

DE MISLUKTE NATUURBEHEERSING

Samengesteld door
Guy Quintelier

KRITIEK 17

1989

DE MISLUKTE NATUURBEHEERSING

Samengesteld door
Guy Quintelier

KRITIEK 17

1989

Dit is het eerste nummer van de jaargang '89 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

Beginselverklaring :

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

*

Redactie : R.Boehm, W.Coolsaet, L.Frederix,
S.Lavaert, J.Moyaert, G.Quintelier, G.Van den Enden,
C.Van Kerckhove, L.Vanneste, P.Willemarck.

Vormgeving : M.J.T'Joen. Omslagontwerp : M.Deceukelier.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

*

Jaarabonnement (2 nummers) : BF 300,-; fl. 18,-
Jaarabonnement voor studenten : BF 200,-; fl. 12,-
Enkelvoudig nummer : BF 150,-; fl. 9,-
Enkelvoudig nummer studenten : BF 100,-; fl. 6,-
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met
vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".
Betalingen per internationale postwissel, met
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

POLITIEKE STELLINGNAME

EEN NIEUWE ETHICA ?

Ik sta uiterst wantrouwig t.o.v. hen die sinds enkele tijd begonnen zijn luidkeels te roepen om 'een nieuwe ethica' of moraal. Ik argwaan dat dit hun laatste verrechtvaardiging of voorwendsel is om maar niets te doen, om rustig te mogen blijven zitten op terrasje, voor de tv, achter hun stuurwiel, bij de pakken. Hun redenering is vermoedelijk de volgende : laten we eerst en vooral een nieuwe ethica eisen, vóór al het andere; want daar komt zeker nooit iets van, althans niet vóór de eerstvolgende vijftig jaar (die we maximaal nog te beleven hebben); op die manier zitten we veilig. Als we bovendien op het goede vak zitten en als we ook de overheid, de politieke partijen en andere organisaties van de handigheid van dit manoeuvre kunnen overtuigen krijgen we wellicht ook nog speciale kredieten voor het zoeken naar zo'n nieuwe ethica en kunnen we goed onze tijd passeren.

En zoals gezegd, van die nieuwe ethica zal er toch nooit iets komen. Eerst en vooral zal die nieuwe ethica moeten worden uitgevonden. Iets helemaal nieuws ! Blijkbaar op zich al niet zo gemakkelijk. Kijk maar naar de geschiedenis, op dat gebied heeft de mensheid nog niet zo vaak iets nieuws uitgevonden. En welke methode zal men moeten gebruiken om zo'n uitvinding tot stand te brengen ? Volgens Koen is al wat men daarover kan zeggen het volgende : 'the new paradigm ... emerges all at once, sometimes in the middle of the night, in the mind of a man deeply immersed in crisis. What the nature of this final stage is - how an individual invents (or finds he has invented) a new way of giving order to data now all assembled - must here remain inscrutable and may be permanently so.' (Je kent niet Koen ? Hij is nochtans

Amerikaan, en als dusdanig de grootste wetenschapsfilosoof van alle tijden.) Verder volstaat het dan toch ook niet dat de ethica die men wellicht zal uitvinden gewoon nieuw is, een beetje zal ze ook nog moeten beantwoorden aan de noden die de reden vormen waarom zo'n nieuwe ethica gewenst is. Ten derde zullen de 'waarden' en 'normen' van onze nieuwe ethica ook nog moeten gefundeerd worden. Op dit terrein beschikken we over veel ondervinding van moraalwetenschappelijk onderzoek : nergens ligt het funderingsprobleem moeilijker dan hier. Uiteindelijk volstaat zelfs zo'n fundering nog niet om de mensen de nieuwe waarden en normen op te leggen en ze daadwerkelijk te doen naleven. We zitten veilig, met niet minder dan vier ingebouwde uiterst zwakke zekeringen ! (Men weet wel nog uit de electriciteitsleer dat, hoe zwakker de zekeringen, hoe groter de zekerheid tegen kortsluitingen is.)

De miserie is dat het succes van een bedriegerij gewoonlijk mede gebaseerd is op het stuk waarheid waarvan erbij gebruik gemaakt wordt. Zo ook in het geval van de vraag om een nieuwe moraal. De waarheid is werkelijk dat we een moraal nodig hebben, alhoewel geen 'nieuwe' moraal. Daarmede wil ik niet zeggen dat een 'oude' moraal die we zouden hebben het nog steeds goed zou doen, maar integendeel dat onze traditionele zogeheten moraal er eigenlijk geen is. Immers, onze heersende is nog steeds één en al kristelijk getint, zelfs bij onze vrijzinnigen. En die kristelijke 'moraal' is in wezen gekenmerkt door haar enorme 'permissiveness' : beseft men eigenlijk dat er bijna niets is wat een gelovige niet is toegelaten, en bijna niets waartoe hij ernstig verplicht is ? Net dat is de eigenlijke 'blijde boodschap' : 'alle zonden worden de mensen vergeven', zei de Gezalfde (de Messias, de Christus), 'behalve de zonden tegen de Heilige Geest'. De Heilige Thomas van Aquino heeft dat als volgt uitgelegd : zelfs de zonden tegen God de Vader worden de

mensen vergeven, want God de Vader is de Macht, en die zonden zijn zonden uit onmacht. En zelfs de zonden tegen Gods zoon worden de mensen vergeven, want Christus is de Wijsheid, en die zonden zijn zonden uit onwetendheid. Enkel te zondigen tegen de Heilige Geest is onvergeeflijk, want die Geest is de goddelijke Liefde die niemand mag afwijzen : dat wil net zeggen dat men moet aanvaarden dat alle zonden vergeven worden. (Met de veelgeprezen naastenliefde heeft dat geen uitstaans; want ook die is, op de eerste plaats, enkel gevraagd terwille van je eigen zielsheil, en heeft eveneens uitsluitend betrekking tot het heil van de ziel van je naaste in het hiernamaals.) In de burgerlijke (ook de niet gewild kristelijke) 'moraal' wordt die 'blijde boodschap' omgezet in de alom heersende overtuiging : niemand is verantwoordelijk voor zijn onmacht, niemand is verantwoordelijk voor zijn dwaasheid of onwetendheid, van 'moreel' belang zijn enkel zijn goede wil of zijn goede bedoelingen. Nu zijn we natuurlijk allemaal van de beste wil, maar het is toch wel duidelijk dat we volstrekt onmachtig zijn, dat we niets kunnen doen, en dat we zelfs niet weten wat er zou kunnen gedaan worden, en indien we het zouden weten dan zou er tussen weten en kunnen nog steeds de schakel ontbreken van ons vermogen om een besluit te nemen. Zo gezien zit alles goed vast en hoeft zich er niemand mee druk te maken. De heersende 'moraal' is er een die ons allemaal volstrekt demoraliseert, behalve dan dat er genoeg mensen zijn die er één en al genoeg in scheppen om op die manier zielsrustig met hun pintje bij de pakken te mogen blijven zitten - of achter het stuur van hun stookkar, met de pakken in de koffer.

Welnu, laten we ons herinneren dat het aardse hoe dan ook voor de kristenen, en volgens de kern van de kristelijke leer, van geen enkel belang is (wat er ook de 'bevrijdingstheologen' van mogen denken), zoals het trouwens evenmin lijkt belangrijk geacht te worden

door alle soorten ongelovigen die toch met niets anders begaan zijn dan 'hun tijd te passeren', d.w.z. hun aards leven zo vlug mogelijk achter de rug te krijgen. Daaruit valt een belangrijke les te trekken, nl. dat een aardse en d.w.z. humane moraal maar kan beginnen daar waar men ermee ophoudt te berusten bij zijn goede bedoelingen. Ze begint daar waar men bereid is zichzelf en anderen verantwoordelijk te stellen voor zijn en hun onmacht, voor zijn en hun onwetendheid, voor zijn en hun besluiteloosheid.

En ziehier, meteen hebben we de veelgezochte 'nieuwe moraal' al uitgevonden, en dit in de klaarlichte dag ! We hebben ook reeds aangetoond dat ze best beantwoordt aan de noden van onze tijd, althans voor een groot stuk (met name, deze aarde). We hebben ze zelfs al voor een klein stuk gefundeerd, nl. kritisch. Wel zal het nu niet gemakkelijk, indien niet onmogelijk zijn haar nieuwe normen aan iedereen op te leggen. Onder-tussen kan iedereen gewoon ermee beginnen die normen, in plaats van ze op te leggen, op zichzelf en op anderen toe te passen.

Rudolf Boehm

DE MISLUKTE NATUURBEHEERSING

WOORD VOORAF

De volgende bijdragen van Rudolf Boehm, Guy Quintelier, Lode Frederix, Johan Moyaert en Willy Coolsaet zijn de (soms herwerkte) teksten van voordrachten die gehouden werden aan de Volkshogeschool Elcker-Ik te Antwerpen in het najaar '88. Het artikel van Lieven Plouvier werd aan de bundel toegevoegd omdat het qua thematiek en invalshoek zo mooi aansluit.

Twee zaken staan hier centraal.

Vooreerst de destructieve tendens die inherent is aan onze 'Westerse', wetenschappelijk-technologische beschaving. Die is niet te wijten, zo wordt betoogd, aan het feit dat de 'moderne' mens een onwettige machts-greep zou hebben gepleegd over de natuur; wel echter aan het feit dat wij een veel te groot vertrouwen hebben in de natuurmacht (die op grond van wetenschappelijk onderzoek wordt vrijgemaakt) en we daarbij stelselmatig het vernietigend karakter van de oppermacht van de natuur onderschatten. De natuurlijke gang van zaken en de menselijke verzuchtingen zijn zelden gelijklopend, ze komen meestal in botsing met elkaar. Daarnaast wordt er gewezen op de ontoereikendheid van die alternatieven (die door vele 'groenen' worden verdedigd), waarbij men evenzeer uitgaat van de veronderstelling dat de verhouding tussen mens en natuur in wezen harmonieus is. Ook daar miskent men het onophefbaar konflikt dat bestaat tussen mens en natuur en dat enkel plaatselijk en tijdelijk terug te dringen is door onverdroten, doelmatig werk.

Rudolf Boehm

1. De onverschilligheid van de natuur t.o.v. de mens en de noodzaak van de cultuur.

Soms gebeurt het wel, zoals Nietzsche eens opmerkt, dat 'onze moralistische prikkelbaarheid en gevoeligheid' zich voelt 'als verlost in een vreselijke en gelukkige natuur, in een fatalisme van zintuigen en krachten. Het leven zonder goedheid - de weldaad bestaat in het aanschouwen van de grandioze onverschilligheid van de natuur t.o.v. goed en kwaad' (nr. 181 in Nietzsches 'register' van aantekeningen voor de 'Umwertung'). Over het algemeen is het echter niet die natuur waarvan zogenaamde natuurvrienden houden, zomin als het de natuur in de zin van onze natuurwetenschap is; maar veeleer het 'groen', het licht en de schaduw in een cultuurlandschap zoals we die bv. terugvinden in de zeventiende-eeuwse Nederlandse schilderkunst.

Als we onder 'de natuur' al dat begrijpen wat er is buiten de mens en onafhankelijk van de mens, dan komen we niet voorbij aan de volgende dubbele vaststelling. Enerzijds zijn de mensen volstrekt aangewezen op die natuur voor al hun levensmiddelen, in de breedste zin van dit woord : voor alles waaraan ze nood hebben om voor een redelijke tijd en onder draaglijke voorwaarden te kunnen overleven; of althans, en beter gezegd, voor de grondstoffen voor die levensmiddelen. Anderzijds reikt de natuur niet vanuit zichzelf en zonder meer de mensen aan wat die voor hun overleven nodig hebben, zoals ze dat schijnt te doen voor de planten en voor de andere dieren : de mensen zijn aangewezen op landbouw en veeteelt, op mijnbouw en bosbouw, op het bouwen van een onderkomen en op allerlei transportarbeid, ze moeten koken en stoken, spinnen, weven en naaien. Op

zichzelf vormt de natuur geen voor de mensen leefbare leefwereld, er is van de mensen een kunst vereist om in die natuur te kunnen overleven, en die kunst neemt de vorm aan van al de vermelde en nog veel meer kunsten of technieken. Het geheel van die kunsten en technieken noemt men ook de cultuur. De cultuur is het geheel van de middelen en wegen van de mens om in te grijpen in de natuur om er een menselijke leefwereld van te maken.

Als men die kunsten of technieken van een cultuur om in te grijpen in de natuur wil beschrijven als middelen en wegen van de mens om de natuur te 'beheersen' (een iets overspannen uitdrukking omdat de mensen toch nooit de natuur hun wetten kunnen voorschrijven), dan is natuurbeheersing niets anders dan cultuur, en cultuur niets anders dan (het menselijk streven naar) natuurbeheersing. Wie zich verzet tegen het menselijke streven naar natuurbeheersing is eigenlijk een vijand van de cultuur zelf.

2. Cultuur is geen luxe.

Blijven we nog even staan bij dit eenvoudig inzicht : cultuur is voor de mensen een noodzaak, en geenszins een of andere verwaandheid, integendeel. Cultuur is voor de mensen ook geen luxe, zelfs niet haar 'hogere' vormen zoals 'kunst', literatuur, muziek en filosofie (waartoe men het begrip vaak herleidt); net dat cultuur een luxe is, is één van de meest verwaande vooroordelen van het burgerlijk denken van onze tijd.

De mensen hebben materiële behoeften die ze moeten bevredigen om ook maar te kunnen overleven; om de daarvoor nodige dingen voort te brengen (d.w.z. te produceren op basis van de grondstoffen die de natuur hen aanbiedt, want de mensen zijn niet creatief, ze kunnen niets uit niets scheppen), zijn ze aangewezen op het soort kunsten die we tegenwoordig samenvatten onder de benaming 'techniek'. (Voor hetgeen wij heden ten dage

onderscheiden als 'kunst' en 'techniek' hadden de Grieken en de Romeinen maar één woord : techné, ars.) Elke produktie-techniek vooronderstelt echter één of andere natuurwetenschap. En elke wetenschap vooronderstelt een filosofie die de principevragen bediscussieert die aan de basis liggen van iedere wetenschap. In plaats van zelf de dingen voort te brengen waaraan ze een behoefte hebben om te kunnen overleven kunnen de mensen echter ook - en moeten ze vaak - een beroep doen op andere mensen die ervoor zorg kunnen dragen. De vereiste kunst om dit te kunnen bewerkstelligen heet politiek. De eerste vereiste om op een ander beroep te kunnen doen is echter het vermogen te bezitten om aan zijn eigen nood een begrijpelijke uitdrukking te geven. Die kunst van uitdrukking is wat we tegenwoordig uitsluitend onder 'kunst' verstaan. Zodoende vloeit de noodzaak van techniek, natuurwetenschap, filosofie, politiek en kunst rechtsstreeks voort uit de materiële behoefte van de mensen. (Het recht is slechts één van de middelen van de politiek).

De lezer die onder de invloed staat van hedendaagse vooroordelen zal voornamelijk moeite hebben met zo'n 'materialistische' opvatting, zelfs van de kunst in de zin van de zogenaamde 'schone kunsten'. Ik moet me op deze plaats beperken tot twee opmerkingen om aan deze moeilijkheid tegemoet te komen. Ten eerste : ik breng de kunst van het uitdrukkingsvermogen meer bepaald in nauw verband met de politiek. Men moge zich rekenschap afleggen van de geweldige rol die bv. het uitdrukkingsvermogen van de kunst van de Renaissance heeft gespeeld en nog speelt voor de politieke werkzaamheid van de katholieke kerk. En ten tweede : wie zal niet mogen toegeven dat tegenwoordig ons aller vermogen om tot uitdrukking te brengen waaraan we nood hebben schromelijk tekort schiet, en dat we voor een bevestiging van dit vermogen nergens elders steun zouden kunnen zoeken dan in een eigentijdse beeldende

kunst, muziek en literatuur ? -

De mensen hebben echter ongetwijfeld niet enkel materiële behoeften. Ze zijn niet enkel begaan met hun louter overleven, ze verlangen ook naar een zin van hun leven, en ze zijn zelfs vaak bereid hun overleven op het spel te zetten als het hen niet langer zinvol lijkt. Als zinvol wordt een leven enkel ondervonden als het voor 'iets' nodig of tenminste nuttig lijkt. In feite kan het leven van een mens echter enkel nodig of tenminste nuttig zijn voor anderen. Men kan zijn leven enkel een zin geven door zich in de dienst van anderen te stellen. En daarom zijn de mensen aangewezen op een moraal, en zijn ze verder aangewezen op een vermogen om goed te begrijpen waarin de noden van anderen hun uitdrukking vinden of op een hermeneutisch vermogen dat de zogenaamde menswetenschappen moeten trachten te vormen die overigens op hun beurt moeten kunnen steunen op een filosofie. Om daadwerkelijk aan de noden van anderen te kunnen beantwoorden is overigens opnieuw ook een technisch vermogen vereist, met de daarbij horende natuurwetenschap en filosofie. Op die manier vloeit de noodzaak aan techniek, natuurwetenschap, filosofie, politiek en kunst ook uit het verlangen van de mensen naar een zinvol leven voort, en vloeit uit dit verlangen bovendien ook de noodzaak van een moraal en van menswetenschappen en de bijhorende filosofie voort.

Alle takken van een cultuur die we kennen beantwoorden aan dringende en onafwijsbare behoeften van de mensen zonder dat er om die bewering te staven een beroep zou moeten gedaan worden op een of andere geheimzinnige 'behoefte' aan een overbodige luxe (wat met zichzelf tegenstrijdig zou zijn).

3. Noodzakelijke en misplaatste cultuurkritiek.

In de loop van de geschiedenis van de mensheid zijn er verschillende culturen opgetreden, achtereenvolgens en

ook naast elkaar. Verschillende culturen bestaan ook nu nog op onze planeet naast elkaar, spijs de duidelijk overheersende rol die op deze gehele planeet onze moderne Westerse cultuur speelt die wij de wetenschappelijk-technologische cultuur kunnen noemen. Al die culturen kwamen en komen overeen in hun doelstelling: de overheersing van de mensen over de natuur. Ze verschilden en verschillen in de methoden waarmee ze deze natuurbeheersing hebben getracht en nog steeds trachten te verwezenlijken.

Bij elke cultuur behoort noodzakelijk een cultuurkritiek, op de eerste plaats de zelfkritiek van die culturen. Als de zin van een cultuur bestaat in de verwezenlijking van een menselijke natuurbeheersing, behoort bij elke cultuur ook de bestendige inspanning om kritisch te evalueren of zo'n cultuur werkelijk erin slaagt om die doelstelling te bereiken, en ten koste van welke inzet. De kritiek moet betrekking hebben op de specifieke middelen en wegen, technieken en methoden waarmee een bepaalde cultuur tracht haar doel te bereiken. De doelstelling zelf, de natuurbeheersing door de mens, moet daarbij buiten schot blijven, tenzij dat er redenen bestaan om eraan te twifelen of voor de mensheid überhaupt enig aards heil is weggelegd zoals die worden aangehaald door nihilistische religies (bv. het oorspronkelijk christendom en het oorspronkelijk boeddhisme). (Andere religies, bv. het oudere jodendom of de godsdienst van de Grieken, hebben enkel gesteld dat de doelstelling van een menselijke natuurbeheersing niet kon verwezenlijkt worden zonder een bondgenootschap tussen de mensen en vermeende goden, of een vermeende god; nog een andere godsdienst, nl. het christelijk katholicisme dat opgekomen is met de Renaissance, heeft gesteld dat de natuur vanaf haar goddelijke schepping voor niets anders bestemd was dan voor haar overheersing door de mens, zodat de beheersing van de natuur door de mens eigenlijk geen bijzondere inspanning vroeg

van de mens; de mens moest enkel aansluiten bij die bestemming van de natuur.)

In onze tijd merken we echter een cultuurkritische tendens op die erin bestaat de oorzaak van het falen van onze moderne Westerse wetenschappelijk-technologische cultuur toe te schrijven aan het streven van de (Westerse) mens om de natuur te beheersen. Die tendens moeten we trachten te overwinnen, want ze berust op - of leidt tot - een drievoudige misvatting.

1. Men miskent dat het streven naar natuurbeheersing noodzakelijk kenmerkend is voor eender welke cultuur, als dusdanig, en geenszins specifiek kenmerkend is voor onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur. Geen primitieve tovenaars, geen agriculturale revolutie, geen Mozes die trachtte een bondgenootschap te sluiten met een almachtige god en geen Chinese keizer heeft ooit iets anders betracht.

2. Men aanvaardt op die manier dat onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur daadwerkelijk haar doel van een menselijke natuurbeheersing heeft kunnen verwezenlijken, en men blijft op die manier in overeenstemming met hen die net op basis van diezelfde veronderstelling die moderne cultuur verrechtvaardigen en verder willen ontplooien. Want ook een noodlottige mislukking van die cultuur die door die cultuurkritiek (terecht) wordt vastgesteld kan onmogelijk enkel het gevolg zijn van een menselijk streven naar natuurbeheersing; zij zou alleen het gevolg kunnen zijn van een geslaagde verwezenlijking van die doelstelling. Die cultuurkritiek moet dus vertrekken van de erkenning van een geslaagde poging tot beheersing van de natuur door de mens in de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur, wat haar (die kritiek) onmogelijk maakt.

3. Door specifiek en uitsluitend aan de moderne Westerse cultuur het streven naar een beheersing van de

natuur door de mens toe te schrijven berooft zich deze cultuurkritiek van elke mogelijkheid om het specifiek kenmerkende van die moderne Westerse cultuur ook maar tot onderwerp van een onderzoek te maken.

4. Het wezen en de oorzaak van het falen van onze moderne cultuur : haar inschikkelijkheid t.o.v. de natuur.

Volgens mijn eigen inzicht (dat ik elders uitvoeriger heb toegelicht en gestaafd) is onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur specifiek gekenmerkt door een paradoxale methode waarmee ze de beheersing van de natuur door de mens wil verwezenlijken, nl. net door zichzelf en de mens aan de natuur en haar eigen wetten aan te passen en zelfs te onderwerpen. Die idee werd reeds door één van de grondleggers, of eerste woordvoerders van die moderne cultuur, Francis Bacon, als volgt helder geformuleerd : 'Natura non nisi parendo vincitur' - 'de natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen'. De specifieke problematiek van onze moderne wetenschappelijk-technologische cultuur staat niet in verband met haar streven naar 'overwinning van de natuur' ('naturam vincere'), waar, zoals gezegd, elke cultuur naar streeft; maar met haar denk- of droombeeld dit te kunnen bereiken door 'aan de natuur te gehoorzamen' ('naturae parere'); en de hedendaagse crisis van die cultuur heeft geen uitstaans met een beheersing van de natuur door de mens die door deze cultuur werkelijk zou bewerkstelligd zijn, maar ze bestaat in het groeiend (hoewel meestal nog onduidelijk en verward) inzicht in het feit dat die cultuur met haar eigenaardige methode geenszins de beheersing van de natuur door de mens bevordert maar integendeel de mens enkel maar opnieuw - en wellicht 'meer dan ooit tevoren' - overlevert aan de overmacht van de natuur.

Om aan te tonen dat onze moderne wetenschappelijk-

technologische cultuur daadwerkelijk tracht te steunen op de aangeduide eigenaardige methode moge hier het volgende volstaan. Ten eerste : geen moderne wetenschapper - en bepaald geen moderne natuurwetenschapper - zou zich kunnen getroffen voelen door het verwijt van een brutale machtswellust t.o.v. de natuur dat sommige hedendaagse schrijvers hem toeschrijven. Integendeel, de moderne wetenschap - en bijgevolg ook de wetenschapper als dusdanig - huldigt één en al het sober, nederig en ascetisch ideaal van de 'objectiviteit' : de onvoorwaardelijke aanvaarding van wat onafhankelijk van alle menselijke verzuchtingen nu eens is zoals het is. Het best wordt die ingesteldheid van de moderne wetenschappelijkheid nog steeds beschreven op de manier zoals reeds René Descartes dat deed : 'Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg om de waarheid te zoeken dan het streven, niet enkel naar dat algemeen doel, maar naar één of andere bijzondere doelstelling. Ik heb het zelfs niet enkel over immorele en verfoeilijke doelstellingen, zoals de ijdele roem of het gemeen winstbejag. Ik heb het evenzeer over doelstellingen die op zich eerlijk en lofwaardig zijn, bv. wanneer we bij ons onderzoek streven naar wetenschappen die nuttig zijn voor het gemak van het leven of bijdragen tot het genoegen bij het aanschouwen van de waarheid. Welzeker zijn dat legitieme vruchten die we mogen verwachten van de bevordering van de wetenschap; maar terwijl we bezig zijn met onze navorsingen mogen we er niet naar uitkijken, anders lopen we het gevaar vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis, omdat ze op de eerste kijk niet nuttig of belangrijk schijnen te zijn' (volgens de eerste van Descartes' 'Regels voor de aanwending van ons talent', ca. 1628).

Ten tweede is de moderne technologie, die (in tegenstelling met wat traditioneel techniek heet) een prak-

tijk op basis van de aanwending van de moderne wetenschap is, bijzonder duidelijk gekenmerkt door het nalen van de leuze van Francis Bacon. De techniek in de traditionele betekenis liet zich haar taken op de eerste plaats voorschrijven door de behoeften die de mensen werkelijk aanvoelden, en door de daaruit afgeleide belangen. (Dat soort techniek is trouwens ook vandaag nog steeds onmisbaar, hoewel veelal verwaarloosd.) De moderne technologie daarentegen wil op de eerste plaats verwezenlijken wat 'van nature', volgens onze wetenschap, mogelijk is. Ze wil eerst en vooral van de wetenschap leren wat de objectieve wetten van de natuur zelf zijn om aan die wetten te kunnen 'gehoorzamen'. Opnieuw wordt daarbij wel verondersteld dat dit - en eigenlijk enkel dit - uiteindelijk steeds in voordeel van de mens en zijn 'natuurbeheersing' moet uitkomen, maar daardoor laat zich de moderne technologische praktijk evenmin onmiddellijk motiveren als de moderne wetenschap.

Overigens heeft de moderne wetenschap ook van h ar kant die technologie nodig. Want de natuurwetten die ze tracht te achterhalen zijn doorgaans enkel onder bepaalde voorwaarden geldig (bv. Galilei's 'wet van de vrije val' enkel in een luchtledige ruimte) die in werkelijkheid niet zonder meer gegeven zijn. Om die wetten te kunnen bevestigen moeten die voorwaarden kunstmatig worden geschapen. Dat gebeurt onder devorm van het wetenschappelijk experiment. Onder die vorm begint de technologie eigenlijk reeds in het wetenschapsbedrijf zelf. Voor de rest is de technologie niets anders dan de herhaling en uitbreiding van wetenschappelijke experimenten op grote schaal. De wetenschapsmensen verwijzen dan ook voor de bevestiging van hun bevindingen niet enkel naar hun experimenten maar voornamelijk naar de succesrijke technologische aanwending ervan.

Voor de ontwikkeling van de moderne technologie is ka-

pitaal vereist, zóveel kapitaal dat er een economisch systeem voor nodig is dat  en en al afgesteld is op het vergaren en het verrijken van kapitaal : het kapitalisme. (Terloops opgemerkt : moderne wetenschap en technologie hebben het kapitaal nodig, terwijl het kapitalisme op zich ook zonder moderne wetenschap en technologie kon opkomen.) Ook dit kapitalisme is, ten derde, geenszins 'onmiddellijk' gericht op de behoeften en het eigenbelang van de mens, het is integendeel gebaseerd op de uitbuiting van de menselijke arbeid, uiteindelijk nog steeds het enig middel om kapitaal te vergaren en uit te breiden. De individuele kapitalisten en hun handlangers zoeken er natuurlijk wel hun persoonlijk voordeel bij, zo goed als ook andere mensen die g en kapitalisten zijn op andere manier hun persoonlijk voordeel trachten te bevorderen. Maar als dusdanig, als kapitalist, gebruikt de kapitalist de meerwaarde geproduceerd door zijn onderneming niet voor zijn eigen consumptie maar voor nieuwe investeringen; slechts voor zover hij dit laatste doet vervult hij, volgens Marx, zijn functie als kapitalist. Wel veronderstellen opnieuw de verdedigers van het kapitalistisch systeem (en die vindt men zeker niet enkel onder de kapitalisten zelf) dat al die uitbuiting uiteindelijk zal moeten neerkomen op een bevordering van het eigenbelang van de mens. Overigens heeft ook Marx zelf het kapitalisme op zo'n manier verdedigd. Hij drukt dat eens als volgt uit : 'Ricardo (de grote klassieke ekonomist) wil de produktie om de produktie, en hij heeft daarin gelijk. De sentimentele tegenstanders van Ricardo die beweren dat niet de produktie als dusdanig het doel kan zijn, vergeten het feit dat produceren om te produceren niets anders betekent dan de menselijke produktiekrachten te ontwikkelen en daarmee, als doel op zich, de rijkdom van de menselijke natuur. Die mensen begrijpen niet dat zo'n ontwikkeling van de vermogens van de soort mens enkel kan op gang komen ten koste van een meerderheid van de menselijke individuen en zelfs van hele

klassen van mensen, maar dat die ontwikkeling uiteindelijk die tegenstelling zal voorbijstreven en zal samenvallen met de ontwikkeling van de enkelvoudige individuen' ('Het kapitaal', deel IV). Let wel : dat het produceren om te produceren dat ten koste van de 'menselijke individuen' gaat, uiteindelijk zal blijken een 'ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur' te zijn is eens te meer dezelfde veronderstelling als die van mensen zoals Bacon en Descartes, een veronderstelling waarmede het vreemd genoeg ook Marx eens is.

Nog eens samengevat : (ook) de moderne wetenschap, de moderne technologie en het moderne kapitalisme (zo goed als andere cultuurbedrijvigheden) beogen uiteindelijk de verhoging en de uitbreiding van de menselijke macht t.o.v. de natuur; maar ze trachten dit uiteindelijk doel te bereiken door eerst en vooral van dit streven en van die macht zelf zoveel mogelijk afstand te doen. En voor onszelf is toch wel eerst en vooral van belang wat we met die wetenschap, die technologie en dat kapitalisme daadwerkelijk doen, en niet, wat men met dat doen meent uiteindelijk te kunnen bereiken; en verder is voor ons van belang wat men met dat doen werkelijk inmiddels heeft bereikt. Daarmede zijn we terug bij de vraag : is hetgeen die moderne cultuur heeft opgeleverd werkelijk een toegenomene beheersing van de natuur door de mens ?

De rampen die het gevolg waren en nog zullen zijn van ongevallen in kerncentrales, zijn ze het gevolg van of leveren ze het bewijs voor een menselijke natuurbeheersing ? En het feit dat men nog steeds geen weg weet met de toenemende ophoping van radioactieve en andere gevaarlijke afval ? En de aantasting van de ozonlaag die de aarde beschermt, door de koolwaterstoffen die vrijkomen bij de massale verbrandingsprocessen die onze produktiewijze met zich meebrengt ? En de toenemende vergiftiging van grond, water en lucht in't algemeen ?

Nog te zwijgen van de onvoorstelbare planetaire ramp die het gevolg zou zijn van het gebruik van kernwapens in een toekomstige oorlog ? Al dit getuigt toch niet van een geslaagde vestiging van een beheersing van de natuur door de mens, maar van een mislukte. (Voor zover die beheersing nog lukt, bv. in een 'normaal' werkende kerncentrale, blijven ons rampen net nog bespaard.) Is de 'milieu-krisis' dan toch het noodlottig gevolg van een misplaatst menselijk streven naar natuurbeheersing dat gedoemd is te mislukken ? Wellicht, maar toch niet van zo'n streven naar natuurbeheersing in't algemeen maar van de eigenaardige weg die we met onze moderne wetenschap, technologie en economie opgaan om dat doel te bereiken. Wat in onze tijd de vorm dreigt aan te nemen van een planetaire milieuramp zijn volstrekt natuurwetmatige processen die ontketend zijn door volstrekt natuurwetmatige gedragingen van de mens en die zich bijgevolg aan hun beheersing door de mens onttrekken, terwijl ze zich zonder de tussenkomst van die menselijke gedragingen niet hadden moeten afspelen; want de wetmatigheden die de natuur vertoont worden, zoals gezegd, slechts werkzaam onder bepaalde voorwaarden. De mens die nog enkel wil handelen op basis van zijn objectieve wetenschap en die bijgevolg de voorwaarden schept waaronder de natuurwetmatigheden, ontdekt door die wetenschap, werkzaam worden, werkt niet de natuurbeheersing door de mens maar de overmacht van de natuur over de mens in de hand.

T.o.v. de overgrote meerderheid van de nu op deze planeet levende mensen - de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur is niet eens bij machte gebleken die mensen voldoende voedingsmiddelen te geven of ook maar in uitzicht te stellen - is de aantijging van een zogezegd misplaatst streven van 'de mens' naar natuurbeheersing, louter cynisme.

5. Een verklaring voor een misplaatste cultuurkritiek.

De tegenwoordig nog ver verspreide tendens om de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur in hoofdzaak te beschuldigen van haar streven naar een beheersing van de natuur door de mens vraagt zelf om een verklaring. Want die tendens neemt vaak werkelijk irrationele trekken aan. Ik heb veelal kunnen ondervinden dat aanhangers van dit soort cultuurkritiek niet eens in staat zijn op te merken dat iemand (zoals ik) overtuigd is van het tegenovergestelde, nl. dat niets op te werpen is tegen een menselijk streven naar natuurbeheersing, maar alles tegen de methode waarmee onze moderne cultuur dit doel wil bereiken, te weten, net de inschikkelijke aanpassing van de mens aan de wetten van de niet-menselijke natuur. Men argumenteert niet, men polemiseert zelfs niet tegen die laatstgenoemde opvatting, men ziet niet eens dat ik die opvatting toegedaan ben, en dan vindt men in mijn uitspraken 'tegenspraken'. De beste verklaring voor die tendens vind ik dan ook in een opmerking van Sigmund Freud. Waarop die verklaring zal neerkomen is wel verbijsterend. Zij die de crisis van onze cultuur toeschrijven aan het streven van de moderne mens naar natuurbeheersing komen daartegenover op voor een veel meer inschikkelijke opstelling van de mens t.o.v. de natuur, voor soberheid, nederigheid en zelfs ascese; maar wat betekent dat anders, als mijn eigen beschrijving van de methode van onze moderne cultuur opgaat, dat zij precies tot ideaal verheffen wat reeds eeuwenlang de houding was die aanbevolen werd door de moderne wetenschap, technologie en economie zelf? Ze kunnen er maar niet van loskomen.

Over 'de idealen van een cultuur, namelijk het antwoord op de vraag welke prestaties het meest moeten gewaardeerd en het meest moeten nagestreefd worden', merkt Freud eens het volgende op: 'Op de eerste kijk

zal het wel lijken alsof het deze idealen zijn die bepalend zijn voor de prestaties van een bepaalde cultuur; in feite is het vermoedelijk omgekeerd zo dat die idealen zich vormen op basis van de eerste prestaties waartoe zo'n cultuur in staat was dank zij een samenspel van de aanwezige talenten en de gegeven uiterlijke omstandigheden, en dat de idealen aan deze eerste prestaties vasthouden om ze verder te zetten. Die idealen schenken op die manier aan de deelnemers van een cultuur een narcistische voldoening en berusten op de trots op een reeds geslaagde prestatie. Die voldoening wordt dan nog verhoogd door een vergelijking met andere culturen die zich op andere prestaties hebben toegelegd en andere idealen hebben ontwikkeld. Op basis van die verschillen matigt zich elke cultuur het recht aan om alle andere culturen te minachten. Op die manier worden de cultuuridealen een aanleiding tot vervreemding en vijandigheid tussen de verschillende culturen zoals dat het meest duidelijk wordt in de verhoudingen tussen de naties' ('De toekomst van een illusie', 1927, IIe hoofdstuk).

Om de algemene betekenis van die opvatting van Freud te verduidelijken is het wellicht nuttig een verschil te maken tussen bepaalde 'ideeën' of voornemens die een bepaalde cultuur heeft kunnen en willen realiseren (want dergelijke 'ideeën' of voornemens zullen toch bij alle culturele prestaties steeds een rol spelen) en de verheffing van die ideeën tot 'idealén', waarmee dan die ideeën worden voorgesteld als het hoogste of belangrijkste wat een cultuur überhaupt kan en moet trachten te verwezenlijken. Zo'n idealisering van de eigen prestatie dient dan ervoor om elke kritische ingesteldheid t.o.v. de eigen cultuur te voorkomen, omdat alle terreinen waarop de eigen cultuur minder goed heeft gepresteerd op voorhand als heel weinig belangrijk geklasseerd zijn. Dat is dan op de eerste plaats een 'waarschuwing van Freud aan het adres van diegene die

helemaal niet meer in staat zijn om een globale kosten- en batenrekening van hun eigen cultuur op te maken en enkel nog belangrijk vinden wat die cultuur wél heeft opgeleverd of gepresteerd.

Wat nu de aanwending van Freuds idee op ons geval betreft : Onze moderne cultuur is, blijkens de boven aangehaalde uitspraken van Bacon, Descartes en Marx, vertrokken van het idee de natuur te kunnen overwinnen dóór haar te gehoorzamen. Nu heeft die moderne cultuur, of die gehoorzaamheid, natuurlijk wél heel iets verwezenlijkt of 'gepresteerd'. Dat zou dan de mensen ertoe kunnen gebracht hebben enkel nog die 'prestaties' te zien en het 'ascetisch ideaal' (Nietzsche) op te richten dat nu zelfs nog voortleeft in het soort 'cultuurkritische' tendens waarmee ik me hier confronteer. Feit is dat de vertegenwoordigers van die tendens veelal mensen zijn die nog niet zolang geleden als entoesiaste voorstanders van de moderne wetenschappelijk-technologische cultuur zijn opgetreden (die het kapitalisme enkel, eventueel, als een 'slechte aanwending' van wetenschap en technologie beschouwden die ze voor alle negatieve verschijnselen verantwoordelijk maakten). Wellicht kunnen ze ook nu nog geen afstand doen van hun 'trots' op de verwezenlijkingen van die cultuur en kunnen ze zich geen ander 'alternatief' voorstellen voor die cultuur dan - nog meer van hetzelfde : afstand doen van elke vorm van natuurbeheersing.

*

* *

HET NOODZAKELIJK KONFLIKT TUSSEN MENS EN NATUUR

Guy Quintelier

*

Omdat deze bijdrage nogal lang uitvalt, is het misschien goed eerst een inhoudstafel te plaatsen :

A. Het konflikt tussen economie en ecologie

- § 1. De mens als een noodzakelijk produktiewezen
- § 2. Is de produktiedwang oorzaak van wantoestanden ?
- § 3. Het menselijke in de arbeid
- § 4. Natuurlijke beperkingen aan het menselijk handelen

B. Kritiek op ons economisch handelen : "Onze economie is konfliktmijgend, dus ze veroorzaakt wantoestanden."

- § 5. Onze economie is konfliktmijgend
- § 6. Vooruitgangskritiek

C. Kritiek op het harmoniedenken binnen de ecologische beweging

- § 7. Vernieuwde religiositeit als oplossing van de bestaande wantoestanden ?
- § 8. Kritiek op economie-voorstellen vanuit de ecologische beweging.

*

Zeer dikwijls stelt men dat de vergiftiging van het leefmilieu en de verspilling van de natuurlijke grondstoffen het gevolg zijn van de machtsgreep van de mens die de natuur wil overheersen. De mens zou zich boven de natuur verheffen en daardoor de harmonie tussen mens en natuur verbreken. Indien men de bestaande wantoestanden op milieuvlak wil vermijden, zou men deze harmonie tussen mens en natuur terug moeten aangaan. Hier zou ik deze wijdverbreide denkwijze willen weerleggen. Deze redenering vertrekt namelijk van een verkeerde vooropstelling. De relatie tussen mens en natuur moet namelijk niet harmonieus zijn, maar konfliktgeladen, indien de mensen willen blijven voortbestaan. Wiede konfliktualiteit tussen mens en natuur ontvlucht, veroorzaakt wantoestanden op milieuvlak en vernietigt tenslotte de mensheid. Deze stelling probeer ik in wat hierna volgt te verdedigen. In een eerste gedeelte probeer ik de konfliktualiteit tussen mens en natuur aan te duiden. In het tweede en derde gedeelte bekritiseer ik de twee grote manieren om de konfliktualiteit tussen mens en natuur te ontvluchten. Elk konflikt tussen de mens en een andere entiteit kan de mens trachten te ontvluchten door ofwel de andere entiteit te onderdrukken, of door zichzelf te onderdrukken en te onderwerpen aan die andere entiteit. Deze twee vluchtpogingen leiden naar een catastrofe voor de mensheid. Er moet dus - wat de relatie tussen mens en natuur betreft - niet alleen een kritiek gegeven worden op ons economisch denken en handelen dat de menselijke afhankelijkheid van de natuur wil ontvluchten, maar ook op het ekologisch denken en handelen dat de mens in volstreekte harmonie met de natuur wil brengen. Tussen mens en natuur moet er een noodzakelijke konfliktverhouding bestaan !

*

A. Het konflikt tussen economie en ecologie

De konfliktualiteit tussen mens en natuur berust op twee pijlers, die twee voorwaarden van het menselijk bestaan zijn. De mens moet dus in zijn handelen met beide pijlers rekening houden, indien hij in leven wil blijven. De eerste pijler is het feit dat de mens moet produceren, indien hij op een menselijke manier wil verder leven. Deze noodzakelijke produktiedwang van de mens vormt het economisch grondprincipe van het menselijk bestaan. De tweede pijler is het feit dat de mens afhankelijk is van de natuur. Dit is het ekologisch grondprincipe van het menselijk bestaan. De konfliktualiteit tussen de mens en de natuur kan dan in twee stellingen worden samengevat - stellingen die de spanningsverhouding tussen het economische en het ekologische grondprincipe uitdrukken. De mens moet produceren, maar hij kan dit slechts doen binnen de beperkingen die voortvloeien uit zijn afhankelijkheden van de natuur. De tweede stelling luidt : de mens is afhankelijk van de natuur, maar dit betekent niet dat de natuur als vanzelfsprekend, zoals een bekommerde en zorgzame moeder, voor de mens zal zorgen. De beide pijlers van de konfliktualiteit tussen mens en natuur roepen verschillende vragen op. Zo roept het economische grondprincipe van het menselijke bestaan als vragen op : Moet de mens wel produceren ? Deze vraag kan zelf nog opgesplitst worden in de vragen : Heeft de mens altijd moeten produceren ? Is er geen periode in de geschiedenis van de mensheid geweest, waarin de mens niet moest produceren ? Maar ook een vraag naar de toekomst toe : Kan de mens niet een zodanig grote technologie ontwerpen die hem van deze produktiedwang kan bevrijden ? Is de mens niet in staat een volautomatisch hoogtechnologisch produktieapparaat te ontwerpen ? Met de tweede pijler - het ekologisch grondprincipe - zijn o.a. de volgende vragen verbonden : Zijn er wel grenzen aan het menselijk

handelen ? Worden deze grenzen opgelegd vanuit de natuur, of vanuit het feit dat het menselijk voortbestaan gebonden is aan natuurlijke voorwaarden - die dus niet mogen overschreden worden, indien de mensheid wil blijven voortbestaan ? (Deze laatste vraag wordt in §7 onrechtstreeks behandeld)

§1. De mens als een noodzakelijk produktiewezen

De vraag naar de mogelijke opbouw van een volautomatisch hoogtechnologisch produktieapparaat hangt natuurlijk mede af van de vraag : tot waar laten de natuurlijke grenzen de opbouw van dit produktieapparaat toe ? Dit is dus een vraag die ik slechts later (na §4) kan beantwoorden. Voorlopig kan dus enkel de vraag aan bod komen of de mens tot nu toe altijd heeft moeten produceren.

Ernest Mandel verwoordt het economisch grondprincipe van het menselijk bestaan als volgt : "Het enige van alle levende wezens dat niet kan blijven voortbestaan door zich aan de natuurlijke omstandigheden aan te passen, is de mens; de mens moet juist van alles doen om deze omstandigheden zó naar zijn hand te zetten dat hij in zijn behoeften kan voorzien. ... Door arbeid kan de mens ingrijpen in zijn natuurlijke omstandigheden." (Mandel, p. 19) Volgens Mandel is het dus zo, dat de mens de natuurlijke omstandigheden moet wijzigen, indien hij wil blijven voortbestaan. Dit wijzigen noemt Mandel arbeid. Dit feit - het feit dat de mens moet arbeiden, de natuurlijke omstandigheden moet wijzigen en zich niet lossen aan de natuur kan aanpassen - onderscheidt volgens Mandel de mens van alle andere levende wezens.

Of Mandels onderscheidingscriterium tussen de mens en andere levende wezens wel opgaat, zal later (in §3) nog ter sprake komen. De vraag die nu aan bod moet komen, is of het wel waar is dat de mens zijn natuurlijke omstandigheden moet wijzigen. Moet de

mens in deze zin arbeiden om in leven te blijven ? Men zou kunnen opwerpen : de mens heeft in het vroegste gedeelte van de menselijke geschiedenis niet moeten werken : hij heeft enkel moeten verzamelen, namelijk plukken en jagen. (Is echter het plukken en jagen geen arbeid ? Een antwoord op deze vraag hangt natuurlijk af van wat men onder arbeid verstaat. Is het plukken en jagen geen dierlijke, instinctmatige vorm van arbeid ?) Men hangt een beeld van een soort Aards Paradijs op ... (alhoewel het jagen daar niet bijhoort, maar eerder het liefdevol omgaan met dieren.) Dit idyllische beeld van een oorspronkelijk Aards Paradijs, waar de gelukkige wilde of de gelukkige primitief van de hemelse dauw kon leven, wordt door recente ontdekte gegevens wel verbroken : sommige archeologen menen dat de hominiden, zoals nu de hyena's en gieren, aaseters waren. Dit is te begrijpen daar de hominiden niet begiftigd waren met natuurlijke wapens, waarmee ze zelf de dieren konden doden. Wat betekent namelijk dit soort leven, dat bestaat uit plukken van wilde vruchten, het vangen van kleine, ongevaarlijke dieren en elementaire vormen van jacht en visvangst ? De mensen moeten een nomadenbestaan leiden; men moet rondtrekken; men kent geen permanente nederzettingen. Een groep mensen moet een uitgestrekt gebied doorkruisen om voldoende levensmiddelen bij elkaar te krijgen : ze moeten de kudde volgen, en ze moeten van het ene beplukte gebied naar een nog te plukken gebied trekken. Bij deze trektochten zijn de vrouwen de dragers, omdat de mannen hun handen vrij moeten hebben om de groep te beschermen tegen aanvallers, of bij een gunstige gelegenheid onmiddellijk op jacht te kunnen gaan. Door dit trekkersbestaan zijn er ook problemen met hoogbejaarden en zwaarzieken. (Hoogbejaard betekent meer dan 30 jaar, daar de gemiddelde levensduur 30 jaar was). Om de noodzakelijke treksnelheid van de groep niet af te remmen, worden de hoogbejaarden en

de zwaarzieken achtergelaten ten prooi aan andere levende wezens. Daar men geen technieken kende om voedsel te bewaren, heerste er zo goed als een permanente hongersnood. Als men dan eens een zeer goede pluk of goede vangst had, werd er feest gevierd. Gezien de bijna permanente hongersnood, werd er ook zwaar aan geboortebeperving gedaan. "Door de min of meer permanent heersende hongersnood blijft de bevolking van een bepaalde stam in de praktijk beperkt tot de gezonde mannen en vrouwen. De stam kan slechts een minimaal aantal jonge kinderen in leven houden. De meeste primitieve volkeren kennen de kunstmatige geboortenbeperving en passen die ook op grote schaal toe; dit is absoluut noodzakelijk omdat er niet voldoende voedsel is ... Slechts een beperkt aantal zieken en gebrekkigen kan verzorgd en in leven gehouden worden. Kindermoord wordt regelmatig toegepast. Krijgsgevangenen worden meestal gedood of opgegeten. Al deze pogingen om de bevolkingstoename af te remmen bewijzen geenszins dat de primitieve mens van nature wreed is. Daaruit is veeleer af te leiden dat ze aan een alles overheersende bedreiging trachten te ontsnappen : dat het gehele volk door gebrek aan voedsel uitsterft." (Mandel, p. 24) De verschillende groepen bestreden elkaar : er was doodslag en oorlog. Men vindt nu mensenskeletten terug met pijlpunten in de beenderen. Het idyllische beeld van de gelukkige wilde of primitief moet dus gecorrigeerd worden. Dit beeld lijkt me de uitdrukking te zijn van het terugverlangen naar de baarmoeder, naar een toestand van volmaakte harmonie. Het dikwijls aangehaalde verband tussen ontogenese en fylogenese - het parallelisme tussen het ontstaan van een individu en het ontstaan van de soort - geeft hier aanleiding tot een verkeerd, irrealistisch beeld over de primitieve mens. Het is niet omdat elke mens bij zijn ontstaan in de baarmoeder een vrijblijvend, harmonisch leven heeft ervaren, dat de mensheid bij haar ontstaan die-

zelfde toestand heeft ervaren. De verdedigers van het idyllische beeld van de gelukkige primitief be-roepen zich dikwijls op het werk van Marshall Sahlins : "Stone Age Economics"). Sahlins geeft echter de infanticide en de senilicide toe (p. 34). De cijfers waarmee hij het gelukkige bestaan van deze mensen wil bewijzen, moeten ook in het juiste perspectief gezien worden : deze mensen zouden slechts tussen de 3 à 5 uur per dag moeten werken om in hun levensonderhoud te voorzien. Sahlins' cijfers komen uit onderzoeken bij nu nog levende primitieve stammen die de oeroude subsistentiemethodes toepassen. De reden daarvoor is dat deze mensen in gebieden wonen met overvloedige voedselbronnen. Voor deze mensen is er dan ook geen reden om over te gaan op sedentaire landbouw. Of zoals de Bosjesmensen het zeggen : "Waarom zouden we planten, wanneer er zoveel Mongomongo noten in de wereld zijn ?" (Sahlins, p. 27) Trouwens, het cijfermateriaal houdt ook geen rekening met het noodzakelijke reizen ... ze betekenen trouwens ook nog dat deze mensen 21 à 35 uur per week moeten werken. Sahlins kan maar van een oorspronkelijke overvloedsmatenschap spreken, omdat deze mensen heel wat minder verlangen, en er dus gemakkelijker aan hun vraag te voldoen is. (p. 1 - 2). Het is maar al te goed dat de mens, gezien de overheersende barre omstandigheden, is beginnen produceren. Waarom zou hij anders het "harmonische gelukkige Aards Paradijs" hebben verlaten en aan landbouw en veeteelt gaan doen, indien dit geen verbetering van zijn levensbestaan betekende ? Trouwens, is het feit dat een mensachtig wezen, een hominide, is beginnen werktuigen te maken - is beginnen produceren - niet het ontstaansmoment van de mens. Benjamin Franklin stelde al : "A man is a toolmaking animal".

§2. *Is de produktiedwang oorzaak van wantoestanden ?*

Het idyllische beeld van de gelukkige, harmonisch

levende primitief of wilde gaat niet op. Dit is ook nog omgekeerd waarschijnlijk te maken. Iemand die aan het idyllische beeld van de gelukkige primitief blijft vasthouden, zal menen dat al het slechte of toch veel ervan, terug te voeren is op het feit dat de mens in plaats van te "consumeren" - het louter plukken en jagen - is gaan produceren. Deze bewering moet ik dus weerleggen, indien ik de stelling blijf verdedigen dat de mens een noodzakelijk produktiewezen moet zijn, om (op een menselijke manier) te kunnen leven.

Het feit dat de mens moet arbeiden, dat hij de natuurlijke omstandigheden waarin hij moet leven, moet wijzigen en zich niet zomaar volstrekt daaraan kan aanpassen, heeft vooreerst al het voordeel dat hij onder velerlei, zich wijzigende natuurlijke omstandigheden kan blijven voortbestaan. "Een schepsel dat zich volkomen aan zijn natuurlijke omstandigheden heeft aangepast, een dier waarvan elk gedrag en levenskracht samengebald zijn en opgaan in de poging om 'hier en nu' overeind te blijven, heeft niets meer in reserve om aan een radicale verandering het hoofd te bieden. Het kan al zijn mededingers verslaan in deze speciale omstandigheden, maar het zou om dezelfde redenen verdwijnen als deze omstandigheden zouden veranderen. Juist het feit dat zij erin slagen zich aan te passen, schijnt te verklaren dat een groot 'aantal' soorten verdwijnen." (Mandel, p. 19, voetnoot) Het feit dat de mens een zekere flexibiliteit tegenover de natuur heeft, geeft hem meer overlevingskansen, ook al blijft de mens van de natuur afhankelijk.

Heeft het feit dat de mens ging produceren nefaste gevolgen gehad? (Zijn de nefaste gevolgen niet eerder toe te schrijven aan het feit dat de mens op een bepaalde manier is beginnen produceren - zie punt B.) Als we het verzamelen en het 'speelse' jagen dat bij

het idyllische beeld van de gelukkige primitief behoort, niet als vormen van (menselijke) arbeid aanzien, dan moet deze arbeid ontstaan zijn bij de opkomst van de landbouw en de veeteelt. Deze opkomst wordt ook de neolithische revolutie genoemd - "welke naam ontleend is aan de prehistorische periode waarin ze plaatsvond - de periode van de gepolijste steen ofte wel de neolithische periode". (Mandel, p. 25) Mandel noemt de neolithische revolutie "de belangrijkste revolutie die de mens sinds zijn bestaan gekend heeft" (Mandel, p. 24 - 25). Wat zijn nu de gevolgen van de invoer van de landbouw - waaronder dus ook de veeteelt begrepen is? Mandel somt 5 gevolgen op: "Doordat de landbouw in staat is de vruchtbaarheid van de bodem te bewaren en te verhogen, scheidt hij een permanent voedseloverschot, een belangrijk *maatschappelijk meerprodukt*. Dit meerprodukt is niet alleen de grondslag van de maatschappelijke arbeidsverdeling, van de scheiding van ambacht en landbouw, van stad en platteland. Het is eveneens de basis van de verdeling van de maatschappij in klassen". (Mandel, p. 35 - 37, cursivering door Mandel) Zijn deze gevolgen zo slecht?

a) permanent voedseltekort, een belangrijk maatschappelijk meerprodukt: Doordat landbouw meer opbrengt dan in het wild verzamelen, kan men een voedseloverschot aanleggen ... als men bewaartechnieken heeft. Mandel noemt het voedseloverschot nu wel permanent, maar dit is toch sterk betwifelbaar. Blijkbaar heeft hij nog niet gehoord van misoogsten, sprinkhanenplagen, graanepidemieën. Hij overdrijft dus als hij beweert dat vanaf de agrarische revolutie de mensheid zich van een belangrijk voedseloverschot wist te verzekeren dat "alleen afhankelijk was van zijn eigen arbeid" (Mandel, p. 33, mijn cursivering). Een gevolg van het bestaan van een groter voedseloverschot is dat de

bevolking kon aangroeien. "Het geboortenaantal en daarmee het aantal kinderen dat in leven blijft, zal toenemen. Gehandicapten en grijsaards zullen langer in leven blijven, waardoor de gemiddelde leeftijd van de stam hoger komt te liggen. De bevolkingsdichtheid van een bepaald gebied zal tegelijk met de arbeidsproduktiviteit toenemen, wat een uitstekende aanwijzing voor economische en maatschappelijke vooruitgang is." (Mandel, p. 24) Positief hierin is toch het feit dat een mens nu ouder dan 30 jaar kan worden, dat men beter de grijsaards (de 30-plussers) en de gehandicapten kan verzorgen. Wij zitten nu wel met het probleem van een snelgroeiende bevolking ! Eén van de criteria die Mandel voorstelt als een uitstekende aanwijzing voor economische en maatschappelijke vooruitgang - het toenemen van de bevolkingsdichtheid van een bepaald gebied - zullen we niet meer als zodanig beschouwen. Maar de bevolkingsexplosie zoals wij die nu kennen, zal toch niet louter en alleen te wijten zijn aan het feit dat vrouwen ongeveer 10 à 15.000 jaar geleden beginnen te boeren zijn. Trouwens, er is nu geen voedseloverschot dat aanleiding geeft tot de snelle toename van de wereldbevolking.

b) maatschappelijke arbeidsverdeling :

Het maatschappelijk meerprodukt maakt een betere arbeidsverdeling mogelijk. "Vanaf het moment dat de stam over min of meer constante voedselvoorraden beschikt, kunnen sommige stamleden meer tijd besteden aan de produktie van voorwerpen die niet met eten te maken hebben : werktuigen, sieraden en dingen om voedsel in te bewaren. Wat vroeger aanleg, persoonlijk talent voor deze of gene werkzaamheid was, wordt nu een specialisatie, de eerste aanzet tot een beroep." (Mandel, p. 24) Door het feit dat men een maatschappelijk meerprodukt heeft, kunnen mensen zich specialiseren. In het begin is er echter nog geen

werkelijke beroepsindeling : iedereen moet nog zelf voedsel produceren. "Het surplus dat landbouw en veeteelt de gemeenschap verschaffen, is nog niet zo groot dat het de ambachtsman volledig ontslaat van de verplichting zijn eigen voedsel te produceren." (Mandel, p. 27) Ook blijft de arbeid nog steeds in het begin van de neolithische revolutie gemeenschappelijk georganiseerd. "De gemeenschappelijke organisatie van de arbeid houdt enerzijds in dat bepaalde economische activiteiten gezamenlijk worden uitgevoerd : hutten bouwen, op groot wild jagen, paden aanleggen, bomen omhakken, nieuwe velden ontginnen; en anderzijds dat verschillende families elkaar onderling helpen bij het dagelijkse werk." (Mandel, p. 29) Geen enkele volwassene onttrekt zich aan het werk. Er was toen geen "heersende klasse" volgens Mandel. Er blijken dus weinig of geen onrechtvaardigheden op het vlak van de arbeidsverdeling voort te vloeien uit de neolithische revolutie. Eén probleem hierbij is wel de oorspronkelijke grondtoeëigening door een stam - in deze uitgebreide zin gaat het hier ook over maatschappelijke arbeidsverdeling. Welke gronden komen aan welke stam toe ? De meest vruchtbare gronden zijn natuurlijk de meest begeerde. Deze moeilijkheid bestond echter reeds voor de opkomst van de landbouw, namelijk bij het plukken. Wie mocht de meest vruchtbare, dus meest vruchten dragende gronden beplukken, en de meest rijke jachtvelden bejagen ? De stammentwisten en -oorlogen die hiermee verbonden zijn, zijn dus niet het gevolg van het feit dat de mens is beginnen te produceren.

c) scheiding tussen ambacht en landbouw :

De verdere verbetering van de landbouwtechnieken - de ontdekking van de irrigatie en de uitwerking van het braakliggen - die nog meer voedseloverschot opleverde, maakt beroepsspecialisatie mogelijk. "Het bestaan van dit permanente voedseloverschot bood

de ambachtelijke technieken de mogelijkheid onafhankelijk te worden, zich te specialiseren en te perfectioneren. De maatschappij kon duizenden mensen voeden die zelf niet meer rechtstreeks aan de voedselproductie deelnamen. De stad kon zich losmaken van het platteland. De beschaving was geboren." (Mandel, p. 33 - 34) Het woord "scheiding" is misleidend; de uitdrukking "de stad kan zich losmaken van het platteland" is dit ook. Er heeft toch geen werkelijke scheiding plaatsgehad : de landbouwer moet toch zorgen voor de voeding van de ambachtsman die enkel werktuigen of sieraden maakt. De landbouwer heeft anderzijds ook de ambachtsman nodig om aan degelijke werktuigen te geraken. Er bestaat dus een wederzijdse afhankelijkheidsverhouding tussen de landbouwer en de ambachtsman. Is de specialisatie een voor de mensheid nefast gevolg van het beginnen produceren ? Men zal misschien klagen over beroepsspecialisatie en vinden dat de mens zich volledig moet ontwikkelen, dat de mens zich - consumptief - moet interesseren voor alle gebieden van het leven : men is beter geen vakspecialist of "beroepsidiot". Maar ... als ik een serieuze leverziekte heb, ga ik toch liever naar een gespecialiseerde arts dan naar iemand die over alle gebieden van het leven kan meeklappen en een brede interesse heeft. De aanklacht van vakidiotie kan toch maar slaan op iemand die de bredere maatschappelijke verbanden van zijn eigen gespecialiseerde bezigheid niet meer ziet, die hoe dan ook zijn eigen specialisme waardevol vindt los van elke maatschappelijke relevantie ervan. Dit is het gevaar van de fundamentele wetenschap. De leverspecialist ziet dan bijvoorbeeld niet dat het veelvuldig voorkomen van bepaalde leverziekten buitenwetenschappelijke, maatschappelijke oorzaken heeft, en hij probeert daar niets aan te doen. Aan specialisatie is niets verkeerd, enkel aan enggeestigheid en asocialeit.

d. scheiding tussen stad en platteland : Dit is ook een gevolg van de verbeterde landbouwtechnieken, gecombineerd met wat o.a. Mandel de metallurgische revolutie noemt. De agrarische revolutie - de verbetering van de landbouwtechnieken - valt trouwens meestal samen met het einde van het neolithicum. De mens ontdekt de metalen en ziet ze als een betere grondstof voor zijn werktuigen. Deze werktuigen zijn op de eerste plaats landbouwwerktuigen. "De gevolgen van de metallurgische revolutie zijn eerst en vooral belangrijk op het gebied van de landbouw zelf, die de economische basis-activiteit van de maatschappij blijft. Het gebruik van metalen werktuigen in de landbouw, vooral van de ploeg met metalen ploegijzer, maakt het noodzakelijk de trekkracht van dieren aan te wenden en de produktiviteit van de agrarische arbeid gaat opnieuw met sprongen vooruit. ... Op deze wijze werd de materiële voorwaarde geschapen voor de ontplooiing van de ambachtelijke technieken en voor de scheiding van stad en platteland. De groei van de bevolking, mogelijk gemaakt door de algemene verhoging van de welvaart, levert de arbeidskracht. De vermeerdering van het voedseloverschot verschaft de bestaansmiddelen voor deze stedelijke arbeidskracht. De metalen zelf zijn de voornaamste grondstoffen voor het werk van deze ambachtslieden." (Mandel, p. 35) Het is duidelijk dat ook hier de stad niet zonder het platteland kan, maar geldt dit ook omgekeerd ? Kan het platteland zonder de stad ? Steden zijn meestal ontstaan ofwel om economische redenen - een marktplaats met daarrond opbloeiende ambachten; een marktplaats die daarom dikwijls aan belangrijke verkeersknooppunten ligt - ofwel omwille van bescherming tegen plundering en roof van produkten, voorraden - daarom rond burchten of versterkte abdijen ... Het platteland met zijn ontwikkelde landbouw heeft dus blijkbaar wel de stad nodig. "De beschaving was geboren", schrijft Mandel, en dit blijkbaar als gevolg

van de scheiding tussen stad en platteland. Is het ontstaan van steden noodzakelijk om over beschavingen te kunnen spreken? Deze uitspraak zal wel een vooroordeel zijn van de 'burger' Mandel: Waarom zou het platteland geen beschaving hebben? Mandel heeft wel gelijk wanneer hij stelt dat de landbouw de basis is van alle beschavingen, met inbegrip van de kapitalistische. Hij citeert terecht uit de Amerikaanse encyclopedie van de sociale wetenschappen: "Noch de geschiedenis, noch de archeologie hebben tot nu toe het bestaan van een grote beschaving ontdekt die niet voor een groot deel aangewezen was op deze drie graansoorten: koren, maïs en rijst." (Mandel, p. 34) Voor iemand die de produktie als oorzaak van vele wantoestanden aanziet, mag dus 'de stad', 'de beschaving' de pot op. En we zouden hem gelijk geven, wanneer we onze beschaving en onze steden bekijken, maar zijn alternatief is toch wel erg radikaal. Hij gaat niet alleen terug naar de wortels van onze beschaving - het afschaffen van de landbouw - maar hij wil zelf ook nog wortels gaan verzamelen. Wat verkeerd loopt in onze beschaving is gedeeltelijk het feit dat de mens niet serieus meer op een menselijke manier wil arbeiden, wil produceren.

e. de verdeling van de maatschappij in klassen: Het maatschappelijk meerprodukt is volgens Mandel ook de basis van de verdeling van de maatschappij in klassen. Met basis bedoelt Mandel noodzakelijke voorwaarde. "Zolang de maatschappij te arm is om voor een permanent overschot te zorgen, kan de maatschappelijke ongelijkheid zich niet erg ontwikkelen. ... 'Onder primitieve omstandigheden bestaat de slavernij niet. *Zij heeft geen economische basis in een tijd dat twee handen niet meer kunnen voortbrengen dan één mond verbruikt.* Zij ontstaat pas wanneer men erin slaagt de geaccumuleerde arbeidsprodukten op te slaan of om te zetten in grote bouwwerken'."

(Mandel, p. 37. Mandel cursiveert een citaat uit Malinovski's 'Freedom and civilisation') Deze voorwaarde lijkt me twijfelachtig. Waarom kan in het plukkers-verzamelaars-tijdperk een bepaalde, sterkere groep een andere groep niet verplichten om als slaaf voor hen te 'werken'. Dit mag nog onder het bestaansminimum van die slaaf zijn. Dat deze slaaf na een tijdje sterft, geeft toch niet in een tijd waar men zelfs krijgsgevangenen opat. Trouwens, het maatschappelijk meerprodukt moet geen aanleiding geven tot een klassenmaatschappij; het kan ook gelijkmatig verdeeld worden tussen alle producenten. Het is wel duidelijk dat iemand die niet wil produceren, zich moeilijk kan verdedigen tegen een meerderheid die hem of haar tot slaaf wil maken, daar hij namelijk zelf niet over geproduceerde wapens beschikt.

De wantoestanden worden dus niet veroorzaakt door het feit dat de mens is gaan produceren. Een bestaansvoorwaarde voor de mens is dat hij moet produceren, omdat de natuur niet zomaar voor hem zorgt.

§3. *Het menselijke in de arbeid*

Eén van de pijlers van de konfliktuele relatie tussen mens en natuur is dus het feit dat de mens noodzakelijk moet produceren; de mens moet arbeiden. Mandel noemt de mens wel het enige van alle levende wezens dat niet kan blijven voortbestaan zonder te arbeiden, zonder de natuurlijke omstandigheden te wijzigen. Er blijkt dus een soort spanningsverhouding tussen de mens en de natuur te bestaan: de mens kan zich niet zomaar aanpassen aan de natuur; hij moet de natuur wijzigen. Deze beweringen roepen natuurlijk weer vragen op. Iemand die de harmonie tussen mens en natuur als nastrevenswaardig ideaal verdedigt, zal mogelijks wel volgende vragen opwerpen: Is de mens wel een wezen dat zich van de andere levende wezens moet onderscheiden? Is de mens beter

dan de andere levende wezens ? Is de mens geen natuurlijk wezen tussen de andere natuurlijke wezens ? Iemand die de harmonie tussen mens en natuur verdedigt, zal geneigd zijn de verschillen tussen mens en andere levende wezens ofwel te ontkennen, ofwel daarin geen reden zien om de mens boven de natuur te plaatsen. (Verschillen hoeven echter geen reden te zijn om te discrimineren, - en ontkennen van verschillen kan levensgevaarlijk zijn ! Gaat Mandels onderscheidingscriterium tussen mens en dier op ? Mandel blijkt arbeid alleen als iets typisch menselijks te zien. "Arbeid is de bewuste en tegelijkertijd maatschappelijke activiteit die voortkomt uit het feit dat de menselijke wezens met elkaar kunnen omgaan en elkaar spontaan de helpende hand kunnen bieden." (Mandel, p. 19) Zijn er geen dierlijke vormen van arbeid ? Een andere vraag is : Ligt het verschil tussen menselijke en dierlijke arbeid niet juist in de spanningsverhouding t.o.v. de natuur, in een soort konfliktgeladenheid ? Dieren zouden zich volgens Mandel enkel moeten aanpassen aan de natuur; mensen kunnen dit niet als ze willen voortbestaan.

De marxist Mandel volgt Karl Marx niet, wanneer deze in het 5^o hoofdstuk van het eerste boek van 'Das Kapital' het verschil tussen dierlijke en menselijke arbeid aanduidt (zie MEW. 23, p. 192-193, in Ned.Vert. p. 116-117). Uit deze tekst kan men o.a. volgende 4 zaken afleiden :

- 1) Het specifieke van de menselijke arbeid, los van elke maatschappelijke of historische context, ligt in de doelmatigheid ervan, in de betekenis van het zich op voorhand in gedachten, ideëel voorstellen van het doel, voordat de eigenlijke handeling begint.
- 2) Het kenmerkende van de menselijke arbeid is niet het feit dat de mens de natuur moet wijzigen - zoals Mandel suggereert - want sommige dieren doen dit ook,

maar de realisatie van een ideëel vooropgesteld doel. Bij dieren zou de natuurwijziging - bijvoorbeeld het bouwen van nesten of dammen - instinctmatig gebeuren; bij mensen - als ze op een menselijke manier werken - zou dit doelbewust zijn. Het bewust zijn van het doel betekent dat men het doel zich bewust heeft vooropgesteld. De mens is een zichzelf doelen stellend, noodzakelijk produktief wezen.

3) De specifiek-menselijke arbeid is konfliktgeladen in de zin dat ze lastig is; ze vereist niet alleen fysieke inspanning maar ook de aanwezigheid van de doelbewuste wil, van oplettendheid. Dit feit is het juist waardoor de menselijke arbeid zich onderscheidt van het spel waarbij men geniet van zijn bezigheid. Menselijke arbeid is geen geestelijk-vrijblijvend spel; de mens moet zijn wil onderwerpen aan een extern doel. Het doel van de menselijke arbeid ligt in een bewuste wijziging van het natuurlijke; het doel van het spel is het spel zelf, het louter bezig zijn.

4) Het spel is juist niet de specifiek menselijke handeling - zoals men dikwijls kan horen beweren -, maar behoort eerder tot de dierlijke, instinctmatige vormen van arbeid. Als namelijk de bewuste externe doelgerichtheid het specifieke van de menselijke arbeid is, dan kan het spel, dat aan deze bewuste, externe doelgerichtheid tegengesteld is, niet specifiek menselijk zijn, en behoort het dus eerder tot de dierlijke, instinctmatige vormen van arbeid die niet bewust, extern-doelmatig zijn. Johan Huizinga die juist omgekeerd meent dat het spel een fundamentele rol speelt in het tot stand komen van de menselijke cultuur, wijst zelf ook, in zijn boek "Homo ludens" (p. 1), op het feit dat het spel reeds vóór de menselijke cultuur bestond, en dat spel dus niet typisch menselijk is. "Spel is ouder dan cultuur, want het begrip cultuur, hoe onvoldoend omschreven het ook mag zijn, veronderstelt in ieder geval menselijke

samenleving, en de dieren hebben niet op de mens gewacht, om hen te leren spelen. Ja, men kan veilig verklaren, dat menselijke beschaving aan het algemene begrip spel geen wezenlijk kenmerk heeft toegevoegd. Dieren spelen juist als mensen. Al de grondtrekken van het spel zijn reeds in dat der dieren verwezenlijkt." Karl Marx heeft gelijk wanneer hij het produceren als eeuwige voorwaarde van het menselijk leven aanduidt: "Het arbeidsproces ... is een doelmatige activiteit om te komen tot vervaardiging van gebruikswaarden, aanpassing van het natuurlijke aan menselijke behoeften, algemene voorwaarde voor de stofwisseling tussen mens en natuur, eeuwige en natuurlijke voorwaarde van het menselijk leven en daardoor onafhankelijk van iedere vorm van dit leven, sterker nog: aan alle maatschappelijke vormen gemeen." (Marx, MEW. 23, p. 198, Ned. p. 121). De noodzakelijke produktiedwang waaraan de mens onderhevig is, vormt de eerste pijler van het konflikt tussen mens en natuur.

§4. *Natuurlijke beperkingen aan het menselijk handelen*

De tweede pijler waarop de konfliktualiteit tussen mens en natuur berust, is het feit dat de mens afhankelijk is van de natuur. Dit komt erop neer dat er aan het menselijk handelen natuurlijke beperkingen zijn. De mens mag niet dat vernietigen waarvan hij afhankelijk is. De mensen zijn zich van dit ecologisch grondprincipe meer en meer bewust geworden vanaf de oliecrisis die ons begin de jaren 70 trof. In 1972 verscheen ook het rapport dat het Massachusetts Institute of Technology maakte voor de Club van Rome, en dat als titel "De grenzen aan de groei" meekreeg. Het doel van dit M.I.T.-onderzoek was "het bepalen van de fysieke grenzen en beperkingen die aan de vermenigvuldiging van mens en materiële activiteit op onze planeet gesteld zijn." (Meadows e.a.,

p. 9) "De voornaamste doelstelling van het M.I.T.-onderzoek was de onderlinge afhankelijkheid en de wisselwerking van vijf kritische factoren in wereldverband na te gaan: bevolkingsgroei, voedselproductie, industrialisatie, uitputting van natuurlijke hulpbronnen en vervuiling." (Meadows e.a., p. 16). Deze vijf factoren groeien op een exponentiële manier. De eerste pijler van de konfliktrelatie tussen mens en natuur is dat de mensen moeten produceren, indien ze willen voortbestaan. Vragen hierbij zijn: hoeveel mensen kunnen er voortbestaan op onze aarde? Wat is de draagkracht van de aarde? Hoeveel productie is er nodig, maar ook hoeveel productie is er mogelijk? En natuurlijk ook de vraag: wat moet er geproduceerd worden en wat wordt er daarentegen geproduceerd?

Zowel de bevolking als de industriële productie groeien exponentieel. In het jaar 1650 bedroeg de bevolking ongeveer 0,5 miljard, een groei van 0,3 % per jaar - de verdubbelingstijd van de bevolking was ongeveer 250 jaar. In 1970 waren er 3,6 miljard mensen; de groeivoet bedroeg 2,1 % per jaar, wat neerkomt op een verdubbelingstijd van 33 jaar. Rond 2000 verwacht men zeker een wereldbevolking van 7 miljard mensen. Niet alleen de bevolking is exponentieel gegroeid, maar ook de groeivoet neemt toe. De bevolking groeit dus super-exponentieel. Wat is hiervan de oorzaak? Vóór de industriële revolutie was het geboortecijfer iets hoger dan het sterftcijfer. De bevolking groeide wel exponentieel, maar met een klein percentage. In 1650 was de gemiddelde levensduur bij de meeste volkeren in de wereld slechts circa 30 jaar. Sindsdien zijn er methodes ontwikkeld die de sterftcijfers deden dalen: de verspreiding van geschikte medicamenten, gezondheidstechnieken, en nieuwe methodes van voedselproductie en -distributie. De industriële productie groeit sneller dan

de wereldbevolking, namelijk 7 % per jaar. De industriële produktie groeit exponentieel omdat men steeds meer kapitaalgoederen (machines, fabrieken) produceert. "Meer kapitaalgoederen betekenen meer produktie, een constant deel van de produktie wordt weer geïnvesteerd en meer investeringen betekenen meer kapitaalgoederen in de toekomst, de nu weer grotere kapitaalgoederenvoorraad zorgt voor meer produktie, enzovoort." (Meadows e.a., p. 39-40). Daar de industriële produktie met 7 % per jaar groeit en de wereldbevolking met 2 %, zou men kunnen menen dat de "materiële welvaart" van de wereldbevolking per 14 jaar verdubbelt. Dit betekent echter dat men vooronderstelt dat de industriële wereldproduktie gelijkmatig verdeeld is over de wereldbevolking. (En dat wat produceerd wordt, de mensen ten goede komt) De industriële groei neemt echter plaats in de meest geïndustrialiseerde landen van de wereld, waar juist de bevolkingstoename betrekkelijk laag is. Men kan zonder overdrijven stellen dat de rijken rijker worden, en de armen kinderen krijgen. De economische groei zoals ze vandaag optreedt, maakt onverbiddelijk de absolute kloof tussen rijke en arme landen wijder. Maar een betere distributie van het geproduceerde is ook niet voldoende. Een loutere distributie van middelen om produktiemiddelen te maken lost het wereldhongerprobleem niet op. Kunnen de bevolking en de economie gestadig verder groeien? Zijn er beperkingen aan de exponentiële groei van bevolking en industrie? Hoeveel mensen kan deze wereld onderhouden, op welk welvaartsniveau en hoelang? Een antwoord hierop vooronderstelt dat we meer in detail ingaan op de voorwaarden in de wereld die de groei van de bevolking en de economie daadwerkelijk ondersteunen. "Wat zal er nodig zijn om de groei van de wereldeconomie gaande te houden, misschien zelfs tot na het jaar 2000?" is de vraag die de rapporteurs (p. 46) zich stellen. De noodzakelijke voorwaarden

daarvoor delen ze op in 2 categorieën: materiële voorwaarden en voorwaarden op sociaal vlak. De materiële voorwaarden waarop alle fysiologische en industriële activiteiten berusten zijn: voedsel, grondstoffen, nucleaire en fossiele brandstoffen, en het ecologisch systeem van de planeet dat de afvalstoffen absorbeert en belangrijke chemische stoffen recirculeert. Al deze voorwaarden zijn in beginsel tastbaar en telbaar: bvb. bouwland, zoet water, metalen, bossen en oceanen. De voorwaarden op sociaal vlak zijn factoren als vrede, sociale stabiliteit, opvoeding, werkgelegenheid en gestage technologische vooruitgang. Deze factoren zijn moeilijker te bepalen en te voorspellen. Het M.I.T.-onderzoek gaat daarom maar van de vooronderstelling uit dat de gunstigste sociale voorwaarden aanwezig zijn en blijven. Hoeveel groei kan het natuurlijke systeem dan dragen? Dit hangt dan dus af van de 3 materiële voorwaarden: voedsel, grondstoffen en vervuiling. Deze materiële voorwaarden vormen de natuurlijke beperkingen van een mogelijke groei.

De huidige situatie van de *voedselproduktie en -distributie* is dat een deel van de wereldbevolking momenteel onvoldoende gevoed wordt. Het rapport meent dat 50 à 60 % van de bevolking van de minder geïndustrialiseerde landen, d.w.z. 1/3 van de wereldbevolking ondervoed is. Aan de minimumbehoefte aan calorieën en in het bijzonder aan eiwitten wordt niet voorzien. Alhoewel de totale voedselproduktie in de wereld toeneemt, is de produktie per hoofd van de bevolking in de niet-geïndustrialiseerde landen nauwelijks constant op het huidige onvoldoende niveau. Hoeveel voedsel kan de aarde produceren? Hoeveel mensen kunnen in theorie gevoed worden? Een voorwaarde voor de voedselproduktie is o.a. grond, bebouwbaar land. Op onze aarde zijn 3,2 miljard ha land potentieel geschikt voor landbouw. Daarvan is

de helft, namelijk het rijkste en meest toegankelijke deel nu in cultuur gebracht. De andere helft vooronderstelt echter enorme investeringen (ontbossing, irrigatie ...) Volgens een FAO-rapport zou dit onekonomisch zijn. De hoeveelheid grond die nodig is om een mens te voeden is 0,4 ha. (Een U.S.A.-bewoner heeft 0,9 ha nodig.) De grond die nodig is voor niet-landbouw-doeleinden (huisvesting, wegen, opslag afvalstoffen, energietransport, erosie) is 0,08 ha per persoon. (Sommige Amerikanen hebben 0,174 ha nodig.) Als alle grond wordt benut (ook de 'oneconomische'), hebben we om de wereldbevolking te voeden vóór het jaar 2000 een hopeloos grondtekort, want 7 miljard mensen x 0,48 ha is groter dan 3,2 miljard ha. Symptomen van deze crisis zijn nu reeds voelbaar, namelijk stijgende voedselprijzen, voedsel van mindere kwaliteit, en 10 à 20 miljoen doden per jaar door ondervoeding. En niet alleen de hoeveelheid bebouwbare grond vormt een mogelijke grens aan de voedselproduktie, maar ook bijvoorbeeld de beschikbaarheid van zoet water ... Men kan trachten deze grenzen te verleggen door technologische vernieuwingen in te voeren, zoals bijvoorbeeld de afhankelijkheid van de grond op te heffen door synthetisch voedsel, of nieuwe bronnen van zoet water 'aan te boren' door zeewater te ontzouten. We moeten echter beseffen dat geen enkele nieuwe technologie kosteloos of spontaan ontstaat. Dit alles vooronderstelt bouw van fabrieken, gebruik van grondstoffen, energie, die door onze aarde opgebracht moeten worden.

Hoe zit het met de *grond- en hulpstoffen* ? En meer bepaald met de onvervangbare hulpstoffen, namelijk de brandstoffen en de metalen ? Het verbruik van deze grondstoffen verloopt ook volgens een groeiende exponentiële kromme. Het M.I.T.-onderzoek komt tot de conclusie : "Gegeven de huidige verbruikscijfers en de voorziene toename van deze cijfers zal het meren-

deel van de thans belangrijke, onvervangbare hulpstoffen over 100 jaar uiterst kostbaar zijn geworden. (Meadows e.a., p. 64) Daarbij valt op te merken dat de grondstoffen niet alleen een ekonomisch, maar ook een internationaal-politiek probleem zijn (oorlog om grondstoffen). Zijn er genoeg hulpbronnen om het jaar 2000 met 7 miljard mensen op een redelijk welvaartsniveau te bereiken ? Dit hangt van bepaalde keuzes af, bijvoorbeeld of men de afgedankte materialen wil terugwinnen en recirculeren, en of men de duurzaamheid van produkten die gemaakt zijn uit onvervangbare grondstoffen, wil verhogen. In feite is dit dus een keuze tussen huidige en toekomstige voordelen, tussen korte-termijn- en lange-termijn-belangen. De keuze voor recyclage en duurzaamheid van produkten wordt echter in de meeste delen van de hedendaagse wereld als 'onekonomisch' beschouwd. Het verbruik van de grondstoffen door de mensheid brengt echter nog een ander probleem voort, namelijk het probleem van de niet-recirculeerbare afvalstoffen en vervuiling.

De *vervuiling* neemt ook exponentieel toe. De vervuiling hangt af van zowel de bevolkingsgroei (en de landbouwactiviteit die in relatie staat tot de bevolkingsgroei) als van de industrie. Men weet echter niets over de mate waarop de aarde in staat is de vervuiling te absorberen. Men kent wel enkele factoren die een rol spelen in de vervuiling, bijvoorbeeld het energieverbruik van de mens. In 1972 was 97 % van de industriële energieproduktie afkomstig van fossiele brandstoffen (steenkool, olie, aardgas). Daarbij kwam 20 miljard ton CO₂ (koolstofdioxide) vrij - de helft in de lucht, de andere helft in het oppervlaktewater van de oceanen. De exponentiële groei van de vervuiling door CO₂ bedraagt 0,2 %. Een CO₂-wolk is perfect transparant voor zichtbaar zonlicht, maar het absorbeert als glas het infrarood

licht dat door het aardoppervlak teruggekaatst wordt richting heelal. Het gevolg is het broeikaseffect, waardoor er een verhoging van de gemiddelde jaarlijkse temperatuur plaatsgrijpt, waardoor de poolkappen langzaam wegsmelten. Is kernenergie de oplossing? Het verbranden van kernstoffen geeft wel geen CO₂-uitstoot, maar wat moet er gebeuren met de nucleaire afvalstoffen? Het rapport wijst ook nog op het feit dat de werking van vele afvalstoffen een vertraagd effect hebben: de negatieve uitwerking op het ecosysteem komt dikwijls maar laat aan het licht. Het gevolg hiervan is, dat we steeds te laat reageren. "Met andere woorden, ieder systeem van beheersing van de vervuiling dat erop is gebaseerd pas dan maatregelen te nemen als er schade is geconstateerd, garandeert vermoedelijk dat het probleem eerst nog veel erger zal worden, voordat het opgelost wordt." (Meadows e.a., p. 80-81) De grens aan de verontreiniging is moeilijk te bepalen - we kennen de absorptiecapaciteit van de aarde niet -, maar de vervuiling stijgt exponentieel. En de zekerste manier om de bovengrens van de mogelijke vervuiling te bereiken, is zowel het aantal mensen als de vervuilende activiteiten van iedere persoon exponentieel te vergroten! Nu, men kan zich wel indenken dat dank zij technologische vernieuwingen men de industrie kan laten groeien terwijl de vervuiling afneemt. De prijs voor deze remedie is echter zeer hoog!

De materiële voorwaarden van de groei van de bestaande economie - de voedselproductie, het grondstoffenpotentieel, de vervuiling - leggen dus beperkingen op aan de exponentiële groei van de bevolking en de industriële produktie. Het M.I.T.-onderzoek heeft door middel van een scenario binnen een gecomputeriseerd wereldmodel proberen nagaan, wat er gebeurt wanneer de trends van de groei van het aantal mensen en hun hedendaagse materiële activiteit zich blijven door-

zetten. Binnen dit scenario heeft men variaties aangebracht, door de drie beperkende, materiële voorwaarden te veranderen. Als alles blijft zoals we nu bezig zijn, dan lijkt de toekomst als volgt te zijn: we krijgen een ineenstorting van de groei van de industrie en de bevolking ten gevolge van de uitputting van de onvervangbare natuurlijke hulpbronnen. "De industriële kapitaalgoederenvoorraad groeit tot een niveau waarbij een enorm gebruik van goedkope hulpstoffen plaatsvindt. Dit groeiproces put een groot deel van de beschikbare natuurlijke hulpbronnen uit. Als de grond- en hulpstoffenprijzen stijgen en de mijnen uitgeput raken, moet steeds meer kapitaal gebruikt worden om deze stoffen te verkrijgen, terwijl er minder overblijft om ten behoeve van de toekomstige groei te investeren. Tenslotte kunnen de investeringen de afschrijvingen niet in evenwicht houden en de industriële basis stort ineen, daarbij de diensten- en landbouwsystemen, die afhankelijk zijn van de industriële produktie (zoals kunstmest, pesticiden, ziekenhuizen, laboratoria, computers en vooral energie voor mechanisatie), meesleurend. Enige tijd is dan de toestand bijzonder ernstig, omdat de bevolking, met vertraging die inherent is aan de leeftijdsstructuur en het proces van sociale aanpassing, blijft groeien. Uiteindelijk neemt de bevolking af als het sterftecijfer stijgt door gebrek aan voedsel en gezondheidsdiensten. De juiste tijdsbepaling van deze gebeurtenissen is niet zinvol, gegeven de hoge aggregatiegraad en de vele onzekerheden in het model. Het is echter duidelijk dat de groei vóór het jaar 2100 tot staan komt." (Meadows e.a., p. 119 - 121). Als we de meest gunstige variaties in het wereldmodel aanbrenge, namelijk 'onbeperkte' natuurlijke hulpbronnen (vooral kernenergie), vervuilingsbeheersing, toegenomen landbouwproduktiviteit, en 'volmaakte' geboortenregeling, dan nog concludeert het rapport: "Het basisgedrags-

patroon van het wereldsysteem is exponentiële groei van bevolking en kapitaalsinvesterings, gevolgd door ineenstorting" (Meadows e.a., p. 137)

De vooropstelling van het wereldmodel met al zijn variaties is dat de groei moet kunnen blijven doorgaan - zowel de groei van de bevolking als van de industriële produktie. De Club van Rome stelt dan ook als remedie voor te streven naar een toestand van evenwicht op onze planeet, waarbij men afziet van een blind vooruitgangsoptimisme. Mensen die echter aan deze groei-ideologie willen blijven vasthouden, hebben dan ook kritische - of beter reactionaire - opwerpingen tegen het rapport geformuleerd. Er werd gesteld dat het onderzoek gemanipuleerd is, en de resultaten vervalst, vertekend door de ideologie van de financiers en de onderzoekers. Wie zijn de financiers en wie zijn de onderzoekers? De Volkswagen Stiftung, die het onderzoek hebben gefinancierd, kan men toch moeilijk betichten van een anti-kapitalistische ideologie: zij zouden toch eerder de omgekeerde conclusies van het onderzoek toejuichen: zij zijn toch voor groei. De onderzoekers van M.I.T. gaan toch niet zomaar een pleidooi houden tegen technologische groei! Anderzijds worden de conclusies van het rapport in twijfel getrokken omdat ze niet wetenschappelijk-exact genoeg zouden zijn. "Het is geen volstrekt zeker weten, maar enkel vermoedens." Dit is een opwerping die gebaseerd is op een logische denkfout. Wat het rapport doet, is gevaren aanduiden en gevaren zijn natuurlijk geen zekerheden. Een gevaar is iets dat kan voorvallen, en waartegen men iets kan trachten te doen. Zij die echter menen dat dit gevaar niet kan voorvallen, of dat men daartegen niets kan doen, hebben de logische bewijslast: zij moeten daarover zekerheid hebben. Men zou ook nog kunnen opwerpen: 'men gaat wel iets vinden om de problemen op te lossen.' Men hoopt dat

technologise innovaties de opduikende problemen wel zullen oplossen. Maar, dit is louter een hoop en een geloof, zeker geen zekerheid. Deze technologise vernieuwingen kosten juist ook grondstoffen en ze veroorzaken op wereldvlak werkloosheid en zo ook ondervoeding. Deze technologise oplossingen raken trouwens ook het probleem niet in de kern: de exponentiële groei van de industrie en de bevolking wordt ongemoeid gelaten. Dit "voorstel" probeert enkel de opduikende negatieve resultaten te overstijgen. Een vierde mogelijke tegenwerping tegen het rapport is dat men stelt dat het rapport slechts gedeeltelijk gelijk heeft. De kritieke situatie wordt niet veroorzaakt door de groei van de industrie bij ons, maar door de groei van de bevolking in de Derde Wereld. Nu, de onderzoekers hebben wel nagegaan wat het effect is van het feit dat er een constante bevolking zou zijn, wanneer dus het sterftecijfer gelijk zou zijn aan het geboortecijfer. Er blijft dan een exponentiële groei van de industriële produktie, het voedsel (en de diensten per hoofd) plaatsgrijpen. Het industriële systeem stuikt dan toch in elkaar ten gevolge van de uitputting van onvervangbare natuurlijke hulpstoffen. De 'reactionaire' tegenwerpingen blijken dus geen hout te snijden; de resultaten van het rapport blijven even waar.

Het rapport stelt ook een alternatief voor de bestaande groei voor, namelijk de toestand van wereldomvattend evenwicht, d.w.z. de bevolking en het kapitaal, de industrie, blijven wezenlijk constant, de krachten die tot hun toe- of afname zouden kunnen leiden, worden in een zorgvuldig evenwicht gehouden. Deze toestand van evenwicht is echter niet harmonieus en spanningsloos. Het rapport stelt namelijk zelf: "Evenwicht betekent 'een toestand van balans of gelijkheid tussen op elkaar inwerkende krachten'." (Meadows e.a., p. 165). "Een toestand van evenwicht

zou niet zonder spanningen zijn, aangezien geen enkele samenleving vrij van spanningen kan zijn." (Meadows e.a., p. 173). Het zou een misinterpretatie zijn, te menen dat deze toestand van wereldomvattend evenwicht een harmonische toestand is. Want harmonie is een ontkenning van konfliktspanningen. Aan het menselijke handelen zijn er dus natuurlijke beperkingen en grenzen. De mens kan zijn afhankelijkheid ten opzichte van de natuur niet overstijgen zonder zijn eigen voortbestaan in gevaar te brengen.

*

B. Kritiek op ons economisch handelen : "Onze economie is konfliktmijdend, dus ze veroorzaakt wan-toestanden."

Onze economie tracht echter het konflikt tussen mens en natuur te ontlopen door de menselijke afhankelijkheid van de natuur ongedaan te maken. Het feit dat de mens afhankelijk is van de natuur verplicht de mens te produceren, daar de natuur niet als vanzelfsprekend voor de mens zorgt. De mens moet de natuur wijzigen om in zijn menselijke behoeften te voorzien. Onze economie probeert deze natuurlijke produktiedwang te ontlopen door de opbouw van een volautomatisch produktieapparaat. De opbouw van dit produktieapparaat vormde voor Karl Marx ook de historische zin van het kapitalisme. In deze technokratische droom heeft de mens zijn afhankelijkheid ten opzichte van de natuur, waardoor hij zo kwetsbaar was, overwonnen; hij heeft deze afhankelijkheid van de natuur vervangen door een afhankelijkheid van een produktieapparaat dat door de mens zelf volstrekt beheerst wordt. Deze technokratische droom - dit ideaal van onze vooruitgang - is echter een nachtmerrie. Wie namelijk de konfliktualiteit met de natuur ontvlucht, vernietigt tenslotte de mensheid.

§5. *Onze economie is konfliktmijdend*

Om te bewijzen dat onze economie konfliktmijdend is, voltrek ik de volgende redenering in 4 stappen :

- a) onze economie is kapitalistisch;
- b) het kapitalisme is de economie die het produceren om te produceren als grondkenmerk heeft;
- c) het produceren om te produceren is een vorm van spel;
- d) spel is konfliktmijding.

Als deze 4 stappen gelden, kan men concluderen dat onze economie konfliktmijdend is. De eerste 3 stappen van deze redenering hoef ik hier niet te bewijzen. Men vindt deze scherp en helder door Rudolf Boehm uiteengezet in hoofdstuk III "Homo ludens" van zijn boek "Kritiek der grondslagen van onze tijd", meest expliciet in §20 : "Marx begrijpt de ontwikkeling van de produktie ter wille van de produktie als grondkenmerk van de economie van het tijdperk van de wetenschap ('kapitalisme')." Om te bewijzen dat spel konfliktmijding is, doe ik beroep op Johan Huizinga en Sigmund Freud. Sigmund Freud geeft een duidelijk voorbeeld van het spel, en meer bepaald zelfs het kinderspel, als konfliktmijding in zijn werk "Jenseits des Lustprinzips" (Freud, P.T. I, p. 107 e.v.; G.W. XIII, p. 11 e.v.). Het gaat om een zelfbedacht spelletje van een jongetje van anderhalf jaar - een kleinzoon van Freud. Het jongetje smijt herhaaldelijk een garenklosje waaraan een stukje touw bevestigd is weg en trekt het daarna terug te voorschijn. Het jongetje herspeelt op een dwangmatige, bijna reflexmatige manier steeds opnieuw het verdwijnen van zijn moeder, waarvan hij zo afhankelijk was. Het kind probeert dus de voor hem pijnlijke situatie van de scheiding van de moeder door middel van het spel te overmeesteren en zichzelf te verzekeren dat zijn moeder wel zal terugkomen. Het is duidelijk een poging om een konfliktueel verschijnsel in het leven te le-

ren aanvaarden, of zodanig veel deze konfliktuele situatie te herhalen dat men het pijnlijke van de situatie afreageert en gewoon wordt, zodat een harmonische situatie met de wereld wordt geschapen. Al spelend tracht men de konflikten van het leven uit de weg te gaan.

Impliciet, niet expliciet, geeft Johan Huizinga in zijn boek "Homo ludens" ook toe dat het spel konfliktmijding is. Dit blijkt uit twee zaken, namelijk dat hij ten eerste, spel en harmonie nauw met elkaar verbonden ziet - harmonie als tegengesteld aan konflikt -, en dat hij, ten tweede, de cultuur in het spel ziet beginnen. Huizinga ziet spel en harmonie nauw met elkaar verstrengeld. "In zijn hoger ontwikkelde vormen is het spel doorstrengeld van ritme en harmonie, die edelste gaven van het esthetisch perceptievermogen, die de mens geschonken zijn." (Huizinga, p. 7) "(Het spel) schept orde, het is orde. Het verwezenlijkt in de onvolmaakte wereld en het verwarde leven een tijdelijke, beperkte volmaaktheid. De orde die het spel oplegt, is absoluut. De geringste afwijking daarvan bederft het spel, ontnemt het zijn karakter en maakt het waardeloos." (Huizinga, p. 10) Volgens Johan Huizinga ontstaat cultuur niet uit het spel of als spel, maar in het spel. "Met het spelelement der cultuur wordt hier niet bedoeld, dat onder de verschillende activiteiten van cultuurleven de spelen een belangrijke plaats innemen, ook niet dat cultuur door een proces van evolutie uit spel zou voortkomen, in dier voege dat iets wat oorspronkelijk spel was, later zou overgaan in iets wat niet meer spel was en cultuur mag heten. De voorstelling die in het hier volgende wordt ontvouwd is deze : cultuur komt op in spelvorm, cultuur wordt aanvankelijk gespeeld." (Huizinga, p. 45) Huizinga onderzoekt hoe het spel als scheppend element werkzaam was in de archaische vormen van cultuur, namelijk bij het begin van de

religie, de rechtspraak, de krijg, de mythe, de wijsbegeerte, de poëzie en de kunst in het algemeen. We zullen zien dat hierin steeds het spel als konfliktmijdend element werkzaam was. Wat doet de primitieve mens in de *religieuze cultus* ? "De cultus is ... een vertoning, een dramatische voorstelling, een verbeelding, een plaatsvervangende verwezenlijking. Op de heilige feesten, die met de jaargetijden wederkeren, viert de gemeenschap de grote gebeurtenissen in het leven der natuur in gewijde vertoningen. Zij stellen de wisseling der seizoenen voor, in verbeeldingen van opgang en ondergang der gesternten, van wasdom en rijpen der veldvruchten, van geboorte, leven en dood van mens en dier. De mensheid *speelt*, zoals Leo Frobenius het uitdrukt, de orde der natuur, zoals die haar bewust is geworden." (Huizinga, p. 15; cursivering door Huizinga) Met de cultushandelingen probeert men de goden te dwingen de natuurgebeurtenissen te laten verlopen, zoals het in het ritueel wordt voorgesteld - een verloop dat voor de menselijke gemeenschap gunstig is, en veiligheid, orde en welstand inhoudt. "De deelhebbers in de cultus zijn overtuigd, dat de handeling een zeker heil verwerkelijkt, en een hogere orde van dingen activeert dan waarin zij gewoonlijk leven. Niettemin blijft die verwezenlijking door vertoning in alle opzichten de formele kenmerken van een spel dragen." (Huizinga, p. 14) De vergelijking met Freuds voorbeeld van het kinderspel dringt zich hier op. Huizinga citeert zelf een zekere Leo Frobenius - die juist aanduidt wat Freud ook in het psychische proces van het kinderspel opgevallen is. "Frobenius' eigen voorstelling van het geestesproces, dat zich hier voltrokken moet hebben, komt op het volgende neer. De nog onuitgedrukte ervaring van natuur en leven manifesteert zich in de archaische mens als een 'Ergriffenheit'. 'Das Gestalten steigt im Volke wie im Kinde wie in jedem schöpferischen Menschen aus der Ergriffenheit auf'. De mensheid wordt

'ergriffen von der Offenbarung des Schicksals' ...
 'Die Wirklichkeit des natürlichen Rhythmus in Werden und Vergehen (hat) ihren inneren Sinn gepackt und dies (hat) zur zwangsläufigen und reflexmässigen Handlung geführt.' (Huizinga, p. 16) Onder andere met de religie probeert de mens het konflikt tussen mens en natuur te vermijden, en aan de natuur een harmonisch-ordelijk verloop te geven (langs de goden om, die door de mensen kunnen gesmeekt worden). Huizinga probeert in de *rechtspraak* ook het spel als scheppend element aan te duiden. "Onder drie verschillende gezichtspunten laat zich de daadwerkelijke verbinding van recht en spel in archaïsche culturen rangschikken. Het proces is een kansspel, het is een wedloop, het is een kamp met het woord." (Huizinga, p. 77) In de archaïsche rechtspraak speelde het godsoordeel, het orakel, het werpen van het lot een beslissende rol. "Men ervaart de wil der goddelijke macht, dat is wat de naaste toekomst brengen zal, dat is het lot dat zich voltrekt, door haar een uitspraak te ontlokken. Het orakel wordt gekend door een onzekere kans te beproeven. Men trekt staafjes, of werpt stenen, of prikt tussen de bladen van het heilige boek." (Huizinga, p. 77) De mens zelf draagt dan geen verantwoordelijkheid voor een te nemen rechtsbeslissing die dikwijls over leven of dood ging. Het is iets buitenmenselijks, namelijk de goden die beslissen, die hun wil door een bepaald spel te kennen geven. Zo ook met de wedloop of wedkamp: diegene die overwint, is de goddelijke uitverkorene. Een juridisch konflikt kan ook beslecht worden door de kamp met het woord. In de archaïsche fase van de rechtspraak geeft niet het juridisch nauwst afgewogen argument de doorslag, maar de scherpste en treffendste smaad: het komt erop aan van je tegenstander zoveel mogelijk kwaad te spreken, gelogen of niet ... van alles over hem te insinueren. De beslissing valt dan niet op grond van ernstige overwe-

gingen, maar op grond van dit smaadspel. In de archaïsche rechtspraak speelde het spel dus een konfliktmijdende rol. De *oorlog* is een spel, volgens Huizinga, zolang hij aan regels gebonden is - regels van eer en zelfrespect. Deze regels leggen bijvoorbeeld vast waar en wanneer er gevochten wordt, dit in tegenstelling tot de totale oorlog die "de laatste rest van de cultuurfunctie en daarmee van de spelfunctie van de oorlog" (Huizinga, p. 88) prijsgeeft. De oorlogsvoering gebeurt ook om de goddelijke wil te kennen. "Men voert oorlog, om door de proef van winnen of verliezen een beslissing met heilige gelding van de goden te verwerven. Die beslissing kan worden uitgelokt door het werpen van het lot, door de beproeving van krachten, in het woord of met de wapenen. Kiest men het laatste, dan toont de uitslag de wil der goden even onmiddellijk als door de andere proeven." (Huizinga, p. 89) Het spelelement speelt dus een belangrijke rol in de archaïsche oorlogvoering, die ook konflikten wil beslechten en het resultaat ziet als uitdrukking van een goddelijke wil. De *mythische verbeelding* houdt nauw verband met de religie en de manier om daarin natuurkrachten te personifiëren. "Er is reden om aan te nemen, dat deze verpersoonlijking van eigenschappen veeleer tot overoude functies van religieuze vormgeving behoort, waarin de krachten en machten, waarmee de mens zich omringd voelde, nog geen mensvormige gedaante hadden aangenomen. Nog eer de geest mensvormige godenfiguren concipieert, geeft hij, onmiddellijk uit de gegrepenheid door het geheimzinnige en ontzaglijke, waarmee natuur en leven hem belagen, vage namen aan dingen, die hem benauwen of verheffen. Hij ziet ze als wezens, maar nog nauwelijks als figuren." (Huizinga, p. 136) De mens probeert door dit mechanisme het geheimzinnige en ontzaglijke dat hem omringt, en hem benaauwt, of ongewoon is, te bezweren, onder controle te krijgen. Ook nu nog is dit mechanisme werkzaam: "Ook in de

moderne cultuur is de personificatie geenszins louter tot een kunstmatige en willekeurig aangenomen literaire activiteit gereduceerd. Personificatie is een gewoonte van de geest, waaraan wij in ons dagelijks leven allerminst ontgroeid zijn. Wie betrapt er zich niet herhaaldelijk op, dat hij een levenloos voorwerp, bijvoorbeeld een weerbarstig boordknoopje, luide en dodelijk ernstig toespreekt in zuiver menselijke kwalificaties, waarmee hij het een weerspannige wil toekent, het verwijten doet, het wegens zijn laakbaar verzet beledigt ? Toch beledt gij, dit doende, niet uw geloof in het boordknoopje als een wezen, of zelfs als een idee. Gij verviel enkel, uws ondanks, in de spelhouding." (Huizinga, p. 138) Binnen de archaische vorm van *wijsbegeerte* hebben raadselspelen een belangrijke functie. Raadselspelen zijn spelen waarin aan iemand een raadsel wordt opgegeven dat hij moet kunnen oplossen om iets te verkrijgen of om in leven te blijven. Helemaal in het begin behoorde het raadselspel tot de cultus : "De raadselwedstrijd, wel verre van louter een vermaak te zijn, maakt een wezenlijk deel uit van de offercultus. Het raadsels oplossen kan evenmin gemist worden als het offer zelf. Het dwingt de goden." (Huizinga, p. 107) De beoefenaar van de archaische vorm van de *poëzie* is de dichter-ziener. Binnen de poëzie zien we een samenvatting van het spel in zijn konfliktmijdende functie, zoals we het in de voorgaande archaische cultuurvormen hebben tegengekomen : "Alles wat poëzie is groeit op in spel : heilig spel van godsverering, feestelijk spel van vrijage, strijdbaar spel van wedijver, met snoeven, schimp en spot, spel van vernuft en vaardigheid". (Huizinga, p. 127) Bij de *kunst* in het algemeen ziet Huizinga het spel voornamelijk werkzaam in muziek en dans. Wat de muziek betreft stelt Huizinga : "Het spel, zeiden wij, ligt buiten de redelijkheid van het praktische leven, buiten de sfeer van nooddrift en nut. Dat doen ook de muzikale expressie en de muzi-

kale vormen. ... Ritme en harmonie zijn in volkomen gelijke zin factoren van het spel en van muziek." (Huizinga, p. 155) En over muziek en dans stelt Huizinga in navolging van Aristoteles : "Is het terwille van spel, *paidia* - men zou hier ook 'vermaak' kunnen vertalen - en verpozing, dat men muziek begeert, evenals slaap en drank, welke eveneens niet in zichzelf van belang of ernstig (*σπουδαία*) zijn, maar aange-naam en de zorgen verdrijvend ? Aldus gebruiken sommigen de muziek, en voegen aan het drietal slaap, drank, muziek de dans nog toe." (Huizinga, p. 157; cursivering door Huizinga) In de beeldende kunst ziet Huizinga het spelelement niet zo werkzaam : "Reeds door haar gebondenheid aan de materie en aan de beperktheid der vormmogelijkheden, die de stof biedt, kan zij niet zo vrij *spelen* als de in etherische ruimten zwevende poëzie en muziek." (Huizinga, p. 163; cursivering door Huizinga). Maar de dichter worstelt toch ook met het woord, en de musicus toch ook met zijn materie. Ligt hierin toch geen aanduiding dat alle cultuur niet zo vrijblijvend in spel ontstaat, maar dat cultuurschepping meer lastige inzet en engagement vraagt ? Bestaat de menselijke cultuur niet door de menselijke arbeid, d.w.z. door doelgerichte, van het spel onderscheiden, arbeid ? Besluitend kunnen we wel zeggen dat binnen de archaische cultuurvormen het spel een konfliktmijdende rol speelt.

Men zou nu kunnen opwerpen dat de bewering "het spel is een vorm van konfliktmijding" toch tegengesproken wordt door het feit dat het spel mede gekenmerkt wordt door de spanning. Zo schrijft Huizinga toch zelf : "Onder de kwalificaties, die op het spel van toepassing zijn, noemden wij die van spanning. Dit element van spanning neemt er zelfs een zeer bijzondere en gewichtige plaats in. Spanning wil zeggen onzekerheid, kans." (Huizinga, p. 10-11) Spanning en onzekerheid behoren tot de algemene kenmerken van het

spel. Hoe kan men dan spel nog als konfliktmijndend aanzien, als iets dat rust en harmonie brengt, als spanning en onzekerheid tot de algemene kenmerken ervan behoren? Het antwoord hierop heeft Blaise Pascal reeds gegeven: omdat rust verveelt, en wie zich verveelt, teveel geconfronteerd wordt met de zin van zijn leven, of met de kwetsbaarheid van zijn bestaan. Zo is het bestaan van de soevereine vorst - dat toch voor vele mensen als het meest gelukkige wordt aanzien - erg vervelend, indien er niet voor verstrooiing, divertissement, wordt gezorgd: "Welke situatie men zich mag voorstellen, als men alle voordelen samenneemt die we ons ooit zouden kunnen toeëigenen, dan verschijnt het koning-zijn als de beste post ter wereld; en toch, stel je de koning voor, wanneer hij, wel in het bezit van al de bereikbare bevredigingen, zonder verstrooiing is, laat hem bedenken wat hij is en er zich over bezinnen: dit lauwe geluk zal hem tot niets dienen, onontkoombaar zal zijn blik vallen op datgene wat hem bedreigt, revoltes die kunnen losbreken, en ten slotte het vooruitzicht op de dood en de ziekten die onvermijdelijk zijn, zodat hij, zonder datgene wat men verstrooiing noemt, daar plotseling als een ongelukkige staat, ongelukkiger dan de geringste van zijn onderdanen die speelt en zich verstrooit ... Het is ten slotte de belangrijkste reden voor het geluk van de koninklijke stand dat men zich onafgebroken inspant om hem te verstrooien en hem allerlei genoegens te geven. De koning wordt omgeven door lieden die aan niets anders denken dan de koning verstrooien en hem verhinderen aan zichzelf te denken. Want koning of niet, hij is ongelukkig wanneer hij er ook maar aan denkt." (Blaise Pascal, *Pensées* not. 139/136; geciteerd door Rudolf Boehm, p. 114) Pascal wees er zelf reeds op dat het voorwendsel - geld, eer of roem - noodzakelijk was voor het spel: er moet spanning in het spel zitten om te kunnen verstrooien. De mens

moet zich kunnen opwinden. Er moet spanning in het spel zijn om te kunnen boeien: men moet aangegrepen worden door het verbijsterende, het overdrevene. Men mijdt het konfliktmatige van het menselijke bestaan door zich te laten opwinden door zaken die voor het menselijke bestaan weinig betekenen, maar spannend zijn door de opgestelde spelregels. Het gaat dus om een "gecreëerde" spanning om de verveling van het zinloze bestaan waarin alle levensnoodzakelijkheden reeds vervuld zijn, te ontlopen. Spel is konfliktmijding.

Daar spel konfliktmijndend is, is onze economie konfliktmijndend, daar onze kapitalistische economie gekenmerkt is door het principe van het produceren om te produceren, wat een vorm van spel is. Nu zou men kunnen opmerken dat onze economie toch gekenmerkt is door het principe van de vrije concurrentie - en dat kan toch moeilijk als konfliktmijndend worden aanzien. Men moet echter onderscheid maken tussen twee vormen van concurrentie. De kapitalistische concurrentie is konfliktmijndend. De ene kapitalist probeert de andere gewoon weg te concurreren, zijn bedrijf over kop te laten gaan. De tegenstander wordt vernietigd, en zo wordt aan het konflikt een einde gesteld. Een konfliktmatige concurrentie daarentegen zou bestaan wanneer men de mogelijkheden van de tegenstander om weerwerk te bieden laat bestaan. Ook al verslaat men soms zijn tegenstander, dit betekent niet dat hij daardoor volstrekt uitgeschakeld is.

§6. *Vooruitgangskritiek*

Als de bewering geldt dat wie de konfliktualiteit tussen mens en natuur ontvlucht, wantoestanden veroorzaakt, en als onze economie konfliktmijndend is, dan zou dat betekenen dat onze economie wantoestanden veroorzaakt. Wat wil onze economie? Waardoor wordt ze gedreven? De groei! Zelfs de oplossing van alle

problemen - bijvoorbeeld de werkloosheid - wordt van deze groei verwacht. Vandaag wordt deze economische groei zo goed als gelijkgesteld met de vooruitgang. Het principe van onze economie is namelijk het produceren om te produceren, dus het produceren van produktiemiddelen. De groei van onze economie is dus de groei van deze middelen; de groei is dus de technologische vooruitgang. Het uiteindelijke doel van onze economie en van onze vooruitgang - de euforische droom achter het menselijk handelen binnen onze cultuur - is de opbouw van een volautomatisch, hoogtechnologisch produktieapparaat. Is het streven naar een volautomatisch, hoogtechnologisch produktieapparaat, is de vooruitgang zoals ze nu opgevat en nagestreefd wordt, wel een echte vooruitgang? Men kan niet ontkennen dat de wereld veranderd is. Maar elke verandering is nog geen vooruitgang. Vooruitgang onderscheidt zich van elke verandering door volgende twee criteria: behoud van het menselijke leven én verbetering van de menselijke levensomstandigheden. Deze criteria lijken vanzelfsprekend: een verandering die het menselijke leven vernietigt, kan men moeilijk een vooruitgang noemen; en natuurlijk is het zo dat vooruitgang een verbetering van de menselijke levensomstandigheden meebrengt. Als men echter onze zogenaamde vooruitgang naar deze criteria beoordeelt, dan zou 'onze vooruitgang' geen vooruitgang zijn.

Reeds aan het eerste criterium blijkt ze niet te voldoen. De bedrijvigheid die in de industrielanden de laatste decennia heerst, neemt duidelijke zelfmoordtrekken aan. Wij verstoren de fundamenteen waarop ons leven berust. Ons natuurlijk milieu wordt zodanig verstoord - ons water vervuild, onze lucht verontreinigd, we hebben zodanig last van geluidshinder - dat de wereld bijna onleefbaar voor de mensen geworden is. De mensen verlaten hun blokkedozen in de steden om op het daarom meer en meer verkavelde en gebetonnerde

platteland te gaan wonen en daar nieuwe steden te stichten. Landbouwgrond wordt tegenwoordig zodanig verkwist dat we niet alleen voor onze grondstoffen maar ook voor onze voedingswaren afhankelijk zijn van de 'onderontwikkelde' landen. Ten gevolge van hun blijvende honger en groeiende ellende, veroorzaakt door onze uitbuiting van hun natuurlijke bronnen, worden deze landen echter ook zo zelfbewust, dat de industrielanden het nodig achten om daar bloederige en met hen samenspannende diktaturen te steunen. De grondstoffen, die niet onuitputbaar zijn, worden door ons aangewend om niet duurzame en ondoelmatige produkten te fabriceren. Bovendien wordt een tiende van het globale bruto nationaal produkt aangewend om de werktuigen voor de zelfvernietiging voortdurend te vervolmaken. De voorraad aan atoombommen bedraagt heden naar schatting vijftigduizend megaton, dat wil zeggen per mens twaalfduizend kilogram hoog-explosieve springstof. Dit wordt echter nog niet als voldoende geacht, want nog steeds wil men meer en meer besteden aan de bewapeningswedloop.

Ook de menselijke levensomstandigheden lijken, in het vlak van zowel de consumptie als van de produktie van levensnoodzakelijke gebruiksgoederen, niet verbeterd te zijn. In het gebied van de elementaire behoeften van de mens - voedingsmiddelen, kleding en bouwmaterialen - is het verbruik per mens in het algemeen niet gestegen, maar gedeeltelijk zelfs gedaald. De traditionele produkten zijn wel vervangen door nieuwe, die echter niet zo'n reële gebruikswaarde hebben en bovendien onderhevig zijn aan een vluggere slijtage. Onze economische groei neemt niet plaats in het gebied van de konsumptiegoederen, maar op het niveau van de produktiemiddelen, voornamelijk in de gebieden van de energievoorziening, chemie en machinebouw. De nieuwe produktiemiddelen maken het wel mogelijk om luxe-konsumptiegoederen - auto, televisie, huishoud-

apparaten, 'air-conditioning' - te produceren. Om zich deze te kunnen aanschaffen en schijnbaar zo zijn leven te verlichten, laat de mens zich echter meer en meer in het produktieproces afbeulen. Voorbeelden in de trant van het werken voor een auto om zelf naar het werk te rijden, zijn legio. Het arbeidsleven zelf wordt gekenmerkt door vergevorderde specialisatie, zodanig dat de mens niet meer weet waarvoor zijn arbeid specifiek dient (tenzij om zichzelf een loon te verschaffen). Deze fenomenale ondoelmatigheid veroorzaakt dan ook 'stress' en geestesziekten, waardoor het aantal zelfmoorden in onze 'technologisch perfecte' wereld stijgt. De bureaucratiesering als resultaat van de tot in het waanzinnige doorgedreven arbeidsdeling, heeft tot gevolg dat elk persoonlijk initiatief bijna onmogelijk wordt gemaakt en men zich voortdurend gekontroleerd en op de vingers gekeken voelt. Hoewel in de onproduktieve arbeidssector nog voldoende en zinvol werk voor handen is, blijft de werkloosheid, die een voortdurend weerkerend verschijnsel in ons produktiesysteem is, behouden. Het moet ons niet verwonderen dat de technologische 'vooruitgang' zo onmenselijk is, want ze is de bestaansvoorwaarde van het kapitalisme, dat precies het economische systeem is dat niet in functie van de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen produceert, maar in functie van de ontwikkeling van de produktiemiddelen zelf. Het is zo, dat de technische en technologische middelen maar verspreid worden, wanneer ze grote investeringsmogelijkheden en 'uitbuitingsgelegenheid' - of eufemistisch werkgelegenheid - verschaffen.

Mijn bewering "onze vooruitgang is geen vooruitgang" zal niet zo maar gemakkelijk aanvaard worden; daarop zullen natuurlijk tegenwerpingen komen. Persoonlijk zie ik zes mogelijke tegenwerpingen - het zijn vermoedelijk niet de enig mogelijke, maar wel - meen

ik - de meest gehoorde. Deze tegenwerpingen moet ik natuurlijk ontkrachten, wil ik mijn bewering staande houden. Ik meen dat ik in deze weerlegging slaag; dus wie mijn bewering over onze zogenaamde vooruitgang niet gelooft, moet ofwel op zijn beurt mijn weerleggingen ontkrachten, ofwel betere tegenwerpingen vinden dan die die ik meen te weerleggen.

Voor ze te weerleggen, ga ik vooraf de zes tegenwerpingen opsommen :

1. "Er hebben toch duidelijk wel verbeteringen in de menselijke levensvoorwaarden plaatsgegrepen sinds de Renaissance en de Verlichting. We zijn dus wel vooruitgegaan."
2. De tegenwerping die luidt : "is het ergens anders misschien beter dan bij ons", of ook : "meen je dat we het vroeger beter hadden ?" (Of populairder uitgedrukt : "Ga naar Rusland !" of "Wil je misschien terug naar de Middeleeuwen ?")
3. "Toegegeven, er bestaan nu wantoestanden, en misschien wel ten gevolge van onze vooruitgang, maar ... deze wantoestanden zullen door onze vooruitgang zelf wel opgelost worden."
4. De tegenwerping die luidt : "jij, jij gelooft niet in de vooruitgang !"
5. Een tegenwerping die stelt dat mijn analyse te pessimistisch overtrokken is : "het is niet de mensheid die vergaat, maar enkel onze kultuur die haar eersterangsrol in de geschiedenis van de mensheid aan het verliezen is."
6. "Toegegeven, de mensheid gaat er nu aan, maar dit hoeft ons niet te verontrusten, want - stelt men dan - ofwel het aardse leven is slechts een doorgang naar een beter leven in een buitenaards en bovenwereldlijk rijk, beter bekend onder de naam hemel; ofwel stelt men : het leven en de mens zijn al eens ontstaan in het heelal, waarom zou dit later na de vernietiging van de mensheid of van alle leven niet

opnieuw geschieden".

Nu mijn weerlegging van deze 'tegenargumenten'.

1) Tegen de eerste tegenwerping - "er hebben duidelijk wel verbeteringen plaatsgehad; we zijn wel vooruitgegaan" - zeg ik : ten eerste, toon mij deze verbeteringen aan, en dan moeten we *concreet nagaan* of het wel een verbetering is, of de kostprijs wat mensenlevens en grondstoffen betreft die we voor deze verbetering moeten betalen, niet te hoog is, of het wel een verbetering van menselijke levensvoorwaarden is, en niet een loutere pijnstillers die de symptomen wel eventjes verdoezelt maar de oorzaak van de pijn niet bestrijdt.

Ten tweede antwoord ik : goed, er zijn misschien wel echter verbeteringen aan te duiden, maar ik meen de *grote, onderliggende tendens* van al de veranderingen samen, van onze vooruitgang dus, weer te geven, en die tendens is mensheidsvernietigend.

Ten derde zou ik stellen dat deze wantoestanden een bedreiging voor de mensheid betekenen, en dat het dus om *gevaren* gaat. Ook al zijn gevaren maar mogelijkheden die kunnen voorvallen, toch moet men met hen rekening houden in de zich werkelijk afspelende gebeurtenissen. Men kan een gevaar niet ontkennen door te stellen dat men toch niet volstrekt zeker weet dat dit gevaar daadwerkelijk zal plaatsvinden. De vernietiging van de mensheid door onze zogenaamde vooruitgang is nu een gevaar en gelukkig nog niet een volstrekte zekerheid. De mensen kunnen nog ingrijpen. Zij die echter onze vooruitgang verdedigen, moeten bewijzen dat er geen gevaar mee verbonden is; zij hebben de bewijslast.

2) Men kan nu de wantoestanden van onze cultuur proberen te minimaliseren door te stellen dat het ergens anders of vroeger toch ook niet beter is of was. Zo beweren bijvoorbeeld rechtse mensen dat de gebreken van het volgens hen rationele Westen klein zijn in

vergelijking van de Derde-Wereld-landen. Dit reactionair argument is mijns inziens te ontcrachten door volgende overwegingen.

Ten eerste, terugkerend op het feit dat het over gevaren gaat. De *gevaarlijkheid van een situatie* wordt niet opgeheven door te stellen dat een andere situatie gevaarlijker is. Men kan niet beweren dat men niet het gevaar van een val vanuit de derde verdieping van een appartementsgebouw moet voorkomen omdat men met wat geluk daarbij niet doodvalt maar slechts al zijn botten breekt of voor zijn leven kreupel blijft, terwijl een val vanuit de vijftiende duidelijk de dood tot gevolg heeft. Ik meen dus wel dat men de val vanuit de derde verdieping wel moet trachten te voorkomen. Zo ontkent men ook niet het gevaar van een catastrofe met de kerncentrales in Doel of de gasterminal in Zeebrugge door te stellen dat er zo goed als dagelijks mensen verongelukken in het autoverkeer, en dat men dat toch ook niet verbiedt. Moeten alle gevaren misschien mogelijk gemaakt worden ?

Ten tweede zou men aan deze rechtse mensen moeten vragen waarom zij wel de wantoestanden in de Derde-Wereld-landen bekritisieren : die toestanden zijn toch ook duidelijk beter dan die van de mensheid in het *Neolithicum*. Omdat ergens anders nog geen betere situaties werkelijk bestaan, betekent dit toch niet dat de bestaande toestand de best mogelijke is en aldus boven alle kritiek verheven is. Men lijkt er vanuit te gaan dat er geen betere toestanden mogelijk zijn, dat de mensen geen betere cultuur dan de onze kunnen opbouwen. De conservatieven moeten hun onwil tot verbetering niet projekteren op alle mensen.

Ten derde geef ik natuurlijk grif toe dat er wantoestanden in de Derde Wereld zijn en ook veel ergere dan bij ons, mäǟr moeten we wel zo hoog van onze toren blazen : zijn wij niet juist voor een groot deel tenminste *medeverantwoordelijk* voor hun slechte levensomstandigheden ? Wij beroven hen toch van hun

grondstoffen; wij verplichten hen toch hun landbouw tot monoculturen om te vormen zodat ze voor onze voedselvoorziening werken; wij sturen toch ook onze legers om hen te onderdrukken wanneer ze tegen hun slechte levensomstandigheden in opstand komen; wij ondersteunen toch de corrupte diktaturen daar. Het is gemakkelijk te stellen dat wij het hier toch heel wat duidelijker beter hebben dan die "domme achterlijken", wanneer wij ze er in feite onderhouden en onze zogenaamde luxe op hun armoede gebaseerd is.

3) Een derde, ietsje meer intelligentere opwerping tegen mijn bewering dat onze zogenaamde vooruitgang geen echte vooruitgang is, is die die stelt : toegegeven, er zijn wantoestanden in onze cultuur, veroorzaakt misschien door onze vooruitgang ... maar onze vooruitgang zal die zelf wel oplossen. We moeten de ingeslagen weg nog wat langer en intenser volgen, en ook al lijkt hij nu de verkeerde richting uit te gaan, later zal hij zich wel omkeren in de goede richting. Dit is in feite een zoveelste verwoording van de dialektische grondstelling die onze cultuur eigen is, en die voornamelijk bekend is onder de formulering "bevrijding door onderwerping". (Francis Bacon : "Natura non nisi parendo vincitur".)

Op deze tegenwerping zou ik ook drie antwoorden willen geven.

Ten eerste, we onderwerpen ons *al zolang, wanneer* komt nu eindelijk eens die ommekeer.

Ten tweede, de *voortekens* van waar onze vooruitgang naar toe leidt, zijn *niet optimistisch*. De levensomstandigheden van de mensheid verslechteren. Hoeveel Bhopals, Seweso's, Three Mile Islands, Tsjernobyls, Hiroshima's moeten er nog voorvallen, voordat de mensen de illusie van onze vooruitgang door opoffering, van bevrijding door onderwerping doorzien ?

Ten derde, *wat opgebouwd wordt* is ook *geen middel* om een beter leven mogelijk te maken. Nu is het geen

kwestie van slechte aanwending van goede middelen. De middelen zelf zijn slecht. Wat is het goed gebruik van atoombommen en kerncentrales ? Wat is het goed gebruik van cancerogeen voedsel ? Wat is het goed gebruik van auto's die duidelijk nu vlugger verslijten dan vroeger ?

4) Een vierde tegenwerping tegen mijn stelling dat onze zogenaamde vooruitgang geen vooruitgang is, zou kunnen zijn : "jij, jij gelooft niet in de vooruitgang !" Deze tegenwerping zou dus van mensen komen die onze vooruitgang als de enig mogelijke vooruitgang aanzien, en mij daarom van conservatisme of traditionalisme betichten. Hen zou ik nog eens willen wijzen op het volgende citaat uit Nietzsches "Menschliches, Allzumenschliches" (I, paragraaf 24, cursivering door Nietzsche) : "De mensen kunnen echter met *bewustzijn* besluiten, zich verder tot een nieuwe cultuur te vormen, terwijl ze zich vroeger onbewust en toevallig ontwikkelden : zij kunnen nu betere voorwaarden voor het ontstaan van de mensen, hun voeding, opvoeding, onderwijs scheppen, de aarde als geheel economisch beheren, de krachten van de mensen überhaupt tegen elkaar afwegen en inzetten. Deze nieuwe bewuste cultuur doodt de oude, die, als geheel beschouwd, een onbewust dieren- en plantenleven geleid heeft; zij doodt ook het wantrouwen tegen de vooruitgang - zij is *mogelijk*. Ik wil zeggen : het is voorbarig en haast bespottelijk om te geloven dat de vooruitgang *noodzakelijk* moet plaatsgrijpen; maar hoe zou men kunnen loochenen dat zij mogelijk is ? Daarentegen is een vooruitgang in de zin en op de manier van de oude cultuur zelfs niet denkbaar."

De vooruitgangsoptimisten hebben een blind vooruitgangsgeloof. Zij menen dat zonder menselijke inzet, d.w.z. zonder dat de mensen zich bewust bepaalde doeleinden stellen, de vooruitgang toch ten voordele van de mensheid plaatsgrijpt. Het is dit blind vooruit-

gangsgeloof dat de mensheid het meest bedreigt.

5) De vijfde tegenwerping luidt : de mensheid vergaat nu niet, het is enkel onze kultuur die haar eersterangsrol verliest. Tegen deze opwerping moet gesteld worden dat gans de wereld toch al *vereuropeaniseerd* of *veramerikaniseerd* is. Ons kultuurideaal en ons vooruitgangsideaal wordt toch overal opgedrongen. Zoals de Romeinen niet alleen de Oude Belgen als slaven behandelden maar ook hen de zogenaamde beschaving brachten, zo ook onderwerpt onze kultuur andere volkeren en brengt hen onze zogenaamde beschaving. Ons kultuurideaal is toch niet aan onze blanke huid verbonden, waarom zouden andere continenten ons cultuurideaal niet kunnen belijden en verder zetten, ook al zou onze Westerse hegemonie ten einde lopen ? Daarbij de afschaffing van onze kultuur *impliceert toch de afschaffing van ons type vooruitgang*, want die zijn toch wezenlijk met elkaar verbonden. Dus als enkel onze kultuur haar eersterangsrol zou verliezen, dan ook dus onze soort vooruitgang, en dat is mijns inziens geen slechte zaak voor de mensheid. Het valt natuurlijk nog te bezien wat ervoor in de plaats komt.

6) De zesde - de fameuze religieuze - tegenwerping berust enkel op een *geloof*. Waarom zou er een hemel bestaan ? Waarom zou het leven en/of de mens nog eens ontstaan na zijn vernietiging ? Zekerheid hieromtrent bestaat er toch niet. Er zou hier toch zekerheid moeten over bestaan; het gaat hier namelijk niet over een gevaar, maar over een mijns inziens ongerechtvaardigde hoop en verwachting die juist elk gevaar nog als iets positiefs probeert te aanzien. Wanneer mensen aan de bewering vasthouden dat *na* de dood het beter is dan *voor* de dood, krijg ik de indruk dat ze erg blij zullen zijn wanneer de reeds meer dan 50.000 kernwapens gebruikt zullen worden. Mensen die menen dat na de dood het beter is dan voor de

dood, moeten aan hun persoonlijke dood zelf maar iets doen. Als ze daarbij andere mensen willen meenemen, moeten ze m.i. opgesloten worden. Platoons-christelijk wordt de *zelfmoord* echter niet goedgekeurd, want, stelt men, het leven is een geschenk van god en dit geschenk mag niet geweigerd worden. Ik meen echter ook de christelijke gelovigen warm te kunnen maken voor de afschaffing van onze vooruitgang : onze lieve heer zou toch zelf niet willen dat we zijn geschenk verwaarlozen ! Ik heb mij laten wijsmaken dat de moderne gelovigen niet alleen om het hiernamaals maar ook om het hiernumaals geven. Laat ons hopen. Ook meen ik dat men aan mensen die menen dat het leven en het menselijk leven toch opnieuw zal ontstaan na vernietiging ervan, niet teveel macht moet geven. Wie het leven als een soort wegwerpproduct aanziet - het zal toch opnieuw ontstaan - moet zich psychisch eens laten onderzoeken.

De zes tegenwerpingen slaan me dus niet van mijn paard. Onze zogenaamde vooruitgang is geen vooruitgang ! Diegene die hiermee niet akkoord is en het tegenovergestelde dus meent, moet dit bewijzen : hij heeft de bewijslast, want hij beweert iets positiefs. Hier geldt dus de oude filosofische werkregel : "affirmanti occumbit probatio", wie iets positiefs beweert, heeft de bewijslast van de bewering. Als hij gelijk heeft en ons daarvan kan overtuigen, dan moeten we de veranderingen die nu in onze kultuur plaatsgrijpen, slechts aanvaarden en ondergaan, en moeten we niets tegen deze veranderingen doen. Ik vrees echter dat veel mensen omgekeerd redeneren, en juist uit onwil om er iets tegen te doen, alles wat plaatsgrijpt als positief aanzien. De technologische veranderingen die binnen onze economie en cultuur plaatsgrijpen, veroorzaken wantoestanden. Zij ondergraven de bestaansvoorwaarden van niet alleen een groot deel, maar onrechtstreeks van geheel van de mensheid. Alle

beschikbare middelen worden ingezet om zogenaamd te ontwikkelen, om vooruit te gaan. In het euforisch nastreven van het ideaal van absolute vrijheid, en dus vrijheid van de afhankelijkheid van de natuur, vergeet men de concreet menselijke, lichamenlijksterfelijke behoeften en belangen. De realisering van het volautomatisch produktieapparaat waarbij geen enkele mens moet arbeiden is mogelijk, want er zal dan geen enkele mens meer bestaan.

*

C. Kritiek op het harmoniedenken binnen de ekologische beweging

Men kan de konfliktualiteit tussen mens en natuur proberen te ontvluchten door de natuurafhankelijkheid van de mens, die hem verplicht te arbeiden, te proberen vervangen door de afhankelijkheid van een volstrekt geautomatiseerd produktiesysteem waardoor de mens niet meer moet arbeiden. Dit volstrekt automatisch produktiesysteem is het euforische, utopische droombeeld waarnaar het kapitalisme zou leiden: de droom van een toekomstig paradijs op aarde; de Pax Technologica. De realisatie van deze harmonische toestand tussen mens en natuur veroorzaakt echter wantoestanden. Een kritiek op onze zogenaamde vooruitgang was dan ook te geven. De hedendaagse opbouw van dit volautomatisch produktieapparaat binnen het kapitalisme vereist nog inspanningen van de mensen. Ten opzichte van het kapitalisme zijn er dan ook twee soorten onbehagen en kritiek mogelijk. Men kan onbehagen voelen ten opzichte van het kapitalisme, omdat men juist moet meewerken aan deze opbouw van een volautomatisch produktieapparaat, en men niet rechtstreeks of onrechtstreeks eigen behoeften kan bevredigen, eigen belangen kan behartigen, en eigen doelstellingen kan realiseren, maar deze moet opschorten.

Deze moeten allemaal opzij geschoven worden; men moet werken voor een ver afgelegene doelstelling - als men tenminste die al ziet. Dikwijls ziet men het belang en de doelstelling van zijn arbeid niet meer: men weet niet meer waaraan men werkt. Men kan zich niet meer werkelijk engageren in zijn arbeid; men voelt er geen enkele verbondenheid en verantwoordelijkheid meer voor. Daaruit volgt dan de kritiek dat men opnieuw menselijk wil werken: men wil aan het einde van het werk een resultaat zien dat overeenkomt met wat men in het begin van de arbeid zich ideëel heeft voorgesteld. Men kan echter in het kapitalisme nog een ander soort onbehagen voelen; namelijk een onbehagen dat voortvloeit uit het feit dat men moet arbeiden, dat niet alles als hemels manna in de schoot valt. Men wil hier op de eerste plaats rust. Men wil harmonie. Men kan deze harmonie proberen bereiken, zoals we gezien hebben, door de opbouw van een volstrekt automatisch produktieapparaat. Hierdoor zou een antikapitalistische maatschappij ontstaan. De uitbuiting van de menselijke arbeidskracht ten voordele van de kapitaalsaccumulatie is niet meer nodig en mogelijk: er wordt namelijk niet meer door de mens gearbeid. Men kan zelfs dromen over een volautomatisch produktieapparaat dat zich bij defect zelf herstelt. Menselijke solidariteit en rechtvaardige verdeling zijn dan de morele principes die achter deze toekomstige maatschappij liggen: men wil een rechtvaardig deel van de reeds gebakken en zo groot mogelijke koek. Als de mensen zich in deze zogenaamde ideale maatschappij zouden vervelen, dan kunnen ze zich nog bezighouden met het ontplooiën van hun 'creatieve' mogelijkheden (dichten, schilderen, filosoferen, ...) of het passief consumeren van de o.a. zo gemaakte produkten (TV, toneel, boeken, ...) Het spel zal eindelijk 'geherwaardeerd' worden. Men zou terug kunnen gaan jagen en vissen, waarbij het niet in de eerste plaats om de buit gaat, want in

de behoeften wordt toch door het produktieapparaat voorzien, maar om de bezigheid zelf. Dit is dus het euforisch en utopisch droombeeld ... dat zich echter niet kan realiseren ! De mensheid vernietigt zich daarbij ! Dit is de vaststelling die de ekologische beweging centraal stelt : er zijn grenzen aan de groei. Maar in plaats van dan op te komen voor het geëngageerde, doelgerichte, menselijke arbeiden binnen de konfliktgeladen relatie tussen mens en natuur, heerst momenteel in de ekologische beweging overwegend maar niet uitsluitend een andere vorm van harmoniedenken. Men wil de konfliktualiteit tussen mens en natuur ontlopen door de mens aan te passen aan de natuur, door in feite aan zelfonderdrukking te doen. (De ekologische denkers gaan natuurlijk niet zelf deze term 'zelfonderdrukking' gebruiken : ze gaan het zelf van de mens juist in zijn natuurovereenkomst zien, en stellen dat er wel nog andere - natuurvernietigende - tendenzen in het menselijk handelen zijn, die echter onmenselijk zijn.) Een andere bedoeling hierbij is aan te duiden dat dit harmonisch-ekologisch denken vreselijk dubbelzinnig is, dat het flirt met onze bestaande economie, het kapitalisme - dat haar kritiek erop vertrekt van verkeerde vooropstellingen en dus niet voldoende is - en dat ze juist daardoor de wantoestanden waartoe het kapitalisme leidt, niet kan helpen oplossen. Omdat dit soort ekologisch denken voor harmonie is, voelt het zich aangetrokken tot het kapitalisme dat in feite ook harmonie wil. Sommige ekologen geloven dan ook in de mogelijkheid van een milieuvriendelijk kapitalisme.

§7. *Vernieuwde religiositeit als oplossing van de bestaande wantoestanden ?*

Eén, indien niet de voornaamste vorm van harmoniedenken is religieus denken. Binnen de ekologische beweging vindt er een herbronning van de religiositeit

plaats. Zo organiseerde bijvoorbeeld de vormingsorganisatie van Agalev, Ploeg, op 19 september 1987 te Berchem een studiedag rond "Groene Beweging en Kristenen". Geïnspireerd door een tekst van de Duitse bevrijdingstheologe Dorothee Sölle stond in de folder, vermoedelijk van de hand van Frederik Janssens, het volgende : "In het Bijbelse verhaal van Noach wordt na de zondvloed 'de regenboog' in de hemel geplaatst, als teken van het verbond tussen God, de mensen en de aarde. Deze regenboog staat voor het verlangen van de mensen naar een harmonische verhouding met de natuur. Die harmonische verhouding is onbestaande." Religiositeit en harmonieverlangen blijken dus nauw samen te gaan.

In 1985 publiceerde Jaap Kruithof een boek met als titel "De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme". Volgens Jaap Kruithof heeft onze tijd een vernieuwde religiositeit meer dan ooit nodig. "Een vernieuwde, universele en emancipatorische religiositeit is voor alle mensen onmisbaar om de actuele wereldproblemen op een adequate manier aan te pakken, de relaties tussen de mensen onderling, tussen mens en natuur, tussen planetaire gerichtheid en humanisme te heroriënteren." (Kruithof, p. 8) Wat is deze heilbrengende vernieuwde religiositeit ? Wat is religiositeit ? Om te beseffen wat religiositeit is, is het goed eens te kijken naar de polemiek tussen Sigmund Freud en Romain Rolland, die in het eerste en het begin van het tweede hoofdstuk van "Das Unbehagen in der Kultur" (1930) door Freud weergegeven is. Freud had in 1927 een werk gepubliceerd waarin hij de invloed van religieuze voorstellingen op de cultuur naging - een werk met als titel "Die Zukunft einer Illusion" Na die publicatie ontstond er tussen Romain Rolland, kenner van verschillende wereldgodsdiensten, en Freud een correspondentie waarin Rolland aan Freud meldde dat hij het eens

was met zijn oordeel over de religie, maar het be-
treurde dat Freud de eigenlijke bron van de religio-
siteit niet naar waarde had geschat. "Deze bron was
volgens hem een bijzonder gevoel dat hem zelf nooit
verliet, een gevoel waarvan het bestaan hem door vele
anderen was bevestigd en dat hij bij miljoenen mensen
mocht veronderstellen. Een gevoel dat hij de gewaar-
wording van de 'eeuwigheid' zou willen noemen, een
gevoel als van iets dat onbegrensd, onbeperkt, als
het ware 'oceanisch' was. Dit gevoel zou een zuiver
subjectief feit zijn, geen geloofsartikel; het zou
niet samenhangen met de belofte van een persoonlijk
voortbestaan, maar wel de bron zijn van de religieuze
energie, die door de diverse kerken en godsdienstige
stelsels werd opgevangen, in bepaalde kanalen geleid
en stellig ook volledig opgebruikt. Slechts op grond
van dit oceanisch gevoel mocht men zich religieus
noemen, ook wanneer men ieder geloof en iedere illu-
sie van de hand wees." (Freud, C.R. 3, p. 85-86; G.W.
XIV, p. 421-422) Slechts wie dit oceanisch gevoel
heeft en er naar leeft, kan zich religieus noemen,
wat niet hetzelfde is als godsdienstig. Ook Jaap
Kruithof verwerpt "de stelling dat religiositeit
noodzakelijk verbonden is met geloofsopvattingen en
gedragsnormen van een of andere godsdienst". (Kruit-
hof, p. 7) Hij weigert "de term religiositeit op te
geven omdat de houding die ermee wordt aangeduid niet
het eigendom is van godsdienstige formaties, ze is
ouder en heeft een bredere betekenis dan de zin die
eraan wordt gehecht in godsdiensten." (Kruithof, p. 8)
Deze houding zou volgens Romain Rolland het oceanisch
gevoel zijn. Freud omschrijft dit oceanisch gevoel
nog als een "gevoel ... van onlosmakelijke verbonden-
heid, van saamhorigheid met de buitenwereld in zijn
totaliteit." (Freud, C.R. 3, p. 86; G.W. XIV, p. 422)
Freud twijfelt sterk aan het bestaan van zo een ge-
voel van onlosmakelijke verbondenheid met de wereld
- hij stelt expliciet dat hij zo een gevoel niet kent.

Hij vindt dit idee ongewoon klinken, want zegt hij :
"normaal gesproken is voor ons niets zo zeker als
het besef van onszelf, van ons eigen Ik ... duidelijk
onderscheiden van al het andere." (Freud, C.R. 3,
p. 87, G.W. XIV, p. 423) Hoe is dit gevoel van on-
losmakelijke verbondenheid dan te begrijpen, indien
dit niet pathologisch is ? "In de pathologie leren
wij een groot aantal toestanden kennen waarin de be-
grenzing van het Ik tegenover de buitenwereld onzeker
wordt of waarin de grenzen werkelijk verkeerd getrok-
ken worden; gevallen waarin delen van het eigen li-
chaam, of zelfs onderdelen van het eigen zieleven,
waarnemingen, gedachten, gevoelens ons vreemd voor-
komen, als niet behorend tot het eigen Ik; of geval-
len waarin men naar de buitenwereld verschuift wat
onmiskienbaar in het Ik is ontstaan en door het Ik
erkend zou moeten worden. Ook het Ik-gevoel is dus
onderhevig aan storingen en de grenzen van het Ik
zijn onbestendig." (Freud, C.R. 3, p. 87; G.W. XIV,
p. 423-424) Liggen dan aan de bron van de religiosi-
teit pathologische waanbeelden die de mens als onlos-
makelijk verbonden met de buitenwereld in zijn tota-
liteit ziet ? Gelukkig voor de belijders van de re-
ligiositeit kunnen ze nog wijzen op het feit dat
Freud nog een niet-ziekelijke toestand onderkent
waarin deze onlosmakelijke verbondenheid ook blijkt.
"Slechts in één toestand, die weliswaar uitzonderlijk
is maar die wij niet als ziekelijk kunnen veroorde-
len, is het anders. Op het toppunt van de verliefd-
heid dreigt de grens tussen Ik en object te vervagen.
Tegen alle getuigenissen van de zintuigen in ver-
klaart de verliefde dat Ik en Gij één zijn en is hij
bereid zich te gedragen alsof dat inderdaad het geval
is." (C.R. 3, p. 87; G.W. XIV, p. 423) Of is ver-
liefdheid misschien ook een vorm van psychische ziek-
te ? Het oceanisch gevoel, de eigenlijke bron van
religiositeit volgens Romain Rolland, is het primaire
gevoel van onbegrensdheid en onlosmakelijke verbonden-

heid die de zuigeling en de baby in de moederschoot ervaart. Freud twijfelt in tegenstelling tot Romain Rolland aan het feit dat het oceanisch gevoel de bron van religiositeit is. Zijn argumenten daarvoor houden echter geen steek. "Een gevoel kan immers alleen een bron van energie zijn als het zelf uitdrukking geeft aan een sterke behoefte." (Freud, C.R. 3, p. 93; G.W. XIV, p. 430) Het oceanisch gevoel zou in die zin geen bron van religieuze energie kunnen zijn, daar daarmee volgens Freud geen sterke behoefte correspondeert. Maar, een pijngevoel kan toch ook een reactie oproepen, een bron van energie zijn, en aan dit pijngevoel beantwoordt toch ook geen sterke behoefte. Freuds verdere argumentatie houdt ook geen steek. Hij stelt: "Het lijkt mij onweerlegbaar dat religieuze behoeften teruggevoerd moeten worden tot de infantiele hulpeloosheid en het daardoor opgewekte verlangen naar een vader, temeer daar dit gevoel geen eenvoudige voortzetting uit het kinderleven is, maar permanent wordt onderhouden door de angst voor de overmacht van het noodlot. Ik zou geen enkele ander behoefte uit de kindertijd kunnen noemen die zo sterk is als de behoefte aan vaderlijke bescherming." (Freud, C.R. 3, p. 93; G.W. XIV, p. 430) Ik ben het met Freud eens dat de religiositeit voortkomt uit de infantiele hulpeloosheid, maar ik zie niet in dat dit juist de behoefte aan vaderlijke bescherming impliceert. Waarom niet de bescherming en de verzorging door een moeder? De eerste godsdiensten zouden toch matriarchale godsdiensten zijn geweest. Religiositeit lijkt me eerder samen te hangen met het terugverlangen naar de moederschoot, met het 'baarmoederverlangen', met de behoefte naar harmonische, onlosmakelijke verbondenheid met de totaliteit, het oceanisch gevoel. Met Freud ben ik het dan wel eens, wanneer hij klacht voert over de religieuze verzuchtingen van de mensheid: "Dit alles is zo apert infantiel, staat zo ver van de werkelijkheid af, dat het voor iemand met

menslievende ideeën pijnlijk is te bedenken dat de grote meerderheid der stervelingen zich nooit over deze opvatting van het leven zal kunnen heenzetten. Nog beschamender is het om er kennis van te moeten nemen hoevelen van de nu levende mensen, die moeten inzien dat deze religie onhoudbaar is, haar toch in onzalige achterhoedegevechten punt voor punt proberen te verdedigen." (Freud, C.R. 3, p. 95; G.W. XIV, p. 431)

Jaap Kruithof houdt een pleidooi voor vernieuwde religiositeit als oplossing van de bestaande wantoestanden. Voorafgaandelijk is natuurlijk op te merken dat het hier om een vernieuwing gaat van iets dat al oeroud is, namelijk religiositeit. Hoe is o.a. de relatie tussen mens en natuur in vernieuwd religieuze zin te heroriënteren? Volgens Jaap Kruithof zijn er drie mogelijke posities in competitie. "Als we onze ordening aan het planetaire systeem opleggen en de evolutie der aardse dingen bepalen, moeten we weten in functie van welke waarden en doeleinden we dat doen." (Kruithof, p. 79) De drie mogelijke posities zijn een enggeestig homocentrisme of ecofascisme, een verzachte vorm van ecofascisme, en de vernieuwde religiositeit. De twee eerste posities noemt Kruithof antropocentrisch. Daarin is de mens zowel de waardetoekennende en waardemetende instantie als de maat der dingen: alles wordt ondergeschikt gemaakt aan de menselijke belangen. In de eerste positie wordt de natuur brutaal gemanipuleerd en uitgebuit; in de tweede positie wordt de natuur nog gespaard uit welbegrepen eigenbelang. De mens gaat voorzichtiger met de natuur om, maar de laatste motivatie blijft het menselijke belang. In de derde positie - de vernieuwde religiositeit - is de mens nog steeds de enige valoriserende instantie, maar verheft hij zichzelf niet tot de enige maat van de dingen. "Niet de mens is de hoogste en laatste waar-

de, maar het planetaire systeem waarvan hij deel uitmaakt. Die totaliteit is waardevol in se, niet omdat de mens haar nodig heeft en gebruikt." (Kruithof, p. 79) Wat opvalt, is Kruithofs vertrekpunt : de mens die zijn ordening aan het planetaire systeem oplegt, en de evolutie der aardse dingen bepaalt. Is de mens zo oppermachtig ? Kruithof vertrekt blijkbaar van de positie dat de mens buiten en boven de natuur staat, en zo maar zijn ordening aan de natuur kan opleggen. Dit blijkt ook uit het alternatief dat Kruithof voorstelt. De mens moet een wezen zijn "dat zich inschakelt in een groter geheel" (Kruithof, p. 81) - alsof dit niet van in het begin al zo is. Ook stelt Jaap Kruithof herhaaldelijk dat de natuur afhankelijk is van de mens, terwijl het toch duidelijk omgekeerd is. Waartoe de mens nu in staat is, is het vernietigen van het leven op aarde, maar daardoor is de natuur toch nog niet afhankelijk van de mens. Kruithof ziet de afhankelijkheid van de mens ten opzichte van de natuur over het hoofd. Voor hem is de mens blijkbaar goddelijk : het is een wezen dat onafhankelijk zijn wil aan de natuur kan opleggen. Kruithofs vertrekpunt is in feite zelf antropo-theo-centrisch, ook al wijst hij zelf het antropocentrisme en de vergoddelijking van de mens af. Kruithof houdt een pleidooi voor de vernieuwde religiositeit, waarin dus niet de mens de hoogste en laatste waarde is, maar het planetaire systeem waarvan de mens deel uitmaakt. De taak van de mens hierbinnen is hoeder van onze planeet te zijn. "De mens moet inzien dat het zijn taak is *hoeder* van onze planeet te zijn. Door zijn overheersende macht is hij de enige instantie die verantwoordelijk is voor de verdere ontwikkeling van de aarde. Die responsabiliteit kan hij niet afwijzen". (Kruithof, p. 85; cursivering door Kruithof) Dit beeld van de mens als hoeder van onze planeet is momenteel sterk verspreid. Een andere term voor hoeder is rentmeester. Herman Verbeek stelde bijvoorbeeld op de

bovenvermelde Agalev-studiedag volgende stelling ter discussie : "Maatschappelijk en politiek is alle leven geheel afhankelijk van mensen. Zij alleen kunnen instaan voor alle leven waarop zij zijn aangewezen. Zij buiten leven uit of beschermen het. Rentmeesterschap in bijbelse zin is dat mensen veilig, verantwoord en rechtvaardig omgaan met alle leven en zo met elkaar." De idee van de mens als hoeder van het bestaande vindt men reeds bij Martin Heidegger. (cit. BÜH, Ned. p. 43) "De mens is de herder van het Zijn." De mens moet de waarheid van het Zijn hoeden. Heideggers "Brief over het humanisme" bevat in feite dezelfde centrale stellingen als Kruithofs boek. Een verschil tussen Kruithof en Heidegger is wel dat Heidegger zijn tegenstanders niet voor fascistten zou uitschelden ... Als men vertrekt van mijn uitgangspunt - de konfliktgeladenheid tussen mens en natuur - dan zou men eerder een vorm van wat Kruithof de 'verzachte vorm van eco-fascisme' noemt - zijn tweede positie -, verdedigen. De door Kruithof zelf verdedigde derde positie - de vernieuwde religiositeit - is namelijk te harmonieus en te onrealistisch.

Wat zijn Kruithofs argumenten vóór de vernieuwde religiositeit als beste positie, en zeker als betere dan de tweede positie ? Kruithof geeft een argument op cognitief vlak, en een argument op valoriserend vlak. "Op cognitief vlak omdat bij de beschouwing van de problematiek het geheel en niet de mens als uitgangspunt wordt genomen. Er is een synthetisch perspectief aanwezig." (Kruithof, p. 81) Het synthetisch perspectief is echter inhoudelijk verkeerd. Voor Kruithof is de natuur afhankelijk van de mens en niet omgekeerd. Kruithof ziet de mens niet als een natuurafhankelijk wezen dat moet produceren. Trouwens, in de tweede positie is er ook een synthetisch perspectief : het geheel wordt gespaard omwille

van de mens. Het valoriserend argument gaat ook niet op : "Op valoriserend gebied omdat de betekenis van de mens geïncorporeerd wordt in de grotere waarde van het geheel. Terwijl in de tweede positie het gewicht van de buitenmenselijke gegevens afhankelijk is van hun nut voor de mens, het geheel dus middel is voor een onderdeel ervan, is in de derde visie dergelijke omkering van de basisverhoudingen, typisch voor de moderne areligiositeit en de anti-religiositeit, afwezig. In de laatste optie worden zowel de totaliteit als de mens beveiligd, terwijl in de tweede visie het geheel slechts beschermd wordt voorzover het de mens past." (Kruithof, p. 81) In de tweede positie - het verzachte "eco-fascisme" - wordt het geheel als middel voor de mens aanzien, en dat zou verkeerd zijn volgens Kruithof. Maar wat is daar in feite verkeerd aan ? Mag de mens niet meer ademen, niet meer eten, drinken, ..., want daarvoor gebruikt hij toch delen van het geheel als middel ? Als Kruithof bedoelt dat iets gebruiken, iets vernietigen is, heeft hij maar gedeeltelijk gelijk. Als de mens ademt, verbruikt en vernietigt hij toch niet alle zuurstof. Als de mens een konijn opeet, of water drinkt, eet hij toch niet alle konijnen op, of verbruikt hij toch niet alle water. Het is een feit dat de mens gedeelten van de natuur moet verbruiken en vernietigen, indien hij in leven wil blijven. Dat ziet Kruithof niet, of wil het niet zien. Dat is het antropo-theo-centrisch mensbeeld van Kruithof : de mens als een natuuronafhankelijk en natuuroverheersend wezen. De mens wordt in de vernieuwde religiositeit aanzien als "geïncorporeerd in de grotere waarde van het geheel". De mens moet zich inschakelen in het geheel, zegt Kruithof, maar wat betekent dat ? Ofwel toch dat de mens delen van het geheel moet gebruiken - wat Kruithof afwijst - ofwel dat het geheel hoe dan ook zorgt voor de mens. (Als de mens dan voor het geheel zorgt, zorgt hij toch ook onrecht-

streeks voor zichzelf - wat dus de tweede positie is) Dit is toch de religieuze illusie, dat de natuur, het geheel, als een bekommerde moeder onvoorwaardelijk voor de mens zorgt. Kruithof gelooft in deze religieuze illusie : "de planeet is de *bestaansgrond* van de mens, zij zorgt dagelijks voor zijn instandhouding." (Kruithof, p. 82; cursivering door Kruithof) Kruithofs bezwaren tegen het antropocentrisme zijn eveneens vertekend, omdat hij de mens ziet als een oppermachtig, boven de natuur staand wezen, dat in plaats van te hoeden - zoals in de vernieuwde-religiositeitspositie - er blijkbaar alleen op uit is de natuur te vernietigen. Kruithof heeft 5 argumenten tegen het antropocentrisme. "De *eerste kritiek* slaat op het *instrumentalisme*. ... Kenmerkend voor een middel is het feit dat het zijn waarde ontleent aan een externe waarde/doel en dat het, als de mogelijkheid zich voordoet, mag vervangen worden door een ander gegeven." (Kruithof, p. 81; cursivering door Kruithof) De middel-problematiek is echter helemaal anders wanneer men ze bekijkt vanuit een oppermachtig en konfliktloos standpunt of vanuit een afhankelijk en konfliktgeladen standpunt. Vanuit een oppermachtig en konfliktloos standpunt is het natuurlijk zo dat het middel mag kapotgaan, men is er toch niet afhankelijk van. Vanuit een afhankelijk en konfliktgeladen standpunt moet men wel het middel gebruiken, maar het mag niet kapotgaan, het mag niet vernietigd worden, omdat men het nodig heeft. Het door Kruithof gelegde verband tussen iets als middel gebruiken en het dus mogelijks vervangen ervan, gaat zeker niet op. "Het *tweede bezwaar* sluit aan bij het eerste en betreft *het particularisme*. Als het doen/hebben van de mens het hele zijn naar zijn wil tracht te zetten, verdwijnt het heilige als bindmiddel tussen verschillende soorten levende wezens en tussen het organische en het anorganische." (Kruithof, p. 82; cursivering door Kruithof) Maar ook in

de vernieuwde religiositeit legt de mens zijn ordening aan het planetaire systeem op. Kruithof vertrekt zelf vanuit een oppermachtige positie : niet alleen in de absolute technokratie, maar ook in de vernieuwde religiositeit tracht de mens het hele zijn naar zijn wil te zetten. "Het heilige is niet 'alles', evenmin een particulier onderdeel ervan, maar de in de totaliteit aanwezige factoren/onderdelen die een wezenlijke rol spelen voor het behoud en de kwalitatieve ontwikkeling van dat geheel". (Kruithof, p. 211; cursivering door Kruithof) Het heilige is dus datgene wat zorgt voor de totaliteit, los van elke menselijke bemoeienis. De mens moet zich aan dat heilige overgeven, indien hij in leven wil blijven. De pure religieuze illusie die ontstaan is uit de infantiele ervaringen in de moederschoot ! "Tenderde is er *het beginsel van de macht als fundering*. Op welke gronden beroepen mensen zich om hun eigen soort tot maat der dingen uit te roepen ? Hoe wordt dat verantwoord ? Omdat wij de meest ontwikkelde wezens zijn die de totaliteit steeds meer bepalen ? ... Iedereen weet hoe het feitelijk gegaan is : de mens heeft, omdat hij macht heeft, het recht van de sterkste toegepast en zichzelf tot centrum van het heelal uitgeroepen. Van een serieuze fundering van die heiligverklaring is er geen spoor." (Kruithof, p. 82-83; cursivering door Kruithof) De mens als een absoluut machtswezen, dat zichzelf tot god heeft gemaakt, konfliktloos staat ten opzichte van de natuur - dat is in feite het mensbeeld waar Kruithof zelf van vertrekt. Om te overleven heeft de mens wel macht nodig, maar deze macht verschilt van de overheersingsmacht waartegen Kruithof zich keert. Macht is het vermogen om iets tot stand te brengen of te vernietigen, en in die zin een moreel neutraal gegeven. Waarvoor men die macht gebruikt, het doel, is al of niet laakbaar. "Vierde bezwaar : eenmaal gekozen voor het homocentrisme heeft men *geen verweer tegen*

verdergaande egocentrische vernauwingen. Waarom kiezen voor de mens in het algemeen, de mensheid als hoogste eenheid ? Als de mens de maat is en de rest slechts middel, is niet de totaliteit maar een onderdeel ervan het laatste referentiepunt. Waarom kan de anti-totalist in zijn particularisering niet verdergaan en een nog kleinere entiteit als maat nemen ?" (Kruithof, p. 83; cursivering door Kruithof) Kruithof duidt zo dan het racisme, het nationalisme, het eurocentrisme, de klassehouding van de burgerij, het korte-termijn-handelen en -denken van de levenden. Kruithof zou echter in al deze verengingspogingen het streven naar konfliktloosheid moeten bekritisieren, maar Kruithof wil zelf de harmonie, en daarvoor discrimineert hij dan maar de hele mensheid in naam van dit abstract ideaal dat ontkenning van alle verschillen inhoudt. "Het *viijfde punt* is misschien het gewichtigste. Als we de gang van zaken sinds verscheidene eeuwen onderzoeken, stoten we op *een verband tussen homocentrisme en destructivisme*. De stelling dat uit antropocentrisme noodzakelijkerwijze destructivisme volgt is niet bewezen maar veel aanduidingen wijzen in die richting. Ook een voorzichtige mensgerichtheid waarbij ander leven in bepaalde opzichten gespaard wordt om de mens tegen later onheil te behoeden, levert geen wezenlijke verbetering op. De tweede positie biedt geen veiligheid voor de toekomst. Als de totaliteit slechts instrumentele waarde heeft, zijn de kansen op vernietiging ervan groter dan bij een beleid dat berust op het principe dat de planetaire eenheid de opperste waarde is en de menselijke arrogantie daarom moet getemperd worden." (Kruithof, p. 83-84; cursivering door Kruithof) Zoals aangeduid, geldt dit verband tussen homocentrisme en destructivisme slechts als men vertrekt vanuit een oppermachtig, absolutistisch, konfliktloos mensbeeld.

Kruithofs kritiek op wat hij als antropocentrisme aanziet is terecht, maar niet relevant, in die zin dat hij onder antropocentrisme in feite de absolute technokratie viseert. Deze ontmaskert hij echter niet als een poging om konfliktloos met de natuur te leven. Kruithof blijft vasthangen aan het beeld van de absoluut natuuronafhankelijke en konfliktvrije mens - een beeld dat ook achter onze technokratie zit. Kruithof blijft zelf te harmonie-gericht denken. De keuze tussen een divinisatie van de natuur en het antropocentrisme is verkeerd : beide standpunten zijn verabsoluteringen. Het zijn absolute waarde-standpunten, waaraan de mens zich slechts zou moeten onderwerpen om gelukkig te zijn. Dat is de religieuze illusie, die dus ook achter onze technokratie zit. Tegen alle religieuze denkers, ook al zijn sommigen het zich niet bewust, zou men moeten stellen : de wantoestanden worden niet opgelost door gelaten op de natuurwonderen te wachten.

§8. *Kritiek op economie-voorstellen vanuit de ekologische beweging.*

De ekologische beweging heeft moeilijkheden met de economie. Niet alleen wordt terecht de bestaande economie op maatschappelijk-praktisch vlak door een deel van de ekologische beweging als onaanvaardbaar aangevoeld - "de economie is mens- en milieu-onvriendelijk" - maar ook op principieel-filosofisch vlak speelt de economie het groene denken parten. In het Agalev-werkdocument "Op mensenmaat. Een groene kijk op economie" bijvoorbeeld probeert men juist hier iets aan te doen om zo de bestaande indruk "dat Agalev 'maar' een milieupartij is en geen sociaal-economische positie heeft" (p. 11) uit de wereld te helpen. Zolang de ekologische beweging echter de harmonie tussen mens en natuur als ideaal blijft koesteren, zal dit harmonisch-ekologisch denken geen alternatief voor het milieu-vernietigende kapitalisme

kunnen formuleren. Het kapitalisme is namelijk zelf een economie die het konflikt tussen mens en natuur wil vermijden. Het harmonisch-ekologisch denken over economie is dan ook vreselijk dubbelzinnig : het flirt met de bestaande economie, het kapitalisme; haar kritiek op onze economie vertrekt van de verkeerde vooropstellingen - ze treft niet zakelijk het punt waarop kritiek moet gegeven worden -; en daardoor helpt ze ook niet de wantoestanden die het kapitalisme veroorzaakt, op te lossen.

Het ekologisch nadenken over de economie moet op de eerste plaats een kritisch denken zijn, een denken dat de bestaande economie fundamenteel wil helpen wijzigen. Dit hoort zo, omdat ons economisch handelen in haar diepste kern het voortbestaan van de mensheid bedreigt : men zou zelfs over een onbewuste kollektieve zelfvernietigingsdrang kunnen spreken. Een fundamentele verandering van wantoestanden vooronderstelt dat men eerst zoekt naar de principes die achter de wantoestanden liggen. Men zoekt eerst naar het eerste waaruit de wantoestand ontstaan is. Een fundamentele wijziging zou dan plaatsgrijpen wanneer men in zijn handelen en denken niet meer van deze principes die ten grondslag liggen aan de bestaande wantoestand, vertrekt. Filosofie heeft juist als specifieke taak een principiële, negatieve en zakelijke kritiek op wantoestanden te formuleren. Een filosofische kritiek op de bestaande economie dringt zich dus op. Als men een degelijk alternatief wil hebben, als men de bestaande wantoestanden wil uitschakelen en in de toekomst vermijden, is deze principieel-filosofische analyse noodzakelijk. Als men niet raakt aan de principiële oorzaken van de wantoestanden en slechts symptomen bestrijdt, zullen deze wantoestanden zich steeds opnieuw voordoen. Vooral leer iets te veranderen is het beter, zowel met het oog op het resultaat als met het oog op de noodzake-

lijke en moeizame, en daarom dus best goed gerichte, inzet, dat men nadenkt over wat juist principieel veranderd moet worden.

Een eerste kritiek op de ekologische voorstellen voor een alternatieve economie gaat juist van deze vaststelling uit. Er worden vanuit de ekologische beweging reeds principes voor een nieuw economisch handelen naar voren geschoven, namelijk de principes 'autonomie' en 'kleinschaligheid'. Met deze alternatief-economische principes is echter iets merkwaardigs aan de hand. Voor de realisatie van het alternatief waaraan de voorgestelde principes ten grondslag liggen, baseert men zich juist op datgene wat juist principieel het meest bekritiseerd wordt. Een autonoom economisch handelen vooronderstelt zo een heteronome economie, en een kleinschalige produktiewijze heeft ondersteuning vanuit grootschalige bedrijven nodig. Zo beweert bijvoorbeeld Johanno Strasser, medeoprichter en actief medewerker van *Netzwerk Selbsthilfe*: "Maar betekent dat nu ook, zoals men wel eens beweert, dat autonome arbeid, burenhulp en zelfbeherende kleinschalige produktie ooit de bestaande economie zullen kunnen vervangen? Het lijkt mij hoogst irrealistisch aan te nemen dat wij hier te maken hebben met een volwaardig, alomvattend alternatief voor de officiële economie. Sterk geprofessionaliseerde industriële vormen van produktie zullen wij ook in de toekomst nog wel in hoge mate nodig hebben. Dat is ook onontbeerlijk voor het goed functioneren van de alternatieve economie. Hoe komen wij anders aan onze grondstoffen, halffabrikaten, werktuigen en machines, die wij hoe dan ook niet kunnen missen, noch voor autonome arbeid, noch voor burenhulp, noch voor zelfbeherende produktie in ambachtelijke collectieven? Hoe kunnen wij anders een infrastructuur onderhouden (vervoersystemen, afvalwerking, energievoorziening) waar wij ook in de alterna-

tieve economie op aangewezen zijn?" (Erik Van den Abbeele, red., p. 84) Een principe kan toch geen alternatief zijn voor iets dat het bekritiseert en dus wil vervangen, wanneer het het bekritiseerde zelf nog nodig heeft. Andere alternatieve principes zijn dus nodig.

Blijkbaar beseft men enigszins deze 'interne contradictie' binnen de milieubeweging, maar tracht men eraan te ontsnappen door er bewust voor te kiezen: men staat onbeschroomd een "dualle economie" voor. Binnen het ekologische denken bestaat er echter onenigheid over hoe men concreet deze dualle economie moet invullen. De term wordt nu meestal gebruikt voor "het naast elkaar bestaan van twee soorten activiteiten: de loonarbeid en de niet-gesalarieerde overlevingsactiviteiten. De eerste soort activiteit werd ook wel 'heteronoom' of 'formeel' genoemd en de tweede soort 'autonoom' of 'informeel'." (Erik Van den Abbeele, red., p. 264, vn. 23) André Gorz noemt dit onderscheid weinig overtuigend, en hij geeft "de voorkeur aan het onderscheid dat Marx en Engels, in navolging van Aristoteles, in de derde band van *Das Kapital* maken tussen de sfeer van de noodzaak en de sfeer van de vrijheid. De eerste wordt beheerst door de materiële dwang (in het Duits 'Sachzwänge') om te voorzien in de levensnoodzakelijke dingen. De tweede sfeer is de ruimte, waarin verlangen, fantasie en vrije keuze van doelen zich ten volle kunnen ontplooiën, omdat het bevredigen van de basisbehoeften elders al is verzekerd." (Erik Van den Abbeele, red., p. 264-265, vn. 23) Volgens Gorz komt het er niet op aan "om een informele, een alternatieve of een zelfbeheerde, of een conviviale economie in de plaats te stellen van de kapitalistische economie of zelfs maar zoiets ernaast op te bouwen. Waar het om gaat is het terugdringen van het hele domein van activiteiten met een economisch doel om de maximale uitbreiding mogelijk te maken van ac-

tiviteiten die aan geen economische logica onderworpen zijn." (Erik Van den Abbeele, red. p. 89) Daarom pleit Gorz ook voor het invoeren van arbeidsbesparende en produktiviteitsverhogende machines en technieken. Gorz pleit dus voor het reduceren van de arbeid die men moet besteden in het rijk van de noodzaak, in de formele en heteronome sector, zodanig dat er meer tijd vrij komt die men kan doorbrengen in het rijk van de vrijheid, in de informele en autonome sector. De levensnoodzakelijke menselijke arbeid moet volgens hem dus gereduceerd worden. Er bestaat echter nog een andere, juist tegenovergestelde voorstelling van duale economie. James Robertson stelt bijvoorbeeld tegen Gorz in : "Ikzelf blijf erbij dat de informele activiteiten eigenlijk de basis moeten vormen voor een produktie aangepast aan basisbehoeften, terwijl de formele sector zo ver mogelijk moet worden teruggedrongen. Met andere woorden : de tijd die men niet besteedt aan geld verdienen in de formele economie, moet óók een echt produktieve tijd zijn, geen lege consumptietijd of individualistische speeltijd." (Erik Van den Abbeele, red., p. 112) Robertsons verwachtingen van de verschillende sectoren is dan ook anders dan die van Gorz : "De formele economie moet worden afgestemd op reële behoeften met een fundamenteel ecologisch verantwoorde produktie, die die dingen levert die nu eenmaal niet binnen lokale zelfvoorziening en kleinschalige bedrijven geproduceerd of georganiseerd kunnen worden. De informele sector moet de basis leggen voor produktie en organisatie voor basisbehoeften en basisvoorzieningen. Ik geloof niet dat grootschalige produktie of hypermoderne spitstechnologie zo geweldig produktief zijn als de hele maatschappelijke kostenrekening wordt opgemaakt. Ik ben helemaal niet tegen herverdelen van grootschalige arbeid, voorzover die maatschappelijk en ecologisch verantwoord georganiseerd wordt. Ik ben ook niet tegen een basisinkomen voor ieder. Wel

geloof ik dat zelforganisatie en zelfvoorziening op kleine schaal (in de meeste gevallen zal het lokale zelfvoorziening zijn) de basis is van een gezonde duale economie, niet de zogenaamde produktiviteit van de huidige en toekomstige grootschalige spitstechnologie. De motor moet in handen zijn van ieder, niet van de technocraten die de weldaden van de spitstechnologie bezingen en ons een lege vrije tijd als extraatje verkopen. Niet de produktiviteit is zo belangrijk, wel dat mensen hun basisbehoeften en basisvoorzieningen buiten de markteconomie om zelf in handen nemen." (Erik Van den Abbeele, red., p. 112) Beide auteurs blijven dus de noodzaak van een heteronome produktiewijze erkennen, maar willen de menselijke inzet daarin terugdringen. Voor Gorz is de heteronome sector nog nodig voor de levensnoodzakelijke produktie, die echter voor hem meer en meer door mensonafhankelijke technologieën moet verricht worden. Robertson legt de basis van zijn alternatief economisch voorstel niet meer in de heteronome sector - de levensnoodzakelijkheden moeten door de autonome sector voortgebracht worden -, maar hij blijft de noodzaak van een heteronome produktiewijze erkennen : deze moet blijven dienen voor de toelevering van niet lokaal en niet autonoom te produceren benodigdheden. De bestaande produktiewijze wordt in de duale-economie-voorstellen in feite niet fundamenteel bekritiseerd, maar enkel aangevuld door een als meer menselijk aanvoelde bestaanswijze. Men zou zelfs kunnen stellen dat men het nefaste van de bestaande produktiewijze ontvlucht in een als beter aanvoeld bestaan. Daarbij neemt men in feite het nefaste van de bestaande produktiewijze niet werkelijk au sérieux. Men acht het niet nodig de bestaande economie fundamenteel te wijzigen. Het levensbedreigende wordt niet aangevat maar ontvlucht. Het geweld van de bestaande economie wordt ontvlucht.

Een tweede kritiek op de ekologische voorstellen voor een alternatieve economie vertrekt van de vaststelling dat sommige ekologische denkers het economisch basisfeit van het menselijk bestaan niet onderkennen - dus ze zien niet dat de mens moet produceren, dat de mens de natuur moet wijzigen, indien hij in leven wil blijven. Ze gaan er blijkbaar van uit dat het feit dat de mens afhankelijk is van de natuur ook betekent dat de natuur als een bekommerde moeder vanzelfsprekend voor de mens zal zorgen. Zo bekritiseert bijvoorbeeld Hazel Henderson elk economisch handelen: "de economie houdt geen rekening met Moeder Aarde, in feite de belangrijkste 'producent', de grondslag van alle leven" (Erik Van den Abbeele, red. p. 69). Zij houdt dan ook een pleidooi voor "Moeder Aarde, de oervoortbrengster, de oer-producente ... de enige echte producente ..." (Erik Van den Abbeele, red. p. 73). In dezelfde lijn ligt de kritiek die sommige ekologische denkers hebben op de industriële produktiewijze als zodanig. Zij menen dat een eerste stap naar een alternatieve economie dan ook het afschaffen van de industriële produktiewijze moet zijn, de *deindustrialisatie*. We moeten echter niet de industrie afschaffen; we moeten de middel-doel-omgedraaide vorm van industrie, de kapitalistische industrialisatie afschaffen. We moeten het produceren om te produceren doorbreken, want dit produceren om te produceren leidt toch tot verspilling van grondstoffen en tot vergiftiging van ons leefmilieu. De kapitalistische droom van het volautomatisch productieapparaat moet niet meer als nastrevenswaardig worden opgevat. De ekologische kritiek op de industriële produktiewijze als zodanig is dan ook niet principieel scherp genoeg. Zo meent Rudolf Bahro bijvoorbeeld ook dat we "een radikale kritiek op het kapitalistische 'industrialisme' " nodig hebben. "Sommige Groenen denken wellicht in de eerste plaats aan de gevolgen van het industriële systeem als zodanig, en niet aan het kapitalistische

'industrialisme'; maar daar doen zij verkeerd aan. ... hierbij gaat het niet om industrie als zodanig - want ook de oude Chinezen en Grieken kenden die bijv. al in zekere mate -, maar om industrie op kapitalistische grondslag, industrie waarvan de onbegrensde drang om kapitaal te accumuleren, waarde te vermeerderen de drijfveer vormt." (Bahro, p. 66)

Een derde kritiek gaat niet direkt over een principiële wijziging van onze economie die door mensen uit de ekologische beweging wordt voorgesteld, maar over een voorstel dat o.a. binnen de ekologische beweging wordt geformuleerd als oplossing van de bestaande werkloosheid: namelijk *het basisinkomen*. Men vertrekt hierbij van de vaststelling dat volledige tewerkstelling binnen onze economie nu onmogelijk is en in de toekomst onmogelijk zal blijven. Door de invoering van nieuwe technologieën - in het bijzonder computers en robots - moet er heel wat minder arbeid door mensen verricht worden, of beter men zal heel wat minder menselijke arbeidskracht nodig hebben. Het voorstel bestaat erin dat er een loskoppeling tussen inkomen en arbeid zou ingevoerd worden - dat men een inkomen zou krijgen zonder daarvoor te moeten arbeiden. Het basisinkomen zou de mensen de bevrediging van hun levensnoodzakelijke behoeften garanderen, zonder dat ze daarvoor moeten arbeiden. Dit zou volgens de verdedigers van het basisinkomen tot gevolg hebben dat de kapitalisten het werk dat ze aanbieden aan hen die nog iets boven dit basisinkomen willen verdienen, zo aangenaam mogelijk moeten maken; de werkomstandigheden zouden moeten verbeteren. Hier ligt natuurlijk een eerste punt waar de kritiek zakelijk moet ingrijpen: de verhouding van de bezitters van de produktiemiddelen - de kapitalisten - tot het basisinkomen. Doordat fabrieken meer en meer geautomatiseerd worden, betekent dit toch nog niet dat ze van eigenaar veranderen. Trouwens de automatisering wordt binnen het

kapitalisme niet ingevoerd om de arbeiders een aangenamer leven te bezorgen - zoals de verdedigers van het basisinkomen blijken te vooronderstellen. De automatisering wordt ingevoerd en opgedrongen omwille van de kapitalistische concurrentie : de automatisering maakt het produceren van de waren goedkoper - zo probeert men de concurrent uit te schakelen. Een tweede punt van kritiek op het basisinkomen slaat dan ook op het feit dat hij die een basisinkomen trekt, afhankelijk blijft van de kapitalistische economie, en dat het niet omgekeerd is dat de kapitalist de trekker van een basisinkomen moet proberen verleiden om een groter inkomen te verdienen. De machtsrelatie is helemaal anders dan dat men vooronderstelt : men mag nog een basisinkomen hebben, als men geen waren voorgeschoteld krijgt, die men met zijn onverdiend geld kan kopen, blijft men niet in leven. Een derde punt is dat men geen machtsbasis heeft om dit basisinkomen in te voeren. Een loutere politieke beslissing hiertoe is niet voldoende, men moet ook de economische macht daartoe hebben. De prioriteiten in de strijd voor een beter leven liggen dan ook elders dan in de strijd om een basisinkomen.

Een verbetering van de menselijke levensomstandigheden houdt geen bevrediging in van het verlangen om onvoorwaardelijk verzorgd te worden, zij het door de natuur of door een volautomatisch productieapparaat. Menselijke arbeid is levensnoodzakelijk. Het ontvluchten van het konflikt tussen mens en natuur betekent het einde van de mensheid.

*

Bibliografie

Rudolf BAHRO : "Elementen voor een nieuwe politiek" (Nederlandse vertaling door Maarten Polman); Van Gennep, Amsterdam, 1982.

Rudolf BOEHM : "Kritiek der grondslagen van onze tijd" (Nederlandse vertaling door Willy Coolsaet van "Kritik der Grundlagen des Zeitalters", 1974), Het Wereldvenster, Baarn, 1977.

Sigmund FREUD : "Aan gene zijde van het lustprincipe" (Nederlandse vertaling door Thomas Graftdijk van "Jenseits des Lustprinzips", 1920; G.W. XIII, p. 1-69), P.T.1, p. 93-163, Boom, Meppel-Amsterdam, 1985.

Sigmund FREUD : "Het onbehagen in de cultuur" (Nederlandse vertaling door Gerda Mathot, Dick Bergsma en Henk Bouman van "Das Unbehagen in der Kultur", 1930; G.W. XIV, p. 421-506), C.R. 3, p. 77-173; Boom, Meppel - Amsterdam, 1984.

Martin HEIDEGGER : "Brief over het humanisme" (Nederlandse vertaling door G.H. Bnijssen van "Brief über den 'Humanismus'", 1947), Lannoo, Tiel-Utrecht, 1973.

Johan HUIZINGA : "Homo ludens. Proeve ener bepaling van het spelelement der cultuur" (1938), Wolters-Noordhoff, Groningen, 8° druk, 1985.

Jaap KRUIHOF : "De mens aan de grens. Over religieusiteit, godsdienst en antropocentrisme", EPO, Antwerpen, 1985.

Ernest MANDEL : "De economische theorie van het marxisme. Deel 1" (Nederlandse vertaling door Paul Verbraeken van "Traité d'économie marxiste", 1962), Het Wereldvenster, Bussum, 1980.

Karl MARX : "Het Kapitaal" (Nederlandse vertaling door I. Lipschits van "Das Kapital, I", 1867), W. De Haan, Bussum, 1972.

Dennis MEADOWS, Donella MEADOWS, Jørgen RANDERS, Willian BEHRENS : "Rapport van de Club van Rome. De grenzen aan de groei" (Nederlandse vertaling van "The limits to growth. A Report for the Club of Rome Project on the Predicament of Mankind", 1972), Uit-

geverij Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen, 1973.

Marshall SAHLINS : "Stone Age Economics", Aldine-Atherton, Chicago-New York, 1972.

Erik VAN DEN ABBEELE (red.) : "Ontmanteling van de groei. Leesboek over een andere economie.", Uitgeverij Markant, Nijmegen, 1985.

Werkgroep Arbeid & Milieu : "Naar een scheiding van arbeid en inkomen ?", Komma-dossier, Antwerpen, 3° jaargang, nr. 22, april 1985.

Werkgroep economie Agalev : "Op mensenmaat. Een groene kijk op economie. Werkdocument ter voorbereiding van het sociaal-ekonomisch kongres van Agalev - voorjaar 1985".

*

* *

ROSZAKS 'TEGENKULTUUR'

Lode Frederix

Men is het wellicht alweer vergeten, maar in het tamelijk recente verleden hebben niet weinigen de moed gehad de gevestigde orde in *woord* en *daad* in vraag te stellen. Er werd een gehele *kultuur* opgebouwd tegen de orde waarvan velen meenden te begrijpen dat er niets goeds en in tegendeel zelfs alles slechts van te verwachten viel. Eén van de meest prominente en bekende vertegenwoordigers en woordvoerders van de 'tegenkultuur' ('counterculture') was en is nog steeds ongetwijfeld Theodore Roszak. Maar hoe ter zake en hoe diepgaand is zijn kritiek op het kapitalisme, op de kapitalistische orde? Roszaks kapitalisme-kritiek is wat ons betreft een mooie illustratie van het feit dat een antikapitalistische houding niet perse goed hoeft te zijn - namelijk wanneer ze slechts oppervlakkig of naast de kwestie is. Dit is duidelijk het geval met Roszak en zijn fameuze *tegenkultuur*.

Rozzak doet weinig meer dan de meest opvallende symptomen van het kapitalisme (die meteen tot de meest wezenlijke worden geproklameerd) slecht te beschrijven en om te keren. Deze relatief simplistische omdraaiing is dan de zogenaamde tegenkultuur, het alternatief voor het kapitalisme.

Het uitgangspunt van Roszaks kritiek op het kapitalisme en zijn levensstijl is terecht : het kapitalisme vernietigt de mens en de natuur. In welke zin vernietigt het kapitalisme de mens? In feite lijkt Roszak deze vernietiging te duiden als de vernietiging van de mens als *persoon*. Het kapitalisme 'massificeert'. Het individu verdwijnt in de massa; het wordt er een anoniem deeltje van. Elke konkrete eigenheid, zelfstandigheid en uniciteit van de mens verdwijnt. In het kapitalisme heerst er in die zin slechts *onpersoonlijkheid*. In

het kapitalisme kan geen sprake meer zijn van personen, omdat iedereen geworden is tot een *vervangbaar ding*. Roszaks mensvisie is uitdrukkelijk personalistisch. De mens is van nature een uniek wezen, en moet dan ook als zodanig gewaardeerd en behandeld worden. Elk systeem dat indruist tegen deze menselijke natuur is verwerpelijk. Konkreet wil de personalistische visie - die, zoals Roszak zelf meent, een oorspronkelijk *linkse* filosofie is, ontstaan aan het begin van deze eeuw - op de mens zeggen dat hij alle mogelijkheden moet krijgen om zijn eigenheid en uniciteit creatief te ontwikkelen. Slechts in en door dit proces van creatieve zelfontwikkeling kan de mens worden wat hij reeds is, een persoon, en slechts dan kan hij ten volle beseft krijgen van de eigen uniciteit en waarde. En ook dit beseft zelf lijkt bij Roszak een wezenlijke rol te spelen. Het hoeft uiteraard geen betoog dat in het kapitalisme van een dergelijk beseft niet de minste sprake kan zijn, vermits ook van de creatieve zelfontwikkeling helemaal geen sprake kan zijn. En het hoeft evenmin betoog dat het gebrek aan dit beseft zelf medeverantwoordelijk is voor het kapitalistisch systeem. Deze vicieuze cirkel kan dan ook enkel worden doorbroken door radikaal en kompromisloos het persoon-zijn van de mens centraal te stellen.

Maar het kapitalisme vernietigt ook de natuur (en zo opnieuw de mens). Het zuigt de aarde uit in een allesvernietigende drang naar steeds meer grondstoffen en energie. Het pleegt *roofbouw* op de natuur. Het kapitalisme toont voor de natuur niet het minste respect, want naast deze roofbouw is er natuurlijk nog de regelrechte bedreiging van de natuur door dat wat de mens aan de natuur *teruggeeft* : afval, gif. De natuur wordt in het kapitalisme op niets ontziende wijze vergiftigd en gedood. De bossen sterven, de zeeën en meren sterven. De aarde wordt een woestijn, een broei-

kas, levenloos.

Hoewel beide aspecten van Roszaks kritiek op het kapitalisme niet zomaar naast zich neer te leggen zijn (zeker het tweede niet), kan er een cruciale kritiek op gegeven worden. Deze komt erop neer dat hij het probleem van het anti-kapitalisme *kwantificeert*. Dit is vooral duidelijk in het eerste deel van zijn kritiek. Door de uniciteit (het persoon-zijn) van de mens zo in het middelpunt van de belangstelling te plaatsen, komt het er niet meer zozeer op aan *wat* die mens *konkreet* is (*wat* hij wil, *welke* zijn behoeften zijn, *welke* principes hij huldigt), maar wel op het feit *of* hij al dan niet anders is dan de andere. Elke vraag of dit 'andere' dan wel zo positief is (vanuit *sociaal* standpunt beschouwd), of het werkelijk zo wenselijk is dat de andere anders is, wordt door hem reeds ervaren als een aanval op het uniciteitsprincipe. Daardoor - en hiermee komen we bij het tweede aspect van zijn kritiek terecht - komt het er voor Roszak ook niet zozeer op aan dat een economisch systeem *zinvolle, waardevolle* dingen produceert, maar wel dat de dingen die worden geproduceerd, geproduceerd worden door 'unieke' individuen. Roszak is, net zoals het kapitalisme dat hij verfoeit, *formalist*, dit wil zeggen dat ook Roszak slechts in het abstracte van de vorm, van het uiterlijke, van het principiële, ja, van het objectief vaststelbare werkelijk geïnteresseerd is. Hij is niet echt geïnteresseerd in de 'materie', in de *konkrete, behoeftige, lichamelijke mens*, hoezeer hij ook de schijn probeert te geven, net daarin geïnteresseerd te zijn. De paradoksale situatie waarin Roszaks denken verzeild geraakt is belangrijk genoeg (want *niet* uniek !) om ze uitdrukkelijker aan te duiden. Ze bestaat erin dat de kompromisloze klemtoon (de *idealisering*) van het unieke van de mens (wat lijkt te willen zeggen van zijn *konkreetheid*), logisch noodzakelijk leidt tot het feit dat men zich van dit

konkrete niets moet aantrekken, dat wil zeggen, dat er geen reële belangstelling moet en zelfs mag zijn voor het *inhoudelijke* van dit konkrete, omdat deze interesse reeds kan beschouwd worden als een mogelijke inmenging in iemands persoonlijkheid. Het enige wat bij voorbeeld de overheid zou moeten doen, is er voor te zorgen *dat* iedereen 'heerlijk zichzelf kan zijn'. Zo wordt het individu, waarvoor Roszak alle respect toont, aan zichzelf overgelaten. Hij komt alleen voor de taak te staan 'zichzelf te zijn', zichzelf te ontwikkelen en te ontdekken. En inderdaad, Roszak spreekt van "een rustige en *eenzame* verkenning ... om zijn verborgen krachten te ontdekken". (Economisch gezien is hij daarom ook voor *kleinschaligheid*, alsof de meest *gevaarlijke* dingen niet kleinschalig kunnen worden ontwikkeld, maar is in een personalistische uniciteitsfilosofie 'het gevaarlijke' nog een *relevant* begrip ?!) Kortom, hoe *méer* men geïnteresseerd is in het loutere feit *dat* iedereen uniek is, des te minder is men geïnteresseerd in *wat* de konkrete uniciteit van elkeen precies inhoudt, dus in de konkrete mens zelf ! Deze paradoks is te beschouwen als één van de varianten van één van de aspecten (de paradoks van het ideaal van tolerantie) van wat wij als de relevante paradoks van de democratie hebben beschreven (zie Te weinig democratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie. KRITIEK 1987).

Aan de hand van enkele argumenten voor onze stelling dat Roszak niet echt geïnteresseerd kan zijn in het werkelijk konkrete individu, krijgen we een iets beter zicht op zijn mens- en maatschappijvisie. Een eerste argument is zijn overduidelijke klemtoon op een *spiritualistisch, mystiek wereldbeeld*. Niet alleen stelt Roszak dat de mens uniek is vanwege zijn 'immateriële' dimensie (immateriaalisme). Er is volgens Roszak iets in de mens dat

geen materiële oorsprong heeft en dat aan de mens een 'eeuwige', 'onveranderlijke', aan zichzelf identiek blijvende, transcendente dimensie zou verlenen. Deze dimensie stelt de mens in staat om de natuur te redden door precies hierop een beroep te doen : door namelijk de mystieke eenheid die er bestaat tussen mens en natuur (denk aan zijn mystifikatie van de zogenaamde Gaia-hypothese van Lovelock en Epton) en die lijkt gebaseerd te zijn op het begrip van de persoon (ook de Godin (!) Moeder Aarde is een persoon) te herstellen. De idee die Roszak in deze kontekst verdedigt is de volgende : "Alles wat ons verkleint tot ongepaste afhankelijkheid of onze persoonlijke waardigheid vermindert is *te groot*. En ons besef dat het te groot is om bij onze persoonlijke gevoeligheden te passen is het beste waarschuwingsteken dat we hebben, dat de onderneming ook een gevaar is voor het milieu." Of nog duidelijker : "Met het trachten te redden van ons persoon-zijn komen we op voor de menselijke schaal. Met het opkomen voor de menselijke schaal ondermijnen we het regime van het groot-zijn. Met het ondermijnen van het groot-zijn redden we de planeet." De kleinschaligheid is de enige redding voor Moeder Aarde, omdat de kleinschaligheid de beste waarborg is voor het in stand houden en bevorderen van het persoon-zijn van de mens en dus meteen ook van Moeder Aarde die ook een persoon is (en de mens met waarschuwingen als milieurampen ervoor *wil* behoeden zichzelf te vernietigen). Welnu, door de eenzijdige klemtoon op het mystieke in de verhouding tussen mens en natuur, door hun beider persoon-zijn, en door de daaruit voortvloeiende konklusie (op grond van een logika die gebaseerd is op loutere vooroordelen) van de noodzaak van kleinschaligheid kan Roszak (de zuivere 'formalist') niet geïnteresseerd zijn in de konkrete unieke mens, maar slechts in de

uniciteit *in abstracto*.

Dat dit inderdaad zo is blijkt onder meer nog uit een krasse uitspraak : "Hier is het niet de ellende en het onrecht van mensen die we in het middelpunt van onze bezorgdheid moeten plaatsen maar hun persoon-zijn." De ware ellende voor Roszak is dat de mens geen persoon is. Indien hij te kiezen had tussen een reëel armoedig bestaan maar met 'persoonlijkheid', of omgekeerd, een onpersoonlijk maar 'rijk' (dit is behoeftenbevredigend) bestaan, dan zou hij zonder aarzelen voor het eerste kiezen. Armoede is véél minder erg dan onpersoonlijkheid.

Het alternatief van de 'tegenkultuur' is in wezen weinig anders dan de loutere omdraaiing van enkele symptomen van het kapitalisme. Grootschaligheid wordt kleinschaligheid en massa, onpersoonlijkheid, vervangbaarheid en dergelijke worden individu, persoonlijkheid, uniciteit. Dat het alternatief een gewone omdraaiing is van de beschreven symptomen, is op zich niet noodzakelijk verkeerd. Maar wat, zoals wij inderdaad menen, indien de symptomen van het kapitalisme, het kapitalisme zelf, het resultaat zijn juist van een dergelijke omkering, meer bepaald van de omkering van de idealen die Roszak beschrijft in de symptomen die hij verwerpt ? Wat indien het kapitalisme het onvermijdelijke, paradoksale, dialektische resultaat is van het streven naar uniciteit, persoonlijkheid of individualiteit ? Dan betekent dit dat Roszak willens nillens teruggrijpt naar de wortel zelf van hetgeen hij zo vurig en (pseudo-) poëtisch bestrijdt. Dat deze stelling niet zo ver gezocht is als op het eerste gezicht kan lijken, mag reeds blijken uit het feit dat veel van wat Roszak als idealen voorspiegelt, al terug te vinden is in het negentiende eeuwse Britse liberalisme (zie bij voorbeeld het werkje van John Stuart Mill *Utilitarianism*). En wie zal bestrijden dat het liberalisme

de ideologische oorsprong is van het kapitalisme ?

Het is duidelijk dat Roszaks alternatief geen zinvolle uitweg biedt voor de rampzalige gevolgen van het kapitalisme. En als een alternatief zo fundamenteel fout is, dan kunnen ook de analyses van de symptomen niet korrekt zijn. Het kan niettemin belangrijk lijken dat Roszak het kapitalisme zo kompromisloos aanvalt, maar wat is er anderzijds gewonnen met een foutieve analyse en alternatief ? Is het reeds voldoende *dat* een theorie antikapitalistisch is, om ze waardevol te achten ? Komt het zelfs hier enkel aan op de loutere 'vorm' van de theorie (kritisch) ?

Het korrekte alternatief voor het kapitalisme is een politiek-ekonomisch systeem dat niet zozeer de persoon tot uitgangspunt neemt, voor zover hieronder een haast religieus, mystiek wezen verstaan wordt dat naar de grootst mogelijke onafhankelijkheid ten opzichte van het materiële streeft (zie de klemtoon van Roszak op de spirituele dimensie in de mens), kortom, een 'oneindig' wezen, maar wel de onophefbaar *eindige*, lichaamsgebundene, behoeftige mens die als geen ander wezen op aarde afhankelijk is van de anderen en van de natuur.

*

ELLENDEN VAN DE WETENSCHAPPELIJKE KULTUUR

Johan Moyaert

1. De techniek overheerst door het theoretisch weten.

De cultuurkritiek waar de 'milieubewuste' politieke linkerzijde zich op beroept, is meestal een of andere vorm van aanklacht tegen het 'antropocentrisme': onze leefwereld zou ten onder gaan door de schuld van een tyrannieke machtsgreep van mensen over de natuur, van het feit dat zij op egoïstische manier overal hun eigenbelang doorzetten en alles als instrument daaraan ondergeschikt maken. In deze eeuw is deze stelling door vele filosofen en vanuit heel verschillende hoeken verdedigd geworden, het meest nadrukkelijk door Heidegger in zijn kritiek op het cartesiaanse denken, op het humanisme, op Nietzsche. Hoe populair ze ook is, die stelling is twijfelachtig. Ze is moeilijk aanvaardbaar alleen reeds omwille van het feit dat de natuurbeheersing tegenwoordig juist niet tot stand lijkt te komen zoals onder meer blijkt uit de teloor-gang van het 'milieu'. Zelfs de zogezegd 'spectacu-laire' successen kunnen eigenlijk niet gezien worden als een geslaagde machtsgreep van de kant van de mens. Neem zo'n succes als de ruimtevaart. Welke beheersing komt daar tot stand? De kosmonaut zit gevangen in zijn kabine, bijna volledig geïmmobiliseerd, zonder ook nog maar één reëel ding te ontmoeten. In feite is dit, zoals H. Arendt opmerkt, een volstrekt regressieve toestand. Een zelfde indruk krijgt men als men ziet wat het principe is van de wetenschappelijke methode. Bij Descartes, zo beaamt Heidegger, is voor het eerst de metafysica gefundeerd die de grondslag vormt voor de moderne wetenschap. "Het zijnde is niet meer het aanwezende, maar het pas in het voorstellen tegenover gestelde, tegenoverstaande. Voorstellen is oprukkend, bemeesterend tegenover-tot-staan-brengen ('Ver-gegen-ständlichung')." (1) Maar Heidegger rept in dit ver-

band met geen woord over het cruciale feit dat de car-tesiaanse, methodische twijfel een regel is die de mens in eerste instantie aan zichzelf oplegt, en die van hem een extreme zelfonderdrukking vereist: niets van de realiteit mag in aanmerking komen tenzij het puur objectieve, d.w.z. alle aspecten die de dingen vertonen binnen het perspectief van onze zintuiglijk-geïn-teresseerde betrokkenheid erop moeten geëlimineerd worden, elke stellingname, interesse, vooroordeel, doelbewustzijn welke wij innemen t.o.v. de dingen en waardoor mede bepaald wordt hoe zij verschijnen, moet opgeschort worden. Ook al wordt geloofd dat deze as-cese dé weg bij uitstek is naar de perfecte natuurbe-heersing, aanvankelijk lijkt toch integendeel alleen maar onderwerping en zelfverloochening tot stand te komen. En het alomtegenwoordige gevoel van onmacht dat mensen nu ondervinden ten overstaan van de ont-wikkeling van de technologie wijst erop dat de onder-werping zich steeds verder doorzet.

De linkerzijde zou er alle belang bij hebben zich te laten inspireren door een andere cultuurkritische traditie, die van Fichte, Feuerbach, Nietzsche, Hus-serl, die allen op de een of andere manier de stelling verdedigd hebben dat de destructieve tendenzen in de Westerse beschaving voortvloeien uit de onderwerping van de mensen aan onmenselijke idealen en aan de voor-waarden om die te realiseren. Op de meest radikale manier, op grond van een kritisch, historisch onder-zoek naar de grondslagen van onze beschaving, werd ze verdedigd door R. Boehm. Tegen Heideggers stelling dat onze beschaving overheerst wordt door een 'tech-nische interpretatie van het denken' die het denken degradeert tot een 'procedure van overleg in dienst van het maken en het doen' (2), staat de stelling van Boehm dat integendeel in onze cultuur de technische kennis - de kennis van de juiste middelen nodig voor de realisatie van een vooropgesteld doel - meer en meer ondermijnd wordt en dit voornamelijk door de

overheersing van het theoretisch denken. "Het is nog de vraag (...) of de katastrofe (zoals Heidegger uiteindelijk meende) toe te schrijven is aan de onderwerping van de theoria onder de technè of niet veeleer aan de onderwerping van de techniek aan een denken dat zich naar het overgeweld van het Zijn of van de 'natuur' schikt." (3) De vraag is m.a.w. of de katastrofale uitwerkingen van de moderne techniek niet te wijten zijn aan het feit dat ze vervallen is tot technologie, aan het feit dat men in de praktijk enkel nog doet wat als toepassing van de resultaten van objectief onderzoek mogelijk wordt.

Objektieve kennis is kennis van de realiteit zoals ze op zichzelf en in zichzelf bepaald is, zoals ze zich uit zichzelf toont. Het is precies dit soort kennis die Descartes zocht. Ze realiseert zich in de 'perceptions claires et distinctes'. De 'klaarheid' van een perceptie is iets dat vlug gerealiseerd is. Ze houdt in dat de perceptie duidelijk aanwezig is voor de geest. Dat is bv. het geval bij een scherpe pijn die men voelt en die als dusdanig onbetwifelbaar echt is. Maar die klaarheid betekent nog niet dat de perceptie ook duidelijk 'onderscheiden' (distinct) is. Want het komt voor dat iemand zijn pijngevoel vermengt "met een vals oordeel over wat de natuur is van het geblesseerde deel" (4), bv. als iemand pijn blijft voelen op de plaats van een geamputeerd lichaamsdeel. Duidelijk 'onderscheiden' is een perceptie pas als "ze zo precies en zo verschillend is van alle andere dat ze in zich niets anders bevat dan dat wat manifest verschijnt aan wie haar juist beschouwt" (5). Distincte percepties zijn dus voorstellingen van een zaak die volledig opgehelderd is, in de precieze zin dat ze volledig openbaar geworden is, dat er niets meer in getoond wordt dat later anders kan blijken te zijn dan men het zich eerst voorstelde. Het cartesische subjeet onderwerpt zich aan datgene in de realiteit dat

tot zo'n volstrekt ondubbelzinnige openbaarheid kan komen. De kennis die opgedaan wordt vanuit een dergelijke, ascetische ingesteldheid, is niets anders dan het zuiver theoretisch weten dat reeds door Aristoteles verdedigd werd als de hoogste vorm van kennis : zuiver theoretisch weten is weten dat alleen ter wille van zichzelf wordt nagestreefd en dat daarom het enig waarachtig vrije weten is. En het diepste motief dat ten grondslag ligt aan de moderne, objektieve, experimentele wetenschap is een Aristoteliaans : het geloof namelijk dat precies die kennis die gevonden wordt als het streven naar kennis aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt wordt gemaakt en enkel de perfectie van het weten zelf nagestreefd wordt, uiteindelijk ook het beste weten zal blijken te zijn voor alle praktijk.(6) Ondertussen wordt steeds duidelijker, gezien de toestand van onze wetenschappelijke beschaving nu, dat die hoop ijdel is.

Uit de ontwikkeling van de wetenschap vanaf Galileï is gebleken dat objektieve kennis zich realiseert als de kennis van invariante, mathematische verhoudingen tussen meetbare variabelen, m.a.w. van natuurwetten. Maar wat is een natuurwet ? Het exakte, wetmatige verband tussen bepaalde grootheden zoals bv. uitgedrukt in de valwet, geldt niet in de reële, aardse ruimte. Het geldt slechts in een ideële ruimte (het luchtledige). De wet is dus eigenlijk een ideëel objekt, een limietgestalte die in de realiteit slechts te verwezenlijken valt door de voorwaarden te scheppen waaronder hij geldt. De kunst van het experimenteren bestaat er juist in deze voorwaarden te realiseren, zij het zeer tijdelijk en in een kleine ruimte en met behulp van dure apparatuur. Het tot stand brengen van die artificiële ruimte waarbinnen de wet geldt vergt de afbraak van de konkrete verbanden waarin de fenomenen zich voordoen, opdat de 'pure', d.w.z. perfect voorspelbare want wetmatige natuurprocessen zouden

worden vrijgesteld. Dat gebeurt eerst in een labo, later op grote schaal in de industrie, o.m. in de chemische sector en in de energiewinningssector die de basis vormt voor alle andere industrie. Zo wordt duidelijk hoe de techniek onder de heerschappij geraakt van de theoretische, experimentele wetenschap. Men staart zich blind op de 'enorme' prestatie die erin bestaat de natuurmacht vrij te stellen. In het automatisch zich aflopend proces ziet men de natuurbeheersing gerealiseerd. En men ziet niet en wil niet zien wat het de mensen kost om die natuurmacht vrij te stellen en ook maar enigszins in het voordeel van de mensen te laten werken, en welke verschrikkelijke 'neveneffekten' er allemaal uit voortvloeien. We moeten dus nog eens nagaan welke al die kosten zijn die men niet in rekening wil brengen of die, als men ze toch ziet, niet wil zien als onlosmakelijk verbonden met de technologische evolutie zelf. Ze liggen op economisch, ekologisch en sociaal vlak.

2. *Economische wanverhoudingen.*

We moeten het hier hebben over de verhouding tussen de (globale) inspanningen en de (globale) opbrengsten op economisch vlak, verhouding die stelselmatig slechter aan het worden is. Hieromtrent heersen de grofste misvattingen. Vooreerst voor wat betreft de inspanningen : men blijft er rustig van overtuigd dat de 'rijkdom' van het Westen de rechtmatige beloning is van geleverde prestaties en meer bepaald te danken is aan de successen van de wetenschap. Nochtans is gemakkelijk in te zien dat deze voorstelling van zaken bedrog is. De wetenschap vindt haar belangrijkste toepassingen op het gebied van de produktiemiddelen, onder de vorm van de 'nieuwe technologieën' die op grote schaal worden ingezet om de produktiviteit op te drijven. De invoering van deze technologieën vereist echter reeds de beschikbaarheid van grote kapitalen en gebeurt zelf ter wille van de verdere accumulatie van

kapitaal nodig voor de bekostiging van de volgende vernieuwingen in de produktiewijze (zoniet zou de 'vooruitgang' stoppen). De continue accumulatie stelt echter zelf twee voorwaarden voorop, duidelijk aangegeven door Rosa Luxemburg : ten eerste uitbuiting van de arbeidskracht, en ten tweede de mogelijkheid de geproduceerde waren te verkopen om zodoende de 'meerwaarde' te realiseren. (7) Wat de eerste voorwaarde betreft, die veronderstelt dat in voldoende aantal 'goedkope' arbeidskracht beschikbaar is. Als die te duur wordt, worden de kapitalen elders geïnvesteerd, in streken waar de lonen veel lager kunnen gehouden worden. Dat is al een eerste bewijs van het feit dat de 'voordelige' inschakeling van nieuwe technologieën in het produktieproces dikwijls pas kan gebeuren door misbruik te maken van de hachelijke toestand van massa's mensen die zelf nauwelijks van die vooruitgang profiteren. Maar dat is nog niet alles. Er is ook nog de tweede voorwaarde, de realisatie van de meerwaarde. "Opdat de accumulatie als doorlopend proces kan plaatsvinden is een bestendig groeiende mogelijkheid van afzet van waren voor het kapitaal onontbeerlijk." (8)

Stel dat een bepaalde streek economisch opbloeit : de economie trekt er zich omhoog aan enkele spitssectoren waarin zwaar geïnvesteerd werd zodat de produktiviteit er sterk stijgt, de lonen zijn hoog, de geïnvesteerde kapitalen worden teruggewonnen en er worden winsten gemaakt die toelaten de produktiecapaciteit verder te doen toenemen. Dat kan maar als de afzet daadwerkelijk gerealiseerd wordt. Nu stelt zich echter de vraag wie nu eigenlijk de grootste inspanningen geleverd heeft ten dienste van de accumulatie en van de welvaart in die streek. Het is meer bepaald hieromtrent dat grove misverstanden bestaan. Het is toch namelijk een feit dat een produktiviteitsstijging in staat stelt hoeveelheden arbeid tegen grotere hoeveel-

heden arbeid te ruilen. Een verhoging van de produktiviteit met bv. een faktor 2 (hetgeen betekent dat de arbeiders slechts de helft van de doorsnee tijd nodig hebben om een bepaald produkt te vervaardigen), heeft toch voor gevolg dat men door handel beslag kan leggen op de opbrengst van dubbel zoveel arbeid elders. Maar dat betekent dat de accumulatie en de welvaart (uitgedrukt in de hoge lonen) in werkelijkheid een ophoping zijn van goederen die van elders komen, ophoping die tot stand komt omdat zeer voordelig geruild wordt. De 'rationalisering' van de produktie door inschakeling van 'spitstechnologie' is altijd gebeurd met het oog op die voordelige ruil. Het kan dan ook niet anders of de groei van die ene welvarende streek moet erge gevolgen hebben voor andere streken. Immers, om de geïnvesteerde kapitalen terug te winnen en de meerwaarde te realiseren moet een afzet gerealiseerd worden die gestegen is met een zelfde orde van grootte als die van de produktiviteitsstijging. Dat moet gebeuren op één van de volgende twee manieren: ofwel door andere producenten van gelijkaardige produkten uit de markt weg te concurreren ofwel door te verkopen aan een regering of een groep magnaten die hun land op despotische manier aan een neo-koloniaal regime onderwerpen. Laten we de twee gevallen nader bekijken.

Wat de eerste manier betreft, die houdt in dat andere, traditionele producenten werkloos worden en hun inkomen verliezen. Het geld dat hen toekwam stroomt nu toe naar de streek met economische groei. In de streek waar werkloosheid ontstaat verliezen op hun beurt nog andere mensen minstens een deel van hun inkomen, omdat de werklozen en hun families nu zelf veel minder kopen. Zo geraakt een streek economisch ontwricht en slaat de armoede toe. In werkelijkheid is het natuurlijk zo dat overal, in alle streken, bepaalde lagen van de bevolking getroffen worden door

ekonomische initiatieven die elders genomen worden, alhoewel er globaal gezien toch een polarisering zal heersen tussen rijke en arme streken. Het essentiële is nu echter dat de ontwikkeling van een streek geen geïsoleerd fenomeen is, een mooie op zichzelf staande prestatie ten opzichte waarvan de andere streken ten achter gebleven zijn en waaraan zij een voorbeeld moeten nemen. Neen, de ontwikkeling van de welvarende streek steunt op de ongelijke ontwikkeling van de streken onderling. (De eerste die daar duidelijk op gewezen heeft is Fichte (9).) Streken die achterop geraakt zijn doordat hun produkten op de plaatselijke markten weggeconcurrereerd worden, zullen verplicht worden hun economie te herschikken en wel op zo'n manier dat deze gedegradeerd wordt tot een economie van goedkope toelevering aan de beter ontwikkelde streek. En daardoor kan er in deze laatste des te vlugger geaccumuleerd worden.

De tweede manier is typisch voor de handel met de landen van de Derde Wereld, en vervangt de vroegere, brutalere methodes van plundering door roof, afpersing en verplichting tot slavenarbeid. Men verkoopt aan een regering, een groep machtige magnaten, een elite van rijken, die hun land een neo-koloniaal regime opleggen en daarom er garant voor kunnen staan dat de waarde van de gekochte goederen zal gerealiseerd worden. Het land in kwestie krijgt een lening om het in staat te stellen in de industrielanden 'hoog-technologische' produkten (bv. een paar vliegtuigen voor de nationale vloot) te kopen. Maar om de lening en de hoge interesten daarop af te betalen moet het zijn grondstoffen en hele oogsten verkopen (aan de prijzen die op de internationale markt gelden). De economie wordt een en al op de export afgestemd. Op die manier blijft de geïndustrialiseerde wereld beslag leggen op de mijnbouw in de Derde Wereld en vooral op de opbrengsten van reusachtige oppervlak-

ten grond bewerkt door zeer goedkope arbeidskrachten, onder bijzonder 'voordelige' uitbatingsvoorwaarden (d.w.z. : monoculturen op grote schaal zonder dat de nodige kosten gedaan worden om bodemdegradatie en bodemerosie tegen te gaan) en dit in streken waar ondertussen de bevrediging van de materiële behoeften van het volk volstrekt verwaarloosd wordt. Als de prijzen op de internationale markt instorten omdat er een overaanbod heerst of omdat het produkt in kwestie niet meer gevraagd wordt doordat er bv. een synthetisch substituuut voor gevonden is, kunnen de schulden helemaal niet meer afbetaald worden en is het de catastrofe. De herstelmaatregelen, voorgesteld door het Internationaal Monetair Fonds, komen altijd neer op een nog verdergaande versobering : "sterke vermindering van de reële lonen, afschaffing van de meeste sociale diensten en van alle subsidies, vooral deze die betrekking hebben op het voedselgebruik". (10) Daarnaast moet de export opgevoerd worden, waardoor de toestand nog verergerd : "Een verhoging van de export betekent automatisch een vermindering van de investeringen in de landbouwproductie, die erop gericht is de lokale bevolking te voeden. Het zal ook de onherroepelijke vernietiging van de omgeving betekenen, omdat hulpmiddelen zoals land, water en bossen, ondermijnd worden aan een tempo dat de natuur niet kan bijhouden. Bijgevolg zal de voedselproductie voor de toekomst schade oplopen." (11) Dit neo-koloniale systeem is de aflossing van het koloniale waardoor Europa al gedurende eeuwen onmetelijk voordeel had behaald ten koste van de rest van de wereld.

Deze economische feiten zijn van wezenlijk belang voor een juiste beoordeling van de successen van de wetenschap. Niet dat men ermee de populaire stelling kan staven dat de wetenschap 'misbruikt' wordt door het kapitalisme. De stelling die hier verdedigd wordt (en die veel minder populair is), is een andere : het groot prestige dat de wetenschap nu geniet heeft ze voorname-

lijk behaald door haar prestaties op het vlak van de produktiviteitsstijging; maar deze was toch maar een manier om de arbeidskracht efficiënter uit te buiten en om bovendien te profiteren van de ongelijke ontwikkeling, d.w.z. om een zeer voordelige ruil tot stand te brengen en de opbrengsten uit goedkope arbeid in minder 'ontwikkelde' gebieden naar zich toe te halen. Daardoor kon de accumulatie zich doorzetten en konden telkens nieuwe technologische omwentelingen op het vlak van de produktie doorgevoerd worden terwijl er terzelfder tijd voor een min of meer omvangrijke klasse van mensen een zekere welstand kon opkomen.

De globale kosten van het soort economie waarbinnen de wetenschap haar faam verworven heeft, worden dus heel wat groter als men de uitbuiting in rekening stelt. Ze zien er nog groter uit van zodra men bovendien beseft wat al die inspanningen uiteindelijk toch maar opleveren. Zeer revelerend hiervoor zijn de gegevens die Barry Commoner bijeengebracht heeft over de samenstelling en de ontwikkeling van het bruto nationaalprodukt in de U.S.A. gedurende de twee decennia volgend op de Tweede Wereldoorlog. Ik maak gebruik van de weergave daarvan door Willy Coolsaet, zijn commentaar daarop evenals die van Rudolf Boehm (12). Van 1946 tot 1966 groeide het B.N.P. per hoofd van de bevolking in de U.S.A. met 50% en de bevolking steeg met bijna een zelfde percentage. Als men de samenstelling van het B.N.P. nagaat blijkt het volgende. Ten eerste is de produktie van essentiële goederen ter bevrediging van de elementaire behoeften van de mensen, voornamelijk voedsel, kleding en woningbouwmaterialen, ongeveer dezelfde gebleven. Maar, tweede vaststelling, er zijn belangrijke verschuivingen opgetreden in de wijze waarop ze geproduceerd worden. Zeep is vervangen door scheikundige wasmiddelen, wol en katoen door synthetische vezels, staal en hout door aluminium, kunststoffen en beton. De totale oppervlakte van de bebouwde

akkers is kleiner geworden, maar er wordt een intensiever gebruik gemaakt van kunstmest. Derde vaststelling : de globale produktie is bijzonder sterk gestegen op het gebied van de energiewinning (het verbruik van elektriciteit is zo hoog opgelopen omdat de produktie van chemicaliën, cement en aluminium enorme hoeveelheden elektrische energie vergen), de scheikunde, de machineconstructie. Ten slotte blijkt ook nog dat de grootste groeivoeten bereikt worden voor luxekonsumptiegoederen zoals televisies, elektrische huishoudelijke apparaten, air-conditioning-toestellen, auto's. Het absolute record wordt bereikt door de weggooifles voor frisdranken. Dat zijn gegevens die betrekking hebben op het economisch meest 'welvarende' gebied van de wereld in die jaren. En wat blijkt er ? Er heeft een buitensporige uitbreiding plaatsgevonden van de produktiesector zelf, er is een geweldige groei van kosten aan middelen opgetreden in verhouding tot de globale opbrengst, die voor wat de materiële basisbehoeften betreft, niet gestegen is en voor het overige, produkten betreft die niet beantwoorden aan vooraf gegeven behoeften. "Zo heeft ten slotte de technologische vooruitgang die op grond van toegepaste wetenschap mogelijk werd, voor het wezenlijke ertoe geleid dat zich tussen de behoeften van de mensen en hun min of meer onveranderd toereikende of ontoereikende bevrediging (althans in de 'ontwikkelde' landen) een in principe totaal doelloos technologisch apparaat heeft geschoven dat voortwoekert als een kankergezweel, zinloos menselijke arbeids- en levenskracht en natuurlijke hulpbronnen verterend." (13) Deze noodlottige ontwikkeling, met een buitensporige stijging in kosten aan middelen, is een direkt gevolg van de inschakeling op grote schaal van moderne technologieën in het produktieproces. Dat is bijzonder duidelijk in het geval van de vervanging van traditionele produkten door synthetische, die bekomen worden als eindprodukt van quasi-automatisch aflopende scheikundige

processen waarvoor de massale invoer van energie vereist is. Ook de totaal nieuwe eindprodukten die niet beantwoorden aan vooraf gegeven behoeften en waarvoor dus een vraag moet gecreëerd worden, kunnen niet zomaar gezien worden als de neerslag van een verkeerd gebruik van wetenschap. Het betreft nu eenmaal het typisch soort dingen dat te fabriceren is als toepassing van wetenschappelijke kennis. En in een cultuur waar rationaliteit geïdentificeerd wordt met wetenschappelijke rationaliteit, wordt niet de minste inspanning gedaan om belangen en doeleinden te verantwoorden op een rationele manier. Men neemt er vrede mee te ontwikkelen wat op grond van wetenschappelijk onderzoek mogelijk wordt en met de dingen die dit oplevert het leven op te vullen.

3. *Ondermijning van het leefmilieu.*

De balans van twintig jaar economische groei in de U.S.A. ziet er nog slechter uit als in rekening gebracht wordt dat bovendien in die periode de milieuvervuiling toegenomen is met een orde van grootte van 200 tot 2000%. Een ruwe inventarisatie laat reeds zien dat deze buitensporig toegenomen verontreiniging van het leefmilieu weinig of niets te maken heeft met de stijgende welvaart : 12 tot 20% is toe te schrijven aan de bevolkingstoename, 1 tot 5% aan de grotere welvaart, ca. 40% is te wijten aan het toegenomen autoverkeer, 40 tot 45% aan de veranderingen in de manier van produceren (14). De laatste twee factoren zijn dus veruit doorslaggevend. De nieuwe produktiemethodes in landbouw en industrie die zoveel schadelijker zijn voor het milieu, zijn precies de reeds hogerop genoemde methodes waarbij veel meer energie gebruikt wordt, arbeid 'bespaard' wordt en dikwijls ook overgegaan is op scheikundige procédés die synthetische produkten opleveren ter vervanging van de traditionele. De grotere verontreiniging die ze met zich meebrengen is niet zomaar toe te schrijven aan een ge-

brekkelig functioneren van de nieuwe procédés. "Het wordt steeds duidelijker dat we niet te maken hebben met de een of andere fout die bij de toepassing van moderne methodes tot uiting komt, maar met een mislukking die voortvloeit uit het reële succes dat deze technieken in industrie en landbouw hebben." (15)

Meer recente gegevens bevestigen dit. Sinds de periode waar Commoner het over heeft is de 'groei' in de industrielanden verder doorgestaan in dezelfde verkeerde richting. Steeds grotere hoeveelheden gevaarlijke stoffen komen in het leefmilieu terecht. Ze zijn de voorwaarden voor het leven op aarde stilaan maar zeker aan het afbreken. In Vlaanderen zouden onder de honderden vervuilingscomponenten de volgende tien de ergste zijn (16) :

CO₂ uit verbranding van fossiele brandstof (olie, gas, steenkool)

CO uit onvolledige verbranding van fossiele brandstof

SO₂ vnl. uit verbranding (vooral in elektrische centrales op olie en steenkool)

NO_x vnl. uit verbranding (vooral van benzine) en overbemesting

fosfaten, in wasmiddelen en kunstmest

kwik, uit chemische processen

lood, komt vrij bij de verbranding van benzine en bij loodgieterij

afvalolie (tankresidu's, olie-emulsies van snij-, slijp-, boor-, walsmachines,...)

halogeen bevattende verbindingen, komen vrij bij de produktie en/of het gebruik van industrie-chemicaliën, van bestrijdingsmiddelen zoals insecticiden, van kunststoffen, enz.

radioactieve stoffen

Het is overduidelijk dat deze verontreinigingen voortvloeien uit het massale gebruik van energie evenals van de toepassing op grote schaal van scheikundige procédés. Nochtans is het precies op grond van de introductie van de energie-intensieve en van scheikundi-

ge methodes in de produktie dat de wetenschap zich als een materiële macht heeft waargemaakt, en niet een louter speculatief spel is gebleven. In deze toepassingen is de wetenschap niet 'misbruikt' geworden. Misschien kunnen enkele van de produktiewijzen in kwestie mits verdere aanpassingen wat minder verontreinigend gemaakt worden. Maar met moet beseffen dat het onvermijdelijk betekent : nog duurdere installaties en dus opnieuw zware investeringen.

Uit de bovenstaande gegevens blijkt ook dat naast de verschuivingen op het vlak van de produktiewijze, ook de auto in grote mate verantwoordelijk is voor de verslechtering van het leefmilieu. In feite is ook de auto een vervangprodukt voor vroegere (vervoer-) middelen. En de vraag is of de grotere mobiliteit die de auto's aan hun bezitters verlenen nog opweegt tegen de bijzonder hoge kosten. De auto is een zeer duur konsumptiegoed (ook bij het gebruik), waar de meesten een groot deel van hun inkomen moeten aan besteden en waar ze zich dus grote offers voor moeten getroosten (dikwijls zonder het goed te willen beseffen). Maar daarnaast zijn er niet verrekende kosten die zeer hoog oplopen. De verbranding van benzine heeft de uitstoot voor gevolg van CO en lood, beide gevaarlijk voor de gezondheid, van CO₂, verantwoordelijk voor het broeikas-effect, van NO_x, mede verantwoordelijk voor de verzuring van het leefmilieu. Bovendien is de zichtbare inbreuk op de leefwereld verschrikkelijk, zoals men meer bepaald hier in Vlaanderen kan vaststellen : dreven werden afgebroken om de wegen te verbreden, dorpen doormidden gesneden, trottoirs versmald, pleinen vernieuwd tot troosteloze parkeerterreinen; autostrades verspreiden continu hun lawaai, de steden zijn volgepropt met auto's, men ziet of hoort er nauwelijks nog iets anders. Ook in de auto zelf is het, voor de reizigers, verre van aangenaam. Op de piekuren is er de miserie van de

'files', en waar men snel kan rijden is er gevaar voor dodelijke ongevallen. Buiten kan men nauwelijks iets bekijken (men ziet trouwens niets anders dan nog eens auto's), men zit volstrekt geïmmobiliseerd, tot niets meer in staat dan het ondergaan van wat willekeurige radio-muziek. Door de auto's is het openlucht-leven verder afgebroken : ze verpesten de lucht, in de steden hebben ze beslag gelegd op de ruimte, en er binnenin zit men opgesloten als in een isoleer-cel. Hoe meer er zijn, hoe meer ieder met zijn auto vlucht, van het werkgebied naar een rustiger woongebied, en van hieruit, tijdens de vrije uren, naar leefbaarder oorden. Zo zwermt het verkeer steeds verder uit.

4. *Onmenselijke arbeidsomstandigheden, sociale ellende*

De apologeten van de wetenschappelijke beschaving gaan er prat op dat de wetenschap de bevrijding van het 'individu' bevordert. Daarin hebben ze niet eens ongelijk. Voor een massa mensen is er, door de invoer van moderne technologie in de produktiesector, inderdaad zoiets als een bevrijding tot stand gekomen. Maar waarop komt deze in feite neer ? Het leven valt uiteen in twee sferen die beide even teleurstellend zijn : de arbeidstijd gekenmerkt door 'totale vervreemding' vermits de arbeid er verworpen is tot een 'zinloos automatisme' dat *vrij is van alle doelbewustzijn*, en daarnaast de *vrije tijd*, waarin het 'niets-bepaald-doen' heerst. (17) Soms valt de eerste sfeer weg, namelijk voor wie werkloos worden. In dat geval valt het bestaan terug op het 'minimum-niveau'. Soms valt de tweede sfeer weg. Dat is het geval voor vrouwen met een dubbel arbeidsleven, die een voltijdse betrekking hebben buitenshuis, en tevens ook alle huishoudelijk werk op zich nemen, met het gevolg dat ook dit laatste, zeker in een gezin dat perfect wil beantwoorden aan de eisen van het moderne leven, jachtige, slopende, uitzichtloze arbeid wordt.

Laten we de twee sferen nader bekijken. Vooreerst de arbeidstijd. De overschakeling op grootschalige, energie-intensieve, deels automatische produktie, de invoer van scheikundige procédés, heeft zware eisen gesteld aan de arbeiders. Het vergt een uiterste disciplinering : hoog tempo, en ononderbroken, kortcyclische, monotone arbeid. Er wordt gewerkt met gevaarlijke machines. De continue produktie vereist ploegenarbeid, en dus nachtwerk. Het milieu waarin gewerkt wordt is dikwijls slecht voor de gezondheid, het is moeilijk om de gevaarlijke toestanden binnen 'aanvaardbare' perken te houden : hoge temperaturen, grote temperatuurswisselingen, vocht, lawaai, trillingen, gevaarlijke stoffen (chemische dampen, gassen, metalen,...) die de longen aantasten, die kankerverwekkend zijn. (18) Eén voorbeeld maar van dergelijke onmenselijke arbeid (in elektronika-bedrijven in Zuid-Korea) : het verwerken van 'chips' in elektronische apparaten. De arbeidsters "maken elektronische verbindingen tussen de 'chip' en een aansluitingspunt. Dit komt neer op het vast maken van ongeveer 40 ragfijne gouddraadjes aan de (enkele mm grote) 'chip' en het aansluitingspunt. Dit werk kan slechts met behulp van een mikroskoop gebeuren. Een aantal tot 800 'chips' per arbeidsters per dag is normaal."(19) De arbeidsters werken in een razend tempo, zes dagen per week, 8 tot 12 uur per dag. Het ergste van al in deze arbeidssituaties is misschien nog het feit van de zinloosheid van die inspanningen. Die arbeiders en arbeidsters produceren dingen waarvan ze uit eigen ervaring toch weten hoe weinig ze bijdragen tot het lenigen van de meest dringende menselijke noden. Maar dat is iets wat ze zelf meestal niet willen toegeven. Ze zijn verplicht te doen wat van hen geëist wordt om centen te verdienen en ze zijn geneigd de zinvolheid van hun werk, tegen alle redelijke beschouwingen in, te verdedigen. Dat is een grote hinderpaal tegen heilzame veranderingen.

Ook deze onmenselijke arbeidsomstandigheden kunnen niet zomaar gezien worden als gevolgen van een 'verkeerd gebruik' van wetenschappelijke kennis. Moderne technologie stelt deze toestanden voorop, ze zijn er de voorwaarde van. Dat is trouwens historisch te bevestigen, zoals Marx overtuigend heeft gedaan in het 12de hoofdstuk van *Kapital* I. Pas nadat eerst in de manufakturen de arbeid opgedeeld was in eenvoudige deelhandelingen, eindeloos herhaald door een 'deelarbeider' en nadat de instrumenten zelf ook op de aangepaste manier gedifferentieerd waren, kon nadien een deel van het werk overgedragen worden op door energie aangedreven machines. De verhouding tussen de moderne, grootschalige technologie en de nieuwe arbeidsomstandigheden is dus dezelfde als die tussen de technologie en de accumulatie en de ondermijning van het leefmilieu. De technologie kan zich niet ontplooiën zonder hen.

Ten slotte moeten we nu ook nagaan wat deze beschaving dan eigenlijk oplevert voor de 'vrije tijd' en wel van diegenen die in staat zijn te delen in de genietingen van de konsumptie-maatschappij. Daarom zou het uiteindelijk allemaal te doen zijn. Als er iets is waar 20ste- eeuwse sociologen, psychologen, psycho-analytici, filosofen, romanschrijvers het over eens zijn dan wel dit : het moderne konsumptie-leven is niet een leven met altijd maar meer bevredigingen. Dat is trouwens niet zomaar mogelijk. Men kan de bevredigingen niet opstapelen. Men kan zich wel omringen met mooie objecten en gesofistikeerde apparaten, maar als de behoeften er niet zijn die door die dingen bevredigd worden zoals honger door eten, of als er andere behoeften zijn, wat kan het ons dan allemaal schelen ? Waarom zet men 's avonds de T.V. aan ? Misschien om een vervelende leegte op te vullen, uit het verlangen aangesproken te worden, om de hoop levendig te houden bij iets belangrijks betrokken te worden. Wat is echter in dit

geval de behoefte ? En is de T.V. het geschikte middel om die te bevredigen ?

Wat in de 'konsumptie-maatschappij' wel mateloos uitbreiding heeft genomen is de sfeer van de 'mogelijkheden'. Precies daarin behaalt de wetenschappelijke beschaving grote successen. Aan diegenen die het kunnen betalen stelt ze middelen ter beschikking om zich te verplaatsen naar een willekeurige plaats ergens in de wereld, of omgekeerd de wereld naar zich toe te halen langs beelden, films, informatie. De hele wereld wordt toegankelijk, zo gelooft men, de moderne mens kan veel meer 'ervaringen' opdoen, veel meer inzichten, veel meer 'cultuur'. Maar dat is een en al bedrog. Want deze grote openheid wordt toch maar in stand gehouden precies doordat men zich in niets engageert, in niets bepaald geïnteresseerd is, doordat men zich tegenover alles afstandelijk opstelt en 'vrij' blijft. Het moderne subjekt dat pure openheid wil zijn voor steeds nieuwe ervaringen, moet zelf een en al onbepaald blijven, het moet elke fatale gehechtheid, betrokkenheid, afhankelijkheid weigeren. Voor dit subjekt verschijnt de werkelijkheid enkel nog als een substantieelozere wereld van stereotiepe beelden.

Dit soort leven is het best, het meest direkt beschreven in enkele terecht befaamd geworden Amerikaanse cultuurkritische studies : *The lonely crowd* (1950) van David Riesman, *The image* (1961) van Daniel Boorstin, *The culture of narcissism* (1978) van Christopher Lasch. Daarin komt aan het licht hoe in een cultuur van technologische produkten die het perspectief openen van ontelbare mogelijkheden, de mensen uit pure verlegenheid, omdat er niets beters te beginnen valt (tenzij ze hun afstandelijkheid zouden opgeven), ertoe geneigd zijn om het spelen met mogelijkheden nu ook op te schroeven tot het enig nastrevenswaardig, het enig waarachtig menselijk bestaan, om m.a.w. in het loutere *divertissement* de zin van hun bestaan te zoeken. Maar

bovendien blijkt dat dit zich in de eerste plaats wreekt op het vlak van het gemeenschapsleven. De ergste teleurstellingen die deze cultuur met zich meebrengt, manifesteren zich in de verhoudingen tussen de mensen onderling, en wel om de eenvoudige reden dat ze nog maar weinig te betekenen hebben voor elkaar.

In *The Lonely crowd* wordt een nieuw type persoonlijkheid beschreven, dat in de konsumptie-maatschappij opgang maakte : de *other-directed person*, een mens die beklemd is door een nooit aflatende bezorgheid om een goede indruk te maken op anderen, steeds uitkijkend naar signalen van anderen (ook en vooral in de media) waaruit hun oordeel blijkt, om er zich aan aan te passen. Dertig jaar later toont Lasch niet enkel hoe de *other-directedness* steeds absurdere proporties aanneemt, maar bovendien dat die in de grond 'narcistische' verzuchting om hoe dan ook de aandacht te trekken, een sadistische kant heeft. De narcist wil erkenning afdwingen voor ijle, nutteloze, onzichtbare prestaties : voor zijn grandioze verzuchtingen, zijn zelfrelativering, voor zijn hi-fi-installatie of zijn chique kar of zijn 'personal computer', voor het loutere feit dat hij dolveel houdt van een of andere film of boek of vakantie-oord of pop-ster, voor zijn mening over de wereldgebeurtenissen, voor zijn gefascineerd zijn door het gestroomlijnde niets van de technologie, en dergelijke meer. Uiteindelijk bestaat het narcistisch succes "uit niets meer substantieels dan het verlangen om geweldig bewonderd te worden, niet voor wat men volbrengt maar louter omwille van zichzelf, zonder kritiek of voorbehoud". (20) Die ijdele, opdringerige gewichtigdoenerij heeft iets sadistisch. Zelfs het zogezegde hedonisme van de konsumptiekultuur is vaak enkel maar een manier om anderen een loer te draaien, om hen te intimideren, hen te doen voelen hoe inferieur ze wel zijn (21). (Denk aan de bestuurders van Mercedesen, B.M.W.'s en eigenlijk van om 't even

welke auto. Aan het stuur van hun auto's zijn ze allemaal een soort prothese-godjes.)

Maar onder die opdringerigheid verbergt zich een heel andere realiteit, van waaruit ze eigenlijk pas te verklaren is : het feit namelijk dat het bestaan van de geëmancipeerde, vrije westerling volstrekt nutteloos en zelfs ridikuul is, dat zijn prestaties voor de anderen niets te betekenen hebben. De narcistische gedragingen zijn maar te begrijpen als een wanhopige poging om de steeds toenemende machteloosheid en het pijnlijk besef van overbodigheid (dat zo treffend door Sartre werd verwoord), ongedaan te maken. De verwetenschappelijking van de beschaving evenals de doorgedreven institutionalisering, die zelf de voorbereidende fase is voor de wetenschappelijke aanpak van de problemen van de samenleving, hebben bewerkt dat het individu bijna alles verloren heeft waardoor het een evident gezag bezat tegenover zijn medemensen : nuttige ervaring en praktisch inzicht, zinvol en doelmatig werk, inspraak in de aangelegenheden van de nabije omgeving, een taak als ouder en opvoeder. "De geschiedenis van de moderne maatschappij is, vanuit een bepaald gezichtspunt, de bevestiging van de sociale controle over activiteiten die vroeger aan de individuen en hun families waren overgelaten. Gedurende de eerste fase van de industriële revolutie hebben de kapitalisten de produktie weggehaald uit de huishouding en haar, onder hun toezicht, in de fabrieken, gecollectiviseerd. Vervolgens hebben ze zich de vakkundigheid en de technische kennis van de arbeiders toegeëigend door middel van 'wetenschappelijk management' en die vakkundigheid samengebracht onder de directie van managers. Ten slotte hebben ze hun controle ook uitgestrekt over het privé-leven van de arbeiders toen dokters, psychiaters, leraars, experts in voorlichting van kinderen, ambtenaren van de jeugdrechtbanken, en andere specialisten toezicht begonnen te krijgen op de opvoeding van de kinderen, iets wat voordien een

zaak was van de familie." (22) En in de vrije tijd die zo verworven is en waar nu het 'echte' leven zal gerealiseerd worden, wacht enkel de onbenulligheid van het *divertissement*. Het kan moeilijk anders of de vrije konsument zit in de ban van één obsessie : zich hoe dan ook 'waarmaken'. "De toenemende aandacht voor de persoonlijkheid in onze maatschappij komt voort uit de behoefte van het ego om zich te doen gelden, niet uit de loutere vreugde van de zelf-expressie maar om zich te verzetten tegen de krachten die het dreigen te vernietigen." (23) (Als dit alles al het geval is voor de arbeiders, hoe erger moet het dan niet gesteld zijn met de andere mensen !)

Het uiteindelijk gevolg is dat zelfs het privé-leven, waar men nu hoopt het ware vrije leven te zullen realiseren, een uitputtende strijd wordt tegen de anderen, uit de verzuchting zich belangrijk te voelen in hun ogen. De moderne konsumptie-maatschappij is er een van mensen die geen raad weten met het narcisme van de anderen, er niets mee kunnen beginnen, terwijl ze zelf ook zozeer ermee begaan zijn hun eigen niet-overbodig-zijn te bewijzen en zich per se te doen gelden dat ze de anderen ergeren met hun narcisme. Het kan niet anders of er ontstaat een escalatie van ijdele prestaties, de een tegen de ander, een sociaal gevecht om 'psychisch te overleven'. De enige manier om het leefbaar te houden is : een 'tolerante', 'pluralistische' mentaliteit, die in feite onverschilligheid is. (24)

5. *Objektivisme.*

De fouten van de wetenschappelijke beschaving zijn niet te wijten aan een verkeerd gebruik van de wetenschap. Ze komen voort uit de aard zelf van het soort toepassingen die voortvloeien uit wetenschappelijke kennis en waardoor de wetenschap zich waargemaakt heeft en haar prestige verworven heeft. De fout ligt daaraan dat

precies zuiver wetenschappelijke kennis, d.i. de kennis van natuurwetmatig aflopende processen, zo enorm veel kost om toegepast te worden en dat in verhouding daartoe de opbrengsten zo gering zijn. Men is gefascineerd door de automatische processen die de menselijke arbeid lijken overgenomen te hebben. En alles wat daarrond gebeurt en verkeerd loopt hoopt men eveneens definitief op te lossen door de automatismen verder uit te breiden, door het menselijk initiatief erop over te dragen en het doelmatig werk verder af te bouwen, zonder zich ook maar af te vragen of niet juist de uitbreiding van die objektieve wereld meer ravages teweegbrengt dan problemen oplost.

*

Noten

- (1) HEIDEGGER, Martin, 'Die Zeit des Weltbildes'(1938). In : *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, blz. 100.
- (2) HEIDEGGER, Martin, 'Brief über den "Humanismus" ' (1947). In : *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, blz. 146.
- (3) BOEHM, Rudolf, 'Heideggers Denken über die Technik'. In : *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, II. Nijhoff, Den Haag, 1981, blz. 158-159.
- (4) DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie* (1647). Uit het Latijn vertaald door l'abbé Picot. In : *Oeuvres philosophiques*, tome 3. Garnier, Paris, 1973, blz. 118.
- (5) *ibid.*
- (6) BOEHM, Rudolf, *Kritik der Grundlagen des Zeital-*

ters. Nijhoff, Den Haag, 1974, §§4-5.

- (7) LUXEMBURG, Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals oder was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben* (1921). In : *Die Akkumulation des Kapitals*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1966, blz. 385.
- (8) *ibid.*
- (9) Zie : FICHTE, Johann Gottlieb, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800). In : *Fichtes Werke*, Band III. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Walter de Gruyter, Berlin, 1971.
- (10) GEORGE, Susan, 'Van de wereldvoedselconferentie tot 1984 : een decennium van mislukkingen.' In : *IPIS-dossier 7 : Honger genoeg. Achtergronden bij het Afrikaanse hongerdossier*. Internationale vredesinformatiedienst, Antwerpen, 1985, blz. 23.
- (11) o.c., blz. 24.
- (12) COOLSAET, Willy, 'Barry Commoner over de crisis in de samenleving'. In : *De verkeerde wereld*. Acco, Leuven, 1985, blz. 77-84.
BOEHM, Rudolf, 'Is er een dialektiek van de vooruitgang?' In : *Aan het einde van een tijdperk*. Het wereldvenster/EPO, Weesp/Berchem, 1984, blz. 107-108.
- (13) BOEHM, o.c., blz. 108
- (14) COOLSAET, o.c., blz. 83.
- (15) Uitspraak van COMMONER, geciteerd door COOLSAET, o.c., blz. 78.
- (16) Zie : Het afvalstoffenplan 1986-1990. Dossier van de Openbare Afvalmaatschappij voor het Vlaamse Gewest.
- (17) Ik verwijs hiermee naar de verhelderende uiteen-

zetting hierover in : VANNESTE, Luc, *Rust. Over de verhouding tussen Eros en Thanatos in de westerse cultuur*. Acco, Leuven, 1988, blz. 118-124.

- (18) Meer gegevens hierover vindt ge in : Milieu in en om het bedrijf. Dokumentatiemap van de Werkgroep Arbeid en Milieu, Antwerpen, 1986.
- (19) DORENBOSCH, Conny en VAN ESCH, Monique, 'Het wel en wee van vrouwen in de "runaway" '. In : *Anti-Imperialisme Cahier nr. 10 : Made in Asia, Industrie, arbeid en verzet*. Stichting Imperialisme en Onderontwikkeling, Nijmegen, 1982.
- (20) LASCH, Christopher, *The culture of narcissism*. Norton, New York, 1978. (Zie de paragraaf 'Bureaucratic dependence and narcissism', in het laatste hoofdstuk.)
- (21) o.c., zie de laatste twee paragrafen van het derde hoofdstuk.
- (22) LASCH, Christopher, *Haven in a heartless world*. Basic Books, New York, 1977. (Zie de inleiding.)
- (23) o.c., in de eerste paragraaf van het vierde hoofdstuk.
- (24) Een grondige kritiek op de 'pluralistische' maatschappij, die aan ieder de macht ontnemt om de dringendste problemen aan te pakken, vindt ge in : FREDERIX, Lode, *Te weinig democratie? Principiële beschouwingen over het ideaal van de westerse democratie*. Kritiek, Gent, 1987.

*

* *

DE MILIEUBEWEGING DROOMT NOG STEEDS VAN HET AARDS PARADIJS (1)

Lieven Plouvier

Bij de jongste Europese verkiezingen haalde Agalev \pm 10% van de stemmen. De Bond Beter Leefmilieu wordt meer en meer bij het overleg van de Vlaamse deelregering betrokken. Het lijkt erop alsof de milieubeweging steeds meer uit de marginaliteit raakt. Terzelfder tijd worden ook de standpunten t.o.v. de verschillende maatschappelijke onderwerpen steeds gefundeerder. En toch blijft de milieubeweging nog al te zeer steunen op een aantal *verkeerde principes*. Ik toon eerst waar de wortels van die *misvattingen* liggen aan de hand van een controverse, die al jarenlang bestaat binnen de ecologische beweging en die men kan begrijpen als een twistpunt tussen twee filosofische stellingnamen. Ik laat dan zien hoe de milieubeweging een verkeerde keuze maakte en hoe het standpunt ten goede verandert. Maar aan de hand van een concreet voorbeeld dat sterk in de actualiteit staat, nl. *de ontbossingsproblematiek in de tropen*, zullen we zien dat men nog niet ver genoeg gaat. De milieubeweging ziet zeer goed waarover het allemaal gaat en in die zin brengt mijn analyse van het standpunt van de milieubeweging t.o.v. de vernietiging van het regenwoud geen nieuwe feiten aan. Maar de milieubeweging ziet a.h.w. door de bomen het bos niet meer en daartoe wil mijn filosofische kritiek een bijdrage leveren.

De bovenvermelde *controverse* gaat over *welke visie men t.o.v. de natuur* en meer specifiek het bos *inneemt*. Enerzijds zijn er de organisaties die een *natuurbehoudsstandpunt* (2) innemen en ernaar streven door het behoud van geïsoleerde (natuur- en) bosreservaten het voortbestaan van onze fauna en flora te bevorderen. Deze groepen streven ernaar stukjes "natuur" - in casu "bos" - waarin de mens niet (of zo weinig mogelijk) ingegrepen heeft en die dus geen culturele invloed ondergaan heb-

ben, te behouden. Daartegenover staat het *bosbouwkundig standpunt* (3). De organisaties die dit standpunt verdedigen, willen aan het bos ook een economische functie toekennen, naast andere functies zoals sociale, ecologische enz... Men exploiteert (de natuur en) het bos in zekere zin en ziet de natuur als leverancier van bepaalde grondstoffen die in de cultuur kunnen gebruikt worden. De meeste Ardense bossen worden volgens het bosbouwkundig standpunt beheerd, zorgen aldus voor de industrie en een zekere werkgelegenheid in de streek.

De *controverse* heeft haar *tegenhanger op het milieufilosofische vlak*. Enerzijds is er de *ecocentrische visie* die de planeet als maatstaf en *de natuur als uitgangspunt* neemt. De ecocentristen willen alle planetaire wezens in de gunstigste omstandigheden laten leven en willen zelfs aan anorganische wezens een waarde toekennen. Op filosofisch vlak wordt dit natuurbehoudsstandpunt verdedigd door Gaia, een studiegroep voor een eco-planetaire samenleving. Tegenover dit holistische standpunt staat een visie die er van uitgaat dat de mens wel in de natuur staat maar dat het niet volstaat de natuur te volgen. *Het uitgangspunt* is hier *de behoeften en de belangen van de mensen*. In tegenstelling tot de ecocentrische visie gaat men er niet van uit dat de natuur een voldoende grond is om zijn handelen op te baseren. De natuur is enkel een noodzakelijke voorwaarde die men nodig heeft om een cultuur op te bouwen. Met R.Boehm kunnen we stellen dat "elke cultuur een poging van de mens is om de natuur in te richten volgens de belangen en de behoeften van de mensen" en dat in die zin "elke cultuur een poging is om menselijke macht over de natuur te ontplooiën" (4). Een dergelijke visie kan men als de filosofische tegenhanger van het bosbouwkundig standpunt zien. Het is een standpunt dat evengoed als het natuurbehoudsstandpunt ecologisch is in die zin dat het stelt dat het niet in het belang van de mens is tegen de natuur in te gaan, maar het uitgangspunt blijft het belang

van de mensen en niet het ecosysteem of de natuur.

De milieubeweging heeft lange tijd vastgehouden aan een natuurbewoudsstandpunt. Dat is begrijpelijk. Verenigingen die tot doel hebben de natuurbeleving te bevorderen, tellen een enorme aanhang. De v.z.w. Belgische Natuur- en Vogelreservaten telt meer dan 25.000 leden. Deze verenigingen brengen in het weekend duizenden mensen die in de loop van de week in hun arbeids- of woonsituatie al te zeer van de natuur vervreemd zijn, op de been voor allerlei excursies, wandelingen... Het is een zinvolle vrijetijdsbesteding, zo meen ik, en op die manier pogen de mensen in hun vrije tijd het in hun leven verstoorde evenwicht tussen natuur en cultuur te herstellen. Maar dit blijft natuurlijk vrijetijdsbesteding en niets meer. Hieruit verdere conclusies trekken is een filosofie van de luxe opbouwen, die enkel belang hecht aan de natuur, er van uitgaat dat alle behoeften bevredigd zijn en die dus de cultuur verwaarloost. Dat dit *een onhoudbaar standpunt* is ziet de milieubeweging nu ook meer en meer in. De verontreiniging van de lucht (zure regen), bodem (overbemesting), oppervlakte- en grondwater is in België reeds zo groot dat men er niet meer kan naar streven een aantal stukjes "natuur op zich" te behouden. Meer en meer planten, bomen en vogels die vroeger nog in Belgische reservaten voorkwamen, verdwijnen ook daar en sterven tout court uit. De milieubeweging heeft onder druk hiervan ook oog gekregen voor de landbouw (5) en gaat dus al uit van een zekere verbondenheid tussen natuur en cultuur. Het is een stap in de goede richting en ook op andere vlakken merken we dat de *milieubeweging meer aandacht schenkt aan niet direkt "groene" thema's.* Maar dat men daarbij het natuurbewoudsstandpunt niet verlaat, zien we wanneer we het standpunt van de milieubeweging t.a.v. de ontbossingsproblematiek in de tropen nader bekijken. Doordat men niet de behoeften en de belangen van de mensen, maar wel het ecosysteem als uitgangspunt neemt, komt men tot heel merkwaardige conclusies. Om dit te tonen spits ik

me toe op de actie "Red het tropisch regenwoud" die in het voorjaar 1989 gevoerd werd (6).

De actie "Red het tropisch regenwoud" vertrekt vanuit de vaststelling dat de aantasting van de tropische regenwouden een bedreiging vormt voor de hele mensheid. *De bezorgdheid is terecht.* Het tempo van de aantasting is groot (2,5 x België per jaar) en kan binnen afzienbare tijd tot catastrofale gevolgen leiden. Wij mogen inderdaad niet "vanop afstand blijven toezien". En de milieubeweging stelt het heel juist als ze zegt dat wij iets met de vernieling van het tropische regenwoud te maken hebben. Ze ziet zelfs zeer vele verbanden heel juist in, maar die komen niet in de doelstellingen van de actie tot uiting omdat de milieubeweging vasthoudt aan een aantal verkeerde principes.

De doelstellingen van de actie "Red het tropisch regenwoud" zijn kort samengevat (7) :

- 1) de problematiek rond het verdwijnen van tropische bossen onder een groot publiek brengen, met de nadruk op het verdwijnen van tropische bossen door commerciële houtkap;
- 2) aan de invoer van tropisch hout een aantal concrete voorwaarden verbinden : indien de exploitatie en handel in tropisch hout niet aan deze voorwaarden voldoet, dient de invoer vanuit het betreffende land te worden stopgezet;
- 3) het bevorderen van alternatieven voor het gebruik van tropisch hout, en het bewerkstelligen dat overheidsinstanties en ook andere (Belgische) instellingen zoveel mogelijk afzien van het gebruik ervan;
- 4) het ondersteunen van initiatieven van inheemse volkeren, en milieugroeperingen, ter bescherming en/of duurzaam gebruik van tropische bossen door publiciteit en andere activiteiten.

Bij nadere beschouwing is alleen *de vierde doelstelling onduidelijk goed* te noemen. *De bevolking in de derde wereld* is inderdaad in veel gevallen *in zijn bestaan*

bedreigd door ontbossingen en wij dienen hen te *steunen in de initiatieven* die zij *hiertegen* ondernemen. Het is een goede zaak dat het verzet van Indiaanse stammen in het Amazonegebied tegen de ondergang van hun leefgebied wat meer aandacht krijgt en door hieraan wat meer publiciteit te geven en acties te voeren, ondersteunen wij hun initiatieven ten volle. Bij de andere drie actiepunten kan men zich de vraag stellen of het de beste middelen zijn om de belangen en de behoeften van de mensen in de derde wereld te behartigen.

Wat *het eerste punt* betreft, is de doelstelling om de *problematiek rond het verdwijnen van tropische bossen onder een groot publiek* te brengen opnieuw een goede zaak. De regenwouden zijn zeer complexe en erg kwetsbare ecosystemen, die met de ondergang bedreigd zijn. Maar is het wel gepast zo sterk de nadruk te leggen op het verdwijnen van tropische bossen door commerciële houtkap? De exploitatie van het regenwoud door houtwinning voor de export naar de ontwikkelde landen is slechts verantwoordelijk voor 5 à 10% van de gemiddelde jaarlijkse ontbossing. Zowel *de bevolkingsdruk* als de al te snelle industriële ontwikkeling zijn veel belangrijker oorzaken van aantasting. De zwerflandbouw (shifting cultivation) die eeuwenlang een aan het milieu aangepaste landbouwmethode was, legt door bevolkingsdruk een te groot beslag op het woud dat zich niet meer herstellen kan. Maar ook de gestegen behoefte aan brandhout voor de plaatselijke bevolking en de gedwongen volksverhuizingen en kolonisatieprojecten van overheidswege (vooral Z.O. Azië en Brazilië) zijn een gevolg van de bevolkingsgroei. Tevens willen de regeringen in de derde wereld al te snel, vaak met de hulp van westerse multinationals en de Wereldbank, hun land *industrialiseren*. Voor mijnbouw, exploitatie van aardolie, industrieprojecten... worden massaal bossen gekapt en stuwdammen aangelegd. Dat gaat vaak ten koste van de plaatselijke bevolking, net zoals de productie van vee-*teelt* voor de USA, die vooral in Midden-Amerika een be-

langrijke ontbossingsoorzaak is. Al die zaken klaagt de milieubeweging terecht aan. Maar nogmaals: *Is het gepast zo sterk de nadruk te leggen op commerciële houtkap als oorzaak van degradatie van het regenwoud*, als men weet dat in al die gevallen het regenwoud verbrand wordt, de grondstof verspild wordt en er dus niet gerooïd wordt voor export naar het westen? Commerciële bosexploitatie voor uitvoer naar het westen gebeurt enkel op grote schaal in Z.O.-Azië. De helft van het tropisch bos bevindt zich in Latijns-Amerika, waar geen commerciële houtkap gebeurt, maar wel tropisch bos verdwijnt in een snel tempo. Slechts twee landen (Maleisië en Indonesië) zorgen voor 75% van het in het westen ingevoerd hout.

Vermoedelijk is de neiging van de milieubeweging om zo sterk de nadruk te leggen op de commerciële houtkap als oorzaak van ontbossing in de tropen ingegeven door *een echte bezorgdheid om de toestand in de derde wereld*. Men wil iets doen en de invoer van tropisch hout is het enige waar wij direct vat op hebben. En het is een goede zaak dat men een perspectief inneemt dat *aansluit bij de leefwereld van de mensen* en gericht is op wat die mensen aan de wantoestanden in de wereld kunnen doen. Zo vermijdt de milieubeweging een technocratisch standpunt en doet samen met de mensen hier wat ze kan om de mensen in de tropen te helpen. Maar beperkt de milieubeweging haar actieradius niet al te zeer tot wat men kan doen? Kan men wel van een echte solidariteit met de belangen en de behoeften van de derde wereld spreken als de actie het uitgangspunt is en niet de belangen en de behoeften van de mensen in de derde wereld? Kortom, blijft het devies van de milieubeweging niet al te zeer "Stel een daad, dan lukt het wel"? Dat is dan toch vluchten in de illusie, omdat men geen vat heeft op de werkelijkheid in de derde wereld. Het is toch niet voldoende iets te doen en dan maar te hopen dat alles goed komt. En zo is het ook niet willekeurig

welk perspectief, dat aansluit bij de leefwereld van de gewone mensen dat men inneemt. Dat weet de milieubeweging en ze wil aansluiten bij de strijd van de mensen in de derde wereld. Dit was de vierde doelstelling. Maar realiseert de milieubeweging deze doelstelling wel en wat zijn haar uitgangspunten? Daarover komen we meer te weten als we de tweede doelstelling nader beschouwen.

Het tweede actiepunt wil de commerciële houtexploitatie terugschroeven, wanneer niet aan bepaalde milieueisen voldaan is. Maar wat is hier het uitgangspunt? De milieueisen of de belangen en de behoeften van de mensen zowel hier als in de derde wereld? Hier wordt het duidelijk dat de milieubeweging nog steeds uitgaat van *het natuurbehoudsstandpunt* en het bosbouwkundig standpunt slechts een ondergeschikt belang toekent. Maar dit betekent dan toch dat de milieubeweging er van uitgaat dat, wanneer we maar een aantal ecologische wetten respecteren, de natuur sowieso voor ons zal zorgen. *Het uitgangspunt moet toch zijn dat we in België een bepaalde houtvoorziening nodig hebben, dat we daarin niet zelf kunnen voorzien en dat we vanuit dit standpunt oog krijgen voor de beschikbaarheid van hout in de wereld.* Of is het zo dat de milieubeweging meent dat we hier geen hout meer nodig hebben? En mag ik, als straks mijn nu al wiebelende stoel ineenzakt, mij geen nieuwe stoel meer kopen en moet ik maar de poten van mijn tafel wat korter maken en zoals de Oosterlingen in yoga-zit op de grond gaan zitten? En als het hout in het raamkozijn van mijn kamer nog wat vermolder zal zijn en de voorjaarswind door de gaten ervan gieren zal, mag ik dan geen nieuw raam meer plaatsen en moet ik maar wat dikkere geitenwollen sokken aantrekken, omdat ik anders meehelp aan vernietiging van het Amazone-woud? Neen, zo naïef is de milieubeweging gelukkig niet meer en, zoals gezegd, beseft men dat we hier een zekere hoeveelheid hout nodig hebben.

Maar het uitgangspunt t.o.v. het tropisch regenwoud blijft ecocentrisch en de gevolgen zijn erg voor de mensen in de derde wereld.

De milieubeweging wil de invoer van tropisch hout beperken of stopzetten wanneer niet aan milieueisen voldaan is. Maar dit wil toch niets anders zeggen dan dat men *de mensen in de derde wereld in de steek laat*. Wat moet een arbeider, die in Maleisië werkt in de houtexploitatie, denken van de solidariteit van de milieubeweging, die de invoer van tropisch hout stopzet in het belang van die arbeider? De belangrijkste oorzaak van het broeikas-effect en de daaruit voortvloeiende klimaatwijzigingen zijn toch nog altijd het *massaal verbruik van fossiele brandstoffen in de geïndustrialiseerde wereld*. En wil de milieuvrijwilliger de mens in de derde wereld zijn werk afnemen terwijl hij zelf met de wagen van de ene naar de andere actie blijft hollen? De derde wereldlanden hebben toch gelijk als ze stellen dat het westen al zijn bossen platgegooid heeft, gezorgd heeft voor meer CO₂ in de lucht om zijn eigen welvaart op te bouwen en dat ze nu het regenwoud willen vrijwaren en aldus de derde wereld verhinderen dezelfde ontwikkeling door te maken als de rijke landen. Leidt die natuurbehoudsvisie er dan niet toe dat de milieubeweging net zoals de sociaal-democratie *neo-kolonialistisch* wordt en haar welvaart opbouwt op de rug van de ontwikkelingslanden? En wordt dit een van de punten, waarop de rood-groene coalities over enkele jaren elkaar gaan vinden? Het lijkt erop als de milieubeweging ecocentrisch blijft denken.

Toch kiest de milieubeweging de kant van landen als Brazilië die stellen dat het westen maar eerst iets moet doen aan *de schuldenproblematiek*. De milieubeweging legt de band met het internationale systeem dat de ontwikkelingslanden sterk benadeelt en dat die landen dwingt tot massale roofovername voor de export. Het is terecht dat men reageert tegen de nieuwe groei

die de US, Japan en Europa op gang brengen zonder zich van enige solidariteit met het zuiden iets aan te trekken. De milieubeweging ziet dus dat de grondstoffenprijzen veel te laag zijn en hoe het IMF daar mede verantwoordelijk voor is. Door te eisen dat elk land de ontleende bedragen terugbetaalt en daarvoor een exportpolitiek voert, leidt de *IMF-politiek* tot overproductie en *lage grondstoffenprijzen*. De milieubeweging legt de link tussen de al te lage grondstoffenprijzen en *een overdreven exploitatie* van zowel de mensen als de natuur om toch maar iets te kunnen afzetten. Maar waarom daar geen conclusies uit trekken? Waarom dan nog vasthouden aan een beperking of stopzetting van de invoer van tropisch hout? Een boycot van tropisch hout maakt de overproductie op de wereldmarkt toch enkel maar groter en doet de prijzen van die goederen nog verder zakken. Dat betekent toch dat je die landen in de steek laat en de relatie met de ontwikkelingslanden nog verder verziekt. En een invoerheffing is toch niet veel beter: het verslechtert even goed de concurrentiepositie van die landen en prijst de producten van de derde wereld uit de markt. *Maar misschien zijn er alternatieven?* Dat is althans waar de *derde doelstelling* over gaat.

De milieubeweging wijst er terecht op dat aluminium en kunststoffen geen alternatieven zijn voor de invoer van tropisch hout. Men pleit daarom voor de ontwikkeling van *een goed bosbouwbeleid* in België om aldus minder afhankelijk te zijn van de invoer van tropisch hout. Het is *een goede zaak*. We moeten niet invoeren wat we zelf kunnen produceren en het zoeken naar alternatieven toont ons nogmaals dat de milieubeweging in haar houding t.o.v. het bos in België het natuurbehoudsstandpunt reeds verlaten heeft. Maar omdat de Belgische bossen nooit zelfvoorzienend kunnen zijn, *moet er sowieso hout ingevoerd* worden. Om in die behoefte te voorzien wil de milieubeweging naaldhout uit

Finland, Canada en de USSR invoeren. Dat is volgens de milieubeweging het beste alternatief.

Is de invoer van naaldhout uit Finland, Canada en USSR echter wel een alternatief? De milieubeweging wijst commerciële houtexploitatie in de tropen af, maar heeft er blijkbaar geen moeite mee om te pleiten voor de in-productie-name van tot nu toe *onontgonnen oerwoud in Siberië* of om *commercieel geëxploiteerd naaldhout* in te voeren uit Skandinavië of Canada. In die laatstgenoemde landen zijn het toch ook veelal multinationale ondernemingen die op grootschalige wijze bossen rooien, nieuwe snelgroeiende boomsoorten planten om die na enige tijd opnieuw te rooien. Waarom mag in Canada wel wat in Maleisië niet mag en gaat het wel op om enkel te reageren tegen het produceren om te produceren in de ontwikkelingslanden? De milieubeweging neemt daarmee toch opnieuw een *neo-kolonialistisch* standpunt in. Akkoord, de productie is in de ontwikkelde landen beter georganiseerd en er is herbebossingsplicht. Er zijn bovendien valabele *redenen van ecologische aard*. Het ecosysteem in de tropen is niet bestand tegen een rooibouw zoals die mogelijk is in noordelijk gelegen gebieden. Maar treft men die arme landen met een kwetsbaarder ecosysteem niet dubbel door nog te pleiten voor een invoertaks en een importbeperking? Nu is het zo dat enkel Maleisië en Indonesië kunnen concurreren met importproducten uit Canada en Skandinavië en dit enkel door een onverantwoorde plundering van eigen bodem en bosarsenaal. Zou het niet zinnvoller zijn te pleiten voor subsidies voor tropisch hout en daaraan bepaalde milieueisen te koppelen? *Het probleem* voor de ontwikkelingslanden is toch dat *het hout geen waarde heeft*, omdat de prijzen te laag zijn. Daarom worden in Zuid-Amerika miljoenen ha bos opgestookt zonder dat men de waarde van de grondstof hout kent. Dat is *een enorme verspilling* die toch tot de conclusie moet leiden dat het tropisch bos op dit ogenblik - voor de leverantie

van tropisch hout als waardevolle grondstof - onderbenut is (8). De enige rationele oplossing voor dit probleem lijkt me het *geven van een waarde aan het hout op de wereldmarkt*. De milieubeweging weigert die stap te zetten. De oorzaak ligt in het feit dat de milieubeweging voor de ontwikkelingslanden geen andere dan een kapitalistische ontwikkeling kan indenken en daarom teruggrijpt naar een natuurbehoudsvisie, die men op het binnenlands vlak verlaten heeft.

In het bovenstaande toonden we aan hoe die natuurbehoudsvisie leidt tot een miskening van de belangen en de behoeften van de mensen in de derde wereld. Een *goed bosbouwkundig beheer* is immers in vele gevallen de enig verantwoorde manier van bodemgebruik. Als de verwerking van geroid hout ter plaatse gebeurt kan het voor tewerkstelling en *een aangepaste ontwikkeling* zorgen. De uitvoer van hout vanuit de ontwikkelingslanden naar de ontwikkelde landen kan bovendien instaan voor de broodnodige deviezen. Importtaksen en importverboden maken deze eventuele waardevolle benutting van delen van het bos via een goed bosbouwkundig beheer en exploitatie, de ontwikkeling van de derde wereldlanden en de introductie van tropische houtsoorten op de markt in de toekomst nog moeilijker.

Dit alles *hoeft niet te leiden tot een miskening van het ecologische belang van het bos* en hoeft geen volledige in-productie-name van het tropisch regenwoud te impliceren. Het is voor de cultuur belangrijk de natuur bepaalde rechten toe te kennen. Het is immers haar noodzakelijke voorwaarde en in die zin benadrukt een bosbouwkundig standpunt het handhaven van de ecologie van het systeem als voorwaarde voor een voortdurende grondstoffenleverantie. Vanuit de behoeften en de belangen van de mensen redeneren kan er zelfs toe leiden dat men eist dat bepaalde tropische bosreservaten behouden blijven. De unieke rijkdom en diversiteit van de fauna en flora van het tropisch regenwoud be-

wijst nu reeds zijn nut in de geneeskunde (kankeronderzoek) en ook het broeikas-effect en de rechten van de inheemse bevolking maken het legitiem te eisen dat een deel van het regenwoud onaangetast blijft. Dat is geen neokolonialisme zoals bepaalde landen zoals Brazilië beweren. In de meeste gevallen geloven de ontwikkelingslanden zelf nog aan het El Dorado. Het zou stil-aan ook duidelijk moeten worden, dat dit een hersenschim is. Maar dit alles is geen reden om te gaan dromen van het Aards Paradijs zoals de ecocentristen doen. De milieubeweging die vanuit dit *natuurbehoudsstandpunt* pleit voor een beperking van de invoer van tropisch hout, heeft die droom nog niet achter zich gelaten. Het is dan ook jammer dat de acties effect sorteren bij beleidsmakers (bv. voorstellen tot invoerbeperking bij het Europees parlement) en zelfs bij zakenlui uit de branche, want *men miskent daarmee de belangen en behoeften van de mensen uit de Derde Wereld en is in die zin immoreel*.

*

Noten

- (1) Deze tekst is een verdere uitwerking van de ideeën en het artikel "De ontbossingsproblematiek in de tropen en de invoer van tropisch hout in België en de EG" van Plouvier Dominiek, gepubliceerd in *Groene Band*, tijdschrift van de Vlaamse Bosbouwvereniging, n^o 73, jan.-ma. 1989, pag. 1-27.
- (2) De voornaamste organisaties zijn Belgische Natuur- en Vogelreservaten, World Wildlife Fund, De Wielewaal, Jeugdbond voor Natuurstudie en Milieubescherming, Natuur 2000
- (3) De voornaamste organisatie is de Vlaamse Bosbouwvereniging.

- (4) Boehm, Rudolf, Dolen in het dodenrijk, *De uil van Minerva*, vol. 4, n^o 1, herfst 1987, pag. 17.
- (5) Het artikel "De natuur is overal", gepubliceerd door de BNVR in *Milieurama*, oktober 1987, pag. 23-26 toont zeer goed de wijziging van het standpunt van deze natuurbelevingsvereniging aan.
- (6) Deze actie werd in Nederland opgezet door de Vereniging Milieudefensie in 1988 en is overgenomen door de meeste milieuverenigingen in West-Europa. In Vlaanderen was ze het uitgangspunt voor het gezamenlijk standpunt dat de Bond Beter Leefmilieu, Greenpeace, World Wildlife Fund, de Jeugdbond voor Natuurstudie en Milieubescherming en de Voedselwerkgroep van Broederlijk Delen opstelden en dat de basis werd voor de vastenactie van Broederlijk Delen rond het thema "Derde Wereld en Milieu".
- (7) Ik neem hierbij over wat vetjes gedrukt staat in de brochure "*politieke actie - basismap Broederlijk Delen '89 - deel 3*", pag. 9.
- (8) Ook Eurøparlementslid Staes, die het standpunt terzake van Agalev bepaalt, weet dat. In *Knack* van 22 maart 1989 schrijft hij in een artikel getiteld "Het stormt in het huis van de schepper" op pag. 127 : "Het wordt allemaal een beetje te surrealistisch als je weet dat met de waarde van al het hout dat op één jaar in Amazonië zonder meer opgestookt wordt, de helft van de totale schuldenlast van Brazilië kan worden terugbetaald." Dit belet niet dat Staes in datzelfde artikel en Agalev in de brochure EG bosbeleid de houtexport uit het Amazonegebied mee verantwoordelijk stelt voor de ontbossing aldaar en pleit voor een stopzetting van de houtinvoer uit de ontwikkelingslanden.

*

* *

OVER DE FILOSOFISCHE OORSPRONG VAN DE MILIEUPROBLEMATIEK EN HET GROENE GEDACHTENGOED.

Willy Coolsaet

I.

Vanuit een kritiek op de grondslagen van onze tijd(1) pogen we de ecologische crisis te begrijpen. Dat kan inzicht brengen in het perspectief dat men het best inneemt, wil men tot een alternatief komen. De ecologische crisis zelf moet hier niet geschetst worden.

Als uitvalsbasis schetsen we bondig wat het alternatief, *het goede leven*, zou kunnen zijn.

1.1. Een *goed leven* is hoe dan ook een leven van mentale en fysieke gezondheid. De maatschappij en de natuur moeten hiervoor de *voorwaarden* verstrekken. De mensen moeten in staat zijn hun behoeften te bevredigen, ook in de zin dat ze een goed *materieel* leven moeten kunnen leiden. Vermits hiervoor *arbeid* vereist is, moet ook die arbeid kunnen verlopen in omstandigheden die geen bedreiging voor de psychische en mentale gezondheid van de mens zijn.

1.2. Dit alles kan strikt *individueel* opgevat worden. In die zin is het ontoereikend, vermits de mens wezenlijk *sociaal* is. De mens heeft een zekere interesse voor de anderen. Hij kent het bewustzijn van solidariteit. Hij stelt belang in een menselijke wereld, en hij wil tot de stichting ervan bijdragen. *Zinvolle arbeid* is hiervoor vereist. Het is dus belangrijk dat de maatschappij zo functioneert dat het de mensen mogelijk is om zich in te zetten voor het tot stand brengen van een menselijke wereld. Die stichting bevat alles wat ik zelf als individu wens te bereiken : een goed materieel leven én een *solidaire* verhouding met de anderen.

1.3. Dat alles kan hier niet op bevredigende wijze uitgewerkt worden. Maar reeds zo is duidelijk dat de huidige maatschappij het de mensen uiterst lastig maakt : hun gezondheid wordt zwaar bedreigd; de arbeidsvoorwaarden stellen noch de mentale noch de fysieke integriteit van de mensen veilig; de behoeftenbevrediging, of het goede (materiële) leven, blijft precair en in overgrote mate geperverteerd; de arbeidsvoorwaarden en de institutionele condities houden de mensen er veeleer van af om zich voor de stichting van een menselijke wereld in te zetten(2).

1.4. De redenen hiervan liggen historisch ver achteruit, hoewel ze tegelijk springlevend zijn. Ze zijn filosofisch van aard. Het betreft echter een filosofie die cultuur of traditie geworden is. Het ideaal dat de westerse mens voor ogen zweeft staat haaks op het hierboven gezegde, en het werkt zich in de realiteit uit in de vorm van de ondermijning van de noodzakelijke voorwaarden om tot dergelijke zingeving te komen.

Het cruciale punt is misschien dat al het hierboven opgesomde wel gewenst wordt, maar dan verplaatst in een medium van *oneindigheid* (en dus *onvervulbaarheid* en *onverzadigbaarheid*), van *vergoddelijking*, van onbesuisde *vrijheid* en *onafhankelijkheid*. In feite vlucht de westerse mens de constitutieve *eindigheid* van het bestaan. Dat is het wat het hier geschetste *alternatief* fundamenteel perverteert.

2.1. Het bovenstaande punt (1.4.) vraagt nog om verduidelijking. We moeten met name de kern van onze westerse cultuur onder woorden brengen.

2.2. De westerse cultuur kan gekenmerkt worden met een begrip van Aristoteles : *energeia*, of van Pascal : *divertissement*, of met Fichte : *de omzetting van het leven in een spel*, een *speldrift*. Dit spel is niet onschuldig, het is geen kinderspel, het uit

zich in destructiviteit. Ik bedoel dat het de omkering is van de natuurlijke verhouding tussen doel en middel, in de zin dat het natuurlijke doel van denken en handelen slechts als voorwendsel, als alibi, zij het ook dat het onontbeerlijk is, gehandhaafd wordt. Alle aandacht gaat naar de middelen, naar de middelenactiviteit, naar de eindeloze ontvouwing ervan. De activiteit (van met middelen bezig te zijn) wordt zelf doel. Het externe (natuurlijke) doel wordt afgeschaft, of slechts behouden als aanleiding voor zuivere activiteit. Pascal heeft dat mooi uiteengezet met zijn voorbeeld van het spel (3). De bedoeling die achter de speldrift steekt, is tot een levensvorm van oneindigheid, onsterfelijkheid te komen, aan gene zijde van alle beperkingen en conditioneringen, aan gene zijde van alle restricties van lichamelijke, maatschappelijke aard. Het subjectieve - in de zin van het lichamenlijk en cultureel *eindige* - wordt negatief beoordeeld. Vrijheid wordt onafhankelijkheid, willekeur, ongebondenheid, en valt misschien niet meer van *wil tot macht* te onderscheiden. De menselijke verhoudingen worden dan louter machtsverhoudingen. De solidariteit, de inzet, de verantwoordelijkheid laten het afweten.

2.3. Deze levensvorm treft men in alle domeinen aan.

2.3.1. Het weten zelf ontpopt zich als een doelloos spel. Het is weten terwille van het weten, zuiver weten, dat meer met zijn eigen zuiverheid - zekerheid, objectiviteit - begaan is dan met de belangrijke onderwerpen. Het weten richt zich niet naar de belangrijke thema's. Het kiest veeleer zulke die aan de eis tot zuiverheid tegemoet komen.

2.3.2. De economie toont de spelbedoeling nog duidelijker. Ze is wezenlijk *produceren om te produceren*. Ze meent dat "economische groei" - die nooit anders dan als groei van de *produktiemiddelen* opgevat wordt

- op zich een goede zaak is. Men krijgt natuurlijk wat men bedoelt : hoofdzakelijk een zinloze uitbreiding van zinloze goederen, op de eerste plaats infrastructuren, machines, wapens, en dergelijke. Het is niet de bedoeling, zoals Henry Ford zei, auto's te fabriceren, wel *money*, en trouwens *small cars* betekenen *small profits*.

2.3.3. Onze cultuur (nu *cultuur* in enge zin) is een *image*-cultuur. Overall zetten we de beelden en de verbeeldingen - van almacht, alwetendheid, alomtegenwoordigheid, oneindigheid, onvervulbaarheid, zelfbetrokkenheid, en dergelijke - in de plaats van de werkelijkheid. We menen ons aan die beelden op te kunnen trekken. We koesteren *grote verwachtingen* (Boorstin). Helaas ze zijn alleen in de verbeelding te "realiseren".

2.3.4. Onze wetenschappelijke spelcultuur verdraait alle morele en psychologische waarheden. De utopie vervult de functie van vlucht uit een bestaan dat doelmatig, zinvol, verantwoordelijk zou kunnen zijn, naar een vrij, speels, ondoelmatig bestaan van "vrije tijd", die als de ontplooiing van de mogelijkheden van de mens opgevat wordt. Die utopie is niet onschuldig. Ze ondermijnt direkt de betekenis van de arbeid in het menselijke bestaan.

2.3.5. Onze theoretische, objectieve cultuur toont meer interesse voor theorieën dan voor feitelijke toestanden, en als men voor de laatste belangstelling heeft, dan slechts omdat men er een voorbeeld voor een theoretische constructie in ziet. Het gevolg is: desengagement, vrijblijvendheid, relativisme. Zelfs de mening dat men voor een moraal van a priori normen moet vertrekken, dat men eerst moet weten wat "rechtvaardig", wat "goed", en zelfs wat "de mens" is, houdt in feite af van het inzicht in en van de inwerking op concrete situaties, en zelfs van de mogelijk-

heid om iets te bereiken dat voor de mensen van nut kan zijn.

We menen overall dat we weten terwille van het weten, produktie terwille van de produktie, vrijheid terwille van de vrijheid, activiteit terwille van de activiteit, technologie terwille van de technologie moeten nastreven. We "transcenderen" onszelf. We menen dat de vrije activiteit het wezenlijk menselijke is. Op die manier brengen we geen enkele doelstelling tot een goed einde, en al evenmin ons leven zelf. We menen immers dat we in alles altijd al direkt een stap verder moeten zijn, dat we alle dingen moeten aanpakken, om ze vervolgens van ons af te schuiven.

We verzetten ons tegen een eindig bestaan. We zien in het eindige - vooral in de dood - uitsluitend het negatieve. Daarom verwachten we alle heil van het spelen, van een vrijblijvende, doelloze, en opwindende, activiteit. Het gevolg is de destructie die we om ons heen zien groeien.

II.

Rudolf Boehm (4), Otto Ullrich, Ernst Friedrich Schumacher, Ivan Illich, Barry Commoner, André Gorz zijn markante hedendaagse denkers over ecologie. Ze spreken allen op hun manier treffende parallellen met wat hierboven gezegd is (en in de eerste plaats op Rudolf Boehm teruggaat) uit. Dat is de reden waarom we er hier even op ingaan. Er zijn er andere - waarvan ik de relevantie voor de ecologische beweging niet vat. Fritjof Capra hoort in die groep. In een laatste punt gaan we even in op zijn visie, en op de hang van sommige groenen om in oosterse wijsheid en in een nieuwe religiositeit hun heil te zoeken. Dat we wat de eerstgenoemden betreft ook op afwijkende punten wijzen, is alleen bedoeld om ze in hun ware originaliteit te bevestigen.

1. Otto Ullrich staat zeer dicht bij het denken van Rudolf Boehm. Ik toon dat aan door de verregaande analogieën op te sommen (5).

Terloops - beide denkers hebben totaal onafhankelijk van elkaar hun gedachten neergepend. Als er al een gemeenschappelijke bron is, dan is het Marx, maar beiden geven een zeer belangrijke, niet-traditionele lezing van "*Het Kapitaal*". Door beiden wordt Barry Commoner aangehaald, in een verband dat daar voor beiden om vraagt.

1.1. Beide denkers wijzen op het niet-neutraal zijn van wetenschap en technologie. Ze wijzen er op dat de wetenschap eerder in de sterren geïnteresseerd is, met het zoeken naar het verborgen proces van de realiteit bezig, dan op de leefwereld betrokken. Ook als de wetenschap hiervoor *feiten* nodig heeft en experimenten waagt !

1.2. Beide denkers wijzen op de verstrengeling van wetenschap, technologie en economie. Het zijn drie systemen van doel-middel-verdraaiing, perversies die de *leefwereld* niet dienen.

1.3. Beiden kenmerken het economisch systeem als een doelloze, eindeloze circulatie, G-W-G - om bij Marx aan te knopen (wat beiden hier uitdrukkelijk doen).

Otto Ullrich wijst op het heerschappijkarakter van de moderne tijd. Hij is hier wellicht wat onduidelijk. Want als macht is : het vermogen om doeleinden te bereiken, dan is de moderne mens zeer machteloos, althans als zijn doel niet de destructie zelf is, en als hij niet de macht terwille van de macht beoogt. Immers de wetenschap en de technologie (evenals de economie) blijken geen systemen te zijn die onze *leefwereldlijke* doeleinden (kunnen) realiseren. De moderne mens leeft in de *waan* van de macht. Hij zit in het *imaginaire* - wat niet betekent

dat die waan zich niet uitwerkt.

2. Schumacher is belangrijk terwille van zijn bijtende kritiek op onze economie van de groei. Het economisch probleem is niet opgelost, zo meent hij terecht, al menen de leidende economen het tegendeel. Hij pleit voor kleinschaligheid en intermediaire technologie (een technologie die wel van een zekere wetenschap en een zekere technologie gebruik maakt, die dus modern is, maar die niet haar eigen doel is, die dus op de objecten en de doelen gericht blijft). Dat is zeker een belangrijk aspect van een alternatief dat de mensen de zin in het leven moet terug bezorgen. Zoals Ivan Illich (althans voor een belangrijk deel is dat zo) is Schumacher in de eerste plaats om de ontwikkelingslanden bekommerd.

3. Ivan Illich heeft kritiek op de moderne *instellingen*. Ik heb ze geduid als *wetenschappelijke instellingen*. Het meest overtuigende voorbeeld van Illich is dit van de geneeskunde - waarbij die instelling de mens er als het ware toe uitnodigt om al zijn gezondheidszorgen aan de dokter, de man die *weet*, over te laten (6). Illich spreekt terecht van contraproductiviteit, die de groei van een doel-middelverdraaiing is, en hij ziet overal twee keerpunten, waarbij het tweede keerpunt het over kop gaan is van de instellingen, in die zin dat ze nog alleen voor zichzelf bestaan. Het valt op dat Illich zijn kritiek verwoordt door van de economische symboliek (ruilwaarden, markt, klanten, enzovoort) gebruik te maken, maar dat hij het economische zelf niet thematiseert. In de economie zou trouwens zijn twee-keerpuntenleer niet goed opgaan, zeker niet als men het *produceren om te produceren* ziet, dat vanaf de opkomst van het kapitalisme aan het werk is (dat dus direkt een perversie is).

4. Men kan het denken van Barry Commoner niet hoog

genoeg waarderen. Hij verbindt op uitstekende manier de ecologische problematiek met de economische. Hij ziet de ecologische catastrofe in relatie tot de groeiende kapitaalproductiviteit. In feite is zijn onderzoek een staving van de idee dat de kapitalistische economie wezenlijk *afnemende rendementen* veroorzaakt. Deze laatste zijn vooral ecologisch van aard. Zeer belangrijk is de energieproblematiek.

5. André Gorz denkt in de lijn van Sartre en van Ivan Illich. Hij heeft scherpe kritiek op een bepaald soort marxistisch geloof in de noodzakelijke gang van de economie, waarbij ongeveer alles wat het kapitalisme creëert moet goed genoemd worden. Evenwel, anders dan Illich, komt Gorz op voor een duale maatschappij, die de tegenstelling goedkeurt tussen het individuele en het sociale, waarbij de mens in de vrije tijd, of het "rijk van de vrijheid" vlucht. In feite steunt de gedachte op een ontoereikende analyse van het kapitalisme : Gorz ziet onvoldoende de wezenlijke perversies, de doel-middelverdraaiingen, die dieper liggen dan grootschaligheid, technocratie, gigantisme, vrijheidsberoving, en dergelijke.

III.

1. De hang naar religiositeit - zelfs atheïstische religiositeit - steunt volgens mij op een ontoereikend inzicht in de keuzes van doeleinden en middelen die onze cultuur bepalen. Het kan volstaan om naar Heidegger te verwijzen.

Heidegger gelooft dat de moderne mens werkelijk heerser over de natuur is geworden. Hij doorziet dus de paradox van het "heersen door onderwerping" niet. Zijn antwoord op de mondiale crisis is dan ook overgave aan het Zijn of aan het *Ereignis* (Gebeuren), het overwinnen van het *Seinsgeschick* (tijdperk) van de wil tot macht - dat hij als een ontolo-

gisch gebeuren opvat. Het is dus helemaal niet zo dat Heidegger zou inzien dat de wil tot macht het subjectieve gebeuren is waarbij de moderne mens zich, nog meer uitgesproken dan de antieke en middeleeuwse mens, in de waan van een verschrikkelijke verbeelding van macht en goddelijke oneindigheid verstrikt. Evenmin als in de objectieve wetenschap hecht Heidegger belang aan de menselijke *leefwereld* (die een *subjectieve* leefwereld van doelen en motivaties blijft, ook als hij door de genoemde perversie aangevreten wordt).

Waarom Heidegger zich dus overgeeft, is hetzelfde als waarin de objectieve wetenschap, en de religie(s), zich storten : een onpersoonlijk gebeuren, een ontwikkeling, een kosmos, of hoe men het ook noemt, waarvan men, om niet in nihilisme te vervallen, moet aannemen dat ze de mens "goedgezind" zijn. Dit Gebeuren is steeds tegengesteld aan leefwereldlijke subjectiviteit, die dus maar moet worden genegeerd, afgebroken, verketterd. Als men dat observeert, begrijpt men meteen dat het diepe motief van de religiositeit, van het heideggerianisme, van het christendom, van de transcendentale meditatie, enzomeer, het verzuchten naar een opperste heil blijft, aan gene zijde van de leefwereldlijke (*eindige*) werkelijkheid. Het is en blijft narcisme en zelfbetrokkenheid - dat terwille van zijn radicaliteit het eigen zelf moet reduceren tot iets abstracts, en het vervolgens met de ultieme realiteit zelf identificeert. Dat er alleen verbeelding, theorie, denken, of iets dat deze nog in ijlheid overstijgt, overblijft, lijkt me evident.

2. Om de aantrekkingskracht van dat soort denken of voelen te doorgronden, moet men naar de *motieven* ervan op zoek gaan.

2.1. Hierboven is reeds gewezen op de aantrekkingskracht die vanuit de zuigkracht van de traditie zeer groot blijft.

2.2. Maar waarom niet aanvaarden dat die aantrekkingskracht voor elk mensenkind een soort universele verleiding tot zelfbetrokkenheid, zelfgenoegzaamheid, (Aristotelische) goddelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid blijft. Het betekent dat men er steeds rekening mee zal moeten houden. Heden zien we hoe sommige mensen door de *oosterse* wijsheid verleid worden.

2.3. De hang naar wijsheid en religiositeit kan eveneens als anti-houding tegenover de ervaringen van chaos, ellende, die de hedendaagse wereld vertoont, begrepen worden. Zo bevat het boek van Capra *Het Keerpunt* (van 1982) een aardig stuk kritische beschrijving van de hedendaagse mondiale rotzooi.

2.4. Het zich tot religie en wijsheid wenden is immers ook een zoektocht naar waarden die in het westen in grote mate (en meer en meer) ontbreken : een zekere rust, een zekere stilte, verzet tegen de jacht van het bestaan, tegen de razende activiteit, verlangen naar inkeer, naar innerlijk leven. Het verlangen is legitiem. Het motief vertoont niettemin een louche aspect. Het neigt naar absolutisme, en in die zin is het religieus als elk absolutisme. Het wil misschien veeleer *absolute* rust, harmonie, vrede, in *absolute* oppositie tot de menselijke, natuurlijke realiteit die spanningen, conflicten, eindigheid moet leren aanvaarden, die immers de *positieve* mogelijkhedenvoorwaarden van een echt zinvol bestaan zijn.

2.5. Voor velen is de wervingskracht van het christendom de laatste decennia heel zwak geworden. Evenwel, dezelfde mensen hebben daarom hun absolutistische hunkering niet opgegeven. Vandaar de verlokking om het nogmaals, maar nu in een andere religie of wijsheid, te proberen.

3. *Wetenschap en oosterse wijsheid.*

Ik deel de afkeer voor het westerse "model", voor de "industriële maatschappij", hoewel ik heel zeker andere klemtoneel leg dan mensen als Roszak, Capra, Rifkin en anderen.

3.1. Soms loopt de afkeer uit op een afwijzende kritiek op wetenschap en technologie (veel minder op een kritiek op de kapitalistische economie, wat ook wel met de zaak zal te maken hebben). Voor zover men evenwel aan de motieven van oneindigheid, vergoddelijking, en dergelijke, vast blijft zitten (en dat is zo), snijdt men zichzelf de pas af tot het schetsen van een realistisch alternatief. Men wordt zeer spiritueel, en het verwijt dat onze maatschappij materialistisch is, blijft scheve kritiek.

3.2. Evenwel, de recente wetenschapsfilosofie heeft de irrationaliteit zo ver doorgedreven dat ze nu van haar kant aansluiting vindt bij de genoemde religiositeit en wijsheid. Dat ze het mechanistische wereldbeeld afwijst, kan ik begrijpen; dat ze er tegenover, zoals Capra, een cosmos van eenheid van tegenstellingen, van *yin* en *yang*, plaatst, is bedenkelijk. Ik begrijp dat men de cosmos-machine afwijst, maar ik zie niet waarom daar tegenover het cosmos-spel moet geplaatst worden. Het belangrijke punt is het volgende : als de cosmos als machine gedacht wordt, dan meent men, als "goede" objectivist die men is, dat de mens eveneens als deterministische machine moet opgevat worden. Men heeft geen gevoel voor de menselijke subjectiviteit en zingeving. Maar wat gebeurt als men de mens in een cosmos plaatst, die het spel van Sjiva is, die de hindoeïstische *lila* is ? Evenals in het afgewezen wereld- en mensbeeld blijft de leefwereld doorgestreept, en houdt men slechts het spel, het speelse, het grillige, over. En de cosmos blijft één, zoals voordien, en het is eveneens de bedoeling

om zich met die eenheid te identificeren.

Niemand is duidelijker dan Capra : als goede hegeliaan (Hegel kent hij wel niet, maar men kan hegeliaan zijn door gewoon wetenschapsmens en door gewoon modern te zijn) weet hij wel dat er tegenstellingen (of spanningen of conflicten, enz.) - *yin* en *yang* - zijn, maar hij wil die overstijgen door ze in een harmonie, in een eenheid op te nemen. Hij moet zich hiervoor zeer objectief gedragen. Dat komt zelfs neer op een glorificatie van de kennis, van het weten, alsof dat zou volstaan om zich als mens in de realiteit goed te voelen. Zijn geschiedenisvisie maakt dat overduidelijk : hij meent in de geschiedenis een zich steeds herhalend "doorslaan" van *yin* en vervolgens van *yang* te zien. Heden slaat het agressieve, mannelijke, actieve *yang* door - vandaar de door hem geschetste chaotische situatie. Het komt er op aan dat te weten, opdat de *yang*-drift door meer *yin* zou overwonnen worden. Volstaat het dat te *weten* ? Het lijkt bij Capra zo te zijn. We moeten tot een nieuwe *harmonie* komen. Dat Capra het darwinisme afwijst - dat hij hierin gelijk of ongelijk heeft, is niet mijn punt - is gemotiveerd in zijn hekel aan het strijddkarakter van de darwiniaanse ontwikkelingsidee. Capra streeft naar rust, vrede, opperste gelukzaligheid, aan gene zijde van alle tegenstellingen, diversiteit, realiteit - hoewel het soms lijkt alsof hij hard voor die laatste opkomt. Maar bij Capra is ook duidelijk dat de genoemde begrippen totaal vals kunnen zijn : dat men waarneming of zintuiglijkheid kan bedoelen, en in feite alleen met de preparaten van een verschrikkelijke theoretische vooringenomenheid begaan is. Dat Capra de leefwereld wel moet afbreken, blijkt ook uit het volgende : de analogie tussen hedendaagse fysica en oosterse wijsheid betreft de beide domeinen van het micro-niveau, en van het macro-niveau of kosmische niveau. Zijn boodschap luidt in feite dat de mens zich

moet gedragen alsof hij dergelijk micro- of macro-wezen is. De conclusie moet zijn dat de voorschriften van Capra onmogelijk de mens van dienst kunnen zijn, vermits hij in feite een "tussenwezen" is, dat noodzakelijkerwijs onder realiteit iets anders moet verstaan dan "doordringing van polaire tegenstellingen in harmonie"(7).

3.2. Blijkbaar beschikt de moderne wetenschapsfilosofie (misschien moet men zeggen de moderne filosofie tout court) niet over een valabele kennistheorie, en bijgevolg ook niet over een overtuigende realiteitsopvatting. De belangrijkste tak van de wetenschapsfilosofie (Kuhn, Feyerabend - en Popper als aankondiging) is irrationeel, extreem relativistisch, maar op basis van een impliciete belijdenis van het objectieve of theoretische universum (8). Feyerabend slaagt er niet in het verschil (in effectiviteit) te begrijpen tussen wetenschap, godsdienst, magie, regendansen, enzovoort, zo zegt hij zelf.

In feite ligt die visie in het verlengde van onze filosofische traditie die de realiteit vorm geeft vanuit *weten terwille van het weten*, die de theorie boven de praxis stelt, die de realiteit bekijkt vanuit de theorie. Het is alsof de filosofie met een theoretische conceptie kan starten zonder te moeten funderen dat ze überhaupt moet (kunnen) *beginnen*, dat haar start de leefwereldlijke ervaring en waarneming moet zijn. Dat ziet men o.a. aan het feit dat de theoretische ingesteldheid haar begrip van waarneming en ervaring aan haar theorie ontleent, uit haar vooropzettingen distilleert. Ze springt over haar eigen begin heen, of ze doet alsof de filosofie niet vanuit een buiten-filosofisch standpunt moet vertrekken (9).

Men vergisse zich ook niet over de motivatie : de motieven van Feyerabend (bijvoorbeeld) zijn analoog aan

die van de religie en van Capra (enzovoort) : anarchisme, dadaïsme zijn uit op spel, speelsheid, ze wijzen de ernst van het zinvolle leven af. Ze dromen van totale menselijke ontplooiing, en van eindeloze vooruitgang - ondanks het relativisme, dat echter als een interessante uitvalsbasis voor vooruitgang, inventiviteit, creativiteit gezien wordt. Feyerabend poneert, in het zog van een eeuwenoude theoretische ingesteldheid, dat de wetenschapsmens, of dat de mens zonder meer, terwille van de "vooruitgang" alle zintuiglijke a priori's en denkcategorieën systematisch moet zoeken te doorbreken. Hij richt zich tegen Kant - die er evenwel al op gewezen had dat, als men dat doet, geen valabele kennis, maar nog alleen verbeelding, droom, speculatie, theorie zal overblijven.

De gehele moderne grote wetenschap en wetenschapsfilosofie, van Einstein, over de kwantummechanica, tot de hedendaagse speculaties over de deeltjes, enzovoort, enzovoort, is op drift. Men ontbeert een valabele kennisleer, en bijgevolg realiteitsconceptie. Capra is hiervan een teken. Op basis van een aanvaarding van de gangbare concepties over relativiteitstheorie en quantummechanica belijdt hij zijn irrationalisme, dat stelt dat er een stevige analogie bestaat tussen oosterse wijsheid en moderne wetenschapsconceptie. Hij heeft trouwens gelijk wat de analogie betreft - maar beide visies zijn ontoereikend en dit vanwege identieke motieven die er de grondslag van vormen.

4. Ik verstout me dat alles te zeggen en tegelijk toe te geven dat ik van fysica geen kaas gegeten heb. En dat ik dus niet in staat ben om op competente manier de redeneringen van Capra en anderen mede te voltrekken. Maar het gaat ook niet over de resultaten van de fysica. Het gaat over de *vooropzettingen* - die echter wel doen twijfelen aan de gegrondheid van beweringen als zou door de relativiteitstheorie de natuur-

lijke tijdservaring doorbroken zijn, enzovoort.

Het probleem van de vooropzettingen of van de motivaties kan men ook als volgt verwoorden : hoe kunnen we ons als leek, die we haast allemaal zijn als het erop aankomt ingewikkelde fysicatheorieën te beoordelen, gedragen tegenover geëtalereerde geleerdheid ? Slikken als waarheid ? In de irrationaliteit van de wetenschapsfilosofie vervallen ? Of zich in de tegen-irrationaliteit van diegene die de wetenschap afwijzen, storten ?

Het antwoord kan gevonden worden door het *leefwereldlijke* gezonde verstand, geholpen door een filosofie die zelf vanuit de leefwereld denkt, ernstig te nemen. Er zijn meerdere punten van aandacht mogelijk.

4.1. We kunnen, nogmaals, op de *motieven* letten. Bekijken we de hedendaagse wetenschappelijke dweepers dus zoals we Epicurus bekijken. Hij prepareerde zich een fysisch universum dat hem moest dienen in zijn verlangen om zich een veilig, zeker, onraakbaar bestaan van genot (in feite van afwezigheid van lijden) te bezorgen. Hij voorzag zelfs het toeval, omdat hij hier de mogelijkheid tot bevestiging van vrijheid zag, vrijheid die hij nodig had om de mens zijn eigen lot totaal in handen te kunnen geven.

Het zal blijken dat de motieven van de irrationele dweepers steeds "godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid" zijn.

4.2. Denkend vanuit de aanvaarding - die geen resignatie is, maar het bewuste engagement van de menselijke eindige *condition humaine* - van de concrete en praktische realiteit, merken we dan de impasse op waarin de theoretische speculatie terechtkomt. Wat ze bereikt, is in zekere zin het tegendeel van wat ze beoogt : in plaats van onafhankelijkheid onderwerping, in plaats van vrijheid volgzzaamheid, in plaats van on-

sterfelijkheid de reductie tot iets geesteloos. En in ieder geval de groeiende destructie van de menselijke leefwereld. Wat men krijgt is verbeelding, verbeelding, verbeelding. Men verliest de realiteit. Deze *is* immers eindig, dat wil zeggen, verscheiden, min of meer verbrokkeld, hoewel ook een eenheid van verstrengelingen; gedeeld, hoewel gestructureerd, en de mens zelf is een *Gestalt*, een structuur (om met Merleau-Ponty te spreken), uit delen of gebieden, of registers bestaande, die op elkaar steunen, maar daarin elk toch een zekere zelfstandigheid behouden. Kortom, in de realiteit is conflict, spanning, die om regulering vraagt. Rationaliteit is in grote mate doel-middeloverweging die dit leefwereldlijke kader niet verlaat. Het doel is dan de *zin van een menselijke leven*, dat best *zinvol* kan zijn ook al bevestigt men de eindigheid, dit is, de betrekkelijkheid van de vrijheid en de onafhankelijkheid (die inderdaad niet de grote waarden zijn), ook al weet men dat men moet sterven, ook al affirmeert men de noodzaak om met allerlei voorwaarden die *afhankelijkheden* zijn, rekening te houden - maar men weet dat juist in die positieve houding tegenover afhankelijkheid, noodzaak, dwang en conflict, onze kans als mens steekt.

4.3. Een ander belangrijk punt is dat de irrationele theoretici *objectief* denken, al lijkt het tegendeel waar. Ze hebben de mond vol van relativisme, van tegenstellingen die elkaar doordringen, van menselijke mogelijkheden, creativiteit, en inventiviteit, enzovoort, maar ze denken in feite alleen aan objectieve processen, en juist niet aan de typisch menselijke mogelijkheid om zich doelvoorstellingen te maken, en die ook te realiseren, en ze beseffen niet dat dat zo ver kan gaan dat ook fantastische waanvoorstellingen mogelijk zijn, dat de mens zich fictieve werelden kan verbeelden, die hij wel niet kan realiseren, maar die ondertussen de realiteit toch perverteren.

Men reflecteert in feite zoals de lichtgelovige die niet beseft of niet wenst te beseffen hoe vol onbereflecteerde kennis de mens steekt : als een voorspelling uitkomt, denkt hij aan een objectief, kosmisch-spiritueel gebeuren, niet in de eerste plaats aan de mogelijkheid dat de mens vanuit bange voorgevoelens (bijvoorbeeld) zich een toekomst projecteert. De voorspelling komt soms uit, soms ook niet, en meestal vergeet de lichtgelovige direkt al de keren dat de voorspelling niet uitkwam. Hij gebruikt hier een impliciete verificatiemethodiek waarover we het nog even moeten hebben. De lichtgelovige denkt ook nooit "psychoanalytisch" (waarbij het onbewuste niet een instantie moet zijn die aan alle menselijke doelgerichtheid en intentionaliteit ontsnapt).

4.4. Maar wat nog het meest relevant is voor onze beschouwing is dat de objectivist (noem hem wetenschapsmens, noem hem *goeroe*, noem hem lichtgelovige, of noem hem man van de straat) niet beseft hoe al het subjectieve (de *verbeeldingen* interesseren ons hier op de eerste plaats) zich in de realiteit waarmaakt, en in die zin *zichzelf bevestigt* - althans voor wie zelf in de motieven gelooft. De verificatie is echter niet in de dingen zelf gefundeerd, ze is subjectieve verbeelding. De verbeelding lijkt uit te komen, op te gaan. Wie graag gelooft, ziet overal bewijzen, wie in de wichelaar belangstelt, meent dat zijn bed op een waterader staat, verhuist van kamer, en begint zich direkt (voor een tijdje ?) beter te voelen. Wie in de ondergang van de wereld gelooft, ziet overal de duidelijke tekenen, ja de bewijzen. En dat is onafhankelijk van de waarheidswaarde van de gegevens. Ja de gegevens kunnen best tegelijk waar zijn, terwijl ze ondertussen toch op de lichtgelovige inwerken vanuit zijn geloof, en niet vanuit de waarheid. Hoewel juist is dat ze precies werken omdat ze als *objectief* opgevat wor-

den, en dat ze dus zouden ophouden te werken als de gelovige de menselijke subjectiviteit zou aanvaarden. Het is dus wezenlijk dat hij gelooft dat de goeroe objectief, reëel, de kennis van zowel verleden, heden, als toekomst bezit, dat hij met de cosmos één is, enzovoort. Als hij dat zou betwijfelen, zou hij voor zichzelf als een eindig, subjectief, mens met een sterke verbeelding verschijnen, en hij zou zichzelf in een ander licht zien. Het geloof is zelf niets anders dan het motief dat de leerling en de goeroe verbindt : ze hunkeren naar een superrealiteit, naar vergoddelijking, ze verdragen blijkbaar de eindigheid (en de reële spanningen) niet. Het valt op dat de oorsprong van de motieven in een al te groot gevoel van - soms louter ingebeelde, vaak zeer reële - onmacht, ongeluk, onvermogen om met spanningen te leven, enzovoort, ligt. Wel werkt onze traditie de verleiding tot absolutistische motieven in de hand. We worden als kleine absolutisten in de familie, op school, enzovoort, gesocialiseerd. Vóór we in staat zijn een eigen mening te vormen, zijn we reeds slachtoffers. Het belang van kritische reflectie, van filosofie, wordt er nog groter door.

4.5. Ik meen de zaak nog algemener te kunnen stellen : de methode van de *verificatie* doet het niet, hoewel men er zich waarschijnlijk steeds noodgedwongen als op een hoogste instantie op beroept. Deze methode is te gemakkelijk. Ze leidt te gretig naar bevestiging. Dat is reeds zo op het gebied van de studie van de levenloze natuur, maar het is zonneklaar dat op het gebied van de menswetenschappen, en op het gebied van het subjectieve leven nog "betere" resultaten kunnen bereikt worden. Het volstaat hier *vooropzettingen* te hebben. Vanaf een geringe graad van complexiteit van de "theorie" wordt het onmogelijk om de theorie te ontcrachten. Ze kan elk gegeven - dat ze a priori in haar voordeel prepareert - als be-

wijselement gebruiken, en ze kan steeds al het afwijkende als irrationeel of als iets dat men later zal duiden, negeren. Als je overtuigd wil zijn van de christelijke levenswijze, leef dan als christen, en je zal wel zien dat het christendom waar is. Leef als macro-biotieker en je zal wel van de waarheid van de macro-biotiek overtuigd worden. Een hegeliaan komt nergens feiten tegen die zijn theorie bedreigen, en als laatste houvast heeft hij nog wel in petto dat een zekere "irrationaliteit" van de realiteit aanvaard kan of zelfs moet worden.

Maar ben ik nu niet bezig mezelf in een onmogelijke positie te laveren ? Immers, wat ik zeg slaat ook op mijn eigen "theorie" of filosofie van de menselijke eindigheid (of hoe men het ook zegt). Ook die theorie zal dus "gemakkelijk" te verifiëren of onmogelijk te falsifiëren zijn. Dat klopt. Maar ik heb niet gezegd dat er alleen maar het belang van de verificatie of van de falsificatie is. Als het bovenstaande juist is dan komt alles op de discussie van de *vooropstellingen* zelf aan. Boehm zegt herhaaldelijk dat het erop aankomt de vraag te stellen naar wat de vraag zelf is. Anders gezegd, men moet gewoon filosoferen, en juist niet de wijk nemen in de richting van de verificatie of van de falsificatie.

4.6. Men kan wel zoeken de vooropzettingen expliciet te maken, de aanhanger tot stellingname te dwingen door de implicaties scherp te stellen. Een der technieken bestaat erin het onderscheid te bespelen tussen *voorwaarden* en *oorzaken*. In elke objectivistische theorie worden ze systematisch met elkaar verwisseld, en de bedoeling is steeds ze als hetzelfde te laten doorgaan. Ik toon dat even aan door het dogma van de macro-biotiek - alles is door voeding bepaald, en de remedie tegen alle kwalen is dus een aangepaste voeding - te ontleden. Het is identiek aan de negentiende-eeuwse materialistische uitspraak dat "der Mensch

ist, was er isst", dat "de mens is, wat hij eet". Bedoeld is niet alleen dat "de mens niet kan bestaan zonder eten" (inbegrepen inspanningen om zich voedsel te verschaffen, de constructie van economische en sociale structuren die het voedingsprobleem moeten veilig stellen, tot en met de bijhorende ideologische systemen die eventueel moeten inspringen als er lacunes in het systeem zijn, enzovoort). De uitspraak is correct voor zover ze zegt wat er staat. Maar haar intentie zou banaal zijn als ze niet ook zou bedoelen dat het voedingssysteem de mens (totaal) bepaalt, kortom als de uitspraak niet ook het omgekeerde zou intenderen : de mens is het *gevolg* van het eten, of het eten is de *oorzaak* van de mens. Het is duidelijk dat dat laatste zeer onwaarschijnlijk is, ook al moet toegegeven worden dat het voedselprobleem de mensen een aantal gevolgen opdringt, die inderdaad uit het eten moeten afgeleid worden. Als we niet a priori wensen onze dagdagelijkse ervaring door te strepen, blijkt nog overtuigender de extreme onwaarschijnlijkheid dat de filosofie van bijvoorbeeld Spinoza uit de economische problematiek van zijn tijd (het voedingsprobleem) zou te distilleren vallen.

De uitspraak is dialectisch. De objectieve ingesteldheid is impliciete of expliciete dialectiek. De macro-biotiek van Michio Kushi bijvoorbeeld is zich daarvan scherp bewust, en zweert dan ook bij de hegeliaanse dialectiek. Op die manier "slaagt" Kushi erin voeding of materie met geest gelijk te schakelen, waarbij zelfs niet meer duidelijk is of de voeding zelf niet veeleer iets geestelijks is en omgekeerd.

Ik waarschuw de lezer ervoor dat dit alles de aanhanger van de macro-biotiek niet noodzakelijk ontmoedigt. Immers de *motieven* staan hier buiten discussie, en het is de macro-biotieker om deze laatste te doen. Tenzij hij natuurlijk van de ware aard van motieven en leer niet honderd procent zeker zou zijn.

4.7. Er heerst immers veel onbegrip in het westen over wat nu precies de bedoelingen van oosterse wijsheid (boeddhisme, zen-boeddhisme, transcendentale meditatie, yoga, macro-biotiek, enzovoort) zijn. De westerse mens wil hier meestal de geit en de kool sparen. Hij wil tegelijk de afbraak van de leefwereld en van een aantal "vruchten" van de leefwereld (blijven) genieten. Hij wil dus eenheid met de cosmos, maar ondertussen toch niet de verscheidenheid verliezen, hij wil een spiritueel bestaan, maar ondertussen toch van de materiële consumptie profiteren. Hij wil absolute vrijheid, maar toch nog doen alsof de andere mensen hem interesseren. Hij is zen-boeddhist, maar lijkt niet te willen begrijpen dat sexuele onthouding en monnikendom dan zijn voorkeur zouden moeten wegdragen. Hij vlucht dus de wereld, maar blijft er ondertussen toch van houden. Zijn lichaam en ook zijn medemensen blijven hem interesseren. Hij blijft in feite veel te realiteitsbetrokken om echt oosterling te kunnen worden.

Het is daarom van belang nog even de motivaties van enkele oosterse religieuze systemen te schetsen. De vraag is of de westerling niet zou terugschrikken, als hij de extreme wereldvlucht van het oosten tenvolle zou beseffen. Het is de *oosterling* die *konsekwent* en *radikaal* is. De Westerse versie is een misbaksel, een contradictie, een vierkante cirkel.

4.7.1. Het is de hindoeïstische wijsheid om extreme wereldvlucht te doen. Ze identificeert bij voorbaat de mens (in feite de gehele realiteit) met een Zelf - waarvan het empirische, leefwereldlijke ik volstrekt moet onderscheiden worden. In feite is de ware mens de kosmos, god zelf (in westerse categorieën overgedacht). Deze wereldvlucht en deze uiterst zelfbetrokken identificatie met de werkelijkheid zelf, is reeds zeer verdacht - voor de westerlingen. Het motief ook wordt scherp beseft : verzet tegen eindigheid, vergan-

kelijkheid, lijden, conflict, spanningen, enzovoort, kortom tegen de realiteit als dusdanig (die immers *eindig* is). Ik zie niet hoe dergelijke visie wat dan ook kan bijdragen tot het lenigen van de mondiale ecologische en economische problemen. In de oosterse wijsheid zijn dergelijke problemen er om genegeerd te worden.

4.7.2. Maar bekijken we de meer op actie gerichte visie van de in het oosten als een Bijbel gewaardeerde *Bhagavadgita*. Dit zeer populaire geschrift hoort in een der lijvigste epen van de wereldliteratuur, de *Mahabharata*, dat het verhaal is van strijdende families die elkaar uitroeien. De *Bhagavadgita* is de samspraak tussen Sjiva en Arjoena (een der strijders) over de houding die deze laatste tegenover dit bloedblad moet aannemen. Het antwoord van de god - die staat voor de wijsheid zelf - is duidelijk : men moet aan de strijd deelnemen, men moet zijn functie in de maatschappij opnemen (en Arjoena is een strijder), men moet in het niet-handelen niet het hoogste ideaal zien, maar men moet het handelen (hier het strijden, maar de zaak moet veralgemeend worden) zo opvatten dat men er het doel of de vruchten niet van zoekt te genieten, men moet "onbaatzuchtig" handelen in dienst van "god". Het werkelijke niet-handelen is het handelen zonder (leefwereldlijk) doel. Men begrijpe dat hier de Aristotelische *energeia* op het appèl is, nu tot een kosmische dimensie opgetild. Het activiteitsbegrip dat hier aanwezig is, is de ziel van de Japanse samenleving, van zowel het management als van de gewone arbeider. Het moet niet verwonderen dat Japan, gezien zekere historische voorwaarden, het kapitalisme zo gemakkelijk heeft kunnen incorporeren. Het leefwereldlijke doel is immers van geen tel, wat alleen belang heeft, is de activiteit zelf (terwijl ondertussen natuurlijk wel voor de winst gewerkt wordt). De bij het socialisme aanleunende Serge Christophe Kolm

(*Sortir de la Crise*, Hachette, 1983) is naïef als hij meent bij de Japanse activiteitsvisie te kunnen aanknopen. Hij lijkt in die visie iets humaan te zien, omdat doel en middel daar door elkaar gaan, omdat elk middel ook een doel zou zijn, en omgekeerd. Hij lijkt te denken dat de mens er centraal staat. In feite staat de *energeia* in het centrum.

4.7.3. Maar bekijken we tenslotte de motivatie van het vroege boeddhisme. Ze is ook in het Chinese *t'chan*-boeddhisme (uitspreken zoals in '*t schandaal*') en in het Japanse zen-boeddhisme aanwezig, hoewel men er daar meestal niet veel woorden aan besteedt. De reden is echter dat het evidente vooropzettingen betreft. Ik gebruik als voornaamste bron het heldere boekje van E. Conze (10).

Conze maakt direkt duidelijk wat het *motief* van het boeddhisme is : het is streven naar wijsheid met behulp waarvan de mens erin moet slagen ("erin geslaagd is", zo zegt hij) deze wereld te overwinnen en de onsterfelijkheid, namelijk een leven zonder dood, te bereiken (blz. 11). Hierin, zo zegt Conze, onderscheidt het boeddhisme zich niet van andere grote religies.

Om het geestelijke te bereiken, zijn er, zoals elke grote religie weet, drie wegen :

1. men moet de zintuiglijke waarneming als betrekkelijk onbelangrijk beschouwen;
2. men moet proberen afstand te doen van alles waaraan men gehecht is;
3. men moet alle mensen gelijk behandelen, zonder acht te slaan op uiterlijk, intelligentie, opvoeding, huidskleur, geur, enz.

De godsdienstige traditie der mensheid, zo zegt Conze, berust op de negatie van de levenswil, ze wendt zich van de wereld der zinnen af (blz. 12). De regels voor juist gedrag, die naar de genoemde negatie van de le-

venswil moeten leiden, zijn *moraal*, *contemplatie* en *wijsheid* (blz. 13). Veel van wat moraal en contemplatie is, heeft het boeddhisme, zo zegt Conze, met alle Indische godsdiensten gemeenschappelijk : voorschrijven voor leken, voor monniken, yoga-oefeningen - ritmisch en bewust ademen, de beheersing der zintuigen, methoden om trance op te wekken - en het nastreven der vier *hemelse gezindheden* : oneindige vriendelijkheid, oneindig medelijden, oneindige medevreugde en oneindige gelijkmoedigheid (blz. 13). Verder zijn er meditatie over de dood, over het stuitende van de lichaamsfuncties, over de drieëenheid *Boeddha*, *dharma* (leer der waarheid) en *samgha* (Broederschap). Alle wegen hebben een gemeenschappelijk doel : de uitdoving van het geloof in de individualiteit (blz. 13). De mens bestaat, volgens het boeddhisme, uit vijf *groepen van componenten*, de *skandha's* : het lichaam (*rupa*); gevoelens (*vedana*); waarnemingen, voorstellingen (*samjna*); drijfveren (*sanskara*) en bewustzijn (*viijnana*). Deze vormen de "materie" of de inhoud van de individualiteit. Het geloof nu in de individualiteit komt volgens het boeddhisme voort uit de uitvinding van een "zelf", dat deze vijf *skandha's* overkoepelt (blz. 14). Ik geloof dat elk van deze dingen van mij is, of dat ik al deze dingen ben, of dat al deze dingen mijn "zelf" zijn; of ik heb de overtuiging dat ik dit ben of dat ik dit bezit of dat ik dit in mij heb of mij daarin bevind.

"Het bestaan van de individualiteit verdwijnt met het geloof erin, daar ze niet werkelijk is, doch slechts verbeelding. Het *individu* bestaat slechts uit een klomp die willekeurig uit deze vijf groepen gevormd wordt. Wanneer het ophoudt te bestaan, is het gevolg het Nirwana - het doel van het boeddhisme. Men zou dit ook zo kunnen uitdrukken, dat men zijn *ware individualiteit* gevonden heeft, want het begrip 'indivi-

dualiteit' zoals wij dit opvatten, is daar rekbaar en vaag genoeg voor (blz. 14)".

De belangrijkste bijdrage van het boeddhisme zegt Conze (blz. 18), is de leer van dat *niet-zelf* (*an-atta*, in het Pali, *an-atman*, in het Sanskriet). Het geloof in een zelf wordt door alle boeddhisten beschouwd als de noodzakelijke voorwaarde van het lijden. We zouden volmaakt gelukkig kunnen zijn, zo gelukkig als het kind in de moederschoot, zegt Conze, indien we maar ons "zelf" konden kwijtraken.

Dat goed begrijpen is belangrijk, en het is duidelijk dat er een onmiddellijk verband is met het diepste motief waaruit het boeddhisme is ontsprongen : de vlucht voor het lijden. We zullen eveneens begrijpen dat dit lijden zelf reeds een interpretatie van de werkelijkheid is - een opgeschroefde visie op het lijden - van een werkelijkheid namelijk die maar goed wordt genoemd als ze absoluut, oneindig, onbeperkt, volmaakt, en zo meer, is. We kunnen nu reeds begrijpen dat het verdwijnen van het zelf gewoon het (in gedachten) uitschakelen van het menselijk-subjectieve, van het *leefwereldlijke* is, dat het de afbraak van al het eindig-menselijke is, dat natuurlijk een rem is op de wens naar baarmoederlijke onraakbaarheid, zorgeloosheid, oneindigheid of almacht, of vrijheid (allemaal termen die, zoals we nog zullen zien, van de boeddhistische leer deel uitmaken). Vermits het subjectieve of het eindige het doorleefde lichamelijke, het gesitueerde (onze meest fundamentele situatie is die van ons lichaam zelf), onze verankering in de wereld en in de maatschappij is, moet geheel dit gebied het ontgelden, het moet uitgeschakeld worden, wat in grote mate alleen maar kan betekenen : het moet worden *weggedacht* (vandaar het allesbeheersende belang van de meditatie en van het weten, vandaar dat *onwetendheid* het ergste van alles is).

Het boeddhisme is "radikaal pessimist", zegt Conze (blz. 21). Dit pessimisme betreft de afwijzing van het "empirische" zelf. De wereld wordt beschouwd als slecht, blijkbaar voor zover hij bepaald en onbestendig is, voor zover hij geheel van lijden doordrenkt is (blz. 22). De wereld wordt afgewezen, omdat het doel het *Nirwana* is. Maar daar tegenover staat dat de bestemming van de mens blijkbaar de volmaaktheid zelf is : door de opoffering van de wereld, door de zelfverloochening (die de hoogste plicht is, blz. 22) wint men veel meer dan men verliest.

Conze beseft heel scherp dit motief :

"Het boeddhistische gezichtspunt heeft alleen iets te zeggen aan mensen die geheel en al hun geloof in zichzelf en in de wereld zoals hij reilt en zeilt verloren hebben, mensen die uitermate gevoelig zijn voor pijn, lijden en alle soorten verwarring, met een diep verlangen naar geluk en een aanzienlijk vermogen tot afstand doen" (blz. 23).

De boeddhist, zegt hij (blz. 23), streeft naar een volledige gelukzaligheid die niet van deze wereld is. Hij is niet tevreden met deze wereld. Hij streeft naar vrede en rust, naar de overwinning van de fundamentele levensangst (blz. 24). Conze spreekt van een streven naar onsterfelijkheid (blz. 24), namelijk van een verlangen naar een leven zonder dood (blz. 24). Boeddha verkondigde na zijn verlichting dat hij "de deuren tot het niet-sterven" geopend had (blz. 24). Onsterfelijkheid is echter tegengesteld aan het bestendigen van onze individualiteit. Onsterfelijkheid is het tegenovergestelde van ons leven dat onlosmakelijk met de dood verbonden is, zegt Conze (blz. 24). We beginnen te sterven op het moment dat we geboren worden. De geboorte is de oorzaak van de dood. Het komt er dus op aan niet langer aan het leven te houden, aan het leven vast te hangen, we moeten het li-

chamelijke dus onderdrukken, de instincten zwakker maken, de geest rustig maken, de zintuiglijke waarneming gering schatten, het lichamelijke zien te vervangen door het inzicht van het geloof en de wijsheid. (blz. 26)

Een ander sleutelwoord is het *nirwana*. Het heeft geen cosmologische functie en de wereld is ook niet Gods wereld, want hij is ontstaan door onze eigen begeerten en domheid. Zo blijkt, zegt Conze, dat de boeddhisten de wereld radikaler verwerpen dan de christenen. Het nirwana is eeuwig, bestendig, onvergankelijk, onwankelbaar, zonder tijd, zonder dood, ongeboren en niet-ontstaan, kracht en gelukzaligheid, een veilig toevluchtsoord, een onderdak en een plaats van onbetwiste zekerheid; het is de echte Waarheid en de hoogste Werkelijkheid; het Goede, het hoogste doel en de ene en enige vervulling van ons leven, de eeuwige, verborgen en onbegrijpelijke vrede (blz. 42).

Maar laten we nog dieper op de kern - tegelijk op de motivatie - van het boeddhisme ingaan. Bespreken we, met Conze, *de vier heilige waarheden* (door Boeddha in Benares verkondigd na zijn Verlichting) die door alle boeddhistische strekkingen aanvaard worden. Ze tonen ons werkelijk op levendige wijze wat de drijvende kracht van het boeddhisme is.

1. Er is de heilige waarheid van het lijden. De geboorte is lijden, de ouderdom is lijden, de ziekte is lijden, de dood is lijden. Verbonden worden met datgene waarvan men niet houdt, losgemaakt worden van datgene waarvan men houdt, is lijden. Niet krijgen wat men wil hebben, is lijden. "In het kort, al het streven naar /een van/ de vijf skandha's /houdt/ lijden /in/" (blz. 45).

2. Waar ligt het ontstaan van het lijden. Het lijden ontspringt aan de begeerte die van wedergeboorte tot wedergeboorte voert, verbonden met genot en harts-

tocht, begeerte die haar genot nu eens hier dan weer daar zoekt, dit is, de begeerte naar zintuiglijke ervaring, de begeerte die zichzelf bestendigt en de begeerte naar vernietiging.

3. Hoe kan men het lijden opheffen ? Door de volkomen opheffing van de begeerte, het zich ervan afkeren, het zich bevrijden, het niet hechten aan de begeerte.

4. De *weg* die naar de opheffing van het lijden voert is het achtvoudige pad : juiste zienswijzen, juiste bedoelingen, juist spreken, juist gedrag, juiste wijze om in het levensonderhoud te voorzien, juiste inspanning, juiste waakzaamheid en juiste concentratie.

Men ziet hoe eenvoudig het boeddhisme is, en hoe het vanuit zeer begrijpelijke menselijke motivaties ontsprongen is. Het is de radikale afwijzing van de eendigheid van de *condition humaine*. Deze is *lijden*. Maar men moet dit lijden juist interpreteren, om niet zelf in de boeddhistische val te trappen. Het lijden is bij voorbaat *opgeschroefd*. Het is botte weigering om ook maar iets beperkts, iets relatiefs, iets eendigs te aanvaarden.

Van Boeddha wordt gezegd dat hij op negenentwintigjarige leeftijd zijn leer begon te verkondigen nadat hij langs de weg een zeer oud mens, een zwaar zieke, en tenslotte een dode die naar de verbrandingsplaats gebracht werd, had ontmoet (11). Op de dag waarop hij volgens die overlevering de drie manifestaties van de menselijke toestand zag, werd ook zijn zoon geboren (blz. 94-95). Boeddha zou hierbij een woord uitgesproken hebben dat *band* betekent, wat zou inhouden dat voor Boeddha een band is geboren. Trevor Ling vermeldt het merkwaardige incident met een meisje, dat, als ze Boeddha huiswaarts zag keren op het ogenblik van de geboorte van zijn zoon, uitriep : gelukkig is de moeder, gelukkig is de vader, gelukkig is de vrouw die zo'n echtgenoot heeft. Het woord voor geluk-

kig (*nibbuta*) betekent echter ook "koel" en "gezond". Als "koel" vatte Boeddha het woord op en hij dacht met afkeer aan de lusten :

"Wanneer het vuur van de hartstocht is afgekoeld, is het hart gelukkig; wanneer het vuur van de waan, de trots, verkeerde opvattingen en al de lusten en smarten is uitgeblust, is het gelukkig" (ib. blz. 95).

Dat was voor Boeddha het ogenblik om vrouw en kinderen te verlaten. Banden zijn beperkingen, zo verduidelijkt Ling (blz. 95), en de oorzaak van het zich beperkt weten is het geloof in een zelf. Gautama

"zocht een manier om zich uit ... deze beperkingen te bevrijden".

Dat is het dus : Boeddha verzet zich gewoon tegen de menselijke conditie. Hij is heel zeker bereid om het stukje lijden te aanvaarden dat met elk lichaam verbonden is. Trouwens zijn afsterven is *ook* een lijdensweg, en dat lijden neemt Boeddha er graag bij. Maar hij zoekt in feite een totale, absolute oplossing, die uiteraard aan gene zijde van alle werkelijkheid gezocht moet worden. Het boeddhisme is niet zo maar een leer van vrede en rust, het is veeleer een leer van *volstrekke, absolute* rust.

Hier is een illustratie van die afbraak van het leven op haar plaats. De tekst komt uit de Oude Wijsheidsschool (maar het betreft blijkbaar algemene inzichten) :

"De afwijzing van onze van verliefdheid op onszelf vervulde, narcistische binding aan het lichaam bevrijdt ons sneller dan al het andere van de illusie der individualiteit. Het stoffelijk lichaam heeft steeds in het middelpunt der belangstelling gestaan" (blz. 101). "Steeds meer wordt /de monniken/ bijgebracht het stoffelijk lichaam als iets afstotelijks, walgelijks en weerzinwekkends te beschouwen : En ver-

der denkt de leerling na over zijn lichaam, van de voetzool naar boven en van de haarkruin naar beneden, met een huid bespannen en gevuld met vele onreinheden. In dit lichaam zijn te vinden : hoofdhaar, lichaamshaar, nagels, tanden, huid; spieren, zenuwen, beenderen, merg, nieren; hart, lever, bindweefselvliezen, milt, longen; ingewanden, ingewandsvliezen, maag, ontlasting, hersenen; gal, verteringssappen, etter, bloed, smeer, vet; tranen, zweet, speeksel, snot, gewrichtsvloeistof, urine" (blz. 102).

Hedentendage zou men een eindeloze opsomming kunnen leveren. Maar men lette op de bedoeling : het is de devaluatie van de mens tot niets dan afzonderlijke dingen, die worden geacht niet belangrijk te zijn. Het is een verschrikkelijke objectivering (of theoretisering, zo zou ik ook zeggen). Het motief is steeds hetzelfde : de afschrijving van al het subjectieve, omdat het lijden meebrengt. Als men een vrouw als dergelijke 32 lichaamsdelen viseert, is de aantrekkelijkheid verdwenen - wat de bedoeling is. De monniken worden, verder, verzocht begraafplaatsen te bezoeken, om er zich van te overtuigen hoe hun lichaam er zal uitzien, in de verschillende stadia van de ontbinding (blz. 102). Conze stelt dat de boeddhist hier de "leegheid" moet leren inzien "van alles wat bepaald is doordat het afhankelijk is" (blz. 103).

De boeddhist weet zeer goed dat de alledaagse mens nooit dit met de realiteit en met zijn eigen lichaam verstrengelde zelf opzij kan duwen. Maar het is in zijn ogen alleen "natuur", het is "er op los leven". We moeten dit "gevoel" dus overwinnen. Er is een speciale geestelijke inspanning voor nodig. Dat brengt natuurlijk mee dat de boeddhist levenslang bezig is zich in te spannen om de verlichting te verkrijgen. Het is nooit gedaan met zich tegen lichaam en maatschappij af te zetten. In feite maakt hij dus het eindige menselijke leven slecht. Maar

hij ziet hierin een verdere bevestiging van zijn ideaal. Als men de uiteindelijke balans zou maken, zou kunnen blijken dat de bevestiging van het eindige leven meer positiefs oplevert dan de levenslange poging om zich op een onmenselijk en onbereikbaar niveau te hijsen. Het boeddhisme (evenals Conze) keert de begrippen om. Ze wijzen de "angst af om de persoonlijkheid te verliezen", ze spreken van "narcistische eigenliefde" (blz. 47). Maar in feite is de duiding helemaal bepaald door de absolutistische vooroordelen.

"Wij klampen ons hardnekkig aan het geloof vast, dat er in deze wereld ook wel geluk te vinden is. Alleen de heilige die de voleinding bereikt heeft, ... kan de eerste Waarheid volledig begrijpen" (blz. 47).

Boeddha zelf geeft toe dat het moeilijk is

"door te dringen tot het feit dat 'alles hier lijden is' " (blz. 47).

We willen nog even speciaal letten op de verhouding van de boeddhist tot de andere mens. Ik meen dat die verhouding niet echt tot stand kan komen, ondanks (en wellicht *terwille van*) het medelijden. Dit medelijden is zeer gelijkend op het medevoelen van de christen voor het *zieleheil* - niet voor het heil van het concrete, lichamelijke en maatschappelijke leven - van de andere mens, van de heiden of van de afvallige bijvoorbeeld. Het is louter abstract. In feite is ook het boeddhisme louter *zelfbetrokken*, maar dan in een betekenis waarmee de boeddhist natuurlijk niet akkoord zal gaan. Trouwens de bekommernis voor de andere mens is hoe dan ook maar zwakjes aanwezig. De "vier heilige waarheden" bevatten bijvoorbeeld geen verwijzing naar de andere mens. Er valt te vrezen dat de geweldloosheid - die natuurlijk een belangrijke waarde is - eveneens slechts met het motief van de onafhankelijkheid en vrijheid te maken heeft. We kunnen

dat hier niet uitwerken.

Ook het celibaat is een vlucht voor de betrokkenheid op het lichaam, en vooral op de andere mens, twee zaken die alles met de menselijke eindigheid te maken hebben. Het sexuele wordt als dom en dierlijk beschouwd (blz. 60); de monnik veracht de vrouwen - welk hoogtepunt van menselijkheid ! Het heeft natuurlijk alles met het vermijden van de *begeerte* te maken. Conze zegt dat het daarenboven moeilijk is om niet in een sexuele verhouding op een vrouw *verliefd* te worden :

"Een dergelijke gehechtheid zou de vrijheid van de man op dodelijke wijze bedreigen" (blz. 61).

Het boeddhisme is dus de honderdvoudige vlucht voor al het eindige, het interesseert zich in feite niet voor de andere mens, alleen voor zijn "ziel". Het gaat om vrijheid, onafhankelijkheid, onraakbaarheid - die in feite onverschilligheid, vrijblijvendheid, zijn, ook als deze rust en vrede geven (wat ik begrip : het gaat met name om de vrede die de onverschillige vrijblijvendheid en de afwezigheid van engagement meebrengen). Conze vermeldt dat in het tantrisme het geslachtsverkeer toegelaten is, maar dan weer zo dat de ingewijde daarbij zijn geest niet bevlekt (blz. 61). Wat niets anders kan betekenen dan dat men zich niet bindt, zich niet engageert tegenover een concreet, levend persoon.

"Bovendien", zo zegt Conze (blz. 61), kunnen sexuele betrekkingen tot kinderen leiden en kinderen zouden een verschrikkelijke gebondenheid betekenen voor degenen die in zorgeloze onafhankelijkheid buiten de maatschappij wilden leven" (blz. 61).

Hoe staat het dan met het verlangen om van alle mensen te houden, of om zich met het lijden van de gehele mensheid te identificeren ? "Het is duidelijk", zo

zegt Conze (blz. 64), "dat wij op deze wijze onze gevoelens en liefde voor onszelf verminderen door de grenzen van wat wij als het onze beschouwen, te verwijderen".

Maar in feite is niets minder duidelijk, meen ik, vermits in feite de andere in mijn *narcisme* binnengetrokken wordt, en daar slechts een louter abstract bestaan kent. We breken zo de belemmeringen weg die ons van de andere scheiden, zegt Conze (blz. 65). Niets is dubbelzinniger, opnieuw, want wat in feite gezocht wordt, is de opheffing van de scheiding, maar in de zin van de reductie van de anderen tot mezelf. Dat is trouwens steeds zo als de mens weigert de eigen eindigheid en die van de anderen te aanvaarden.

Tenslotte een opmerking over de sociale implicaties van het boeddhisme. Het boeddhisme als volstrekt wereldvreemde godsdienst stelt geen belang in de wereldse macht. Dat betekent echter dat het zonder enig probleem elke wereldlijke macht kan aanvaarden (blz. 76). Ik begrijp dan ook de liefde voor het boeddhisme van iemand als Schumacher niet. Als het boeddhisme voor oosterse wijsheid model kan staan (wat ik geloof), dan zie ik helemaal niet hoe het oosten ons een gids kan zijn in het oplossen van de mondiale ecologische en economische crisis, en evenmin hoe het onze filosofische of culturele crisis zou kunnen helen. Het is vlucht voor de realiteit. Ik zie niet hoe een vluchtmaneuver de realiteit dienstbaar kan zijn.

*

Noten

- (1) Cfr. R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.
- (2) Meer hierover kan men lezen o.a. in W. Coolsaet,

- De verkeerde wereld*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1985, en vooral in W. Coolsaet, *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in het kader van een filosofie van de eindigheid*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1986.
- (3) Zie hiervoor in het bijzonder de uiteenzetting in R. Boehm, *Kritiek der Grondslagen*.
- (4) Die onze "leidraad" is.
- (5) Vgl. 'Mijn wegwijzer bij het denken van Otto Ullrich' in *Kritiek 12*, 1986, blz. 27 e.v.
- (6) Zie hiervoor mijn *De verkeerde wereld*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1985 (hierin het stuk over Ivan Illich).
- (7) Mijn afwijzing van Capra's leer betekent niet dat ik ontken dat het menselijke leven met polaire tegenstellingen, met spanningen, enzovoort, rekening moet houden. Het leven is in grote mate, ritme, afwisseling van rust en activiteit, enzovoort. Wat ik aanklaag is het absolutisme dat die tegenstellingen wil overstijgen in de richting van een absolute harmonie.
- (8) Vgl. hiervoor mijn methodische beschouwingen in mijn *Mens en Arbeid*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1986, en mijn uiteenzetting in *De verkeerde wereld* van het denken van Kuhn en Feyerabend.
- (9) Voor dit aspect is het denken van Merleau-Ponty allerbelangrijkst, in het bijzonder zijn kritiek op de reflexieve analyse en de dialectiek, die staan voor het theoretische standpunt tout court. Vgl. mijn boek *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1984.

- (10) E. Conze, *Het boeddhisme*, Het Spectrum, 1970 (*Buddhism; its essence and development*, Bruno Cassirer, Oxford, 1957).
- (11) Trevor Ling, *Boeddha*, Het spectrum, 1976 (oorspronkelijk Engels, *The Buddha*, 1973, blz. 93).

*

* *

Ilse Daems en Luc Vanneste

Inleiding

Ilse Daems en ikzelf werken in de socialistische vakbond. Wie onze teksten verder leest zal begrijpen dat het relevant is daar enige toelichting bij te geven. Ilse werkt in een DAC-project voor de vorming. Ikzelf ben sekretaris van de voorzitter van de bond. De vorming - waar ik overigens zelf een tijdje gewerkt heb en dan nog in de functie die Ilse nu vervult - stelt zich graag aan de rand van het ABVV op. Op het secretariaat van de voorzitter zit men er uiteraard middenin. Ik leef gewoon in de schaduw van de "vijfde verdiepers". Onze bonzen huizen namelijk hoog.

Op een bepaald moment krijg ik van Ilse een stukje te lezen dat zij aan 'De Nieuwe Maand' had aangeboden. Zij gaf het de titel : "Liever goed slecht dan slecht goed". Het is uiteindelijk in dat blad gepubliceerd onder de titel "Vanuit het vakbondsmaquis" (jan. 1989). Het is een prachtig pleidooi voor de verzorgde vorm, die zij in haar vakbond nu net zo verwaarloosd vindt. Haar eigen vorm, haar stijl, is uiterst verzorgd. Zij heeft onmiskenbaar literair talent. Maar haar pleidooi gaat me te ver. Ik waag een repliek en het resultaat vindt men hierna : nog een antwoord van Ilse, opnieuw een repliek van mij. Het laatste woord wordt uiteraard aan Ilse gegeven. Het spreekt vanzelf dat daarmee het debat niet afgesloten is. Ik denk wel dat een aantal elementen aangeboden worden die een uitdieping op andere plaatsen en door andere mensen mogelijk maken. Ik hoop dat de persoonlijke noot die onze teksten op een bepaald moment krijgen, opgevat wordt als een getuigenis voor het belang dat we aan de discussie hechten.

Luc Vanneste

*Liever goed slecht dan slecht goed.**Pleidooi voor polemisten en ander fatsoenlijk schrijversbloed.*

Aan een touwtje om mijn hals hangt een metalen doosje. Niks kostbaars. Het is verkrijgbaar in elke dierenhandel, kost om en bij de 40 fr. Huisveehouders plegen het aan de halsband van hun hond of kat te hangen. Binnenin zit dan meestal een papiertje met juiste naam en woonplaats van dit beestig bezit. In mijn doosje zit ook zo'n papier. Toch staat er geen naam op, geen adres, geen bloedgroep, niet het nummer van mijn huisarts, zelfs geen 'bij-ongelukken-te-verwittigen-persoon'. Ik schrijf er zinnen op. Alle bijzondere mooie zinnen die ik tegenkom. Dié mogen in mijn doosje wonen.

Als ik alle verfrommelde vodjes van alle voorbije jaren lees, zie ik dat 't soms zinnen zijn van dichters, soms gewoon van mensen op de trein. Maar meestal komen ze van polemisten : Brouwers, Komrij, Lanoy, Bruselmans... in die volgorde. Dat is geen toeval. Natuurlijk niet. U zal mij wel begrijpen. Het is een zéér, zéér klein doosje. Ik moet mijn zinnen zorgvuldig kiezen.

Ik heb 'n boon voor polemisten. Om minstens drie goeie redenen : Ik hou van polemisten omdat ze daar op mijn werk zo bang voor zijn. Ik werk bij de vakbond. (Overigens met plezier én overtuiging. Daar wil ik niet de minste twijfel over laten bestaan.) Toch niet direkt een milieu dat uitblinkt in creatieve analyses en spitsvondig geformuleerde kritieken. Gevoel voor humor is iets dat hier fluisterend en ondergronds beleden wordt. Door dissidenten, in de tersluikse, zelfgegraven wandelgangen van het macquis. Wij blijven de rode vakbond heten. Maar 'grijs' zou ook toepasselijk zijn. Of grauw. Want teveel topmannen heb-

ben er al lang voorgoed voor de schutkleur van de vergaderzaal gekozen. Er er wordt nergens zo mager met de taal gepraat als hier. Sekretarissen doen voortdurend hun best om zo welsprekend mogelijk nietszeggend te zijn. Ik ben eraan gewend. Toch blijft het mij verbazen. Vaak gaat het zelfs mijn verbeelding te boven. Ik heb nochtans - dat kan ik u verzekeren - een vrij behoorlijke fantasie ! Ik heb 'n boon voor polemisten omdat ik in mijn vakbond te veel (verbale) verbeelding mis. Polemisten vormen mijn tegengif. Want ik vertik het om aan een soort ideologische anorexia taalnervosa te bezwijken. Ik hou ook van polemisten omdat ze, net als cynici, met de naakte waarheid komen. Alleen in de manier waarop ze die vertellen, schuilt dikwijls een tikkeltje onwaarheid. Want ze zijn hard en ongenueanceerd, ballen in één zin een heel wereldbeeld samen. Dat maakt de mensen die hen lezen vaak ook zo kwaad. Ik word daar zelden boos om. Integendeel. Ik ben er meestal blij mee. Want juist dat tikkeltje onwaarheid houdt mij wakker en prikkelt mijn verbeelding. Ik hou niet van schrijvers die zorgvuldig gedocumenteerd en wetenschappelijk gefundeerd, het gedrag van voetgangers gaan bestuderen. Om dan na twee jaar een boek te publiceren met als voorzichtige konklusie dat voetgangers de gewoonte hebben zich voort te bewegen zonder wielen. Ik heb het liever anders. Ik ben voor naakte waarheden. Zélf als ze onwaar zijn. Wat Komrij bijvoorbeeld over vrouwen verzint, gaat alle perken te buiten. Ik vind dat van de eerste tot de laatste letter zever. Hij kent er niks van. Toch blijft hoe hij 't schrijft subliem, kan ik van ieder woord genieten. En juist dat leesplezier stimuleert mijn denkvermogen. Omdat hij 't zo briljant zegt, word ik verplicht mijn tegenargumenten goed te kiezen, en zorgvuldig onder woorden te brengen. Hij daagt mij uit 'n waardig tegenstrever te zijn. Ik lees liever een goed geschreven artikel met slechte gedachten, dan een slechtgeschreven stuk waar ik welis-

waar ten volle kan achterstaan... Die laatste categorie doet - denk ik - minstens evenveel kwaad als de eerste. Maar het onheil dat zij aanricht wordt wél vaker onderschat.

Ik hou vooral van polemieken, omdat goeie polemisten vormtechnische perfektionisten zijn. Het taalritme van Brouwers is muziek in mijn oren. En Lanoye vecht met de woorden tot je zijn zinnen in je hoofd hoort spreken. Die schoonheid is belangrijk. Ze maakt de ondraaglijke lelijkheid van dit bestaan draaglijk. Ze troost. En da's een niet geringe verdienste. Die schoonheid trocst niet alleen. Ze maakt ook weerbaar. De prachtzin van Sloterdijk 'Er is veel vraag naar nieuwe waarden, naar andere pijnstillers trouwens ook', geeft mij de moed om alle artikelen vol tijdsgeestgezwaam over 'jongeren op zoek naar andere houvasten' te lijf te gaan, en afdoend van repliek te dienen. Als Komrij schrijft 'Hun wereldbeeld heeft het formaat van een bankbiljet', bedoelt hij regeringsleiders. Maar ik zie meteen ook 'n paar bonzen voor ogen die uit pure bezuinigingsdrift belangrijke syndikale kranen toedraaien... Met zo'n zin in mijn kop, ben ik strijdbaar. Het doosje om mijn nek is mijn geheime wapen. De zinnen die er wonen, vormen mijn weerwerk tegen de waanzin. Ze zijn mij zéér, zéér lief.

Terwijl ik dit schrijf, is het volop herfst. De bladeren vallen van de bomen en nieuwe bladen schieten als paddestoelen uit de grond. (Zo. Einde van de natuurbeschrijving.) Er zijn 'Toestanden' gekomen, en er is ook zoiets als een 'Nieuwe Werker.' ('Problemen', weet ik van horen zeggen, schijnen nog op komst te zijn.) Ik heb de nieuwelingen met enthousiasme begroet, hoopvol op zoek naar nieuwe polemisten en ander fatsoenlijk schrijversbloed. Ik heb ze troosteloos weer aan de kant gelegd. De Nieuwe Werker is niet zo nieuw als ik zou willen. Mijn vakbond doet misschien wel zijn best, maar heeft weinig bijgeleerd. Iedere dood-

simpele zin wordt nog steeds in elkaar gedraaid alsof het 'n motie is op een kongres. En punten en komma's dienen nog altijd niet om de leesbaarheid te vergroten. Oh neen ! Ze zijn er alleen maar om aan te geven welke strekking nu weer van wie gewonnen heeft. Er is 'n lichte verandering merkbaar. Zinnen als 'Tapie in de tie-break' bijvoorbeeld. Joernalistiek in D.J.stijl. En het enige wat breekt is mijn hoop op verbetering... 'Toestanden' maakt het helemaal bont. Zij lijken te willen schrijven om niet gelezen te worden. Als ik hen goed begrijp, redeneren ze ongeveer als volgt : 'Wat telt is onze ozo pluralistische en ozo belangrijke inhoud. Daarom zetten wij iedere bladzijde boemvol boodschap. Daardoor worden wij maar door een handvol mensen gelezen. Maar juist het feit dat het maar om een handvol gaat, bewijst het belang van die boodschap. Quod erat demonstrandum.' Daar word ik ziek van. Merkantie le Lanoye vindt zijn schrijfsels belangrijk. Da's logisch. Maar juist daarom wil hij ze - uit respect voor zichzelf en voor wat hij zeggen wil - zo goed en zoveel mogelijk verkopen. Wat ik dan weer stukken normaler vind. Ik zucht dus diep. Voorlopig weinig kans op nieuwe zinnen voor mijn doosje. Dat denk ik niet alleen. Ik weet het nu al zeker.

U zal mij wel begrijpen.
Het is een zéér, zéér klein doosje.
Ik moet mijn zinnen zorgvuldig kiezen.

Ilse Daems

Toch maar liever goed goed

Pleidooi voor polemie k terzake - Antwoord aan Ilse Daems in de loopgraven

Om één of andere reden willen mensen verzamelen. Van alles potten zij op. Geld is nog het weinige dat niet stinkt ! Die Ilse Daems verzamelt mooie vlinders. Met zo'n net harkt zij door de lucht. Alles gaat in een doosje en 's avonds prikt zij de vangst op haar muur. Het geeft niets als de trofeeën een beetje verfrommeld zijn, het blijft leuk om bekijken. De dooie vlinders van Ilse Daems zijn eigenlijk zinnen. Zinnen van literaire goden of één enkele keer ook van een mens. Zij reist namelijk met de trein. Zij houdt van zinnen, als ze maar mooi zijn. Dat ze wat verfrommeld worden als ze uit een boek gevestigd worden, neemt zij op de koop toe. Zij houdt van zinnen, als ze maar doen lachen. Humor, spitsvondigheid, vormtechnische perfectie. Dat volstaat. Waarheid ? ja, maar dan naakt ! Zij ergert zich aan een wetenschapper die de voetganger bestudeert en na twee jaar konkludeert dat deze zich voortbeweegt zonder wielen. Ik begrijp trouwens haar ergernis. Maar is de ernst van die wetenschapper het probleem ? De waarheid van de voetgangersdeskundige is niet naakt genoeg ? Hij prikkelt te weinig de zinnen ? Hij zet er niet toe aan om zelf uit de kleren te gaan ? Misschien, maar dan niet omdat er te weinig humor uitstraalt, maar wel omdat hij niets onthult. Er is geen naaktheid. De deskundige stelt gewoon de verkeerde vraag, hij stelt niet eens een vraag ! Hij houdt zich onledig, hij onderzoekt er maar op los. Dat is het probleem, niet de vorm. In elk geval niet op de eerste plaats de vorm. Ook onvolmaakt naakt kan prikkelen. Of dacht Ilse Daems dat de meerderheid van de mensen in kuisheid sterft, omdat hun partners toch niet perfect zijn ?

Waarom wil Ilse Daems zich per se op de dijen kletsen ?

Omdat zij in de vakbond werkt, schrijft zij. En in de vakbond lacht men niet ! Wie lacht is subversief. Wie lacht zit in het verzet. In welke vakbond zou zij werken ? Ik moet mij informeren. De sekretarissen doen er voortdurend hun best er zo welsprekend mogelijk nietszeggend te zijn. Dat schrijft zij toch. Vermoedelijk werkt zij in een vakbond van literatoren. Dat is het : zij werkt voor een vakbond die toeziet op de vormelijke perfectie. Haar vakbond komt niet op, zoals men geneigd is van een vakbond te denken, voor "rechten". O jeetje, wat een vies woord ! Haar vakbond komt op voor welsprekendheid, goed spreken, niets zeggen, babbelen. Naakte waarheden die helemaal niet waar hoeven te zijn. Troost voor de ondragelijke lelijkheid van het bestaan. Troost door onwaarheid, troost door leugen ? Leugen om bestwil, wellicht. Zou zij voor een konfessionele vakbond werken ? Alleen, er klopt toch iets niet. Hoe komt zij dan aan 'De nieuwe werker' ? Maar vooral : zijzelf komt op voor vorm-technische perfectie en haar sekretarissen ook. Waarover klaagt zij dan ? Omdat men er niet kan lachen ! Kan men wel lachen als men perfectie nastreeft ? Dwingt het streven naar volmaaktheid niet tot religieuze sereniteit ? Ilse Daems wil polemiseren. Polemos is grieks voor strijd, oorlog. Maar zij strijdt alleen met zichzelf. Zij vangt helemaal geen vlinders. Zij raakt verstrikt in dat onhandige net. Zij wil lachen en vindt alleen welsprekendheid die niets zegt. Zij wil naaktheid die prikkelt en woelt alleen in haar bed. Zij wil subversiviteit en klaagt alleen zichzelf aan. Maar haar spel is ook niet zonder gevaar. Was Hitler niet de meest perfecte woordkunstenaar aller tijden ? Geef me maar mijn stuntelige vriend. Uit pure zenuwachtigheid struikelt hij steevast over zijn woorden. Men zou zelfs zeggen dat hij stamelt. Maar hij zegt het en wat hij zegt is goed. Ilse Daems pleit voor polemie, maar als ze niet opast verzinkt ze in een eskalatie van verbaal geweld.

Zij vergeet dan waarover het gaat. Hetzelfde gebeurt met de voetgangersdeskundige : hij hoeft geen vraag te hebben, als hij maar bezig is.

Polemiek is toe te juichen. Konflikten hoeven zeker niet toegedekt te worden. En als ze met de glimlach kunnen uitgevochten worden, des te beter. In loopgraven heeft zelfs de lach een geur van drek en wanhoop. Konflikten moeten uitgevochten worden, maar niet omdat dat per se leuk is. Liever goed goed. Al de rest is zever.

Luc Vanneste

*Einde. Wordt vervolgd. Bloed, rook en het begint opnieuw.
Of : een loopgraaf is maar een schoolopstel.*

Luk,

Ik noem je bij naam. 'Vooral blijven doen alsof we elkaar niet kennen' is wel de meest incestueuze vorm van inteeltpolemie die er bestaat. Daar doe ik niet aan mee. Dan woel ik liever alleen in bed.

Je leest trouwens wat jij wil dat ik schrijf. Je leest niet wat er staat. Dat verbaast me. Je bent een klassiek geschoold mens. Dat blijkt. Doorgaans leren al die uren latijn en grieks waar je verder niets mee doet, je tenminste niet te lezen wat er niet staat. Omdat je al last genoeg hebt met wat er wél staat. Toch lees jij niet wat er staat. En je antwoordt op wat er niet staat : je goochelt met vlinders en verzamelwoede, slaat me met konfessionele sereniteit, billenkletserij en zelfs 'n Hitler om de oren... Zou je dan toch moeite hebben met wat er wél staat ?

Over de Nieuwe Werker bijvoorbeeld en de ABVV-persberichten. Waarvan ik overigens nog steeds vind dat ze o zo'n duidelijke taal spreken. Ze staan vol strijd en ferme uitspraken. Alleen komen ze ongeveer net zo

hard aan als wanneer iemand je vertelt dat ouderdom te maken heeft met leeftijd, dat in natte tijden het peil van de regen elke dag iets hoger stijgt en dat - in wezen - bananen en citroenen gelijk zijn aan fruit. Ze hebben het over zus-effekten en zo-syndromen, over dit-principes en dat-tijdperken. Ze schrijven kippenproza met hanepoten. En het is juist de schrale magerte van de taal die het gebrek aan inhoud zo pijnlijk duidelijk maakt.

En de sekretarissen ? Je hebt gelijk. Ik mag niet klagen. Ze komen inderdaad op voor vorm-technische perfectie. Ze beginnen zich weer in het openbaar te krabben. Vooral nu ze jeuk krijgen aan hun autoriteit. De meeste vijfde verdiepers verdenk ik ervan dat ze, telkens als ze een erektie krijgen, daar stiekem tegen praten. Omdat ze denken dat 't een mikrofoon is. Elke keer wanneer ik een van onze vakbondsgroten op de radio hoor, vind ik het weer een regelrecht wonder: dat mijn toestel niet uit elkaar spat van ergernis. Ik kijk er af en toe zorgelijk naar, maar er gebeurt niks. Wat de techniek vandaag de dag vermag, gaat werkelijk alle perken te buiten. "Wij protesteren formeel en met klem tegen de afschuwelijke moordpartijen waarbij honderden slachtoffers weerloos worden afgeslacht", hoorde ik onlangs een vooraanstaand spreker ronken. Interessant ! Alsof er ook lollige moordpartijen bestaan waar honderden slachtoffers enthousiast aan meewerken en spontaan in de lach schieten. Als ik een radio was, en ze dwongen mij dat soort tamtam-analyses door te zenden, ik sprong op slag in duizend stukken. Nu krijg ik alleen een grondsmak in m'n mond. Die krijg ik trouwens van nog wel meer dingen. Stiso-uitzendingen bijvoorbeeld. Waar de interviewer braaf doet alsof hij luistert naar de bons die doet alsof hij iets zegt. En waar iedere Grote Vakbonder telkens weer opnieuw bewijst dat cijfers weliswaar niet kunnen liegen, maar leugenaars wel kunnen cijferen. 'Roken kan de gezondheid schaden'

moet bij iedere reclame van sigaretten staan. Voor mij dan graag, bij iedere Stiso, een waarschuwend tandenborsteltje. 'Opkomen voor rechten' proeft er inderdaad vies. Het smaakt naar investituurstrijden en keizerstwisten. En naar verder over niks nog een bakkes opendoen. En het is juist de holheid van de taal die ten volle illustreert dat alle formeel ABVV protest enkel en alleen maar het gevolg is van een kwakkelende gezondheid of een verkeerd uit bed gestapt been.

Waar taal verminkt wordt, worden mensen verminkt. Als er iets is wat we van totalitaire regimes kunnen leren, dan is het dat. Waar de taal wordt verwaarloosd, worden ideeën verwaarloosd. Onze vakbond, weliswaar zéér democratisch, maar om de dooie dood niet bang van macht, leert het ons dagelijks. Het gestuntel van zijn taal, verraadt het gestamel van zijn gedachten. En hij gebruikt het linkse misverstand dat achter een goede vorm een slechte inhoud moet schuilgaan, dat alles wat boven de middelmaat uitstijgt bij voorbaat gewantrouwd dient te worden, als alibi en smoes voor z'n eigen geklungel.

Je weet dat 't waar is, Luk. Je bewijst het - zonder het te willen - zelf. Ik ben geen grootmeester en op geen stukken na een perfecte polemist. Wat ik voor de nieuwe maand schreef, is een behoorlijk schoolopstel. Niets meer dan dat, maar ook niets minder. En blijkbaar is dat genoeg. Genoeg om mij in de loopgraven te duwen, in je eigenste pen te klimmen en ten papieren strijde te trekken. Onze vakbond heeft taal nodig die terug spreekt en opnieuw iets zegt. Woorden om warm en koud bij te worden.

Met subversiviteit heeft dat verder niet ene moer te maken. Jij schijnt eraan te twifelen, maar ik doe mijn best een evenwichtig mens te zijn. Alleen als ik moet kiezen ben ik liever een cynische lacher dan een wenende filosoof. Liever een brutale bliksem van

het hoera, het maak-dat-je-wegkomt en het eureka, dan een volgzame slaaf van het enerzijds-anderzijds. Ik ben niet subversief. Ik maak van mijn hersens mijn ingewanden en ben een tikkeltje onbeleefd. Ik wil niet met twee woorden spreken tegen mensen die maar met één oor luisteren. En het minst van al zal ik een trouwe beleidshond worden die niet meer bijt, zelfs zelden blaft. Alleen af en toe grommelt en verder enkel nog tegen die paaltjes pist die er toch al niet toe doen.

En voor de rest, Luk, wil ik geen gezever.
Tenminste : niet met jou.

Ilse

Precies alsof een schoolopstel geen loopgraaf zou kunnen zijn

Ilse,

Ik wil je best persoonlijk aanspreken, hoewel ik die opmerking over incestueuze inteeltpolemie niet goed begrijp. Ik heb alleen een onpersoonlijk antwoord geschreven omdat het stukje van jou gewoon niet aan mij gericht was. Ik vond het al aanmatigend genoeg van mezelf dat ik je ongevraagd een weerwoord bezorgde.

Ik heb geaarzeld vooraleer nog een keer in mijn pen te klimmen. Jouw antwoord is schitterend, te mooi eigenlijk voor mijn eigen, wat hoekige en boerse stijl. Maar toen dacht ik : daar gaat het nu net om, ook wie in schoonheid tekort schiet mag nog zijn mond opendoen zeker !

Ik kan je best volgen in een aantal van je opmerkingen. We kennen het vakbondsmilieu alletwee te goed om daar veel omhaal over te maken. Alleen vind ik persoonlijk dat je 'De Nieuwe Werker' toch wat meer krediet had mogen geven. En ook 'Toestanden' is toch niet altijd

zo slecht. Maar daar wil ik eigenlijk niet zo over bekvechten. Waar het mij om gaat en waar jij in je antwoord niet op ingaat is de vraag : hoe konsekwent mag de eis tot vormperfectie gesteld worden ? Als ik een antwoord zoek, zie ik verschillende aspecten. Eén aspect is hetvolgende : als de macht van diegene die de sleutel tot vormperfectie bezit te groot wordt, dan dreigt een totalitair gevaar. Wanneer vormperfectie een keurslijf wordt dat ieder woord krijgt aangemeten, dan zitten we met een probleem. Jijzelf schrijft heel filosofisch, maar heel terecht : "Waar taal verminkt wordt, worden mensen verminkt." Maar ik denk dat men taal ook kan verminken door eenzijdige afkondiging van criteria voor het goed en schoon taalgebruik. Ik weet niet of het werkelijk een links misverstand is dat achter een goede vorm een slechte inhoud moet schuilgaan. Ikzelf beweer dat zeker niet. Ik beweer wel dat een goede vorm een slechte inhoud kan verschuilen. En ik voeg daar aan toe dat die goede vorm mij daarvoor geen troost kan zijn. Ben ik nou niet links genoeg of is mijn misverstand nog groter ?

In ieder geval heb ik helemaal geen wantrouwen tegenover het uitzonderlijke. Ik heb helemaal geen wantrouwen tegenover jouw talent. En ook al besef ik hoe kwetsbaar talent wel is, vooral in onze milieus, ik geloof dat talent alleen zinvol is als het in dienst staat van een goede zaak. Maar ik wil wel zo voorzichtig zijn daar aan toe te voegen dat ik het zeker niet ben die zal bepalen wat een goede zaak is. Ik wilde er alleen voor waarschuwen het uitzonderlijke toch niet al te hoog op te tillen. Het zou wel eens al te diep kunnen vallen. Ik vind het niet erg als mensen stamelen. Ik vind het eigenlijk niet eens erg als vakbonden stamelen. Ik zou het erg vinden als stamelaars vernietigd worden door mooipraters. Ik zou het erg vinden als men in vakbonden alleen nog diktelessen kon krijgen.

Lees ik nu opnieuw wat er niet staat ? Wellicht. Het is waar dat ik een klassieke vorming kreeg. Het is lang geleden, maar ik herinner me niet dat men mij toen geleerd heeft te lezen wat er staat. Mijn handboeken latijn en grieks waren doorspekt met kommentaar, omstandige historische verwijzingen, uitvoerige neven-diskussies. Teksten werden helemaal niet gelezen. Teksten werden geïnterpreteerd. Er werd gezocht naar een kontekst en een achtergrond. Wat er stond was slechts een aanwijzing. Het is waar dat ik nog altijd op die manier lees, ook minder klassieke teksten, zoals die van jou. Maar hoe zou ik de konsekwenties kunnen zien van wat je beweert, als ik niet verder zou kijken dan de regels onder mijn ogen ?

Neem nu die zin van jou : "Alleen als ik moet kiezen ben ik liever een cynische lacher dan een wenende filosoof. Liever een brutale bliksem van het hoera, het maak-dat-je-weg-komt en het eureka, dan een volgzame slaaf van het enerzijds-anderzijds." Hoe kan ik mij houden aan wat er staat ? Het is een volkomen onbegrijpelijke zin, ook al is het mooi. Als ik wil begrijpen, moet ik met heel veel dingen rekening houden : die oude cynikus Diogenes, zijn gevecht tegen al even oude filosofen, de traditie die in die strijd zijn wortel heeft, mijn eigen ambivalente houding tegenover het academische, de verschijning van Ilse Daems, haar ambivalente houding tegenover de vakbeweging en ga zo maar door. En het is goed mogelijk dat ik de zin dan niet helemaal begrijp zoals Ilse Daems. Het is zelfs waarschijnlijk : haar achtergrond en haar kontekst zijn niet de mijne. Gelukkig maar, gelukkig bestaat die Babelse spraakverwarring. Stel je voor dat we allemaal hetzelfde zouden prevelen ! Maar ook al begrijp ik niet hetzelfde, dit hoeft niet te betekenen dat we elkaar niets te zeggen hebben.

Of ik je op die manier toch maar in de loopgraven duw ? Ik denk het niet. Dacht je dat het zonder betekenis

is dat 'De Nieuwe Maand' jouw titel veranderd heeft ? Wie ook gegraven heeft, je zit erin. En dat belet niet dat ik uw pleidooi voor polemieek een heel eind kan volgen. Maar ik vrees dat je uit de bocht gaat op het moment dat je polemieek verwacht met schone (uitdagende) vorm. Ik heb niets tegen schone vormen, integendeel. Maar ik wil alleen niet in die mate toegeven aan de vorm dat er geen inhoud meer overblijft. En ik heb het gevoel dat je gevaarlijk in die richting uitdrijft. Om dat gevoel trouwens helemaal uit te schrijven : jij wilt inderdaad geen trouwe beleidshond worden die niet meer bijt, zelfs zelden blaft. Je wilt aan de andere kant van de macht staan. Maar je bent gelukkig wijs genoeg om toch niet al te ver weg te lopen. En ook al zijn je handen toch een klein beetje vuil, je verstopt ze zoals een schoolkind. Maar pas op, Ilse, de meester vraagt je vroeg of laat ze op de bank te leggen !

Helemaal beleefd ben ik toch ook niet. Of hoe subversief een trouwe beleidshond wel kan zijn.

Luc Vanneste

Luc,

Dit is vele maanden en een hersenoperatie later. Een ingrijpende ingreep. Ik moet er met mijn lijf en ook in mijn denken nog voortdurend van genezen.

Er is veel veranderd : Voor Descartes bijvoorbeeld, die ik altijd hartsgrondig belachelijk heb gevonden, voel ik nu enige sympathie. Hij heeft me dikwijls overeind gehouden : "Pijn.Pijn.Pijn. Maar ik kan nog denken, dus ik ben er nog, mijn kop is niet voorgoed kapot." Al wil ik eerlijk toegeven dat ik lang niet altijd de kracht had om ferm 'ik denk, dus ik ben' te beweren. Hooguit eerder zoiets als "Ik besta nog,

denk ik...." Ik weet nu ook dat Shakespeare geen gelijk heeft. To be or not to be is - op intensieve zorgen - niet the question. Zijn of niet zijn is daar het antwoord.

Er is ook veel gebleven : Mijn diepe onrust en intense rusteloosheid is alleen maar groter geworden. Ze is me liever dan ooit. Want 'ik kan elk ogenblik doodgaan'. Dat wist ik natuurlijk al lang. Maar ik heb 't nooit eerder van zo dichtbij gevoeld. En ik was bang dat dit me zou verlammen. Maar dat is niet zo. Ik weet dat ik, net als ieder ander mens, elk ogenblik kan sterven. Toch zal ik zo open, onbevangen, sterk en risikovol leven dat het juist is alsof ik elk ogenblik opnieuw geboren word. Dit is nu, nog scherper dan vroeger, mijn keuze.

Er is veel gebleven.... Ik lees nog altijd liever een goedgeschreven tekst met slechte gedachten, dan een slecht geschreven stuk waar ik weliswaar ten volle kan achterstaan. Dat blijft. Ik zou liegen als ik zei dat 't niet zo was. Honderdduizend keer liever blad-zijden vol vrouwatend Komrijproza, dan één drammerig, dogmatisch artikel uit een feministisch tijdschrift. Liever goed slecht dan slecht goed. (Al lees zelfs ik, Luc, natuurlijk liefst van al gewoon goed goed. Zo onverstandig verdorven ben ik per slot van rekening ook weer niet.)

Ik blijf er ook bij dat je in de eis naar vormperfektie ver moet gaan. Zo ver als kan. Toch verfoei ik tegelijkertijd mooischrijverij. Ik haat elk leeg gekwetter en ieder oeverloos gezwam dat louter 'n vlag is die verbergen moet dat ze géén lading dekt. Ik zal nooit nalaten het te doorprikken. En ik minacht schrijvers die aan levende woorden voor levende mensen niet genoeg hebben. Ze willen woorden met eeuwigheids-waarde. Voor Latere Geslachten. Ze schrijven niet om nu gelezen te worden, maar om na hun dood tot de klassieken te behoren. Ik lach hen uit. Want zij zijn

speelgoedsoldaatjes in een echte oorlog.

Mijn eis naar vormperfektie heeft verder niets met diktees te maken. En helemaal niet met 'goed en schoon taalgebruik'. Het betekent alleen dat wie respect heeft voor zijn ideeën, diezelfde ideeën ook zo zorgvuldig mogelijk verwoorden moet. Omdat ze dan des te zuiverder overkomen. Het betekent ook niet dat er niet mag gestameld worden. Mijn alfabetiseringskursist mag dat, mijn vrienden, mijn vijanden, ikzelf, en natuurlijk ook mijn vakbond. Soms wou ik zelfs dat ie 't meer deed : want een piepende muis is hinderlijker dan een papieren tijger... Toch ben ik zielsgelukkig dat zoveel auteurs beter zijn dan ik. Ze maken mijn wereld groter. Ze nemen mijn gedachten mee naar een plek die veel verder ligt dan waar ik uit mezelf was kunnen komen. Dat is voor mij een ontroerend kostbare manier van leren (leven). Met eindelijk ook de 'speel'ruimte die ik op school zo gruwelijk heb gemist.

Mijn pen hapert en ik laat ze. Ze mag. Ik ben niet goed in laatste woorden, Luc. Ik ben beter in eerste. Groter in spelen dan in denken. Sterker in de humor van de vernietiging dan in argumenteren. Ook na 't ziekenhuis mogen mijn hersens mijn ingewanden zijn, zal ik een brutale bliksem blijven. Leven is tegen spreken. Als taal niet bestond, zouden ze voor mij de mensheid nog moeten uitvinden.

Overigens liefs, Luc. Echt.

Ilse

KRONIEK

Religiositeit of conflictualiteit ?

N.a.v. Club van Antwerpen : "Teksten voor de 21ste eeuw", EPO, Berchem, 1988.

Alhoewel de Club van Antwerpen niet alleen is samengesteld uit katholieken en protestanten, maar óók uit humanisten, blijkt ze me voornamelijk een pleidooi te houden voor een vernieuwing van de religiositeit, zoals die in 1985 door Jaap Kruithof in zijn boek "De mens aan de grens" als onmisbaar voor de oplossing van de actuele wereldproblemen wordt voorgesteld. De humanist Hubert Dethier vermeldt op een expliciet positieve manier dit boek (p. 125) en Jaap Kruithofs bijdrage over "Mens en natuur" is in feite een soort samenvatting ervan.

Ook al lijken sommige passages uit de "teksten voor de 21ste eeuw" de conflictualiteit in rekening te stellen, toch gaan conflictualiteit en religiositeit niet samen. Wie de conflictualiteit bepleit, pleit voor het aangaan en het aanvaarden van botsende verschillen tussen mens en wereld. Een religieus mens aanvaardt in zijn grote liefde voor mens en natuur soms wel het feit dat er verschillen tussen de mens en de wereld bestaan, maar gelooft toch in de uiteindelijke harmonie. (Trouwens het wel aanvaarden maar het niet-aangaan van conflicten kan ook een harmonie-houding zijn !) Zo vermeldt de basistekst van de Club van Antwerpen wel dat men de harde werkelijkheid niet tracht te ontvluchten met behulp van romantische ideeën over 'pure harmonie' of 'volstreckte conflictloosheid', maar dat het de taak van de mens is die antithesen te leren begrijpen en in goede banen te leiden. "Daarbij is een nieuwe, nog te ontwerpen holistische visie onontbeerlijk." (p. 13) In plaats van de conflicten aan te gaan, ontvlucht men ze in een nog te ontwerpen holistische visie, waarzonder men deze antithesen niet in goede banen kan leiden ... Het pleidooi voor het lange-termijn-denken

miskent op een gelijkaardige wijze de onmiddellijke individueel-concreet menselijke behoeften en de conflicten die daarmee samenhangen.

Duidelijk blijkt de tegenstelling tussen religiositeit en conflictualiteit - en de problemen die de Club van Antwerpen daarmee heeft - in de algemene theoretische beschouwingen die Willy Deckers rond een strategie voor ontzuiling en pluralisme maakt. Op een en dezelfde bladzijde (p. 136) schrijft hij dat netwerken communicatieve structuren zijn die de verschillende vormen van engagement in elkaar vlechten "tot een dynamisch en organisch geheel *over de grenzen van* individuele, lokale of levensbeschouwelijke *verschillen* heen" (mijn cursivering), en dat het netwerk tot de filosofie van de differentie behoort: "Het is gericht op het *bewaren* van de persoonlijke en lokale kwaliteiten van mensen en groepen, ook wanneer zij groter worden en zelfs regionale, nationale en internationale afmetingen aannemen." (mijn cursivering). Dus een bewaren van verschillen die men wil overstijgen, en dus in feite niet au sérieux nemen! Willy Deckers stelt dan *wel* dat binnen een pluralistisch stelsel spanningen en conflicten intrinsiek tot het systeem zelf behoren. "De grootste valkuil van pluralisme ligt in een overhaaste verzoening die alle verschillen wegvaagt zonder ze in hun eigenheid te hebben aanvaard." (p. 137) Een valkuil waar hij echter zelf in loopt, want: "Over de verscheidenheid van levensbeschouwing en ideologie heen ontmoeten gelijkgezinde mensen elkaar in hun strijd om bevrijding." (p. 137) Dus gelijkgezinde mensen met verscheidene levensbeschouwingen?

Bestaat de bevrijding dan in het religieus loslaten van elke eigenheid, en zijn de levensbeschouwing en ideologie maar luxe-verschijnselen die in feite geen werkelijke invloed hebben op het concrete menselijke bestaan? Volgens het verhaal dat Hubert Dethier

vertelt, zou dit toch het geval zijn: "Twee mensen ontmoeten elkaar, er ontstaat vriendschap tussen hen, maar ze stellen na een tijd vast, dat ze radicaal tegengestelde wereldbeschouwingen hebben. De een is katholiek, de andere marxist. Ze spreken nochtans zelden over die tegenstellingen, die als zo bijkomstig verschijnen, dat het zelfs belachelijk zou zijn hierop nader in te gaan en elkaar pogen te overtuigen. Die twee personen bevinden zich in een relatie van wederzijdse kennis, ze kennen elkaar buiten elk weten en geloof om. In het weten zouden ze elkaar tot objecten, in het geloof tot leerstellingen herleid hebben. Hun kennis is nooit voorin genomen, ze fundeert hun wederzijdse vriendschap. Zo is het ook voorlopig met ons gesteld, al blijft de wereldbeschouwing belangrijk." (p. 127) Toch lijken me in dit verhaal de wereldbeschouwingen niet zo belangrijk te zijn. Voor de katholiek en de marxist uit het verhaal zijn het ideologieën die hun eigen concreet omgaan met anderen niet medebepaalt, maar omwille van de lieve vrede worden opzijgezet. Als het katholicisme en het marxisme tot zo een luxe-ideologie vervallen zijn, dan moeten ze tot in hun wortels bekritiseerd worden. Daar ligt de taak van de 'twee vrienden', die juist door hun wederzijdse sympathie in staat moeten zijn de kritiek van de andere serieus te evalueren. Ze moeten dus de tegenstellingen zeer zeker verwoorden, en ze niet als bijkomstig beschouwen. Als deze wederzijdse kritiek niet wordt ugesproken, blijven de ideologieën instrumenten waarop men zich bij de minste conflicten zal terugtrekken. (Het valt bijvoorbeeld in het boek op dat de kritiek op de verzuiling zich niet fundeert op de vaststelling dat een individu die niet bij een zuil behoort, niet 'aan bod komt' in onze verzuilde maatschappij.)

Van een holistisch denken dat op verworpen ideologieën voortbouwt, is niets goeds te verwachten.

De oplossing van de wantoestanden ligt niet in een religieus-holistisch denken, maar in het aangaan en aanvaarden van conflicten.

Guy Quintelier.

*

"Filosofie, literatuur en maatschappij", lessenreeks door Rudolf Boehm, als titularis van de binnenlandse Francqui-leerstoel, op 5 en 12 januari, 2,9,16 en 23 februari, 2,9 en 16 maart 1989, Universiteit Antwerpen.

Het gezichtspunt dat Rudolf Boehm innam in deze reeks voordrachten om de tragedies 'Oidipoes', 'Hamlet' en 'Phèdre', 'Het slot' van Kafka, de gedichten 'La ginestra' van Leopardi, 'De kraanvogel' van Bai-Juyi, en nog enkele andere werken, ter sprake te brengen, is heden ten dage wel zeer ongebruikelijk. Het wordt zelfs ronduit verworpen. Zijn aanpak is namelijk extreem utilitaristisch te noemen. En toch lijkt me zijn manier om het (literaire) kunstwerk louter als een middel te beschouwen om een beter perspectief te verwerven op het dagdagelijkse leven, het zijn juiste plaats te geven zodat zijn werkzaamheid het meest vruchtbaar wordt. Geen commentaren dus op vrij associërende toon of van streng strukturalistische aard, om van het werk een boeiend objekt te maken vol van eindeloos verglijdende verwijzingen en onuitputtelijke diepten aan betekenis, om zodoende voor wat 'hoogstaand' tijdverdrijf te zorgen. Maar wel sprak hij over onze tijd, over het lichtzinnig optimisme van onze wetenschappelijk-technologische beschaving, en daartegenover bracht hij 'La ginestra' (de brem), de laatste van Leopardi's 'Canti', in herinnering, waarin gespot wordt met de onsterfelijkheidswaan van de mensen te midden van een verschrikkelijke natuur die hen negeert en hele culturen in haar zog verzwelgt. Dan blijkt dat de taal van Leopardi op de meest direkte, ongeunstelde, efficiënte wijze, de hachelijke conditie van de mens oproept, en dat alle pogingen om in zijn gedicht allerlei 'symbolische' finessen op te sporen niets anders zijn dan kwade trouw want een weigering om die realiteit in al haar materialiteit te onder-

kennen. En zo blijkt ook dat grote tragedies zoals 'Phèdre' geen gedramatiseerde voorstellingen zijn van bovenmenselijke, heroïsche gevechten tegen het 'noodlot', maar integendeel de uitbeelding van alle-daagse stomiteiten, misverstanden, nalatigheden die ten slotte katastrofes met zich meebrengen. Juist de uiterste beperking die in zo'n tragedie bereikt is, de toespitsing op het handelen tussen mensen (dat hoofdzakelijk bestaat uit wat ze tegen elkaar zeggen), en nog meer op de pijnlijke afwezigheid van handelen waar het nochtans zeer nodig is, maakt dat we gekonfronteerd worden met onze eigen gebrekkige manier van omgaan met anderen.

Goede cultuur is geen luxe (in de zin van iets overbodigs en nutteloos dat 'hoger' staat), ze is essentieel voor het leven, ze is er een ondersteuning van, ze brengt die kant van ons bestaan aan het licht die we in ons eigen belang onder ogen moeten zien. Verschillende keren is het fundamentele ritme van het menselijk leven ter sprake gekomen dat in onze wetenschappelijke cultuur ondermijnd wordt. Shakespeare en Kafka hebben het erover, en ook Couperus, in de volgende woorden, door Boehm aangehaald in zijn inaugurale les :

"Wij mensen worden door een onbekende Macht, boven ons, geplaatst op het schaakbord van het leven en de Macht speelt schaak met ons: een alleringewikkeldst spel, ons soms latende de eigenbewustheid van onze handelingen en stappen en sprongen, de illusie van de wil...

Als wij ons die eigenbewustheid en illusie overgeven, wordt dat een hoogmoed in ons, die dadelijk gefnuikt wordt

Als wij ons blind overgeven aan de Macht, aan haar schaakwetten, en ons laten leven, ons laten spelen, wordt dat een achteloosheid, die hevig gestraft wordt. Wat dan ?

Nu ons eens geven aan de ene gedachte en dan aan de andere, beide weinig tellen, omdat wij haar druk wel ondergaan, maar omdat wij nooit een oplossing, een antwoord zullen hebben? De gehele twijfel uit onze ziel weten weg te wissen?"

Let wel, het "nooit een antwoord zullen hebben" slaat blijkbaar niet op een of ander onoplosbaar mysterie, maar op het simpele feit dat we ons nooit definitief op de ene of de andere ingesteldheid kunnen vastleggen en dat we van moment tot moment te beslissen hebben of we ons beter overgeven of ons moeten verzetten.

Johan Moyaert

De thanatische cultuur en het menselijk tekort.

N.a.v. Luc Vanneste : "Rust. Over de verhouding tussen Eros en Thanatos in de westerse cultuur", Acco, Leuven / Amersfoort, 1988.

Luc Vanneste heeft een goed boek geschreven voor iemand die verder wil nadenken over de relaties tussen onze cultuur en de levens- en doodsdrijf. Door middel van een nauwgezette tekstinterpretatie schetst hij niet alleen de moeilijkheden die in Freuds driftenleer aanwezig zijn, maar gebruikt hij ook vnl. Sartre, Merleau-Ponty en Van den Berg tekstgetrouw op zijn zoektocht naar de relatie tussen cultuur en doodsdrijf. Luc Vanneste probeert dus geen eigen-gereid modelletje door te drukken - een werkwijze die tegenwoordig ten onrechte als toch zo wetenschappelijk wordt bejubeld - maar treedt op een correcte hermeneutisch-fenomenologische manier in discussie met andere denkers.

Luc Vanneste sleept dus op een intelligente manier boeiend materiaal aan. Spijtig genoeg lijken me echter de verbanden tussen de verschillende auteurs op een soms sterk te betwijfelen manier gelegd. Vanneste heeft een mooi huis gebouwd met schitterende bakstenen, maar de bindende cement is niet weerbestendig. De meest schitterende delen zijn volgens mij de interpretatie van Freuds driftenleer en de confrontatie tussen Freud en Sartre over de verhouding tussen het onbewuste en het verleden. Het verband tussen beide delen, dat Luc Vanneste legt, lijkt me echter niet te kloppen. Luc Vanneste ziet het onderscheid tussen de levens- en engagementsdrijf en de dood- of rustdrijf als volgt : "Bij de engagementsdrijf konden we voegen : gerichtheid op de toekomst, vrijheid; bij de rustdrijf : gerichtheid op het verleden, noodlot." (p. 110) Toch lijkt me gerichtheid op de toekomst ook kenmerkend te zijn voor een bepaald fenomeen waar de rust- of doodsdrijf

sterk aanwezig is, namelijk het wetenschappelijk-technologisch optimisme. De hedendaagse moeilijkheden, waarvan de oplossing nu een echt menselijke inzet vereist, worden ontvlucht door te geloven dat in de toekomst de wetenschap en de technologie ze wel zullen oplossen. Anderzijds lijkt me het behoud van verworvenheden uit het verleden toch een sterk erotisch cachet te kunnen hebben, daar deze verworvenheden juidt noodzakelijk zijn voor een beter menselijk leven, ook al worden ze nu door een op de toekomst gerichte wetenschappelijk-technologische vooruitgang kapotgemaakt. Een verbinding tussen levensdrijf en toekomstgerichtheid, en doodsdrijf en gerichtheid op het verleden, is niet zo gemakkelijk te leggen. En hetzelfde geldt voor vrijheid en noodlot. Het 'noodlot' kan een noodzakelijke voorwaarde zijn voor het menselijk bestaan, die juist door een verkeerd vrijheidsstreven kan vernietigd worden. (Deze zaken weet Luc toch allemaal !, denk ik nu bij mezelf. Maar dan nog geldt, dat hij dit bij zijn scharnierpassages in zijn boek niet in rekening stelt.)

Volgens Luc Vanneste is onze cultuur thanatisch. Dat is de centrale stelling van zijn boek, die hij met heel wat terughoudendheid naar voren brengt : "Moet er niet een pathologie van de culturele gemeenschappen opgesteld worden ? Ik meen dat Freud, in elk geval voor wat betreft onze cultuur, bevestigend had moeten antwoorden. Ik zou onze cultuur thanatisch willen noemen, hoewel ook van mijn kant niet zonder voorzichtigheid". (p. 20) Luc Vanneste meent dus niet dat het thanatische specifiek voor onze cultuur is, maar toch zeker ook in onze cultuur geldt. Sigmund Freud ziet het verband tussen cultuur en zijn fundamentele driften zo niet, of tenminste toch zo niet in "Das Unbehagen in der Kultur". Daarin is volgens Freud cultuur - alle cultuur - een erotisch produkt, omdat Eros volgens Freud gericht is op het vormen

van grotere eenheden. In "Massenpsychologie und Ich-Analyse" - een boek dat Luc Vanneste merkwaardig genoeg niet in rekening stelt - blijkt Freud het massa-verschijnsel toch meer naar het thanatische toe te interpreteren. Dit verschil in interpretatie houdt vermoedelijk ook verband met het feit dat Freud zijn driftenleer bijna onafgebroken wijzigde. Luc Vanneste schetst deze evolutie in Freuds denken op een heldere wijze. Freud komt in de loop van zijn nadenken over het onderscheid tussen de twee fundamentele driften tot anomalieën. "Een anomalie noem ik ... een tegenstelling, een flagrante onduidelijkheid of een belangrijk hiaat die een auteur, tijdgenoten en interpreters niet opgevallen zijn." (p. 12) Anomalieën in teksten, waarvan "de grootheid verband houdt met hun gave werkelijk (levens)problemen aan te raken", geven voldoende aanleiding om die door de anomalieën verdoezelde inzichten opnieuw bloot te leggen. Een herinterpretatie van Freuds driftenleer dringt zich dan ook op.

De interpretatie die Luc Vanneste voorstaat, vat hij als volgt samen: "... uiteindelijk bepalen we de levens- en de doodsdrijf als houdingen tegenover het menselijk tekort" (p. 110) Hoe is dit menselijk tekort op te vatten, en hoe zijn de levens- en de doodsdrijf dan van elkaar te onderscheiden? "Van een behoefte is slechts te spreken als er een tekort, een onbevredigd zijn aanwezig is. Juist dit tekort kent het embryo niet en dit brengt het in zijn almachtspositie. Welnu, misschien is het dit wat in laatste instantie achter de tendens naar rust steekt: niet zo maar bescherming ten overstaan van concrete gevaren wordt gezocht, maar bescherming ten overstaan van ieder tekort: onverstoorbaarheid, onbewogenheid, eeuwige rust." (p. 53) Er is echter een niet onbelangrijk verschil tussen een tekort dat aan gevoeld wordt omdat men behoefte aan iets heeft, en 'hét menselijk tekort' waarover Ton Lemaire en ook Jean-Paul Sartre het hebben. Het aanvoelen van hét men-

selijk tekort is in feite het terugverlangen naar de prenatale situatie, naar de almachtspositie. Omdat men die als opgegroeide mens niet heeft, vat men het bestaan als een tekort op. Men voelt zich ongeborgen, eenzaam, onvolmaakt en eindig, en men wenst geborgenheid, compleetheid, volmaaktheid en oneindigheid - gevoelens die men in de moederschoot onbewust beleefd heeft. En Luc Vanneste heeft gelijk wanneer hij dit terugverlangen achter de tendens naar rust aanwezig ziet. Het is dan ook niet te begrijpen dat hij "de rustdrijf in laatste instantie als een *ontkennen* van het menselijk tekort" (p. 54; mijn cursivering) opvat, want het menselijk tekort is in feite uitdrukking van de rustdrijf die zich niet kan doorzetten. Luc Vanneste heeft dan ook gelijk dat de engagementsdrijf niet een louter aanvaarden van het menselijk tekort kan zijn. Toch is zijn eigen bepaling van de engagementsdrijf verkleurd door het in rekening stellen van hét menselijk tekort: "Engagementsdrijf zou dan zijn: zich engageren, zich inzetten, actief zijn - ondanks het hopeloze van een opheffing van het menselijk tekort, maar met het helder besef van en rekening houdend met dit tekort. De laatste toevoeging is nodig, want een activiteit kan zodanig zijn dat zij juist dit tekort ontkent." (p. 54) Dit menselijk tekort is gemakkelijk terug te dringen als men het 'baarmoederverlangen' in zijn leven niet laat primeren. Het menselijk tekort waarover Ton Lemaire en Jean-Paul Sartre het hebben, heeft dus weinig te maken met een tekort dat men bij een behoefte voelt. Het menselijk tekort is een gevolg van het terugverlangen naar de onkwetsbaarheid, behoefteeloosheid, konfliktloosheid. Bij de engagements- of levensdrijf bestaat de bereidheid de kwetsbaarheid terug aan te gaan en te aanvaarden. De doodsdrijf is een verlangen naar onkwetsbaarheid en konfliktloosheid, het willen vermijden van konflikten. Luc Vanneste voert voor zijn centrale stelling dat (tenminste ook) onze cultuur thanatisch is, dat

"zij probeert het ideaal van almachtige onbewogenheid te realiseren" (p. 21), met deze visie waarin hét menselijk tekort een rol speelt, dan ook een merkwaardig bewijs aan. Hij stelt namelijk : "Iedere stap die het ideaal dichter lijkt te brengen, verhoogt integendeel de kwetsbaarheid en afhankelijkheid. Het mondt *op die manier quasi onvermijdelijk* uit in de dood." (p. 21; mijn cursivering) Betekent leven echter niet omgekeerd het aangaan en het aanvaarden van kwetsbaarheden en afhankelijkheden, of zoals Luc Vanneste het zelf zegt : "Het zich openstellen, het buiten zichzelf in de wereld treden, het risicovolle engagement kan van zijn kant opgevat worden als een levensdrift. Met dien verstande dat ook hier in geval van succes leven eigenlijk resultaat is en men misschien beter van engagementsdrift spreekt. Bij het nemen van risico's kan het leven juist in gevaar komen, stelt de mens zich bijna per definitie uiterst kwetsbaar op." (p. 52) Waarbij natuurlijk opgemerkt moet worden dat het volstrekt zich openstellen ook niet erotisch is, want volstrekte aanpassing en bepaaldheid door de wereld gebeurt ook bijvoorbeeld in het wetenschappelijk-technologisch optimisme, waarbij men zelf geen risico hoeft te nemen en geen conflicten hoeft aan te gaan.

Een cultuur is dan ook maar thanatisch in de mate dat een mens zelf op voorhand zijn rust en konfliktloosheid wil. Cultuur is ook mensenwerk en een cultuur kan veranderd worden ... indien de mensen er zich voor inzetten. Een cultuur is niet zo maar thanatisch !

Luc Vanneste heeft een boek geschreven dat tot nadenken stemt.

Guy Quintelier.

*

De ogen van de panda : De Kroniek van zijn kritiek.
N.a.v. Vermeersch, Etienne : "De ogen van de panda. Een milieufilosofisch essay", M. Van de Wiele/Stichting Leefmilieu Brugge/Antwerpen, 1988, 72 p., 375 BF/24,5 fl.

Wat een massa kritieken heeft dit boekje in Vlaanderen al niet ontketend, dus wat een succes ! Iedereen is wel gebeten door een of ander "kontroversieel" punt, en legt in zoveel woorden uit waarom. Publieke debatten, interviews, polemieken : met ruim 20 jaar vertraging op de angelsaksische wereld had de milieucrisis - ook bij ons -, er zo'n nijpende nood aan. Bravo dus voor Etienne Vermeersch : blijkbaar de juiste toon en de juiste vorm, op het juiste moment ! En wat kan men een geëngageerd filosoof nog grotere lof toezwaaien ? Zeker niet én als Vermeersch die zich economisch-deterministisch opstelt (de hubris en de genen zelfs buiten beschouwing gelaten), en daarmee meteen zijn eigen greep op de geschiedschrijving geringer inschat dan diegenen onder zijn kritici, die als "idealisten" sloop gaan. Al wil dat ook niet zeggen tot nul herleidt, getuige naast het geschreven boek zelve, de niet te pessimistische toon om niet verlamdend te werken op de jongeren (1).

Wanneer we de stellingen van Vermeersch toetsen aan die van een aantal bekende "ekofilosofen" (A. Naess, R. Sylvan, P. Feyerabend, R. Bahro, U. Melle,...), aan strijdpunten van de milieubeweging of aan programma's van groene partijen, dan komen ze vast niet revolutionair over. Zo blijft Vermeersch van het zevental basiscredo's van de industriële revolutie, die volgens G. Bateson (2) dringend aan een revisie toe zijn, zeker méer dan de helft uitdrukkelijk aankleven : unilaterale controle over het milieu, de wijkende grenzen (ja of nee ?), het economisch determinisme, het geloof in de technologie, de mens tegen het milieu (ja denk ik)... Vermeersch plaatst enkel randbemerkingen (3)

bij het verlichtingsdenken, maar wijst niet op interne tegenstrijdigheden in elk van de componenten van het WTK-bestel, die mogelijks kunnen uitgebuit worden (L. Apostel (4)); hij alludeert naar Boehms doel-middel-omkering (5), maar doet er verder niets mee; hij roept niet op tot een afbreken van het bestel, of het herwinnen van eilanden van autonomie....

Maar wat zijn we als mensheid vooruit als een kleine, harde kern steeds radikaler overtuigd geraakt van haar gelijk ? Is het niet een véél grotere stap vooruit als een steeds ruimere groep althans gesensibiliseerd geraakt, bij het lezen van een - niet al te radikale - kritiek ? De milieumensen als doemdenkers zijn allang gemarginaliseerd. En het officiële rapport "Zorgen voor Morgen" (6) heeft in Nederland méér stof doen opwaaien dan 25 jaar harde milieukritiek - er is zelfs voor de eerste keer in de wereldgeschiedenis een regering over het milieu door gevallen !

Kritici vanuit de milieubeweging (7) hadden konkretere aanzetten tot actie verwacht : hoe zet je het WTK-bestel op stationair, hoe krijg je (hiervoor) wetenschappers in beweging, volgens welke criteria zet je paal en perk aan bepaald wetenschappelijk onderzoek (zonder alle creativiteit te doden), hoe breid je de empathie uit, en, last but not least : hoe doe je aan geboortebeperving her en der ?

Hierop antwoord ik dan alvast : wat zouden demokraten onder ons zeggen moest een enkeling plots in 70 luttele pagina's verpakt met sluitende analyse én pasklare oplossingen komen aandraven, wat zouden jullie dan zeggen ? Dat zou toch tegen alle democratische principes indruisen. Net zoals het voor Vermeersch, evenals voor de prestigieuze "Brundtland-Commissie" (8) - terecht - onaanvaardbaar zou zijn de planeet van de ekologische ondergang te redden, ten koste van nog meer onrechtvaardigheid en ellende buiten de geprivilegieerde elites, zo ook heeft "verlicht despotisme" volgens mij

afgedaan, tenzij we een grens moeten stellen aan democratie aan boord, als het bootje aan't zinken is...? Zolang deze netelige kwestie niet - uiteraard democratisch - beslecht is, nemen we voorlopig mét J. Agassi, Schrader-Frechette e.a. de omweg langs méér bewustwording, mentaliteitsverandering en een moeizame herwaardering van de democratische processen tot ideaal. We zijn trouwens in dit licht "de ogen van de panda" heel wat verschuldigd...

Kontroversieel zei ik al. Inderdaad : radikaal tegen de bevolkingsaanwas aangaan is verdacht. Zeker als we weten dat het - voor het overgrote deel - de rijken zijn die de wereld naar de maan helpen, produceren, pollueren, consumeren, en dat uitgerekend zij aan de rest van de mensheid gaan verkondigen dat zij (de armen) binnen de best mogelijke keer stationair in aantal moeten blijven, opdat het feest voortdure. Ook al zegt Vermeersch dat het hier ook moet. Ik weet niet of Vermeersch een tikkeltje met opzet kontroversieel is, om het debat te lanceren, maar ik wil het hier toch ook eens zijn : ik vraag me af of, in onze zoektocht naar een ethiek, aangepast aan de problemen van onze tijd, we niet hoogdringend aan een herwaardering van "het goede voorbeeld" toe zijn. Ook hoogst verdacht in progressieve middens, weet ik wel, zelfs bij Vermeersch ! Allicht terecht wordt geargumenteed dat werken op het individuele vlak luttel effect heeft, wanneer de sociale dimensie niet sterk aanwezig is. Juist. Maar vanwaar steeds die of-of posities, waarom niet en-en : het individuele (=goede voorbeeld) versterkt het sociale, i.p.v. verlamdend te werken. Je ruimt eerst je eigen rotboel op, alvorens van de rest van de wereld hetzelfde te verlangen, je pakt eerst je eigen bevolkingsprobleem aan, enz... Bij Vermeersch is de roep tot geboortebeperving duidelijk ingegeven door een diep invoelen in de menselijke ellende, en hij slaakt die kreet dan ook "om erger te voorkomen". Men kan hem dus zeker niet voor levensha-

ter verslijten, zoals G. Bodifée nochtans deed (9).

Neem anderzijds de tegenkanting antropocentrisme versus ekocentrisme of biocentrisme (10). Is die nog relevant? Na het lezen van F. De Rooses betoog (11) zijn wij eerder geneigd diens konklusies bij te treden, te weten dat wij voorlopig niets meer mogen verwachten dan voorlopige richtlijnen, die een dynamisch proces - de ontwikkeling van een aangepaste ethiek - kunnen begeleiden.

Om deze korte (en zeer onvolledige) kroniek van de (zeer veelvuldige) kritiek op "De ogen van de panda" te besluiten: er mag dan wel geen filosofische "school van Gent" bestaan, toch is het een merkwaardig feit dat vooraanstaande filosofen van die stad zich één voor één over de milieukrisis uiteten, en hoedanook in onderlinge wisselwerking - een heuglijk feit! Who next?

Willy WEYNS

*

Noten.

- (1) Interview in De Groenen jg. 10, nr. 9, dec. 1988
- (2) Bateson, G., 1972, Steps to an ecology of mind, Chandler/Ballanti
- (3) Coolsaet, W., in Nieuw Links van 26 mei 1989
- (4) Interview te verschijnen in De Groenen, jg. 11, sept. 1989
- (5) Boehm, R. in Nieuw Links van 12 mei 1989
- (6) RIVM, Zorgen voor Morgen, nationale milieuverkenning 1985-2010, 1988, Samson Tjeenk Willink, Alphen a/Rijn

- (7) Steenkiste, G., in Nieuw Links 28 april 1989
- (8) The World Commission on Environment and Development, 1987, Our Common Future, OUP, Oxford.
- (9) De Standaard 4 maart 1989
- (10) Interview van Jaap Kruithof in Nieuw Links van 23 juni 1989
- (11) De Roose, F., Towards a non-axiological holist ethic, in Philosophica 39, 1987 (1), pp. 77-100

Het ecologistisch manifest, een verbetering van het kommunistische ?

N.a.v. Patrick Florizoone : "Het ecologistisch manifest. Een essay", EPO, Berchem, 1989.

Patrick Florizoone heeft heel wat durf (of moet ik eerder zeggen pretentie ?). Hij schrijft een manifest van de ecologisten - die blijkbaar een radikale groupuscule binnen de milieu-beweging zouden vormen -, waarbij hij de structuur en sommige formuleringen van het kommunistisch manifest, of beter het manifest van de kommunistische partij, parodieert. Meer dan een slechte parodie kan men echter zijn poging niet noemen. Florizoone zou beter eerst een nauwgezette kritische interpretatie van het kommunistisch manifest gemaakt hebben. Hij moest serieus ingegaan zijn op de vraag waarom de door Marx en Engels voorspelde totale omwenteling in het Westen niet heeft plaatsgehad. Nu vervalt zijn confrontatie louter tot een laag bij de gronds, naïef anti-kommunisme, om de ecologisten - wie dat ook zijn ? - vrij te pleiten van de verdenking dat ze crypto-kommunisten zijn. "Geen radicale groene zal een systeem verdedigen waarin permanent een groot deel van de bevolking elementaire goederen niet kan verkrijgen, waarin de bewegingsvrijheid van de burgers aan sterke beperkingen onderhevig is, alle macht uitgaat van de partij en autonomie betekent dat de staat alles regelt." (p. 32) Gelukkig maar merkt Florizoone daarbij op : "Als dit alles tenminste communisme is." (p. 32) Maar blijkbaar doorziet hij niet dat met deze opmerking zijn eigen argumentatie ook niet opgaat. Een diepgaande analyse - dat juist het kommunistisch manifest zo kenmerkt en waardoor het nog steeds tot die geschriften behoort waarmee men zich serieus kan en moet confronteren - ontbreekt helemaal aan Florizoones manifest. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het volgende.

Florizoone stelt dat van de totale omwenteling, die het communisme, de radikaalste vorm van het socialisme, voorspelde, niet veel in huis gekomen is. Toch blijkt hij de ecologisten, de radikaalste groenen, boven de communisten te verkiezen omdat ze veel verder gaan : de ecologisten willen niet alleen wat de communisten willen, namelijk "meer (ook materiële) gelijkheid ... tussen de mensen", maar "bovendien een revolutie in de verhouding van de mensen tot de natuur". Hoe gaan de ecologisten daarin slagen, als de communisten nog niet slagen in een gedeelte van het ecologistisch hoofddoel ? Dit is toch de vraag die de ecologisten zich zouden moeten stellen. Het beste van dit manifest vind ik Florizoones opdeling van de groene beweging (alhoewel de onderscheidingen toch nog scherper gemaakt zouden kunnen worden). De politiek belangrijke vraag hierbij is, of Florizoone niet het succes van Agalev, waarop ook al de "valse profeten" van de groene beweging en hun discipelen stemmen, verwacht met een mogelijk, maar niet bewezen succes van de ene ware, zuivere lijn van de ecologisten. Natuurlijk heeft Florizoone gelijk dat de bevrijdingsstrijd nu meer omvattend is dan de klassenstrijd die de arbeidersbeweging volgens Marx en Engels moest voeren, en dat de mondiale problemen nu breder en bedreigend zijn voor het voortbestaan van de mensheid, maar hoe de door hem voorgestelde 14 maatregelen daar iets aan zullen veranderen, weet hij niet duidelijk te maken. Na de lectuur van zijn manifest, heb ik de indruk dat voor Florizoone de wereld in feite eenvoudig in elkaar zit. Wat er verkeerd is in de wereld, is dat er slechte mensen bestaan, die zowel de natuur als hun medemensen willen uitbuiten en door middel van de massamedia de goede mensen willen manipuleren om toch maar oorlogje te spelen. Als deze zwart-wit-visie waar zou zijn, dan is er natuurlijk

geen diepgaande analyse meer nodig ...
Dit ecologistisch manifest is een kans waarmee de groene beweging zich echt zou kunnen geprofileerd hebben. Deze kans is echter gemist. Dit manifest draagt zeker niet bij tot de geloofwaardigheid van de groene beweging. In feite is het een nieuw wegwerpproduct !

Guy Quintelier.

*

RECENSIE

Hernieuwde belangstelling voor Merleau-Ponty ?

Willy Coolsaet

1. De uitgeverij Cynara heeft onlangs twee werken van Merleau-Ponty het licht laten zien.(1)

Het betreft ten eerste de heruitgave van de cursussen die Merleau-Ponty in de jaren 1949-1952 aan de Sorbonne gegeven heeft en waarvan de tekst te vinden was in *Bulletin de psychologie* (nr. 236, tome XVIII 3-6, november 1964). Het is een goede zaak dat de geïnteresseerde zich de volledige teksten nu weer gemakkelijk kan aanschaffen. De nieuwe uitgave verschilt slechts weinig van de oorspronkelijke. Zo is de conclusie (een viertal bladzijden) van de cursus *Psychosociologie de l'enfant* toegevoegd, en wordt voor de eerste keer de cursus *L'expérience d'autrui* (blz. 539-570) uitgegeven.

Een tweede uitgave bevat teksten uit de vroegste periode van het denken van Merleau-Ponty. Ook die teksten waren moeilijk te consulteren. Het gaat over het *Projet de travail sur la nature de la perception* uit 1933 dat de jonge Merleau-Ponty voor de CNRS heeft moeten indienen, en over *La nature de la perception* uit 1934 voor het bekomen van een beurs en voor de vernieuwing ervan bij de *Caisse nationale des sciences*. Deze twee teksten waren reeds gepubliceerd door M. Théodore Geraets in *Vers une nouvelle philosophie transcendente*. De belangrijkste tekst echter is *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, tekst van een lezing die Merleau-Ponty op 23 november 1946 gehouden heeft voor de *Société française de Philosophie*. De uitgave bevat ook de aansluitende discussie met o.a. Bréhier, Beaufret, Hypolite. (De teksten zelf waren reeds verschenen in

Bulletin de la Société française de Philosophie, tome XLI, nr. 4, oktober-december 1947.

2. Een enkele opmerking over de project-teksten van Merleau-Ponty. Er blijkt overduidelijk uit dat de uitvalsbasis van Merleau-Ponty door de *Gestaltpsychologie* geleverd wordt (maar blijkbaar een Gestaltpsychologie die via onder andere Aaron Gurwitsch, een belangrijk stuk fenomenologie in zich opgenomen heeft). Merleau-Ponty bestudeert van meet af aan de *perceptie*. Hij wijst ze direkt af als een *opération intellectuelle*. Hij viseert hiermee het intellectualisme en een bepaalde invulling van de wetenschap. Hij richt zich blijkbaar minder tegen de positivistische en experimentele onderzoekingen. In zijn tweede project is de fenomenologie uitvoeriger aanwezig. Het wijst op een wezenlijke verdieping van de problematiek. Geen spoor echter van existentialisme. De invloed van Sartre of van een bepaalde lezing van Hegel komt blijkbaar pas later. Het is trouwens niet zeker dat die invloed zo positief is; hij doet mijns inziens veeleer afbreuk aan de kernideeën van Merleau-Ponty's denken. Dat Merleau-Ponty's hoofdwerk *Phénoménologie de la perception* met een hoofdstuk over de vrijheid eindigt - weliswaar in een heimelijke aanval op Sartre's vrijheidsidee - is in feite een inkonsekventie: het boek had met de temporaliteitsidee (van het voorlaatste hoofdstuk) moeten eindigen.

Het hoofdbestanddeel van de uitgave betreft de tekst *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. De tekst is een uitstekende *inleiding* tot de *Phénoménologie de la perception*, weliswaar al te zeer toegespitst op zijn toehoorders, die met de uitzondering van Beaufret en Hyppolyte tot het Franse intellectualisme hoorden. Belangrijke punten zoals de temporaliteitsproblematiek worden slechts eventjes aangestipt.

3. Het gaat over het *primaat* van de perceptie. Dit primaat moet blijkbaar opgevat worden in de zin van de *noodzakelijke voorwaarde* voor wat dan ook dat de mens betreft, verbeelding, denken, enzovoort. In antwoord op een opwerping zegt Merleau-Ponty het zeer duidelijk:

"Ik heb niet beweerd dat de cultuur erin bestond waar te nemen. Er bestaat een hele culturele wereld die een tweede laag uitmaakt bovenop de perceptieve ervaring. Deze is als het ware de eerste bodem waaraan men niet kan voorbijzien (dout on ne peut pas se passer)" (blz. 85).

De perceptie, zo gaat Merleau-Ponty verder (blz. 87-88), bezit niet het monopolie van de waarheid.

"Ik heb willen zeggen dat men in de waarneming een wijze van toegang tot het object vindt die men terug aantreft op alle niveaus. ... Bijgevolg ontnem ik niets aan de meest complexe kennisvormen, ik toon alleen dat ze naar deze fundamentele ervaring verwijzen als naar datgene wat ze moeten bepalen of expliciteren. Ik heb dus geen tabula rasa willen maken van de wetenschap ... Het gaat er alleen om te weten welke er de draagwijdte en wat er de betekenis van is".

Salzi merkt (terecht) op dat hij zich heeft vergist wat "het primaat van de perceptie" betreft. Merleau-Ponty:

"Ik heb niet willen zeggen dat de waargenomen wereld in de zin van de wereld van de kleuren en de vormen, de totaliteit van ons universum zou zijn. Er is de ideale of culturele wereld: ik heb er de oorspronkelijkheid niet van verminderd. ..."

4. Merleau-Ponty verzet zich tegen de mening dat zijn uiteenzettingen slechts een soort voorbereidende beschrijving zouden zijn, die filosofisch nog ingevuld (geduid) moet worden. De resultaten, zegt hij,

bedoelen niet alleen maar een psychologische beschrijving te zijn. Dat zou alleen kloppen als men op de waargenomen wereld een wereld van denken zou kunnen plakken. Maar de ideeën zijn in feite slechts geldig *pour un temps de notre vie ou pour une période de l'histoire de la culture*. Men kan immers niet buiten de tijd stappen, er is geen *pensée intemporelle*, en de evidentie is nooit apodictisch, hoewel er vooruitgang in de objectivering bestaat en het denken langer dan een ogenblik meegaat.

"De zekerheid van de idee fundeert niet de zekerheid van de waarneming, maar rust op deze laatste, voor zover de ervaring van de waarneming ons de overgang van het ene ogenblik naar een ander leert en de eenheid van de tijd maakt. In deze zin is elk bewustzijn perceptief bewustzijn, zelfs ons zelfbewustzijn" (blz. 42).

De waargenomen wereld, zegt Merleau-Ponty, is de door alle rationaliteit, waarde en bestaan steeds vooronderstelde fond. Een dergelijke conceptie, zo gaat hij verder, vernietigt noch de rationaliteit, noch het absolute. Ze streeft er veeleer naar ze op aarde te laten neerdalen (blz. 43).

In deze zin, zegt Merleau-Ponty, is elk bewustzijn perceptief, waarmee hij beklemtoont - het is belangrijk het te herhalen - dat de perceptie een *noodzakelijke voorwaarde* is. Ze is basis, uitgangspunt, en ook punt van terugkeer. Ze slorpt daarom echter niet alle andere modaliteiten van het bewustzijn op.

5. De richting die het denken van Merleau-Ponty na zijn tweede hoofdwerk *Phénoménologie de la perception* zal uitgaan wordt in de discussie zelf reeds duidelijk gemaakt : het zal moeten gaan over de relaties tussen de perceptie en de "hogere" instanties, onder meer "denken". Het zal er op neerkomen dat Merleau-Ponty op zoek gaat naar een explicatie en fundering

van de redelijkheid of van de waarheid.

6. Merleau-Ponty raakt slechts eventjes een der kernpunten van zijn denken aan : de temporaliteitsproblematiek. De synthese van het waarnemen, zegt hij, is geen intellectuele synthese (blz. 45), maar "*comme une synthèse pratique*". Hij verwijst hiermee naar Husserl die van een *overgangssynthese* of van een *horizontsynthese* spreekt (vgl. ook blz. 48). Men beseft goed de konsekventies. Dat de waarneming funderend is, en dat een overgangssynthese of horizontsynthese de waargenomen realiteit bepaalt - maar we begrijpen reeds dat in feite alles aan de mens mede van de waarneming en dus van de temporaliteitssynthese "geniet", dat alles, alle ervaring en alle weten dezelfde fundamentele structuren heeft) (blz. 56 - brengt mee dat men niet langer van een *pensée pure*, noch van een *être pur* kan spreken (blz. 54). Merleau-Ponty wordt niet moe te wijzen op het ontologische statuut van zijn uitspraken.

"We erkennen graag dat de beschrijving van de waargenomen wereld ... niet op zich kan staan (ne peut pas se suffire) en dat zolang als men ernaast de idee van een ware wereld laat bestaan, idee die door het verstand gedacht wordt, ze (de beschrijving) niets dan een psychologische curiositeit lijkt te zijn" (blz. 55).

6. Daar even hebben we in een citaat Merleau-Ponty horen zeggen dat zijn denken het begrip van het absolute niet vernietigt, maar veeleer in de realiteit laat neerdalen. Merleau-Ponty zal zich onmiddellijk na zijn tweede hoofdwerk op weg zetten om het verschil op het spoor te komen tussen *vérité idéale* en *vérité perçue* (blz. 58). Nu zegt hij :

"Deze onmetelijke opdracht is het niet die ik voorstel. Ik zoek alleen de om zo te zeggen organische band te laten zien van de perceptie en de intellec-

tie" (blz. 58).

De taak is belangrijk, als het waar is dat niet alles tot waarneming gereduceerd moet worden. Maar reeds hier gaat Merleau-Ponty een gevaarlijke weg op. In feite maakt hij zich niet los van de idee van het absolute, en dus van absolute waarheid. Alleen wil hij die "realiseren" in de waarneming, doorheen de waarneming, met behulp ervan, wat erop neerkomt dat hij het absolute "vertijdelijkt", naar de toekomst verschuift, als de horizon van de waarneming en van het denken. Het zal geen verschil uitmaken of dit absolute realiseerbaar of onrealiseerbaar is. De idee van het *absolute* geeft immers hoe dan ook leiding en dat is beslissend (2).

"Wat gegeven is, is een weg, een ervaring die zichzelf verheldert, zichzelf recht trekt, en de dialoog met zichzelf en met de anderen vervolgt. Dus, wat ons ontruikt aan de versplintering van de ogenblikken, is geen voltooide rede (*une raison toute faite*), het is - zoals men altijd gezegd heeft - een natuurlijk licht, onze openheid op *iets*. Wat ons redt, is de mogelijkheid tot een nieuwe ontwikkeling. ..." (blz. 59).

Maar hoewel men die idee binnen het kader van een fenomenologie van de eindigheid (zoals ik die bij Merleau-Ponty meen te vinden) zou kunnen houden, is duidelijk dat Merleau-Ponty denkt vanuit een "idéale *vérité*" (blz. 62). Natuurlijk dat Merleau-Ponty de klassieke opvattingen van objectiviteit en zijn afwijst. Toch blijft zijn denken binnen de traditie van het streven naar het absolute. Ook wat de fundering van de moraal betreft - die hij niet in een of andere boventijdelijkheid zoekt te grondvesten. Voor Merleau-Ponty is er zin, maar die zin blijft binnen de werkelijkheid. Evenwel toch, in een afwijzing van Pascals opvatting over de liefde, luidt

het : het absolute dat Pascal aan gene zijde van de ervaring zoekt, is in de ervaring zelf geïmpliceerd. En hij besluit :

"Er is dus hier geen enkele vernietiging van het absolute of van de rationaliteit, tenzij dan van het gescheiden absolute en van de gescheiden rationaliteit. Eigenlijk heeft reeds het christendom het gescheiden absolute vervangen door het absolute in de mensen" (blz. 71-72) :

Dat is de laatste idee van Merleau-Ponty in de genoemde lezing.

Naast het absolute wil Merleau-Ponty ook de wetenschap niet in diskrediet brengen (blz. 92), ja een filosofische bewustwording is alleen mogelijk, zegt hij, "au-delà" - nadat de wetenschap haar werk gedaan heeft, zo meen ik te moeten zeggen. Het contrast levert dan de mens in zijn vrijheid op. Merleau-Ponty wijst op een zekere continuïteit tussen de wetenschap en de perceptie (blz. 93). Het beeld dat de wetenschap van de perceptie ophangt, zegt Merleau-Ponty, is heel zeker onjuist (blz. 96), maar het lijkt hem toch noodzakelijk dat de wetenschap haar eigen studie van de perceptie verderzet.

"Want er komt een moment waarop, precies omdat men op de perceptie het denkprocédé van de wetenschap poogt toe te passen, men in het daglicht stelt dat de perceptie juist geen verschijnsel van de orde van de fysische causaliteit is ..." (blz. 97).

Men kan zich afvragen of Merleau-Ponty niet hier een tweede maal al te zeer in de traditie vastzit. Is de wetenschappelijke objectiviteit zo weinig totalitair, zo weinig absolutistisch, dat men ze naar believen voor de wagen van een *leefwereldlijke* wetenschap kan spannen ? Is Merleau-Ponty hier niet al te zeer verzoenend ingesteld ? En, al kan het waar

zijn dat uiteindelijk alle kennis op de waarneming stoelt, ook de wetenschappelijke kennis, betekent dit dat kenniserversies uitgesloten zijn ?

7. De laatste ontwikkeling van het denken van Merleau-Ponty - dit van zijn onuitgegeven *Le visible et l'invisible* - is nog steeds in een zekere zin in trek, en dit niet alleen in Frankrijk. Ze lijkt de laatste uitloper te zijn van wat nog van de fenomenologie overgebleven is. Betekent de belangstelling voor het vroegere werk van Merleau-Ponty, voor zijn hoofdwerken *La structure du comportement* en *Phénoménologie de la perception*, een renouveau van een niet op Heidegger en het zijnsdenken afgestemde fenomenologie, van een fenomenologie die minstens in intentie bij de vroege Merleau-Ponty in feite een *filosofie van de eindigheid* was (3) ? Of is Merleau-Ponty een *klassiek* filosoof geworden, in de bepaling die hij zelf ooit van een klassiek denker gegeven heeft ? Merleau-Ponty zegt in *Signes* (4) dat *klassieken* filosofen zijn die blijven spreken boven hun uitspraken uit, en die men herkent aan het feit dat niemand ze op de letter neemt, terwijl nochtans ondertussen de nieuwe feiten nooit helemaal buiten hun competentie vallen, nieuwe echo's krijgen, een nieuw reliëf vinden. Voor Merleau-Ponty is Marx zo'n klassieker. Zou Merleau-Ponty zelf ook klassiek geworden zijn, in die zin dat men over al zijn werken de beschikking wil hebben, maar ook om, ook al leert men wel iets uit de lectuur, vast te stellen dat zijn inzichten achterhaald zijn ?

Noten

(1) M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, précédé de Projet de travail sur la nature de la Perception (1933) et La Nature de la Perception (1934)*. Cynara, Grenoble,

1989, 104 blz., 60 FF en *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*. Cynara, Grenoble, 1988, 576 blz., 250 FF.

(2) In mijn boek over Merleau-Ponty heb ik daar uitvoerig op gewezen. W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1984. Zeer belangrijk is ook R. Boehm, *Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty*, in R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Zweiter Band, *Studien zur Phänomenologie der Epoché*, Martinus Nijhoff, Den Haag/Boston/London, 1981, blz. 217-236 (hetzelfde artikel is eerst verschenen in *Tijdschrift voor Filosofie*, 40ste jg. nr. 1, maart 1978, blz. 56-77).

(3) Wat ik heb pogen aan te tonen in mijn reeds hierboven aangehaald werk over het denken van Merleau-Ponty.

(4) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, blz. 16.

In de reeks afzonderlijke uitgaven van KRITIEK is zojuist het volgende boekje verschenen :

DE GROENE IDEE,
HET MONETAIRE
en DE MACHT

door Ludo Dierickx

In de groene stroming staan velen afkerig en wellicht ook machteloos tegenover de begrippen "geld" en "macht". Het zijn de instrumenten van de tegenstanders, niet van de groene en nieuwe sociale bewegingen.

Teruggrijpend naar geschriften van oude en hedendaagse auteurs wil Ludo Dierickx de lezer aansporen te filosoferen over het monetaire en de macht en zodoende nieuwe inzichten te verwerven. Deze inzichten moeten perspectieven openen die hoopgevend zijn.

Te verkrijgen door storting van 150 frank op het rekeningnummer 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent.

In de reeks 'afzonderlijke uitgaven' van KRITIEK is onlangs verschenen :

DE GROENE IDEE,
MENS EN NATIE

door Ludo Dierickx

Volgens Agalev-senator, Ludo Dierickx, is de groene gedachtenstroming in haar wezen een kritiek van het staatkundige en economische denken van alle gevestigde politieke, economische en zelfs sociale machten. Deze machten voeren een nationaal-economische politiek op korte termijn met als centrale idee de vrijwaring en de opvoering van de competitiviteit van de eigen nationale economie : "Het nationaal-economisme rust als een vloek op onze bedreigde wereld".

Om meer inzicht te verwerven in de uitgangspunten van het denken van deze gevestigde machten grijpt de auteur uitgebreid terug naar Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Fichte en Othmar Spann. Hij ontwerpt een theorie betreffende het wezen en het succes van het nationale denken, plaatst het politieke nationalisme tegenover democratie en federalisme en belandt tenslotte bij het Belgische federaliserings- of confederaliseringsproces waaraan hij kritische beschouwingen wijdt. Hij belicht het groene alternatief en toont aan waarom de groene beweging een staatkundig denken moet ontwikkelen. De auteur maakt een onderscheid tussen het gangbare internationalisme en betrouwbaar basisdemocratisch internationalisme.

Met dit boek wil Ludo Dierickx vooral het staatkundige debat opnieuw op gang brengen.

Het boek is te verkrijgen door storting van 350 frank + 30 frank porto-kosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent.

In de reeks 'afzonderlijke uitgaven' van KRITIEK is nog de tweede druk te verkrijgen van

BROOD

ROZEN

en

UTOPIE

door Ludo Abicht

In de geest van Ernst Bloch bespreekt dit boek de rol van de utopie in onze maatschappij vandaag. Welke vroegere utopische dromen werden er tot nog toe al verwezenlijkt en welke zijn vandaag van belang? Wat is de conserverende kern van elke vorm van progressiviteit?

Na een kritiek op twee valse utopieën van onze tijd ("high technology" en de "terugkeer naar het eenvoudige leven") wordt aan de hand van twee strategieën (het orde-model van de jezuïten en het partij-model van de marxisten) gewezen op de onmogelijkheid van een elitaire weg naar de democratie. Het boek eindigt met een reeks suggesties voor de hernieuwing van een geïnformeerde, militante hoop.

Het boek is te verkrijgen door storting van 300 frank + 20 frank porto-kosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent.

In de reeks 'afzonderlijke uitgaven' van KRITIEK is nog te verkrijgen :

TE WEINIG DEMOKRATIE ?

Principiële beschouwingen
over het ideaal
van de Westerse democratie

door Lode Frederix

De definitieve ondergang van de Westerse democratie, dit wil zeggen van het ideaal van vrijheid en tolerantie is, hoe onwaarschijnlijk dat ook klinkt, in zicht! Het gevaar dat ze bedreigt gaat echter niet zozeer uit van haar gemakkelijk te identificeren externe of interne "vijanden", maar, paradoxaal genoeg, van haar uitdrukkelijke "vrienden". De these van het boek luidt dat, hoe meer (Westerse) democratie (het tolerantie- en vrijheidsideaal) wordt nagestreefd, des te minder er zal gerealiseerd worden. Deze paradox omvat heel wat meer en anders dan wat de Westerse traditie, van Plato tot Popper, hierover weet te vertellen. Ze is veel principiëler, en daarom ook veel tragischer. Ze is gelegen in dat wat de Westerse democratie tot Westerse democratie maakt. De Westerse democratie is niet te redden! Meer nog, wil het Westen zelfs maar gewoon fysisch blijven bestaan, dan moet het zich ideologisch en institutioneel radikaal, tot in haar wortel zelf, veranderen. Zelfs de keuze voor deze verandering is de mens niet meer gegeven. Maar in welke zin moet deze verandering gaan? Het boek tracht enkele richtlijnen te geven voor een alternatieve, en zoals bovendien zal blijken, pas werkelijk democratisch te noemen samenleving en wereld. In plaats van het tolerantie- en vrijheidsideaal moet de intersubjectiviteit de grondslag voor een humane, democratische wereld worden.

Het boek is te verkrijgen door storting van 280 frank + 30 frank porto-kosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent.

Bij de uitgeverij Acco te Leuven is verschenen :

RUST

Over de verhouding tussen Eros
en Thanatos in de westerse cul-
tuur

door Luc Vanneste

Wie Freuds werk leest, wordt onvermijdelijk geconfronteerd met heel wat onduidelijkheden, hiaten en zelfs contradicties. Voor velen is dat een reden om er zich van af te keren. Anderen doen gewoon hun ogen dicht en proberen via allerlei ingewikkelde constructies te doen alsof er geen vuiltje aan de lucht is. Er is evenwel ook een derde benadering : als een auteur van het formaat van Freud betrapt kan worden op zo'n schreeuwende fouten, dan moet daar iets achter steken. Het zijn symptomen, die ergens naar verwijzen. Men moet ze ernstig nemen en kijken in de richting waar zij naar wijzen. Zijn titanenstrijd heeft Freud uitgevochten op het vlak van wat hij zijn grondbegrippen noemde. Zijn driftenleer is steeds opnieuw geformuleerd. Men kan echter pas uit de impasse geraken door *Eros* en *Thanatos* te begrijpen in termen van respectievelijk de bereidheid tot risico's en het zoeken naar zekerheid. Het zijn psychologische begrippen en geen neurobiologische, zoals Freud zo graag had gehad. Met behulp van Sartre en Merleau-Ponty kan men ze heel wat verfijnen. Want beide Franse filosofen laten niet alleen een bevestiging van die herinterpretatie toe. Doordat men hen met Freud confronteert moeten er ook een aantal fundamentele discussies gevoerd worden over de betekenis van het verleden, het onbewuste en de vrijheid. Telkens wordt Freuds grondtegenstelling er rijker door. Ze is echter niet alleen een uitdaging voor het individu. Ze moet ook begrepen worden binnen een maatschappelijke context. J.H. van den Berg kan een uitstekende gids zijn om dat te leren zien. Men vindt

dan dat onze westerse cultuur aanspoort om voor alles rust na te streven. En die cultuur doet dit paradoxaalwijze door onrust te realiseren. Onze cultuur wordt niet gedomineerd door de Eros, maar door de Thanatos. Deze stelling is op die manier vrij abstract geformuleerd, maar ze kan met behulp van een hele reeks auteurs heel concreet gemaakt worden : Achterhuis, Arendt, Baudrillard, Canetti, Huizinga, Lemaire, Marx, ...

Politieke stellingname : Een nieuwe ethica ?	p. 3
Rudolf Boehm : Natuur en cultuur.	8
Guy Quintelier : Het noodzakelijk konflikt tussen mens en natuur.	23
Lode Frederix : Roszaks 'tegenkultuur'.	95
Johan Moyaert : Ellende van de wetenschap- pelijke cultuur.	102
Lieven Plouvier : De milieubeweging droomt nog steeds van het aards Paradijs.	126
Willy Coolsaet : Over de filosofische oor- sprong van de milieuproblematiek en het groene gedachtengoed.	139
Ilse Daems en Luc Vanneste : Polemieek over vorm en inhoud.	174
Kroniek	190

ISSN 0770 5271
