut zeker weten te vinden neemt Descartes in het begin van de *Meditaties* de beslissing om alles in twijfel te trekken wat ook

maar aan de minste twijfel onderhevig is. Maar als men enkel nog als weten laat gelden wat als onbetwifelbaar zeker vaststaat, dan blijkt vlug dat bijna niets van ons vermeend weten overeind blijft. Ook al wat we met behulp van onze zintuigen duidelijk menen te kennen, al de voorstellingen die we van de lichamelijke dingen verkrijgen langs onze zintuigen, blijkt bij nader toezien bedrieglijk te zijn. In de tweede meditatie wordt dit geïllustreerd aan de hand van het voorbeeld van een bijzonder lichaam: een stukje was dat zojuist uit de bijenkorf is gehaald. Met behulp van mijn zintuigen lijk ik het ondubbelzinnig te kunnen identificeren. Zijn geur, kleur, vorm, zijn koude, hardheid, het geluid dat het maakt als ik erop klop, zijn duidelijk en onmiskenbaar. Maar zie, als ik het dicht bij een vuur breng, vervliegt de geur, verandert de kleur, verdwijnt de vorm. Het stukje was wordt vloeibaar. Kortom, *alle* zintuiglijke indrukken die ik er aanvankelijk van had, verdwijnen. Geen enkele van de eigenschappen die ik eerst in het stukje was duidelijk meende te onderkennen, is nog aanwezig. En toch zal ieder toegeven dat het nog steeds om dezelfde was gaat. Hoe zijn we daarvan zo zeker? Er moet iets zijn dat alle veranderingen ondergaat en toch steeds zichzelf blijft, iets dat zich onderscheidt van al de veranderlijke indrukken die we ervan opdoen. Maar wat is dat dan precies? Niets anders dan een buigzame en veranderlijke uitgebreidheid. Het is echter geen uitgebreidheid die ik kan zien, en zelfs niet een die ik me kan inbeelden, want het is er een die oneindig veel veranderingen kan ondergaan en ik weet dit zonder dat ik me ze allemaal kan voorstellen. Het is een uitgebreidheid die ik enkel kan vatten met mijn verstand.

Bij deze gedachtegang is bestendig vooropgesteld dat gezocht wordt naar absoluut zeker weten, d.w.z. naar de kennis van de eigenschappen die tot de lichamen zelf behoren – in feite het weten dat Galileï en na hem de moderne natuurwetenschappen zochten. De conclusie ervan is ontegensprekelijk: de eigenschappen die tot de lichamen zelf behoren, d.i. tot de lichamen

zoals ze op zichzelf zijn, zijn niet zintuiglijk gegeven, wij kunnen ze slechts vatten langs een geestelijke, bovenzinnelijke kijk.

Aan de hand van dit gedachte-experiment toont Descartes iets *algemeens*, hij toont wat er in ieder experiment gebeurt dat opgezet wordt om objectieve kennis te verkrijgen. Zo'n experiment bestaat erin een situatie te scheppen waarin abstractie wordt gemaakt van de zintuiglijk-variabele eigenschappen van het object om zo de invariante eigenschappen te vinden die aan het lichaam zelf toebehoren (het invariante waar men in de experimenten van de moderne natuurwetenschap bij uitkomt, zijn wel niet meer de simpele uitgebreidheid waar Descartes het over heeft maar de invariante wiskundige verhoudingen die in een natuurwet worden uitgedrukt).

Maar zit in de algemeengeldigheid van de gedachtegang van de *Meditaties* ook het typisch filosofische? Toch wel niet. Algemeenheden worden met de vleet dag in dag uit verkondigd. Ook heel de wiskunde is opgebouwd uit algemeenheden. '1 + 1 = 2' is van toepassing op elk tweetal dingen. De strengheid van Descartes' redenering zit in iets anders, ze zit daarin dat hij een *bepaald* begrip van weten in alle consequentie door-denkt, dat hij het niet heimelijk weer vermengt met een ander begrip om van alles te verdoezelen. Hij zet uiteen wat het vooropstelt en zet het in alle duidelijkheid af tegen elk ander soort weten, door b.v. te tonen dat de zintuiglijkheid er geen basis van kan zijn. Maar zodoende brengt hij de *eigenaardigheid*, de *bijzonderheid* van dit soort weten aan het licht. Hij spreekt niet enkel uit wat het insluit, maar evenzeer wat het *uitsluit*. Op die manier worden de grenzen aangegeven waarbinnen het zich kan ontplooien. Het onderwerp van de *Meditaties* is zeker niet de kennis in 't algemeen maar een welbepaald soort kennis. In die zin gaat het niet om iets universeels maar om iets particuliers (ook al wordt uitgesproken wat in 't algemeen geldt voor wie zo'n kennis wil nastreven). Daardoor

is het later trouwens ook mogelijk geweest deze vorm van weten nauwkeurig onder kritiek te brengen, zoals meer bepaald in de fenomenologische wijsbegeerte is gebeurd.¹

De strengheid van het filosofische heeft dus veel te maken met de discipline die vereist is om een zaak (een begrip, een thema, een perspectief) in zijn bijzonderheid vast te houden (in tegenstelling tot de verspreide neiging om van alles met elkaar te vermengen om implicaties te verdoezelen). Het valt op dat mensen het vaak vooral moeilijk hebben met *die* trek van het filosoferen. Ze denken absoluut universele waarheden te zullen horen die instemming afdwingen, die overal en altijd zonder uitzondering geldig zijn. (In feite zouden dergelijke waarheden enkel een gevoel van berusting kunnen opwekken en dat is het misschien wat ze verlangen.) Maar waar het in de filosofie om gaat zijn strijdvragen, opgeworpen doordat implicaties van een keuze zo duidelijk worden uiteengezet dat ook aan het licht komt wat men er zou kunnen tegenin brengen, bij voorbeeld de implicatie dat objectieve kennis niet te achterhalen is als men geen abstractie maakt van de zintuiglijkheid.

HET OPSPOREN VAN GRONDVERHOUDINGEN

Een belangrijk instrument voor een filosofisch onderzoek bestaat erin gebruik te maken van het onderscheid tussen twee soorten gronden, voldoende gronden en noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, en van de verhouding tussen die twee. Het is trouwens een instrument dat in 't algemeen nuttig kan zijn om ondoorzichtige verbanden tussen gegevens te ontwarren.

Met die twee soorten gronden is het volgende bedoeld. 'a is een voldoende grond van b' betekent: als a gesteld is dan is ook noodzakelijk b gesteld (voldoende grond is dus hetzelfde

¹ Daarover gaat het stuk 'Edmund Husserl: de vervanging van de leefwereld door ideële objecten', in het eerste deel van deze bundel.

als oorzaak in de strenge zin). Daarentegen betekent ‘a is een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van b’: b kan niet gesteld worden zonder dat a gesteld is, d.w.z. de opheffing van a heeft noodzakelijk de opheffing van b tot gevolg. Zo is bij voorbeeld een huis de voldoende grond voor zijn fundamenten, terwijl omgekeerd de fundamenten noodzakelijke mogelijksvoorwaarde zijn van het huis. Als er een huis is, dan zijn er noodzakelijk ook fundamenten waarop het gebouwd is; als de fundamenten weggenomen worden, kan er geen huis meer zijn. Uit het voorbeeld blijkt ook dat de twee gronden zich op een welbepaalde manier tot elkaar verhouden. Kort geformuleerd komt die verhouding hier op neer: oorzaken veroorzaken hun eigen voorwaarden en voorwaarden conditioneren hun eigen oorzaken.

Het nagaan van de verbanden tussen gegevens onder leiding van de vraag of het ene zonder het andere kan zijn of niet, is in de klassieke, Griekse filosofie uitgegroeid tot een eigen discipline, namelijk de dialectiek. De bedoeling is uit elkaar te halen wat niet samenhoort en de verbanden van noodzakelijke samenhang te ontdekken. Men kan, om een voorbeeld te geven dat in twee nummers van het tijdschrift *Kritiek*² is uitgewerkt, de verbanden nagaan tussen de gegevens ‘conflicten’ en ‘geweld’. De zeer verspreide opvatting daarover, dat conflicten onvermijdelijk tot geweld leiden en dat conflicten dus moeten vermeden worden en de harmonie moet worden nagestreefd, werd aan een kritisch onderzoek onderworpen. Volgens die gangbare opvatting zouden conflicten de voldoende grond zijn van geweld en geweld dus het noodzakelijke gevolg ervan. Onderzocht werd of de verbanden niet helemaal anders liggen, of het niet integendeel zo is dat geweld het gevolg zou zijn van fanatieke inspanningen om aan alle conflicten een definitief einde te willen maken. Het aangaan én aanvaarden van con-

² Zie: *Kritiek* nr. 18 (1989): Conflict geweld. Deel 1: menselijke conflicten; *Kritiek* nr. 19 (1990): Conflict Geweld. Deel 2: de omslag van conflict in geweld.

flicten (zoals Guy Quintelier het formuleert) zou dan juist de manier zijn om geweld te vermijden.³

Een opvallend veel voorkomende vergissing in verband met het grondverschil ligt erin voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde te verwisselen, een vergissing die een louter logische kwestie lijkt maar opnieuw vaak voortvloeit uit een niet-willen-geweten-hebben. Nietzsche heeft het erover in de aanvang van het hoofdstuk ‘De vier grote dwalingen’ in het boek *Afgodenschemering*: “Er bestaat geen gevaarlijker dwaling dan gevolg en oorzaak met elkaar te verwisselen: ik noem ze de eigenlijke verderfenis van de rede.” Daarop geeft hij verschillende voorbeelden, met als laatste het volgende: “De krantenlezer zegt: een partij richt zichzelf met zulk een fout ten gronde. Mijn *hogere* politiek zegt: een partij die zulke fouten maakt, is aan het einde – ze heeft de zekerheid niet meer op haar instinct te kunnen vertrouwen.” Corruptie is een zware fout die de geloofwaardigheid van een partij ondermijnt, meent de krantenlezer. Maar het zou best kunnen dat het net andersom in zijn werk gaat, dat zo’n fout niet de oorzaak is van de ondergang maar zelf het gevolg ervan dat een partij geen overtuigend politiek project meer weet voor te stellen en in de grond reeds aan haar einde toe is. Als men niet meer overtuigt, moeten dure campagnes gevoerd worden om onbekwamen tenminste een schijn van geloofwaardigheid te verlenen, men gaat zijn budget ver te buiten en dus moet er geld gevonden worden langs duistere wegen. Om kiezers te winnen worden mensen benoemd op posten waar ze niet voor geschikt zijn. Wellicht is het allemaal het gevolg van een fundamentele onmacht. En dat zovelen hier oorzaak en gevolg verwisselen vloeit misschien voort uit het verlangen de eigen onmacht te duiden als het gevolg van de corruptie van de ‘machthebbers’,

³ Het stuk ‘Geschiedenis: economie en geweld’, in het tweede deel van deze bundel, was mijn bijdrage tot die studie.

terwijl het wellicht al evenzeer ook hún fundamenteel probleem is dat ze niets zinnigs weten voor te stellen.

HET ABSTRAHEREN

Een veel gehoord verwijt aan het adres van de filosofie luidt dat ze ‘veel te abstract is’. Maar wie zo’n uitspraak doet, weet die precies wat ze kan betekenen? Wat is abstraheren? Het Latijnse werkwoord ‘abstrahere’ betekent wegtrekken, weg nemen, verwijderen. Wanneer ik concrete dingen in mijn omgeving enkel wil zien in hun hoedanigheid van louter ruimtelijke, meetkundige figuren, dan moet ik daartoe allerlei andere eigenschappen, zoals de kleur, de hardheid, het gewicht, enzovoort, in gedachten ervan aftrekken. Ik moet er abstractie van maken. De ruimtelijke figuren zonder meer die ik overhoud, komen als dusdanig niet voor in de realiteit rondom mij, maar het kan in bepaalde omstandigheden nuttig zijn enkel dat aspect van de dingen te beschouwen en andere weg te denken, bij voorbeeld als ik de meubels in een kamer wil herschikken.

In het alledaagse leven gebruiken we dus al abstracties, en als we denken, werken we er steeds mee. De vraag of een gedachte niet te abstract is, is pas een zinvolle vraag als ze gesteld wordt in het kader van de meer omvattende vraag ‘of wel de goede abstracties werden uitgevoerd’. Abstractie maken van bepaalde aspecten van een zaak is goed als die onbelangrijk zijn voor het aspect dat men wil behandelen, als ze m.a.w. niet ter zake zijn. Trouwens, pas met behulp van abstracties slaagt men erin het onderwerp waar men het wil over hebben, in alle duidelijkheid op de voorgrond te brengen. Maar als aspecten worden weggedacht die wel relevant zijn voor het onderwerp, dan gaat het om een verkeerde abstractie. M.a.w., soms wordt te veel geabstraheerd, maar soms ook te weinig. Beide fouten worden begaan, ook en zelfs in de eerste plaats door de hartstochtelijke voorvechters van ‘het concrete’. Van dergelijke lieden krijgt men bijvoorbeeld te horen dat de oorzaak van alle

ellende in de wereld te vinden is in het ‘egoïsme van de mens’. Het nastreven van het eigen voordeel ten koste van anderen, daar draait het allemaal rond, en dat is de ‘concrete realiteit’, beweren ze. Nu kan men gemakkelijk tegenwerpen dat vele onderzoekers tot heel andere bevindingen gekomen zijn. Zo meende bijvoorbeeld Christopher Lasch niet in het egoïsme maar in het narcisme de typische ingesteldheid van de moderne westerling te onderkennen. Op een overtuigende manier heeft hij in *The Culture of Narcissism* een beeld opgehangen van een moderne samenleving waarin iedereen in de eerste plaats begaan is met het besef van de eigen overbodigheid en daardoor er enkel nog op uit is zich hoe dan ook te doen gelden om toch maar erkenning te krijgen.⁴ Als men zoiets opmerkt tegenover iemand die in alle gedragingen van de mensen slechts egoïsme wil zien, krijgt men als repliek te horen dat narcisme toch evenzeer een vorm van zelfbetrokkenheid is en wat is dit anders dan egoïsme? En inderdaad, ook de narcist is in zekere zin op zichzelf betrokken, maar het gaat in zijn geval ook en vooral om een bijzondere soort van betrokkenheid op de anderen. Hij verkeert namelijk in de waan onvoorwaardelijk de bewondering van anderen te verdienen louter voor wat hij is. In feite is dit een ontarding van een redelijk verlangen naar erkenning (in het besef dat men die erkenning pas verdient als men iets tot stand brengt waar anderen echt nood aan hebben). Door overal slechts de zelfbetrokkenheid te zien gaat men voorbij aan een verschil dat juist zou toelaten te onderkennen wat er in de moderne maatschappij verkeerd loopt. Uit Lasch’ beschrijving blijkt bijvoorbeeld dat er eigenlijk eerder een tekort is aan een gezonde dosis egoïsme, namelijk een te grote tolerantie voor allerlei geknoei van politici, experts, producenten, voor al de rommel die op de markt gegooid wordt, en dat enkel mensen die opkomen voor hun eigen noden en die weten wat goed is voor henzelf, erken-

⁴ Zie het stuk ‘David Riesman en Christopher Lasch: de verwording van de samenleving’, in het derde deel van deze bundel.

ning kunnen geven aan anderen als die er toe komen iets echt nuttigs te realiseren. Alle menselijke gedragingen terugbrengen tot 'zelfbetrokkenheid' is dus wellicht een te vergaande abstrahering. Ze doet iets interessants uit het oog verliezen.

Het omgekeerde, te weinig abstraheren, komt evenzeer voor, zoals dagelijks vast te stellen is in de manier waarop mensen gebeurtenissen menen te begrijpen. Het nieuws van de dag geeft stof genoeg voor beoordelingen die op een of ander 'concreet' gegeven toegespitst blijven en daardoor elk inzicht onmogelijk maken. Als er bijvoorbeeld ergens rellen zijn met 'migrantenjongeren' dan fixeert de aandacht zich meteen op het feit van bij voorbeeld hun Marokkaanse afkomst. Dat Marokkaanse is dan de concrete realiteit die alles zou verklaren. Maar wellicht gaat het eenvoudigweg om jongeren die geen werk hebben, die zich overal buitengesloten voelen, die zich overbodig voelen en daarom in opstand komen. Hun Marokkaan-zijn is daarbij irrelevant. Zo ziet men dat de roep om het concrete een boosaardige domheid kan worden. De onwil om te abstraheren, om te begrijpen dat het een algemeen probleem betreft waar veel jongeren, of ze nu Marokkaan zijn of niet, mee te maken hebben, is de manier waarop de 'migrantenjongeren' teruggedrongen worden in de concreetheid van hun anders zijn. Niet abstraheren betekent hier zoveel als uitstoten.

HET UIT ELKAAR HALEN VAN HET WEZENLIJKE EN HET BIJKOMSTIGE

Een speciaal geval van abstraheren is het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige. Bestaat dat, het wezenlijke van een zaak? Bestaat er bijvoorbeeld zoiets als het wezen van de moderne wetenschap of van het kapitalisme? En is het zinvol ernaar te zoeken? Het wordt vaak ontkend. Zo wordt kritiek op het kapitalisme soms afgeweerd met de botte bewering dat hét kapitalisme niet bestaat. Maar, of men het nu wil of niet, in het dagelijkse leven maakt iedereen voortdurend het

verschil tussen het wezenlijke en het bijkomstige, weliswaar zonder er veel bij na te denken.

In een filosofische traditie die op Aristoteles teruggaat, wordt wezen in twee betekenissen gebruikt. De eerste betreft iets individueels als dusdanigs, de tweede iets algemeen. Met beide zijn we vertrouwd ook al beseffen we het misschien niet. Wat met wezen in de ene betekenis bedoeld is, wordt geïllustreerd door elk individueel ding, bij voorbeeld een welbepaalde aanwijsbare stoel. Als we de stoel verplaatsen, blijven we hem zien als dezelfde stoel. De verplaatsing is iets bijkomstigs dat met de stoel gebeurt zonder dat hij daarbij wezenlijk verandert. Ook als er schrammen op komen en hij andere tekenen van slijtage begint te vertonen blijft hij voor ons de stoel die hij was. Uit de ongereflecteerde omgang met de dingen blijkt dus dat we vertrouwd zijn met het onderscheid tussen wezenlijke en bijkomstige eigenschappen. De wezenlijke maken een ding tot iets aan zichzelf gelijk blijvends, iets herkenbaars ondanks de veranderingen voorzover die juist niet op dat wezenlijke slaan en daarom bijkomstig zijn. De bijkomstige zijn de wisselende eigenschappen die in het ding optreden, met het ding gebeuren zonder dat het in wezen verandert. In het geval van zo'n stoel, en zeker zolang hij goed dienst doet, zullen we misschien nooit de vraag stellen welke zijn wezenlijke kenmerken zijn. Maar daar komt verandering in wanneer hij breekt en we nagaan wat nodig is om hem te herstellen of we verplicht zijn een andere stoel te gebruiken en vaststellen dat die minder comfortabel is. Misschien zullen we pas dan voor het eerst heel bewust letten op de wezenlijke eigenschappen van de eerste stoel, bijvoorbeeld de lichte buiging in de rugleuning waardoor we er zo gemakkelijk op zaten.

Het wezenlijke volgens de tweede betekenis slaat op iets algemeen, namelijk op de eigenschappen in een individueel ding waardoor het herkenbaar is als een exemplaar van een soort. Ook dit begrip van het wezenlijke is ons niet vreemd. Dit is

opnieuw gemakkelijk aan te tonen aan de hand van gewone gebruiksgoederen, maar nu bekeken vanuit een ander opzicht. Als we bij voorbeeld voor het eerst in een vreemd huis ontvangen worden en we willen gaan zitten, nemen we daarvoor de eerste de beste stoel die ter beschikking staat. Misschien gaat het om een stoel zoals we er nog nooit een gezien hebben maar dat verhindert ons niet er een stoel in te herkennen. We hebben in ons hoofd het schema van het minimum dat vereist is om een stoel te hebben, een beeld van een stoel in het algemeen dat in elke individuele stoel als het ware tegenwoordig wordt gesteld. Het wezenlijke is hier iets algemeen dat geconcretiseerd wordt in verschillende individuele dingen die wat het wezenlijke betreft allemaal gelijk zijn en voor de rest variaties vertonen die bijkomstig zijn. In dit geval heeft onze belangstelling trouwens ook een meer algemeen karakter. We willen op een stoel zitten, om 't even de welke, we zijn helemaal niet kieskeurig.

Uit de twee gevallen blijkt dat de wezenlijke kenmerken van een zaak niet vast te stellen zijn door een objectief onderzoek. Ze verschijnen pas binnen het perspectief van een welbepaalde interesse. Als de interesse wegvalt, verdwijnt het verschil tussen het wezenlijke en het bijkomstige. (Wel is het mogelijk, maar dat is natuurlijk iets anders, in de objectieve realiteit het wezenlijke te willen zien. Dat is het wat de 17^{de}-eeuwse natuurfilosofie heeft gedaan en daarmee legde ze de grondslag voor de moderne natuurwetenschap.)

Hoe zit het nu echter met zoiets als het wezen van het kapitalisme? Hoe vindt men zoiets? En is het zinvol ernaar te zoeken?

Wat is dat eigenlijk voor een vraag, de vraag naar het wezen van het kapitalisme? Met kapitalisme is een bepaald soort economie bedoeld. Economie betekent huishouding, d.w.z. afwegen hoe de beschikbare middelen (grondstoffen, werktuigen,

technieken, wetenschap en arbeidskrachten) best besteed worden, hoeveel middelen aan één bestemming moeten besteed worden en hoeveel aan een andere, en dus beslissen wat en hoe zal geproduceerd worden. De vraag naar het wezen van het kapitalisme is de vraag naar de manier waarop binnen een bepaald soort economie, namelijk de kapitalistische, de beschikbare middelen besteed worden. Maar om zo'n onderzoek te kunnen aanvatten moet men voorafgaandelijk reeds over een min of meer omljnd begrip beschikken van de zaak (in dit geval een bepaald soort economie) waarvan men het wezen zoekt! Dat voorafgaandelijk weten is de basis van het onderzoek.

In zijn poging om te begrijpen wat het wezen is van de 'kapitalistische productiewijze' is Marx vertrokken van een complex van vooraf gegeven elementen zoals het oprukken van de machinerie in de productie, de groeiende concurrentie, de handelscrisissen, de loonarbeid, de proletarisering, maar ook een reeks economische geschriften waarin argumenten gegeven worden ter verdediging van deze evolutie. Het belang van elk van deze elementen om tot een goed begrip te komen was aanvankelijk niet ondubbelzinnig duidelijk. Sommige zouden later misschien niet zo relevant blijken te zijn. Maar enkele troffen hem zodanig dat hij er van meet af aan het doorslaggevend belang van inzag, en die werden een toetssteen bij het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige. Abominabele arbeidsomstandigheden en massale verarming, en dit in tegenstelling tot een spectaculaire stijging van de arbeidsproductiviteit (van de 'productiekracht van de arbeid'), dat waren de feiten die onomstotelijk vaststonden. Hij wilde verklaren hoe het zover was kunnen komen en stelde dus de vraag wat het precies was in de manier van besteden van beschikbare middelen in de opkomende nieuwe productiewijze dat tot zo'n wanverhouding leidde. Daar zat het verschil met een wetenschappelijk onderzoek. Marx zocht *gekende* verschijnselen te begrijpen – verschijnselen die voor veel mensen leed teweegbrach-

ten en hen naar verandering deed verlangen. Zijn onderzoek is gekenmerkt door een strengheid die voortvloeit uit deze geëngageerde betrokkenheid en die van een andere aard is dan de strenge objectiviteit van wetenschappelijk onderzoek. De wetenschapper legt er zich voornamelijk op toe het domein van het voorspelbare uit te breiden. Vertrekkend van (misschien ware) vooropstellingen bewijst hij allerlei feiten, feiten die niet eens gekend waren, bijvoorbeeld op het atomaire vlak. Het enige wat voor hem telt, is dat het om voorspelbare feiten gaat. Omwille van hun voorspelbaarheid worden ze als de belangrijke gezien. Hij is er trouwens van overtuigd dat juist die nieuwe ontdekkingen de mensheid het meeste zullen baten. Maar die werkwijze dreigt uit te draaien op ongecontroleerde, gevaarlijke zinsverschuivingen, zoals Husserl heeft aangetoond. De kennis van de voorwetenschappelijke leefwereld dreigt tersluiks verwisseld te worden met de kennis van een geobjectiverde, gereduceerde werkelijkheid – een kennis die niet aan menselijke noden beantwoordt. Daarom huldigt de fenomenologie het principe dat men, vooraleer te verklaren, eerst moet beschrijven wat men wil verklaren. Zoniet loopt men het gevaar het bewijsbare als het belangrijke te beschouwen, ook al leert het ons geenszins wat we zouden *moeten* weten.

Marx dacht het wezenlijke van de kapitalistische productiewijze gevonden te hebben in een verschijnsel dat zich vanaf de 16^{de} eeuw op steeds grotere schaal zou hebben doorgezet: een omslag in de circulatie van goederen en geld. De natuurlijke, oorspronkelijke circulatievorm bestaat erin dat iemand een goed verkoopt om er een ander dat hij meer nodig heeft mee te kopen. De omslag vindt plaats als geld wordt uitgegeven om een goed te kopen en dat dan weer te verkopen voor meer geld. Geld dat in zijn beweging deze tweede circulatievorm beschrijft, verandert in kapitaal. De tweede circulatievorm is in principe eindeloos, het doel is niet de afzonderlijke winst op zichzelf, maar de rusteloze beweging van het behalen van winst. In de dominantie van deze circulatievorm meende Marx

het wezenlijk kenmerkende te zien van de manier waarop in een kapitalistische productiewijze de beschikbare middelen besteed worden. Andere verschijnselen die ons maar al te goed bekend zijn, worden eruit verklaard, zoals: de ondergeschiktheid van de productie van gebruikswaarde aan de productie van ruilwaarde, de stelselmatige opdrijving van de productiviteit, de herleiding van de menselijke, doelmatige arbeid tot een doelloos, zuiver fysiologisch proces van verbruik van arbeidskracht, het optreden van massale verarming onder de vorm van werkloosheid.

Marx meende in de dominantie van de circulatievorm waarin geld in kapitaal wordt omgezet, iets wezenlijks te zien waar we mee af te rekenen hebben. Natuurlijk zal de algemeenheid die volgens Marx het wezenlijke uitmaakt, juist zoals bij de stoel in 't algemeen het geval is, zich in de concrete realiteit voordoen onder allerlei verschillende gedaanten. Van land tot land, van streek tot streek, van bedrijf tot bedrijf zullen er verschillen optreden in de concrete verschijningsvorm van de kapitalistische productiewijze. In de bijzonderheden vertonen zich vele variaties die te maken hebben met verschillen in nationale politiek, eigendomsverhoudingen, bedrijfscultuur, ... Maar als Marx gelijk heeft, zijn dit bijkomstigheden waarvan we abstractie moeten maken omdat ze niets bijdragen tot een beter begrip van de fenomenen die de belangrijke zijn. Slechts als we er ons niet door laten afleiden en erin slagen erdoorheen te kijken, zouden we de wezenlijke verbanden kunnen zien.

Maar heeft Marx nu werkelijk gezien wat het wezenlijke is van de moderne productiewijze? Hoe kunnen we daar zeker van zijn? Het antwoord is simpel: absoluut zeker kunnen we er niet van zijn. Om te beginnen blijft het hele onderzoek afhangen van de vraag welke voor ons de belangrijke fenomenen zijn die moeten worden verklaard. Er bestaat geen procedure die ons het antwoord daarop automatisch geeft. Ons met die

vraag inlaten veronderstelt juist dat we ons niet objectief opstellen maar dat we bereid zijn eigen ervaringen toe te eigenen, ons in de situatie van anderen in te leven, mislukkingen te erkennen. Bovendien bestaat er geen procedure die van een fenomeen dat moet verklaard worden, automatisch leidt naar de verklaringsgrond. Deze is immers een voldoende grond van het te verklaren fenomeen. Het kan uit de verklaringsgrond afgeleid worden (daarin bestaat juist de verklaring), maar het omgekeerde kan niet. Uit het te verklaren fenomeen kan de verklaringsgrond niet afgeleid worden. Zoeken naar een verklaring blijft altijd een proberen. We stoten hier m.a.w. op een grens van de techniek van het filosoferen. En toch was Marx' poging om het wezen van de moderne productiewijze te vinden geen blind zoeken, want hij zocht toch naar hoe een domein van de menselijke leefwereld waar hij gaandeweg mee vertrouwd geraakte, gearticuleerd was. Dat hij uiteindelijk in het verschijnsel van het omslaan van de circulatievorm van waren en geld het wezenlijke meende gevonden te hebben, hoeft ook niet als dogma aanvaard te worden. Dat kan op een redelijke manier verder bediscussieerd worden:

– Ten eerste kan bediscussieerd worden of de fenomenen die Marx verklaart, zoals de afbraak van de doelmatigheid van de arbeid en het optreden van massale werkloosheid en verpaupering, zich werkelijk voordoen, en, indien wel, of ze zo belangrijk zijn dat een onderzoek van de moderne productiewijze moet gebeuren vanuit het oogmerk om uitgerekend die fenomenen te verklaren.

– Ten tweede kan nagegaan worden of die fenomenen werkelijk verklaard worden vanuit de aangeduide verklaringgrond, of de afleidingen die Marx uitvoert juist zijn, en of er niet andere aspecten in rekening moeten gebracht worden, die hij als bijkomstig aanzag terwijl ze misschien wezenlijk zijn voor de verklaring. Zo zullen sommigen opwerpen dat in Marx' bepaling van het wezenlijke van de kapitalistische productiewijze iets ontbreekt dat zeker niet mocht weggelaten worden: het feit dat kapitaal in privé-bezit is. Nu kan men inderdaad op alle

plaatsen in ‘Das Kapital’ waar over kapitaal gesproken wordt, toevoegen dat het gaat om kapitaal in privé-bezit. Aan de essentiële afleidingen, bijvoorbeeld die waarbij getoond wordt dat een kapitalistische productiewijze onvermijdelijk werkloosheid en verarming voor gevolg heeft, zou dat niets veranderen. Maar, dat is het nu precies. Marx heeft er abstractie van gemaakt omdat hij het niet nodig had. Hij heeft m.a.w. getoond, zonder het zelf misschien ten volle te beseffen, dat in een maatschappij waar de omzetting van geld in kapitaal domineert, werkloosheid en verarming noodzakelijk optreden onafhankelijk van het feit of het kapitaal in privé-bezit is of niet, en dus lijkt dit inderdaad iets bijkomstigs te zijn.

– Ten derde kan nagegaan worden of de verklaringsgrond die Marx aanduidt en die theoretisch gezien slechts een *mogelijke* verklaringsgrond is, ook de werkelijke is, d.w.z. of de organisatie van de productie in de realiteit werkelijk gericht is op de accumulatie van kapitaal.

– Ten slotte kan nu een alternatieve productiewijze bedacht worden en om te beginnen eens in een gedachte-experiment uitgeprobeerd worden of daarmee de wantoestanden die het gevolg zouden zijn van de heersende productiewijze, werkelijk zouden worden verholpen. Dan zou misschien blijken dat men geen overtuigend alternatief kan vinden als men eerst niet weet waarom de mensen ondanks alles zoveel van de heersende productiewijze blijven verwachten. Dus zou de verdergaande vraag moeten worden gesteld waarom zoveel mensen – en niet enkel de ‘kapitalisten’ – erin geloofd hebben en nog steeds geloven. En dan kan men niet langer voorbijgaan aan het feit dat Marx er zelf in geloofde. Ik heb tot nog toe abstractie gemaakt van het feit dat Marx in zijn onderzoek steeds is blijven uitgaan van de overtuiging dat het kapitalisme historisch gezien een zin heeft. Bij hem is dat geloof zelfs sterker dan bij wie ook, precies omdat hij de schaduwzijden van het

kapitalisme ten volle heeft erkend.⁵ Maar bijgevolg is er veel kans dat in zijn werk uitgesproken wordt waarop dat geloof berust, dat bij hem te vinden is welke de motieven zijn waarop de kapitalistische productiewijze voortdrijft en die moeten overwonnen worden opdat het alternatief zou kunnen overtuigen.

DE ONDERKENNING VAN HET PRINCIPIEEL BELANG VAN EEN GEGEVEN

De afgrenzing van iets particuliers door uit te zoeken wat het inhoudt en wat niet, het nagaan of gegevens in een grondverhouding tot elkaar staan, abstraheren in stappen die verantwoord worden, het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige, dat zijn enkele (in elkaar grijpende) instrumenten waar de filosofie mee werkt. Het materiaal dat op die manier als het ware bewerkt wordt, kan natuurlijk niets anders zijn dan wat mensen ervaren, wat ze aan den lijve ondervinden, wat ze willen of menen te willen, wat ze zich voorstellen, enz. En het doel is doorzicht te scheppen in een individuele of collectieve situatie, in een of ander kluwen van behoeften en belangen, in de vooropstellingen, uitgangspunten en consequenties van fundamentele keuzes, ...

De filosofische aanpak van een onderzoek gaat radicaal in tegen de idee dat men om belangrijke inzichten op te doen, eerst en vooral zoveel mogelijk informatie over het onderwerp moet bijeengaren. Het meest eigene van de filosofische werkwijze zit wel hierin dat gezocht wordt welk precies het punt is waar bij het onderwerp in kwestie alles om draait, wat m.a.w. het punt is waar in de eerste plaats duidelijkheid moet over verschaft worden om een interessante doorkijk doorheen het geheel te kunnen verkrijgen. En dat kan niet uitgemaakt worden zonder dat nagegaan wordt wat voor ons van doorslaggevend belang is en welk het gezichtspunt is dat we gezien onze be-

⁵ Meer daarover staat in het stuk 'Karl Marx: uitbuiting, uitstoting en verrijking', in het tweede deel van deze bundel.

langen best innemen. Filosofisch onderzoek bestaat er dus op de eerste plaats in uit te zoeken welke de vragen zijn die moeten gesteld worden. Misschien is alle informatie die ons in overloze massa's ter beschikking wordt gesteld, volstrekt irrelevant omdat ze op de verkeerde vragen antwoordt en daardoor de toegang tot belangrijke inzichten verspert.

Een punt van waaruit zich pas een interessante doorkijk opent, dat is een punt van principieel belang. Een principe is immers, volgens de bepaling van Aristoteles, "het eerste waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt." Zo'n punt van principieel belang hoeft geenszins iets totaal nieuws te zijn, vaak is het zelfs een gegeven dat ieder al kent, soms zelfs een alledaags gegeven, maar een waarvan het principieel belang niet werd gezien (omdat het slechts terloops werd opgemerkt of als een geïsoleerd verschijnsel werd aangezien of op nog andere manieren werd gemarginaliseerd). Zo hebben bij voorbeeld velen wel opgemerkt dat in onze westerse beschaving allerlei omkeringen optreden in de verhouding tussen doelen en middelen. Maar ze zien die als één van de vele bijverschijnselen van het moderne tijdperk. Rudolf Boehm heeft echter de vraag gesteld of deze omkeringen niet de kern uitmaken van een beschaving die in de objectieve wetenschap haar grondslag heeft. Objectieve kennis, dat is de kennis van de dingen zoals ze op zichzelf zijn, d.w.z. zoals ze bepaald zijn onafhankelijk van menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Geloven dat objectieve wetenschap de beste kennis is voor de praktijk betekent dus eigenlijk geloven dat kennis die principieel niets van doeleinden wil weten en aan geen enkel doeleinde wil gebonden zijn, het beste de realisering van de menselijke doelstellingen zou dienen.⁶ De moderne techniek lijkt daar perfect aan te beantwoorden. In feite is ze geen techniek meer, namelijk het weten van de geschikte middelen om een voorop-

⁶ Zie in verband daarmee het stuk 'Rudolf Boehm: de onredelijkheid van de wetenschap', in het eerste deel van deze bundel.

gesteld doel te bereiken, maar technologie, d.i. het weten van de mogelijke toepassingen van bepaalde, voorgegeven middelen (in dit geval de resultaten van objectieve wetenschap). En ook de economie van het tijdperk van de wetenschap lijkt op een omkering van doel en middel gebaseerd die in de lijn ligt van de vorige. De productie van gebruikswaarden wordt er ondergeschikt gemaakt aan de productie ter wille van de stelselmatige oprijving van de productiviteit precies door middel van de invoering van steeds nieuwe technologieën. Als men bij de verdedigers van de westerse beschaving doorvraagt naar hun laatste grond van rechtvaardiging dan komt men ten slotte altijd zoets te horen als de overtuiging dat precies deze ondoelmatige ontwikkeling uiteindelijk de meest doelmatige zal blijken te zijn. En Rudolf Boehm heeft getoond hoe in de overgeleverde filosofische teksten waar de principes van de wetenschap en van de moderne economie uitgesproken en verdedigd worden, ook telkens weer dat paradoxale principe – het geloof in de doelmatigheid van het ondoelmatige – op beslissende plaatsen in de uiteenzetting opduikt. Bij Aristoteles is trouwens te vinden waarin dat geloof zijn oorsprong heeft: in de voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk en goed is zich boven een menselijk, eindig, sterfelijk bestaan te verheffen. In zijn onderzoek naar de oorzaken van wat er in onze beschaving verkeerd loopt, is Rudolf Boehm gestoten op gegevens die eigenlijk als het ware overal voor het grijpen liggen – het geloof in de doelmatigheid van het ondoelmatige, de voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk is zich boven een menselijk, eindig bestaan te verheffen –, en het belangrijkste wat hij in dit verband heeft gedaan, is argumenten aanvoeren die het vermoeden zeer sterk maken dat deze gegevens het ‘eerste’ zijn van waaruit onze cultuur moet begrepen worden.

Uit het voorgaande blijkt ook nog het groot belang van de teksten van de ‘grote’ filosofen uit onze geschiedenis, meer bepaald voor een kritiek van de grondslagen van onze bescha-

ving. (Sinds Kant heeft veel filosofie de gedaante van zo'n kritiek aangenomen.) De ideeën van die filosofen uit het verleden zijn namelijk niet oud, niet achterhaald, of, anders gezegd, onze moderne beschaving is niet zo nieuw. Ze berust op fundamentele keuzes waarvan de uitgangspunten en de vooropstellingen uitgesproken zijn in teksten van die 'grote' filosofen. De moeilijkheden die rijzen als men absoluut zeker weten nastreeft en de voorwaarden die moeten vervuld worden om het te kunnen realiseren, werden allemaal uitgespeld in Descartes' *Meditaties*. Ook als een wetenschapper van onze tijd radicaal zou doorvragen naar de laatste vooropstellingen van zijn wetenschappelijke bedrijvigheid dan zou hij onvermijdelijk terecht komen bij de vraagstellingen van de *Meditaties*. Descartes is geen 'groot' filosoof omdat hij volstrekt originele, geniale ideeën heeft verkondigd waar een onweerstaanbare invloed is van uitgegaan, maar omdat hij integendeel het duidelijkste principiële vragen heeft verwoord die in zijn tijd al bij velen op een meer verwarde manier leefden en die sindsdien, in een cultuur die de objectieve wetenschap tot grondslag heeft, belangrijke vragen zijn gebleven.

Maar die werkingsgeschiedenis van ideeën wordt volledig genegeerd wanneer de filosofie wordt opgevat als een discipline die een geïsoleerd, zelfbetrokken bestaan leidt in een aparte sector, en als er een op zichzelf lopende geschiedenis van de filosofie wordt gefantaseerd waarin wijsgerige stelsels braafjes beurt om beurt paraderen in het kader van een of ander verhaal. Die ophemeling is een miskenning van waar het in de filosofie om gaat: principiële strijdfragen in verband met fundamentele keuzes die gemaakt zijn en die misschien moeten worden herzien.

NAMENREGISTER

Angelet, B. 27
Arendt, H. 9
Aristoteles 59-60, 61, 68, 71, 204, 212-213
Bastiat, F. 120-121
Bodin, J. 110
Boehm, R. 24, 26-27, 58,59-60, 64-74, 190, 212-213
Boorstin, D. 167
Boyle, R. 61
Braudel, F. 89, 93, 101, 103
Brulez, W. 94-98
Descartes, R. 7-8, 26, 49, 60-61, 189-190, 196-198, 214
Dostojewski, F. 28
Engels, F. 157-162, 179
Feuerbach, L. 179-192
Fichte, J.G. 115-116, 132
Flaubert, G. 28-29, 31-32, 43-44
Freud, S. 174, 184
Fromm, E. 170
Galeano, E. 142
Galilei, G. 49, 52-54, 56, 61, 189, 197
George, S. 90, 134, 136-139
Guicciardini, L. 95, 96, 111
Hegel, G.W.F. 18, 180
Heidegger, M. 7-9
Hume, D. 61
Husserl, E. 9-10, 24, 49-59, 61-62, 66, 207
Kant, I. 24, 190-191, 213
Klein, M. 174
Lasch, C. 165-167, 170-178, 202-203
Levinas, E. 66
Locke, J. 48, 61
Marcuse, H. 165-166, 174, 177-178
Marx, K. 24, 85, 117-134, 157-164, 178, 179-180, 206-210
Merleau-Ponty, M. 24, 33-46, 66

Newton, I. 61, 63
Nietzsche, F. 7, 10, 24, 28, 40, 200
Packard, V. 167
Paulus 188
Pico della Mirandola, G. 188-190
Plato 35, 49, 59, 62, 191
Quintelier, G. 200
Ricardo, D. 88, 90, 119, 137, 162
Riesman, D. 167-171
Rousseau, J.-J. 145
Sartre, J.-P. 15-32, 37-39, 41, 43, 66
Sismondi, J.-C.-L. S. de 119, 162-163
Smith, A. 77-87, 88, 118, 121
Stirner, M. 157-161, 164
Tocqueville, A. de 145-155
Van Breda, H. 66

Herkomst van de teksten

Vele van de teksten zijn vroeger al eens gepubliceerd, zij het vaak in een andere versie en met een andere titel.

‘Jean-Paul Sartre: het *néant* en de moderne wereld’ verscheen in *Kritiek* 1 (1981); ‘Maurice Merleau-Ponty: fenomenologie van de verstarde taal’ in *Kritiek* 7 (1984); ‘Edmund Husserl: de bedrieglijke vervanging van de leefwereld door ideële objecten’ in *Kritiek* 31 (1997) – in alle drie zijn wijzigingen aangebracht; ‘Rudolf Boehm: de onredelijkheid van de wetenschap’ is een herwerkte versie van een stuk dat verscheen in *Samenleving en Politiek*, jrg. 10 (2003), nr. 2; ‘Adam Smith: het verlangen om onze levensomstandigheden te verbeteren’ verscheen in *Kritiek* 22 (1991) – aan het begin en aan het einde is het gewijzigd; ‘Geschiedenis: economie en geweld’ verscheen in *Kritiek* 19 (1990) – de inleiding is herzien; ‘Karl Marx: uitbuiting, uitstoting en verrijking’ verscheen in het *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jrg. 34 (2000), nr. 3; ‘Susan George: impasse van de vrijemarkteconomie’ in *Kritiek* 24 (1992); ‘Alexis de Tocqueville: individualisme als oorsprong van een nieuw soort dictatuur’ is de uitwerking van een lezing gehouden in de Volkshogescholen te Gent, Brugge en Antwerpen in 2003; ‘Karl Marx: de bluf van de kleinburger’ verscheen in een iets andere vorm in *Kultuurleven*, jrg. 50 (1983); ‘De verwording van de samenleving’ is een herwerkte versie van een stuk dat verscheen in *Kritiek* 4 (1982); ‘Ludwig Feuerbach: het bondgenootschap tussen christendom en wetenschap’ is de uitwerking van een lezing gehouden voor het Masereelfonds te Sint-Gillis (Brussel) in december 2003 – er zijn stukken in opgenomen uit een artikel over Feuerbach dat verschenen is in *Kritiek* 21 (1991); ‘Over de techniek van het filosoferen’ verscheen in *Kritiek* 32 (1997).