

# VERSCHIL en GESCHIL

Samengesteld door  
Johan Moyaert  
&  
Guy Quintelier

KRITIEK 30



KRITIEK 30

VERSCHIL EN GESCHIL

1996

Dit is het tweede nummer van de jaargang 1996 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. Rayp, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent  
p.a. Kritiek v.z.w.  
Keizer Karelstraat 160  
9000 Gent (België)  
rek.: 448-0600001-57  
jaarabonnement: 450 F.  
afzonderlijk nummer: 250 F.

ISSN 0770 5271

## INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Hans Achterhuis: <i>Utopie en geweld</i>	p. 12
Rudolf Boehm: <i>De eeuw van Martin Heidegger of 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'</i>	p. 31
Guy Quintelier: <i>Over natuurafhankelijkheid, harmonie en nationaal-socialisme</i>	p. 47
Marc Van den Bossche: <i>Denken zonder grond. Een democratisch-conflictualistische Heideggerlectuur</i>	p. 59
Willy Coolsaet: <i>De oorlog verklaard?</i>	p. 84
Leo Beyers: <i>Het 'andere' conflict: de woorden en het gebeuren</i>	p. 112



## WOORD VOORAF

Dit nummer van 'Kritiek' is een voortzetting van het vorige. Het gaat eveneens over het thema van 'de conflicten in het menselijk bestaan'. Maar terwijl het in het vorige nummer voornamelijk over politieke conflicten ging, is het uitgangspunt nu meer een kritiek op het objectief-wetenschappelijk perspectief omdat binnen dit perspectief het conflictuele in onze werkelijkheid opgeheven lijkt te zijn en dus onbespreekbaar wordt.

De stelling waarmee de auteurs zich confronteren is nog steeds die welke Guy Quintelier in de inleiding van het vorige nummer verdedigd heeft: dat de verhouding van de mens tot de natuur, tot de andere mensen en tot zichzelf noodzakelijk conflictgeladen is en dat het geweld er precies in bestaat aan een conflict (een geschil) definitief een einde te willen stellen door de polen van het conflict in een harmonieuze relatie te willen inpassen.

De volgende overwegingen kunnen het belang van de stelling misschien nog eens duidelijk maken.

1) Dat harmonie geen ideaal is maar eerder een vervelende toestand van onderdrukking blijkt juist wanneer mensen tegenover elkaar doen alsof tussen hen geen geschillen bestaan. Ze doen dan alsof ze het in de grond over alles eens zijn of tenminste dat waarover ze het eens zijn als het belangrijkste beschouwen en de rest als bijzaak. Zo een toestand kan heersen tussen mensen die lang op een (letterlijk) vanzelfsprekende manier met elkaar verbonden zijn geweest, bijv. in families: men veronderstelt elkaar wel te

kennen, ieder denkt de ander te begrijpen zonder dat veel gezegd wordt en zo krijgt eigenlijk niemand nog de kans zich uit te spreken en vermeende vanzelfsprekendheden in vraag te stellen. Hetzelfde doet zich soms voor in grotere groepen en neemt daar zelfs groteske proporties aan wanneer die een of andere 'eigenheid', de eigen cultuur, het eigen volk, de eigen taal menen te moeten verdedigen tegen bedreigingen van buitenaf. Zo'n groepen zijn niet enkel gewelddadig tegen buitenstaanders, ze zijn het ook tegen diegenen die ze menen te moeten beschermen. Want de identiteit die zogezegd in gevaar komt en als iets vanzelfsprekends waardevols vooropgesteld wordt is opnieuw iets dat zelf onbespreekbaar is. Ook hier krijgt niemand de kans de 'eigenheid' tot thema van een kritisch onderzoek te maken, bijv. door erop te wijzen dat degenen die zo met hun eigen taal en hun eigen cultuur pochen ze zelf nauwelijks kennen of dat bepaalde karakteristieke trekken van de eigen cultuur of het eigen volk allesbehalve aantrekkelijk zijn. Het gevoel van fundamentele overeenstemming in zo'n groepen steunt wellicht op niets meer dan dat iedereen er dezelfde brabbeltaal uitslaat en met dezelfde moppen over buitenlanders lacht, en dat men elkaar ondertussen in de onmondigheid opsluit.

2) De 'pluralistische' ingesteldheid, nu zo wijd verspreid, kan al even frustrerend worden (en komt in de grond op hetzelfde neer). Ze is even goed een manier om geschillen te onderdrukken: ieder kan zeggen wat hij wil, ieder heeft recht op een eigen mening over om 't even wat en iedere mening wordt zelfs gezien als een stuk waarheid want ze geeft een zekere kennis over de persoon die die mening is toegedaan, maar ieder wordt daarmee opgesloten in het wereldje van zijn eigen louter subjectieve smaak en voorkeur. Confrontaties komen niet meer tot stand, alle meningen zijn even zoveel elementen van 'informatie' die naast elkaar staan, a.h.w. reeds geschikt om in een computer te



worden opgeslagen.

De wetenschap, verre van dit relativisme te doorbreken, draagt er zelf toe bij. Op het eerste gezicht lijkt het er weliswaar op dat precies een objectief onderzoek erin slaagt de pluraliteit aan bod te laten komen en te respecteren en ze toch ook op een aanvaardbare manier te overstijgen: iedere zienswijze wordt bekeken, alle verschillende subjectieve 'indrukken' worden in rekening gebracht om te achterhalen wat er doorheen al dit variabele als het invariante te voorschijn treedt. Zo wordt bijv. de tegenstelling tussen de verschillende indrukken van warmte en koude die verschillende mensen ondervinden in een zelfde ruimte, overstegen doordat ze opgevat worden als manifestaties van een zelfde zaak - een zaak die *op zichzelf* eenduidig bepaald is, in dit geval door de objectieve temperatuur zoals afgelezen aan de hoogte van een kwikstofkolom.

En toch is het probleem daarmee niet opgelost. De waarheid die zo achterhaald wordt is wel *objectief* waar, maar men kan niet zeggen dat ze dé waarheid geeft over het subjectieve en dat ze de tegenstellingen op het vlak van het subjectieve oplost. Het objectieve wordt immers pas bereikt door het subjectief-variabele te elimineren, de subjectief-relatieve werkelijkheid van onze leefwereld wordt, zoals Husserl zo mooi heeft aangetoond, op bedrieglijke wijze vervangen door een wereld van ideële objecten. Op het vlak van de leefwereld, de werkelijkheid waar wij dagdagelijks mee te maken krijgen, blijven de tegenstellingen bestaan. Als ik het koud heb, en iemand zegt mij dat het hier  $21^{\circ}$  warm is, wat heb ik daaraan?

3) Wat dan wel? Wat er in de eerste plaats nodig is, is dat geschillen niet verdoezeld worden want precies die verdoezeling wordt vroeg of laat ondervonden als een ondraaglijke onderdrukking. Het frustrerende is niet zozeer het ge-

schil zelf maar het feit dat het niet voor alle betrokkenen duidelijk wordt dat er een geschil is, dat het niet in zijn volle draagwijdte, in al zijn consequenties, gezien wordt. Natuurlijk moeten er (tijdelijke) oplossingen gevonden worden voor conflicten en moeten er toegevingen gedaan worden maar men wil dat de tegenpartij beseft welke toegevingen gedaan zijn en niet doet alsof ze op dat punt het grote gelijk gehaald heeft, dat ze beseft dat "de omstandigheden kunnen wijzigen en andere oplossingen zich als beter zouden kunnen opdringen" (zie Kritiek 29, p. 17).

We moeten beter weten hoe conflicten verdoezeld worden en wellicht gaat het hier om het centrale kennisprobleem tout court, dat door geen objectief onderzoek kan beslecht worden. Het betekent immers dat we ons afvragen wat de kern van een geschil is, waar het in essentie om draait en wat naast de kwestie is.

Met manoeuvres om een geschil te ontwijken wordt je bijv. geconfronteerd als je, als filosoof, het waagt de grondslagen van ons economisch bestel in vraag te stellen. Van de kant van de economen krijg je het verwijt te horen dat je een (marxistisch) ideoloog bent en dat je je op een domein beweegt waar je te weinig van afweet. Van de kant van sommige andere filosofen krijg je te horen dat je een wereldverbeteraar bent en geen filosoof, of een platte materialist, of dat je beter in de politiek zou moeten gaan, enz. Op die manier worden bepaalde confrontaties stelselmatig ontweken. Men wil zich bijv. niet confronteren met de vraag of het wel zo is of economie een aparte sector betreft waarbinnen eventueel wat correcties aan te brengen zijn én of het economische niet van veel meer fundamenteel belang is, of het niet het kernprobleem van de menselijke existentie betreft. Immers, oorspronkelijk betekent economie niets anders dan de (vermeende) kennis van de meest doelmatige besteding van de beschikbare middelen (aan grondstof-

fen, werktuigen, arbeidskracht, wetenschap), m.a.w. de kennis hoeveel van de beschikbare middelen moeten ingezet worden voor welke doeleinden in het besef dat een inzet van meer middelen voor een bepaald doel ten koste gaat van de beschikbaarheid van middelen voor andere doeleinden. Impliceert de eindigheid van het menselijk bestaan dus niet dat het economisch probleem er de kern van uitmaakt? En dringt het zich dus niet op alle wereldbeschouwingen in vraag te stellen die de oneindigheid vergoddelijken, ook die welke geen uitdrukkelijk religieus karakter hebben maar op het geloof in de Ontwikkeling, in de 'Onzichtbare hand', en dus in een of andere Voorzienigheid berusten?

Ik moet hier nu niet verder op deze discussie ingaan, ik wil er nu enkel op wijzen hoe moeilijk het soms is om bepaalde vooropstellingen die als vanzelfsprekend gelden, alleen al maar terug voor bespreking vatbaar te maken.

4) Conflicten niet verdoezelen, maar ze aangaan, is dat de oplossing? Ja, maar doen er zich voor ieder mens niet elke dag zoveel conflictsituaties voor dat het hoe dan ook onmogelijk is op alle in te gaan? Als je een hekel hebt aan het autoverkeer, als je het tot jouw ongeluk enkel als een ondraaglijke, zinloze drukte ondervindt, dan heb je eigenlijk al een geschil met alle chauffeurs die in je buurt komen, maar je kunt ze toch niet allemaal tegenhouden om er een dispuut mee te beginnen! Het gaat al niet om in een gesprek alle conflictstof die opduikt in wat uitdrukkelijk of tussen de regels gezegd wordt, zelf tot onderwerp van het verdere gesprek te maken. Bovendien zijn er in iedere mens zelf al botsingen tussen verschillende strevingen die zich niet terzelfder tijd kunnen doorzetten.

Neen, als we iets willen bereiken dan moeten we bijtijds uitmaken wat voor ons het belangrijkste is, dus beslissen

waar we zullen op ingaan en wat we daarentegen moeten laten voorbijgaan zonder er ons in te mengen. Maar daarmee laten we ons opnieuw in met een conflict, een in onszelf, namelijk tussen enerzijds de wil om in verzet te komen en ons niet te laten doen, en anderzijds de neiging om toe te geven en ons neer te leggen bij wat er nu eenmaal gebeurt. Dit is een conflict tussen twee fundamentele drijfveren, tussen twee oerdriften. Luc Vanneste en Guy Quintelier hebben zich uitvoerig met de vraag beziggehouden of het niet deze twee driften zijn die Freud levensdrift en doodsdrift heeft genoemd.<sup>1</sup>

De discussies over conflicten en geweld in 'Kritiek' hebben hun oorsprong in een artikel van Rudolf Boehm, met als titel 'Conflict, geweld en foltering', dat nu precies twintig jaar geleden voor het eerst verscheen.<sup>2</sup> Aan het einde van dat artikel vroeg Boehm zich al af of "Freud niet in feite met hetgeen hij het onverzoenbaar conflict tussen Eros en Thanatos noemde, op de wortel, binnen iedere mens zelf, van alle conflictsituaties onder de mensen gestoten zou zijn" en of, op het existentiële vlak, de levensdrift, Eros bij de mens niet optreedt als de "tendens om zich buiten hemzelf met min of meer bewustzijn te *engageren*; en de doodsdrift, Thanatos, als de tendens om zich tegen de buitenwereld ('tegen het leven') *af te schermen*, zich ervan onafhankelijk te maken en zich in de mate van het mogelijke binnen zichzelf terug te trekken". Later heeft Boehm gepoogd Thanatos nader te identificeren als de overlevingsdrift en Eros als het verlangen naar een zinvol leven.

---

<sup>1</sup> Zie o.a.: Guy Quintelier, 'Liefde en harmonie', Kritiek nr. 11 (1986), p. 117-168; Luc Vanneste, Rust. Over de verhouding tussen Eros en Thanatos in de westerse cultuur (Leuven, Acco, 1988).

<sup>2</sup> Dit artikel is ook opgenomen in de bundel Aan het einde van een tijdperk (Het Wereldvenster/EPO, 1984), p. 78-88.

(Op het eerste gezicht lijkt het vreemd dat doodsdrift en overlevingsdrift hetzelfde zouden zijn, maar het wordt aannemelijk als men beseft dat een volstrekt onkwetsbaar bestaan pas in de dood bereikt wordt.) Boehm stelde in zijn artikel de vraag of het geweld niet juist daar begint op te treden waar men de twee driften toch met elkaar wil *verzoenen*, d.i. als men met rust wil gelaten worden en zich toch in de gemeenschappelijke aangelegenheden wil mengen, of als men aanspraak wil maken op anderen en zelf door niets wil geraakt worden.

Johan Moyaert

\* \* \*

## UTOPIE EN GEWELD

Hans Achterhuis

De eerste uitgave van Thomas Mores 'Utopia' werd onder andere begeleid door een klein gedichtje over dit gelukzalige eiland.<sup>1</sup> Zoals de hele tekst van More is dit gedicht tegelijkertijd superieure spot en bittere ernst. De spot blijkt bijvoorbeeld uit de naam van de dichter aan wie het wordt toegeschreven. Anemolius is afgeleid van anemos (wind); het betekent in goed Nederlands zoiets als 'windbuil'. Alleen al door deze naamgeving neemt More op dezelfde niet mis te verstane wijze afstand tot de inhoud van het gedicht als hij dat doet ten opzichte van zijn hele literaire schepping. De verteller van het verhaal over het eiland Utopia, heet tenslotte niet voor niets Raphael Hythlodæus, wat zoveel betekent als verspreider van onzin. In het Engels is dit schitterend vertaald als Raphael Nonsense.<sup>2</sup> Onder spot en lichtvaardigheid verbergt zich echter ontegenzeggelijk de ernst. In zijn beschrijving van Utopia schetst More wel degelijk een alternatief voor de vastgelopen, conflictueuze maatschappij uit het begin van de moderne tijd. Zijn boodschap mag dubbel zijn, één kant ervan behelst ongetwijfeld de mogelijkheid om vorm te geven aan een harmonieuze maatschappij waarin strijd en conflict zijn uitgebannen. Van meet af aan is zijn werk dan ook zo door

---

<sup>1</sup> In de Nederlandse vertaling van 'Utopia', die helaas wel meer gebreken vertoont, is dit gedicht om onverklaarbare reden weggelaten. Th. More 'Utopia', Athenaeum, Polak en van Genneep, Amsterdam, 1996.

<sup>2</sup> Th. More 'Utopia', Penguin Classics, Harmonds Worth, Middlesex England, 1984.

velen gelezen. Reeds in 1533 begint Vasco de Quisiga, een Spaanse humanist die later bisschop van Michoacan in Mexico werd, op twee plaatsen in dit land dorpen in te richten en te organiseren naar het model van 'Utopia' dat hij kort tevoren had gelezen.

In het gedicht doet More, ondanks de denigrerende naamgeving van de dichter, de volgens vele - ook recente - commentatoren wel degelijk serieus te nemen claim dat hij met zijn werk Plato overtreft. Want terwijl deze in 'De Republiek' een ideale samenleving als "een mythe in proza" schetste, legt More met zijn beschrijving van een reëel bestaande harmonieuze maatschappij, een "stevige basis" om deze tot stand te brengen. Tegenover de geringschatting van Plato ten opzichte van de realiseerbaarheid stelt More de maakbaarheid van het ideaal. Aan het eind van boek IX, waarmee de feitelijke beschrijving van de inrichting van de ideale staat afgerond wordt, merkt de eerste op: "of zulke staat ergens verwezenlijkt is of ooit zal zijn, doet niets ter zake".<sup>3</sup> Bij More is dat laatste nu juist wel het geval. Aan het einde van het eerste boek van 'Utopia' veegt Raphael alle praktische bezwaren die ook bij de gesprekspartners van Socrates reeds leefden, met een simpel gebaar van tafel. Hij heeft in Utopia gewoond; met eigen ogen heeft hij gezien dat de ideale samenleving opgebouwd kan worden. De afstand tussen droom en daad kan in het moderne tijdperk van de maakbaarheid via een uiterst menselijke krachtsinspanning worden overbrugd. Mores 'Utopia' is, zoals bekend, het begin van een vruchtbare literaire en maatschappelijke traditie. De belofte van deze traditie luidt dat een harmonieuze samenleving bereikt kan worden. Zelf zou ik, in aansluiting bij een eerdere

---

<sup>3</sup> Plato, 'Verzameld werk' dl. III, 'De staat', De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen, Ambo Baarn, 1980, 592, b.

eigen publikatie,<sup>4</sup> de kern van deze belofte willen aanduiden als een overwinning van de schaarste. De onophefbare schaarste, die de mens in een voortdurende spanningsverhouding plaatst met de natuur, zijn medemensen en zijn eigen behoeften en verlangens, kan gezien worden als de modernistische vertaling van het eeuwige menselijk tekort. Het traditionele antwoord op dit laatste, werd altijd in de religie gevonden. In de moderne gesecculariseerde tijd van de maakbaarheid ligt het vooral in de utopie. Centraal kenmerk van Mores 'Utopia' is al dat de schaarste er is overwonnen. Alle latere utopieën, op hoeveel punten ze ook af zullen wijken van het meesterwerk waarmee de utopische traditie een aanvang nam, zullen dit kernthema herhalen.

Zo gezien is het geen wonder dat de bezwaren tegen en kritieken op Guy Quinteliers stellingen over de inherente en positief te waarden conflictualiteit van het menselijk bestaan, vooral uit utopistische hoek komen. De groene beweging waar Frederik Janssens voor staat, wordt bijvoorbeeld sterk door utopische motieven bepaald. En ook Jan Debrouwere die in Kritiek 29 tegen Quintelier van leer trekt, doet dit vooral vanuit de utopische inspiratie. Niet voor niets eindigt hij zijn artikel met een ondubbelzinnig positief bedoelde verwijzing naar Ernst Bloch, ongetwijfeld de meest uitgesproken utopische denker van onze eeuw. Quintelier gaat in zijn afsluitend artikel uitgebreid in op de argumenten van zijn critici. Met name zijn slotwoorden zijn mij uit het hart gegrepen. Ook ik ben na mij de afgelopen vier jaar verdiept te hebben in het utopisme, het hartgrondig met hem eens dat we geen utopie nodig hebben om "het menselijk samenleven op wereldvlak meer menselijk te maken". Het is mijns inziens veel belangrijker om een

---

<sup>4</sup> Hans Achterhuis, 'Het Rijk van de Schaarste', Ambo Baarn, 1988.



grondige analyse van de bestaande wantoestanden als uitgangspunt voor de strijd voor een duurzame en rechtvaardige maatschappij te nemen en om daarbij goed te beseffen welke principes wij hierbij in ons denken en handelen niet meer moeten volgen. Het harmonie-ideaal zoals dat in utopieën tot uitdrukking komt, hoort hier ook volgens mij zeker bij.

De discussie tussen Quintelier en zijn critici, waarbij vanuit mijn perspectief onder andere de vraag of Arne Naess als op harmonie gerichte utopist beschreven kan worden, aan de orde zou moeten komen, wil ik hier echter niet nog eens dunnetjes overdoen. Belangrijker lijkt het mij om als ondersteuning van de stellingen van Quintelier naar de zo vaak bejubelde harmonie in utopieën te kijken. Zoals gezegd, de voornaamste uitdaging voor zijn betoog over de conflictualiteit van het menselijk bestaan, lijkt hier te liggen. Als de utopische traditie op een geloofwaardige wijze een mogelijke en maakbare samenleving kan schetsen waar strijd en conflict plaats hebben gemaakt voor harmonieuze onderlinge samenwerking, is de plausibiliteit van Quinteliers stellingen tenminste ondergraven. Mijn kleine speurtocht naar het verborgen geweld in de utopie is daarom ook vooral gericht op een falsifiëring van de utopische claim over de haalbaarheid van harmonie en machtsvrije consensus.

### *Utopie en geweld*

Eén ding moet mij, voordat ik mijn reis naar Utopia ga ondernemen, eerst nog van het hart. Als ik in het vervolg over utopieën en de utopische traditie spreek, doe ik dat in aansluiting bij More en de grote 17e eeuwse utopisten na hem. Deze schetsen alle, net als Machiavelli, de mensen

"zoals ze leven en niet zoals ze zouden moeten leven".<sup>5</sup> Natuurlijk, de pretentie van de utopie is steeds dat 'gewone' mensen met al hun goede en slechte eigenschappen door een consequente vormgeving van maatschappelijke instituties zo veranderd kunnen worden dat zij gelukkig en harmonieus samenleven. Uitdrukkelijk wordt er in utopieën echter niet uitgegaan van een of andere inherent aanwezige goedheid van de mens. Zij vertrekken integendeel steeds vanuit een onbepaalde of neutrale visie op de menselijke natuur, die in hoofdlijnen waarschijnlijk niet zoveel verschilt van die van de door Quinteliet veel geciteerde Freud of zelfs van de hierboven genoemde Machiavelli. Als mensen van nature al goed waren of het simpel kunnen worden, zou paradoxalerwijze de utopie als maatschappelijk ontwerp helemaal niet nodig zijn. Welnu, in sommige verbeelde toekomstbeschrijvingen, lijken de mensen zo sterk uit hun goede natuurlijke innerlijke aandriften te handelen, dat deze nauwelijks als 'utopieën' kunnen worden omschreven. De Nederlandse groene utopist Ton Lemaire heeft bijvoorbeeld ongetwijfeld gelijk als hij toegeeft dat de beroemde negentiende-eeuwse anarchistische utopie 'News from Nowhere' van William Morris vaak meer trekken van de Arcadische dan van de utopische traditie vertoont.<sup>6</sup> De hoofdpersonen uit dit toekomstige 'Nergensland' dat in het midden van de eenentwintigste eeuw is gesitueerd, lijken qua bleekheid van karakter inderdaad vaak meer op schimmige herders en herderinnetjes die een pastorale in het mythische Arcadië vertolken dan op mensen van vlees en bloed. In dit soort realiteitsvreemde constructies ligt nauwelijks een uitdaging voor de stelling-

---

<sup>5</sup> Machiavelli 'De Heerser', Athenaeum, Polak en Van Gennep, 1987, p 127.

<sup>6</sup> Ton Lemaire, 'Binnenwegen', Ambo Baarn, 1988, p 125, ev.

gen van Quintelior. Met een variatie op Machiavelli wil ik daarom in het vervolg "alles wat over [mensen en samenlevingen] gefantaseerd is buiten beschouwing laten om me uitsluitend tot de realiteit [maar paradoxalerwijze dan wel van de mogelijke utopie] te bepalen".<sup>7</sup>

Om bij het begin te beginnen, 'Utopia' van More is op het eerste gezicht een harmonieuze en gelukkige samenleving. Zo wordt het door een groot aantal commentatoren waaronder bijvoorbeeld Ernst Bloch in 'Das Prinzip Hoffnung', ook geschilderd. Deze commentatoren lijken echter verdacht veel op de westerse fellow-travellers die zich in een recent verleden in de voormalige reëel-bestaande socialistische paradijzen lieten rondrijden. Ook zij weken nauwelijks af van de voorgeschreven routes en weigerden vaak ook maar de geringste poging te ondernemen om achter de maatschappelijke schermen te kijken. Datzelfde doen ook de interpretatoren die alleen maar naar de lofzangen luisteren die Raphael Hythlodæus over zijn ideale samenleving zingt. De gelijkenis met de fellow-travellers gaat zelfs nog verder omdat ook in Utopia het reizen streng gereguleerd is. Wie er op reis wil gaan moet dit van tevoren aan de autoriteiten melden die hem dan op termijn van een passend reisescorete dat al zijn gangen controleert, voorzien. Veel interpretatoren van Mores geschrift lijken zich hier met graagte in te schikken.

Het zou te ver voeren om in dit verband het voorbeeld van Bloch, volgens wie alles in Utopia rondom het begrip 'vrijheid' draait, te weerleggen. Daarvoor zou een te uitgebreid beeld van de utopische samenleving moeten worden geschetst. Ik beperk mij daarom tot twee zeer concrete tegenvoorbeelden tegen het fraaie harmonieuze beeld dat

---

<sup>7</sup> Machiavelli, 'De Heerser', Ibidem.

vaak van Utopia wordt gegeven. Eén van de meest nauwkeurige recente tekstanalyses van 'Utopia' die mij bekend is, is 'L'Utopie' van Lacroix. Minutieus wordt hierin de tekst van More uiteengerafeld. Lacroix kent deze in tegenstelling tot Bloch, die zacht gezegd niet van overdreven trouw aan de tekst beticht kan worden, duidelijk tot in de finesses. Juist daardoor is het des te vreemder dat hij de mogelijke schaduwen van deze ideale samenleving totaal miskent. Voor het ruimschoots aanwezige maar enigszins verborgen geweld dat er heerst blijft hij blind. Zo beweert hij bijvoorbeeld dat de straffen in Utopia uiterst human zijn wat met name blijkt uit het feit dat de doodstraf er onbekend is.<sup>8</sup> Welnu, de tegenvoorbeelden zijn duidelijk. Straffen op overspel zijn er bijvoorbeeld zeer streng. Wie eenmaal overspel pleegt "wordt met de zwaarste slavernij gestraft", wie ondanks vergiffenis hierna het nog een keer doet, "wordt gedood".<sup>9</sup> Ook staat de doodstraf bijvoorbeeld op een ander, in onze maar ook in de ogen van Mores tijdgenoten, niet al te zwaar vergrijp. Wie buiten de geëigende organen in het openbaar politieke kwesties aan de orde wil stellen, krijgt ook de doodstraf.<sup>10</sup> De officiële reden hiervoor is dat de politieke machthebbers op deze wijze niet in het geheim kunnen samenzweren. Het directe effect is echter dat de Utopiërs die ondanks het gegeven dat zij in jaarlijkse geheime verkiezingen hun stem mogen uitbrengen, totaal geïndividualiseerd en politiek monddood zijn gemaakt. Over politiek als een inherent conflictueuze werkelijkheid mag niet in het publiek gesproken worden. Naar buiten toe wordt zo de suggestie van een volstrekt

---

<sup>8</sup> J.Y. Lacroix, 'L'Utopie', Bordas, Paris, 1994, p. 147.

<sup>9</sup> Th. More, 'Utopia', p. 104.

<sup>10</sup> Th. More, 'Utopia', p. 66.

harmonieuze samenleving hooggehouden. Niet voor niets wordt in dezelfde passage gezegd dat geschillen tussen burgers onderling in Utopia nauwelijks bestaan en dat de bestuurders hun tijd niet aan politieke discussies maar praktisch alleen aan het controleren van hun onderdanen besteden.

Hoe dit ook zijn mag, dat de doodstraf wel degelijk bestaat, tegen de uitdrukkelijke bewering van Lacroix in, is uit de tekst duidelijk. De Nederlandse vertaalster, die in dit opzicht een perfecte fellow-traveller is, vond wat er in de tekst stond, kennelijk zo ongeloofwaardig voor een ideale samenleving, dat zij Mores tekst aanpaste en de doodstraf alleen bestemt voor wie politieke beslissingen neemt buiten de geëigende organen om. Dat de simpele politieke discussie al een halsmisdrijf zou zijn, kwam haar kennelijk te ongerijmd voor. Helaas is niet alleen de Latijnse tekst, maar zijn ook de mij bekende vertalingen in Engels en Frans op dit punt volstrekt duidelijk.

Wie de bril van fellow-traveller afzet, krijgt oog voor het verborgen geweld waarop deze ogenschijnlijk conflictvrije samenleving gebouwd is. Hoewel de Utopiërs officieel een grote hekel aan oorlog beweren te hebben, gaat bijna een zesde deel van de beschrijving van hun samenleving hierover. In de oorlog blijken zij à la Machiavelli voor geen enkele strijdwijze - omkoping, moord op de vijandelijke bevelhebber - terug te schrikken. Tevens aarzelen zij niet om als zij de bevolkingsdruk op hun eigen eiland te groot achten, andere landen gewelddadig te koloniseren. De Europese koloniale expansie wordt hier met zoveel woorden met alle legitimaties die erbij horen, ideologisch voorbereid. Er zouden nog veel meer voorbeelden te noemen zijn die laten zien dat het geluk van de Utopiërs gebaseerd is op uitsluiting en onderdrukking van anderen die afwijkend

worden geacht. Om met Quintelier te spreken, de uitsluiting van conflicten leidt in Utopia voor de goede beschouwer/lezer tot vele vormen van gewelddadigheid. Zelfs een enthousiaste fellow-traveller als Raphael Hythlodæus kan dit niet verhullen. In hoeverre hij misschien hiernaast blind blijft voor het geweld dat de Utopiërs tegen zichzelf en elkaar richtten, laat ik nog even in het midden. Ik kom er aan het eind van mijn artikel op terug. Eerst wil ik nog kijken naar een hedendaagse vorm van fellow-travellerschap uit de eco-feministische traditie.

#### *Van de Zonnestad tot Ecotopia*

De afgelopen decennia heeft de utopische inspiratie zich vooral in het feminisme en delen van de milieubeweging gemanifesteerd. Feministen beschreven in regelrechte utopieën of science-fiction verhalen verschillende variaties van een "land waar vrouwen willen wonen", groene denkers ontwierpen alternatieve samenlevingen waar mens en natuur weer in harmonie met elkaar verkeerden. Zo gezien is het niet verwonderlijk dat in het eco-feminisme waarin beide hedendaagse sociale bewegingen samengaan, de utopische motieven in het oog springen. Kennelijk acht men hier maatschappijkritiek zonder utopische inspiratie onmogelijk. En die inspiratie moet dan zowel in het verleden gevonden worden als in een mogelijke utopische toekomst geconstrueerd.

Wat de zoektocht naar het verleden betreft, heeft vooral Carolyn Merchant met haar 'The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution' de toon gezet.<sup>11</sup> Merchant ziet zeer scherp in hoe belangrijke utopische

---

<sup>11</sup> Carolyn Merchant, 'The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution', Harper Raw, San Fransisco, 1980.

motieven uit het verleden het geweld tegen vrouwen en de natuur rechtvaardigden. Met name haar analyse van Bacon's utopie 'Het Nieuwe Atlantis' is op dit punt exemplarisch geworden. In dit opzicht verschilt haar deconstructie van de utopische werkelijkheid niet veel van de korte exercitie die ik hierboven ten aanzien van More heb verricht. Tegelijkertijd lijkt zij er - en hier verschil ik duidelijk met haar van mening - van uit te gaan dat de strijd voor een betere samenleving alleen maar vanuit de utopische inspiratie gevoerd kan worden. En zoals de fellow-traveller die het in Rusland niet zag zitten, Albanië of Cuba kon omhelzen, verwerpt Merchant 'Het Nieuwe Atlantis' om haar heilsstaat in 'De Zonnestad' van Campanella<sup>12</sup>, waar zij het derde hoofdstuk van haar boek aan besteedt, te ontdekken. Zoals reeds aangeduid maakt zij hier een vergelijking tussen het autoritaire, masculiene, natuurbeheersende Nieuwe Atlantis en de egalitaire, organisch-holistische, natuur- en vrouwvriendelijke Zonnestad van Campanella. Het is helaas ondoenlijk om in dit korte bestek Merchants beschouwing geheel weer te geven en punt voor punt te weerleggen. Ik zal weer slechts enkele trekjes uit 'De Zonnestad' weergeven die deze tot de voor mij meest totalitaire utopie, die bovendien zeer natuur- en vrouwonvriendelijk is, maken, die ik ken.

Aan het hoofd van de stad staat de Metafysicus of Zon. Zonder hem wordt er in de stad niets ondernomen. Hij weet alles, via een net van informanten en wijkhoofden vallen alle details van het hele dagelijkse leven van zijn onderdanen onder zijn supervisie. Daarnaast is hij regelrecht via biechtpraktijken die van beneden naar boven lopen, op de hoogte van al het kwaad in zijn rijk. In deze samenleving, die Merchant holistisch noemt en ik totalitair

---

<sup>12</sup> T. Campanella, 'De Zonnestad', Ambo Baarn, 1988 [1623].

zou willen noemen, spreken de mensen elkaar aan als broeders, staan elkaar met raad en daad terzijde, zijn niet jaloers, kortom ze zijn in alle opzichten de geïncarneerde deugdzaamheid. Van de 'subtiële leiding door principes', die Merchant op dit terrein ontwaart, vind ik echter niets terug. De officieren van de Zon zien er nauwlettend op toe dat niemand in zijn broederplicht te kort schiet. Elke deugd heeft zelfs een eigen officier, die hem inprent en, aldus Campanella, "wee degene die weigert liefderijk te zijn. Stokslagen zijn het minste wat hij krijgt."

Maar in elk geval zijn de inwoners van de Zonnestad ecologisch bewust bezig, zou Merchant kunnen zeggen. Helemaal vind ik ook hiervan in de tekst nauwelijks iets terug. In de Zonnestad is "er geen palm grond die niet in cultuur is gebracht" en "de lagere levensvormen bestaan", net als bij Aristoteles, uitsluitend "in functie van de hogere". Bovendien wordt op exact dezelfde wijze als dat in Nova Atlantis gebeurt, ook in de Zonnestad het klimaat deels beheerst. "Ze verstaan ook de kunst om in een gesloten ruimte alle meteorologische verschijnselen op te wekken: wind, regen, onweer, regenbogen, enzovoort".

Ook het weinige werk dat volgens Merchant de mensen in de Zonnestad verrichten, is gezichtsbedrog. Wie de tekst goed leest, ontdekt, net als Nauta dat voor 'Utopia' heeft laten zien, dat de rest van hun tijd niet eigen vrije tijd is, maar dat deze ook nuttig voor de gemeenschap moet worden doorgebracht. Alle vormen van ontspanning hebben in de Zonnestad een didactisch doel. Al het amusement is geregeld door de gemeenschap, die ervoor zorgt dat ook buiten het werk een inwoner van Campanella's Zonnestad nooit alleen kan zijn. Wat het volgende vergelijkingspunt met Nova Atlantis betreft, geeft Merchant toe, dat in de Zonnestad vrouwen geen opsmuk mogen dragen. - daar



staat de doodstraf op - , maar ze vergeet te signaleren dat er ook sprake is van 'seksuele diensten', die de vrouwen naast hun arbeidsprestatie aan de gemeenschap verschuldigd zijn. En als tenslotte Merchant de gelijkheid in de Zonnestad, die zelfs in de identieke kleding tot uiting komt, verheerlijkt en vergelijkt met de hiërarchie in Nova Atlantis waar de leiders speciale kleding dragen, lees ik dat de eenvormigheid van de witte kloosterkleding - Campanella was dominicaan - in de Zonnestad doorbroken wordt door de absolute leiders, de officieren, die "grotere en opvallender hoeden en mutsen dragen".

Ik heb slechts enkele punten genoemd, die iedere lezer van 'De Zonnestad' - verscheidene studenten van mij hebben dit werk bestudeerd - direct opvallen. Waarom zien Carolyn Merchant en degenen die haar interpretatie overnemen, ze niet? Waarom prijst ze een totalitaire, onmenselijke samenleving, waarin elke dag, ook door de jonge kinderen, militaire oefeningen worden gedaan, en waar ze het zelf geen minuut zou uithouden - Bacons Nieuwe Atlantis is zonder meer veel leefbaarder - als een holistisch, ecologisch en egalitair paradijs?

Als ik een mogelijk antwoord op dit soort vragen mag suggereren, heeft dit veel te maken met het door Quintelier beschreven onvermogen om op positieve wijze met strijd en conflicten om te gaan. Als conflicten officieel niet mogen bestaan, worden zij met geweld onderdrukt en aan het zicht onttrokken. De utopische samenleving wordt dan een soort hoge-drukpan waar de leiders voortdurend iedereen tot het gewenste conflictvrije gedrag moeten brengen. Wie als lezer deze zogenaamd gelukkige en harmonieuze maatschappijen binnentreedt en zichzelf van meet af aan de simpele maar doorslaggevende vraag stelt of hij in deze maatschappij zou willen wonen, ondergaat onherroepelijk

de spanning en druk die er heersen. Vanuit deze eenvoudige vraag krijgt hij ook oog voor het verdrongen geweld dat in elke utopie aanwezig is.

De grote polemoloog Johan Galtung die uiteindelijk in zijn theorieën ook het conflict ten opzichte van de dieperliggende harmonie wegverklaart, zong in een beroemd artikel uit de jaren zeventig eens een uitbundig loflied op de gerealiseerde utopie van de Chinese culturele revolutie. Hij eindigde zijn stuk met een zinnetje dat altijd in mijn geheugen is blijven haken. Hij erkende namelijk dat hijzelf als misvormde en door het kapitalisme geconditioneerde westerse intellectueel, die niet kon tippen aan de nieuwe harmonieuze mens die in China was opgestaan, niet in China zou kunnen leven. Vroeger interpreteerde ik dit als bescheidenheid. Impliciet gaf Galtung, zo dacht ik, toe dat hij jaloers was op de Chinezen die wel het voorrecht genoten in een utopische werkelijkheid te mogen leren leven. Tegenwoordig zou ik dit zinnetje heel anders interpreteren. Het zou voor mij de lakmoesproef zijn om te beoordelen of geluk en harmonie in de utopie werkelijk gerealiseerd zijn. Wie er niet wil wonen, voelt mijns inziens vaag nattigheid. Ook al durft hij het zichzelf misschien niet openlijk te bekennen, dat het geweld in de zogenaamd harmonieuze samenleving prominent, zij het verdrongen, overal aanwezig is, lijkt hem in zijn diepste wezen niet te ontgaan. Dat dit in China in elk geval zo was, weten wij uit de stroom romans en getuigenissen waar Jung Changs 'Wilde Zwanen'<sup>13</sup> model voor kan staan, die ons de laatste tien jaar uit dit land bereikt.

Vanuit de vraag of ik zelf in een utopische samenleving

---

<sup>13</sup> J. Chang 'Wilde Zwanen. Drie Dochters van China', Amber Amsterdam, 1992.

wilde wonen, ben ik ook jaren geleden mijn zoektocht naar Utopia begonnen. Ik stelde hem na het lezen van 'Ecotopia' van Ernst Callenbach, de belangrijkste utopische inspiratiebron van de Amerikaanse milieubeweging waarvan tot op heden zo'n 650.000 exemplaren verkocht zijn.<sup>14</sup> Toen ik dit boek, waarin de ideeën van een aantal van mij na aan het hart liggende denkers - Illich, Schumacher, Commoner - als maatschappelijk gerealiseerd worden voorgesteld, uit had, bleef ik met een verward gevoel achter. Waarom trok dit ideale land mij niet aan? Wat was er mis mee?

Mijn zoektocht naar Utopia is nog niet afgerond, maar misschien kan ik hier in elk geval het begin van een antwoord op deze vragen verschaffen. Daarvoor geef ik eerst kort de inhoud van 'Ecotopia' weer. Het verhaal speelt in het jaar 1999 in het Noord-Westen van de Verenigde Staten, dat zich in 1980 op groene gronden van de rest van het land heeft afgescheiden. Al die jaren is Ecotopia zoals dat in veel utopieën het geval is, geïsoleerd geweest van de rest van het land en de overige wereld. Oorspronkelijk werden utopieën daarom op verre eilanden gesitueerd. Die zijn dankzij de moderne communicatietechnologie al lang niet meer geloofwaardig. De moderne afschrikkingstechnologie heeft Callenbach echter de mogelijkheid geboden de fictie van het isolement opnieuw te realiseren. De dreiging met atoomwapens vrijwaart Ecotopia van elke bemoeienis met het oorspronkelijke moederland. Pas in 1999 mag de Amerikaanse ster-reporter Will Weston eindelijk Ecotopia voor het eerst officieel bezoeken.

Deze opzet biedt Callenbach de gelegenheid om het geijkte scenario van elke utopie te ontwikkelen: een met het land onbekende bezoeker beschrijft zijn ervaringen met de nieu-

---

<sup>14</sup> E. Callenbach, 'Ecotopia', Bantam Books, New York, 1975.

we wereld. En net als in de meeste utopieën verbindt hij deze beschrijving van feitelijke gegevens over Ecotopia - de staatsvorm, het onderwijs, de relatie tussen mannen en vrouwen, de economie, enz. - met een verhalend gedeelte waarin de gevoelens van de bezoeker zich meer en meer uitkristalliseren. In dit geval draait het om een liefdesgeschiedenis met een gelukkige afloop. Will Weston krijgt zijn Marissa met wie hij een aantal uitvoerig beschreven sexervaringen - het is een laat-twintigste-eeuwse utopie - heeft gehad, en besluit in Ecotopia te blijven. Op de titelpagina van zijn geschrift legt Callenbach ons geduldig uit dat 'eco' van 'oikos' komt en dat dit 'home' betekent. In de laatste zin schrijft Will Weston dat zijn journalistieke reis hem 'thuis' - 'home' - heeft gebracht.

Welnu dat laatste was, zoals gezegd voor mij allerminst het geval. Instinctmatig voelde ik dat er iets mis was met dit groene toekomstparadijs. Een discussie tussen de grote anti-utopist Ivan Illich en vertegenwoordigers van de Californische milieubeweging hielp mij op weg om te begrijpen wat mij dwars zat. Illich wees hen op het feit dat hun ecotopie gebaseerd was op een principe dat zij in de praktijk van hun politieke strijd ten felste afwezen: de Mutually Assured Destruction. Via deze door de milieuactivisten vaak alleen met de hoofdletters van de afkorting geschreven strategie hielden de Verenigde Staten en de Sovjet Unie elkaar in een wederzijdse atoomhoudgreep. Welnu op ditzelfde uiterst gewelddadige principe is de ecotopische gemeenschap gebouwd. Als er in het boek een burgeroorlog tussen de beide Amerika's losbarst, wordt zelfs door de Ecotopieërs openlijk gesteld dat men niet zal aarzelen de rest van de Verenigde Staten massaal met atoomwapens aan te vallen. Het vreemde was nu dat Illichs gesprekspartners zijn verwijt helemaal niet begrepen. Zij waren kennelijk zo overtuigd van hun - ecologisch - gelijk dat zij zich

niet konden voorstellen dat er een andere visie mogelijk was. Het absolute gelijk legitimeerde het absolute geweld. Wat in de alledaagse werkelijkheid als een absurditeit werd bestreden, was vanuit de utopische waarheid vanzelfsprekend en acceptabel. De conflicten uit de wereld van alle-dag waar iedereen meestal slechts een deel van de waarheid in pacht heeft, worden in de harmonieuze eenheid verzwolgen. Ze komen echter wel weer op een verborgen manier tevoorschijn als de dreiging met een absoluut geweld tegen de medemens, de natuur en uiteindelijk - het gaat tenslotte om atoomwapens - ook zichzelf.

Het kan niet anders of dit absolute geweld waar Ecotopia op gebaseerd is, doortrekt de hele samenleving. Daar zal ik nu niet verder op ingaan. Waar het mij om gaat is dat belangrijke hedendaagse Nederlandse utopische denkers die 'Ecotopia' uitgebreid geanalyseerd hebben, totaal voorbijgaan aan de gewelddadige fundamenteën ervan<sup>15</sup>. Deze selectieve blindheid maakt hun lofliederen op de milieuvriendelijke, harmonieuze, sobere en solidaire samenleving van Ecotopia uiterst ongeloofwaardig.

### *Geloof in harmonie als bron van geweld*

Met deze laatste verwijzingen naar Amerikaanse en Nederlandse milieuvrijwilligers ben ik weer aangeland bij het centrale thema van Quintelier. Als hij stelt dat degene die het harmonie-ideaal nastreeft, gewelddadig is, ben ik het, hoe hard zijn formulering ook klinkt, in de kern met hem eens. Graag ga ik er vanuit mijn eigen pre-occupaties nog kort op

---

<sup>15</sup> Ton Lemaire, o.c. p. 118-152 en Marius de Geus 'Ecologische Utopieën', Jan van Arkel, Utrecht, 1996, p. 147-167.

in. In een publikatie van een aantal jaren geleden<sup>16</sup> heb ik met betrekking tot het nadenken over conflicten een plei-dooi gehouden voor een pluralistische benadering. Bij het beschouwen van strijd en tegenstellingen is het van levensbelang dat meerdere visies en perspectieven aan bod komen. Dat is nodig omdat er zelden een eenduidige, enkelvoudige oorzaak of verklaring voor een conflict is.

Als iemand die wel pretendeert te hebben, is hij op een uiterst gewelddadige wijze bezig. Wie zeker meent te weten dat hij de fundamentele oorzaak van de conflictueuze kant van de werkelijkheid, de wortel van alle menselijke spanning en strijd, kan aanwijzen, verschaft zich tegelijkertijd het morele recht om die oorzaak uit te roeien, om naar de wortel toe te gaan en die definitief uit te rukken. Dit levert zo volgens een bekende redenering de rechtvaardiging om met geweld alle conflicten de wereld uit te helpen. Als je immers zeker weet waar het te bestrijden kwaad zit en als je alleen maar voor dit ene doel geweld gebruikt, is daarna het utopische rijk van vrede en voorspoed binnen handbereik. Eigenlijk verdient zelfs het geweld dat noodzakelijk is om dit doel te bereiken nauwelijks deze naam.

Een redenering als de bovenstaande is naar ik vermoed aanwezig achter het vaste geloof in harmonie. Als deze echt bereikbaar is, is het geoorloofd geweld te gebruiken op de weg erheen. Zo lees ik Quinteliers uitspraak, "wie het harmonie-ideaal nastreeft, is gewelddadig". Zo begrijp ik tevens voor een deel het verzet tegen deze uitspraak. De eerder genoemde Californische milieuactivisten konden ook het verwijt van Illich over hun gewelddadigheid bevatten noch accepteren.

---

<sup>16</sup> Hans Achterhuis 'Geweld, een filosofische zoektocht; in H. Procee (red) 'Het beest in de mens', Ambo Baarn, 1994, p 87-103.

*Utopie en dystopie*

Met bovenstaande uiteenzettingen zou ik mijn korte rondreis door Utopia als ondersteuning van Quinteliers thesen over de conflictualiteit van het menselijk bestaan kunnen afronden. Eén belofte aan de lezer wil ik echter nog inlossen, enkele losse draadjes wil ik tot slot kort met elkaar verbinden.

Er bestaat nog een scherpere weerlegging van de vermeende harmonie in utopieën dan het soort kritische deconstructie dat ik ervan heb gegeven. Deze ligt in het typische twintigste-eeuwse fenomeen van de anti-utopie of dystopie. Het is zelden opgemerkt, maar boeken als 'Brave New World' van Huxley of '1984' van Orwell zijn grotendeels gemodelleerd op het genre van de utopie. De meeste kenmerken hiervan komen stuk voor stuk in de dystopie terug. Het grote onderscheid tussen beide genres bestaat uit de verschillende visie op de utopische werkelijkheid. In de utopie is er bijna altijd sprake van een bezoeker van buitenaf die wordt rondgeleid, in de dystopie krijgen we via een bewoner een kijkje van binnen uit. In zekere zin wordt mijn kritische vraag of je in een utopie wilt wonen, hier op literaire wijze aan de orde gesteld.

Het verhaal in een dystopie verloopt meestal langs een zelfde soort lijn. In eerste instantie worden het geluk en de harmonie die in de beschreven samenleving bestaan, enthousiast bezongen. Eén van de inwoners die zich enigszins als individu temidden van de veelheid van eenvormige 'nummers' - vanaf 'Utopia' van More krijgen mensen in utopieën zelden een eigennaam - gaat manifesteren, ontwaart aanvankelijk enige kleine barstjes in de uiterlijke harmonie. Vervolgens raakt hij verliefd en pas vanuit deze beslissende stap in het individualiseringsproces begint hij

de utopische maatschappij als uiterst gewelddadig te ervaren. In de confrontatie met het onderdrukkende geweld wordt de opstandige vervolgens vaak gedood of, zoals Wilson uit Orwells '1984', gelijkgeschakeld. Voor de lezer die zich met de hoofdpersoon heeft vereenzelvigd, is de gewelddadigheid van de uiterlijk zo harmonieuze maatschappij hiermee definitief onthuld.

De - goede - lezer van de utopische literatuur onderkent al snel hoe de ideale samenleving op geweld en uitstoting gefundeerd is. Alleen het verhaal van de uitgestotene zelf kan echter de omvattendheid van het geweld onthullen. In zijn kritische analyses van het harmonie-denken maakt Quintelier op vruchtbare wijze gebruik van 'de meesters van het wantrouwen', Marx en Freud. In de discussie over utopieën wordt hun rol door de schrijvers van dystopieën als Huxley en Orwell vervuld.

\* \* \*



**DE EEUW VAN MARTIN HEIDEGGER**  
of 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der  
klassischen deutschen Philosophie'

Rudolf Boehm

1. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung.  
– 'Was ist Metaphysik?' (1929), <sup>5</sup>1949, p. 31.

Bij een breder publiek heeft Heidegger voor het eerst enig ophef gemaakt door zijn inaugurale les als hoogleraar aan de universiteit van Freiburg, in 1929, over de vraag 'Was ist Metaphysik?' Er was een kleine storm van verontwaardiging over zijn 'verheerlijking' van het Niets en van de angst. Net die thematiek heeft later mijn generatie, die van de jongeren die uit de Tweede Wereldoorlog terugkwamen, bij Heidegger aangetrokken. Zeker niet als een 'verheerlijking' van het Niets en de angst: veeleer kwam Heidegger bij ons over als de enige realist onder de filosofen omdat hij de 'realiteit', beter gezegd de werkelijkheid van de vernietiging onder ogen durfde zien, en de waarheid van de angst als ervaring, niet enkel van die vernietiging maar van deze werkelijkheid. De ondervinding van die angst voor het Niets werd eigenlijk de enig overblijvende legitimatie van ons bestaan.

2. ... prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen.

... wenn anders es zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.

- 'Was ist Metaphysik?' (<sup>4</sup>1943), Nachwort, p. 25, p. 26.

De tekst van Heideggers inaugurale les werd reeds in 1929 gepubliceerd en werd herhaaldelijk herdrukt. Bij de vierde druk, in 1943, voegde Heidegger er een 'Nachwort' aan toe. Het in de angst ervaren Niets, zei hij nu, was eigenlijk het Zijn zelf. Dit was de scherpste uitdrukking van wat hij het 'ontologisch verschil' zou noemen en wat hem lang zou bezig houden; oppervlakkig beschouwd gewoon het verschil tussen het Zijn en het zijnde - maar eigenlijk en kennelijk een geschil. Want geen zijnde kan een zijnde zijn zonder het Zijn waar het aan deel heeft. Maar net dit Zijn is in wezen 'Nichtung', nietiging. Het waarborgt geenszins het bestaan van een zijnde. Net doordat het deel heeft aan het Zijn, is het nietig, broos en vergankelijk.

3. Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der *Grund* der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles, das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts andres als die Natur.

... das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes Wesen existiert und existieren kann ...

- Ludwig Feuerbach, 'Das Wesen der Religion' (1846), §§ 2-3.

De zin van Heideggers bewering over de verhouding tussen het Zijn en het zijnde kan best aanschouwelijk gemaakt worden door Feuerbachs beschrijving van de verhouding tussen mens en Natuur: de mens kan niet zonder de Natuur terwijl de Natuur zeer wel kan zijn zonder mensen, ook zonder dieren en planten, zonder enig levensverschijnsel, zoals talloze sterren in het heelal het voldoende bewijzen. Een toch wel beangstigende verhouding van eenzijdige afhankelijkheid. En Feuerbachs begrip komt volstrekt overeen met Aristoteles' inzicht in het begrip van een Natuur dat de presocratici hadden opgedaan (die hij de 'fysiologen' noemde); het presocratisch begrip van Natuur dat dan weer Heidegger bijna gelijk gesteld heeft met een begrip van wat hij het Zijn zou noemen.

4. Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung*: le terme fondant, - le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception - est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explication du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste.
- Maurice Merleau-Ponty, 'Phénoménologie de la perception' (1945), p. 451.

Algemeen beschouwd, of logisch, is de verhouding, volgens Heidegger, tussen het Zijn en het zijnde of, volgens Feuerbach, de Natuur en de mens (en andere dieren en planten) de verhouding tussen noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden die reeds door Aristoteles heel goed werd begrepen. (Heidegger heeft aan die logische zienswijze nooit de minste aandacht besteed, met sommige kwalijke gevolgen.) Zelfs het meest fundamentele waarborgt niet het bestaan van hetgeen erin gefundeerd is, noch het Zijn het bestaan van het zijnde noch de Natuur ook maar het leven van het levende. Integendeel, zelfs omgekeerd: het fundamentele ontleent zijn eigen fundamenteel belang enkel aan hetgeen erin gefundeerd is: moest dit laatste niet bestaan, zou het ook geen fundament nodig hebben. Ikzelf heb dat de 'ambivalentie van de grondverhoudingen' genoemd; Merleau-Ponty heeft er blijkbaar niet veel anders over gedacht.

5. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν  
 - Johannes, I, 3.

Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist daher wohl der *Grund*, aber die *Aufhebung dieser Abhängigkeit*, die *Freiheit* von der Natur, ist der *Zweck* der Religion.

- Ludwig Feuerbach, 'Das Wesen der Religion' (1846), § 29.

Als het Zijn geen zijnde is, betekent dat dat het ook geen god is. En als het fundament van al wat is toch niet de voldoende grond van alles is, dan kan ook geen god de laatste grond van alles zijn. Heideggers gedachte van de ontologische differentie is fundamenteel anti-theologisch. Want het (kristelijk) theologisch denken begint met het idee van één 'oorsprong': 'Daardoor is alles geworden, en zonder dat is ook niet één dat werd geworden.' Het theologisch denken berust op de veronderstelling dat al het hoogste of beste in één moet samenvallen en met elkaar overeenkomen, en eigenlijk geen geschil zich kan voordoen. De religie in 't algemeen heeft volgens Feuerbach haar oorsprong in het aanvoelen van een eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.a.v. de Natuur, die de religieuze mens echter in zijn gedachten en ook wel met daden tracht op te heffen, d.w.z. om te zetten in een wederzijdse afhankelijkheid tussen de Natuur en de mens. Dat kan enkel als zich achter de Natuur een god verbergt die één en al liefde is; en die de mens niet minder nodig heeft dan de mens hem.

6. "Vous ne pouvez nier ... qu'il n'y ait hors de vous une puissance plus forte que vous-même. Eh bien! Je vous dis que le seul moyen de bonheur sur cette terre est de se mettre en harmonie avec cette puissance, quelle qu'elle soit et que pour se mettre en harmonie avec cette puissance, il ne faut que deux choses: prier et renoncer à sa propre volonté ... en demandant de vouloir ce qui est ... N'est-il pas égal qu'il arrive ce que vous voulez, ou que vous vouliez ce qui arrive ..."
- Een piëtistische predikant te Lausanne rond 1806/07, volgens Benjamin Constant, 'Cécile' (1811), Oeuvres (Pléiade), p. 173-4.

So kennzeichnet denn die τέχνη das δεινόν, das Gewalttätige in seinem entscheidenden Grundzug; denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Über-wältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende.

- 'Einführung in die Metaphysik' (1935, gepubliceerd in 1953), p. 122.

Indien er, althans in de grond, geen 'ontologisch geschil' zou zijn tussen het Zijn en het zijnde of tussen de Natuur en de mens, kon de mens 'in de grond' doen wat hij wilde; hij zou toch steeds in harmonie leven met 'het Zijn', 'de Natuur'. Als er wél een tegenstelling is tussen de mens en 'une puissance plus forte que vous-même, quelle qu'elle soit' (wat ook Constants piëtist wél aanvaardt), zijn er voor de mens twee keuzes. Ofwel kan hij, zoals de piëtist hem aanbeveelt, aan zijn eigen wil verzaken door enkel nog 'te willen wat is' en aldus de harmonie herstellen. Ofwel kan hij, met Heidegger zelfs op een gewelddadige manier,

in opstand komen tegen de overweldigende overmacht van het Zijn, of het Niets, of de Natuur. Heidegger is op dit moment - in 1935 - beslist humanist; immers '*techne*' is hier voor hem een woord voor het wezen van de mens.

7. ... wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.  
 - 'Was ist Metaphysik?' (5 1949), Nachwort, p. 41.

Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen *braucht*?

- 'Der Spruch des Anaximander' (1946), gepubliceerd in 'Holzwege' (1950), p. 343 (laatste bladzijde).

Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen ... Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. er-blicken, um Blicken zu sich rufen, an-eignen. Das Wort Ereignis soll jetzt ... als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen.

- 'Identität und Differenz' (1957), p. 2B-29.

Wat is er gebeurd? In 1943 hoorde het nog bij de waarheid van het Zijn dat dit Zijn wél 'weest' zonder het zijnde. Zes jaar later, in, 1949, hoort het bij diezelfde waarheid van het Zijn dat dit Zijn nooit nog weest zonder het zijnde. Heeft het Zijn zich bekeerd? Krijgen we niet bijna weer de blijde boodschap van de evangelist (blijde boodschapper) Johannes? Is het geschil beslecht? Reeds in een opstel van 1946 heette het dat het Zijn zelfs de mens 'nodig heeft'. De afhankelijkheid die in het geding was tussen Zijn en mens wordt weer een wederkerige. Het Zijn krijgt weer goddelijke trekken, nogal persoonlijke ook: het Zijn 'kijkt uit' naar de mens, het 'ziet hem graag', het kan hem niet missen. Heidegger wil het zelfs niet langer zoveel hebben over het Zijn zelf dan veeleer over dit 'Ereignis', dit samen horen van Zijn en (tenminste) één zijnde, de mens, die



in de grond onschendbare harmonie. Heidegger begint in feite opnieuw theologisch te spreken en te denken, of althans, volgens sommigen, 'ecologisch'. Wat is er inmiddels gebeurd, tussen 1943 en 1946, of allicht, spijs zijn stoute uitspraak in het 'Nachwort' van 1943, reeds iets vroeger?



8. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat ...

Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik ...

- 'Einführung in die Metaphysik' (1935, gepubliceerd in 1953) p. 152 en p. 28.

De mensen van deze eeuw weten goed genoeg wat er gebeurd is in de jaren 1939 tot 1945: er was een Tweede Wereldoorlog, ontketend door het in Duitsland opgekomen nationaal-socialisme. Zoals bekend, was Heidegger bij die opkomst van het nationaal-socialisme min of meer nauw betrokken. Het deed hem iets. Het had, in zijn ogen, een 'innerlijke waarheid en groot(s)heid' - hoewel hij niet wist duidelijk te maken aan welke kant het Duits nationaal-socialisme nu eigenlijk stond in de 'ontmoeting van de planetair bepaalde techniek en de moderne mens'. Let wel, Heideggers uitspraak over 'wat er allemaal als filosofie van het nationaal-socialisme te koop gesteld werd' getuigt van enige durf; ze betekende in feite: de enig ware filosoof van het nationaal-socialisme ben ik. Met zo'n stoute bewering kon het toen nogal verkeerd aflopen.

9. A struggle for existence inevitably follows from the high rate at which all organic beings tend to increase ... Hence, as more individuals are produced than possibly can survive, there must in every case be a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individuals of distinct species, or with the physical conditions of life. It is the doctrine of Malthus applied with manifold force to the whole animal and vegetable kingdoms ...

- Charles Darwin, 'On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life' (1849), Penguin-uitgave, p. 116/7.

... zwischen ganzen Industrien und ganzen Ländern entscheidet die Gunst der natürlichen oder geschaffnen Produktionsbedingungen über die Existenz. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenziierter Wut übertragen in die Gesellschaft. Der Naturstandpunkt des Tiers erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung.

- Friedrich Engels, sogenannter 'Anti-Dühring' (1877-78), MEW, 20, 255.

Wer leben will, der kämpfe also, und wer nicht streiten will in dieser Welt des ewigen Ringens, verdient das Leben nicht.

- Adolf Hitler, 'Mein Kampf' (1924)

De ideologie van het zogenaamd nationaal-socialisme herleidt zich nagenoeg volledig tot het 'sociaal-darwinisme', de overdracht van darwinistisch-biologische beginselen op

het 'sociaal' vlak, meer bepaald op de onderlinge verhouding tussen de verschillende rassen, en dan ook de verschillende naties, van de species mens. (Let wel dat reeds Darwin zelf zich inspireerde op een sociale doctrine, die van Thomas Malthus.) Engels heeft heel goed een realiteit beschreven die het nationaal-socialisme tot principe heeft verheven. De nationaal-socialistische ideologie was een conflict-bedenking. Het is maar al te goed begrijpelijk dat Heidegger heeft gemeend zijn eigen denken, tot en met 1943, erin te herkennen.

Te meer omdat hij zeker, in zijn kleinburgerlijke verwaandheid van filosoferen, noch Malthus, noch Darwin, noch Engels, noch Hitlers 'Mein Kampf' ooit heeft gelezen.

Nochtans was Malthus de eerste om de 'grenzen aan de groei' te onderkennen; in zijn geval de grenzen aan de groei van de menselijke aardbevolking. Darwin was de eerste om het 'ecologisch vraagstuk' te onderkennen, door te begrijpen dat de strijd om het bestaan van soorten en rassen (de menselijke soort en haar rassen niet uitgezonderd) ten koste kon gaan van 'de fysische voorwaarden van het leven' in 't algemeen. Engels was één van de eersten om te zien dat die strijd om het bestaan zich volop verder zette op het tegenwoordig peil van de 'menselijke ontwikkeling'.

10. Die Frage, wann Frieden sein wird, läßt sich deshalb nicht beantworten, weil die Dauer des Krieges unabsehbar ist, sondern weil schon die Frage nach etwas fragt, das es nicht mehr gibt, da auch schon der Krieg nichts mehr ist, was auf einen Frieden auslaufen könnte. Der Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird ... Dieser lange Krieg geht in seiner Länge langsam über nicht in einen Frieden früheren Art, sondern in einen Zustand, in dem das Kriegsmäßige gar nicht mehr als ein solches erfahren wird und das Friedensmäßige sinn- und gehaltlos geworden ist.
- 'Überwindung der Metaphysik' (1936-1946), in 'Vorträge und Aufsätze' (1954), p. 93.

So kommt es denn bei der Bestimmung des Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz ... Wir denken so einen 'Humanismus' seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein 'lucus a non lucendo' ist.

- 'Über den "Humanismus"' (1946), in 'Platos Lehre von der Wahrheit' (1947), p. 79, p. 94.

Lang heeft het Heidegger in het Nazi-gezelschap blijkbaar toch niet kunnen uithouden, zeker ook niet tot in 1942. (Van dit jaar dateert vermoedelijk de aangehaalde aantekening; pas toen begon men zich in Duitsland in te stellen op een 'langdurige oorlog'.) Hij moet zelfs echt bang geworden zijn; hij moet gemeend hebben te begrijpen waar het aangaan van conflicten op neerkomt. Toen heeft hij aan zijn eigen conflictueel denken verzaakt, of veeleer: aan zijn eigen humanistische stellingname in het 'ontologisch ge-

schil'. Want, zo moet hij hebben gedacht, was het niet net zijn humanisme dat hem in 1933 in de armen van het 'nationaal-socialisme' had gedreven?

Want enkel op die manier valt te begrijpen wat Heidegger bezielde toen hij uitgerekend in 1953, en ongewijzigd, de uitgeschreven tekst van zijn cursus 'Einführung in die Metaphysik' van 1935 uitgaf, met al die verdachte uitspraken waar boven enkele van werden weergegeven. Blijkbaar was het net dit wat hij met die publicatie durfde te bepleiten: net op het moment van zijn denken dat hij het meest beslist humanist was, liet hij zich verleiden te geloven in een 'innerlijke waarheid en groot(s)heid' van het zogenaamd nationaal-socialisme; net humanisten moesten hem begrijpen en zich afvragen of niet zijzelf ook hebben blootgestaan aan diezelfde verleiding en er wellicht nog steeds aan blootstaan.

Heidegger zelf echter had zich inmiddels bekeerd tot het soort piëtisme waar Benjamin Constant over heeft verslag uitgebracht.

11. 'Gemäß der Natur' wollt ihr *leben*? ... Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maß, gleichgültig ohne Maß, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiß zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht - wie *könntet* ihr gemäß dieser Indifferenz leben?  
- Friedrich Nietzsche, 'Jenseits von Gut und Böse' (1887), nr. 9.

Nobel is de natuur ...  
die zich in 't lijden groot  
en sterk betonend niet aan de eigen pijn  
een broederlijke haat  
toevoegt, die erger is  
dan ieder ander kwaad, de mens zijn eigen  
verdriet verwijtend, maar die h  ar beschuldigt  
die schuldig is, die 's mensen moeder zijnde  
zich als een boze stiefmoeder gedraagt.  
Haar noemt hij vijandin, en in de mening  
dat men zich tegen haar,  
wat ook de waarheid is, al zeer lang heeft  
verbonden en geordend,  
ziet hij in alle mensen bondgenoten,  
die hij met ware liefde  
omhelst ...  
- Giacomo Leopardi, 'De brem' ('La ginestra',  
1836), vertaling door Frans Van Dooren.

## 12.

Zij die aan politiek willen doen, b.v. in de zin van het liberalisme, het socialisme of het ecologisme, zouden er goed aan doen iets meer om te kijken naar de avonturen van filosofen waarvan een getuigenis zit opgeslaan in hun geschriften. En omgekeerd: Heidegger had er goed aan gedaan zich niet al te uitsluitend bezig te houden met filosofie, d.w.z., met de geschriften van filosofen, en ook eens Malthus en Darwin, Engels of Hitler te lezen, om maar te zwijgen van Feuerbach. Dat soort bekrompenheid dreigt inmiddels bijna uit te groeien tot het wezen van de filosofie. Let wel, ongetwijfeld was Heidegger een grote denker. Zijn denken was echter een denken dat Kant aan het verstand toeschreef, waarvan hij iets anders onderscheidde: het oordeelsvermogen. Een onmisbare steun voor het oordeelsvermogen vormt, nog steeds volgens Kant, de verbeelding. Wellicht was het dat waar het Heidegger aan ontbrak.

10.III.1996

\* \* \*



## **OVER NATUURAFHANKELIJKHEID, HARMONIE EN NATIONAAL-SOCIALISME**

Kritische accenten bij Rudolf Boehms tekst van 10.III.1996

Guy Quintelier

Ook al liggen ideeën zeer dicht bij elkaar, toch is het omwille van de maatschappelijke en individuele gevolgen niet overbodig om op de onderlinge verschillen te wijzen. Uit een eerlijke confrontatie blijkt de echte vriendschap ...

### *1. Angst en eenzijdige afhankelijkheid*

Volgens Rudolf Boehm zouden de mensen een "toch wel beangstigende verhouding van eenzijdige afhankelijkheid" ten opzichte van de natuur hebben (punt 3).

Niet elke eenzijdige afhankelijkheid is echter beangstigend. Religieuze ecologen geloven bijvoorbeeld in 'moeder aarde' die onvoorwaardelijk zich om de mensen en andere levende wezens bekommert. Volgens hen bestaan er maar - beangstigende - wantoestanden in de verhouding tussen de mensen en de natuur, omdat de mensen zich niet overgeven aan de natuur, hun lot niet in handen van de natuur leggen, maar de natuur willen wijzigen en veranderen. Het feit alleen al dat de mensen produceren - en niet de wijze waarop en wat ze produceren - is volgens hen oorzaak van milieu- en natuurrampen. Hun oplossing bestaat principieel juist uit het aanvaarden van de menselijke afhankelijkheid ten opzichte van de natuur. De eenzijdigheid van de afhankelijkheidsverhouding is voor hen juist niet beangstigend, maar juist nastrevenswaardig en heilzaam voor de mens. Vele van deze religieuze ecologen menen wel dat er een wederzijdse afhankelijkheidsverhou-

ding tussen mens en natuur bestaat: de mens is volgens hen in staat (gedeelten van) de natuur te vernietigen. De natuur - en zeker de levende natuur - is volgens hen afhankelijk van de mens. De mensen moeten echter deze wederzijdse afhankelijkheidsverhouding afbouwen en zich overgeven aan een eenzijdige afhankelijkheidsverhouding. De wederzijdse afhankelijkheidsverhouding is volgens hen juist beangstigend aangezien de mensen de natuur vernietigen. De eenzijdige afhankelijkheidsverhouding is volgens hen niet beangstigend omdat de natuur voor de mens wel zal zorgen.

Los van de vraag of deze voorstelling door religieuze ecologen juist is, blijkt toch dat een eenzijdige afhankelijkheidsverhouding niet vanzelfsprekend beangstigend is. De afhankelijke kan maar angst in een afhankelijkheidsverhouding ervaren, wanneer die- of datgene waarvan hij afhankelijk is, dreigt weg te vallen of weigert hem verder te ondersteunen. Bij Heidegger is de afhankelijkheid van de zijnden ten opzichte van het Zijn juist beangstigend, omdat dit Zijn zelf juist nietigheid, broosheid en vergankelijkheid inhoudt (punt 2). Voor de religieuze ecologen is dit juist niet zo: de natuur staat als een goede moeder garant voor een onkwetsbaar bestaan.

Het beangstigende ligt niet in de eenzijdigheid, maar in de kwetsbaarheid van een afhankelijkheidsverhouding. Religieuze ecologen geloven in eenzijdige, onkwetsbare afhankelijkheid ten opzichte van de natuur. (Elke mens heeft deze eenzijdige, onkwetsbare afhankelijkheid voor de geboorte in de moederschoot onbewust beleefd. Religieuze ecologen projecteren deze ervaring in de natuur, en maken van de natuur een moeder. Deze ecocentrismen maken van de natuur, de kosmos, een moederschoot, waarvan de mens een deeltje uitmaakt.)

## 2. *Religie en harmonie*

"De religie in 't algemeen heeft volgens Feuerbach haar oorsprong in het aanvoelen van een eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.a.v. de Natuur, die de religieuze mens echter in zijn gedachten en ook wel met daden tracht op te heffen, d.w.z. om te zetten in een wederzijdse afhankelijkheid tussen de Natuur en de mens. Dat kan enkel als zich achter de Natuur een god verbergt die één en al liefde is; en die de mens niet minder nodig heeft dan de mens hem." (punt 5)

In de religie wil de mens juist niet de eenzijdige afhankelijkheid ten opzichte van de natuur opheffen, maar wil van een kwetsbare eenzijdige afhankelijkheid een onkwetsbare eenzijdige afhankelijkheid maken.<sup>1</sup> De religieuze mens voelt zich onlosmakelijk verbonden met de buitenwereld<sup>2</sup>. De "opheffing van de afhankelijkheid, de vrijheid van de natuur" (Feuerbach) is niet het doel van de religie. De religieuze mens wil zich eenzijdig afhankelijk opstellen ten opzichte van de natuur, omdat de natuur door hem als een liefdevolle 'persoon' - god of moeder - wordt opgevat. Religie wil harmonie met de natuur. De religieuze mens wil opgaan in een groter beschermend geheel; de religieuze mens wil geborgenheid, onkwetsbaarheid en harmonie. De harmonie wordt niet gegarandeerd door wederzijdse

---

<sup>1</sup> De religieuze mens is verliefd op zijn god. In de verliefdheid maakt men juist van een kwetsbare een onkwetsbare afhankelijkheidsverhouding. Omdat de verliefde meent de andere nodig te hebben en hij in zijn afhankelijkheid van die andere niet wil gekwetst worden, maakt hij van deze andere juist de ideale persoon die hem nooit zal kwetsen. Zo ook miskennen de religieuze ecologen de vernietigingskracht van de natuur, en maken van deze natuur een liefhebbende moeder of god.

<sup>2</sup> Zo parafraseert Sigmund Freud (in het eerste hoofdstuk van zijn "Het onbehagen in de cultuur") toch de beweringen van Romain Rolland.

afhankelijkheidsverhoudingen. Deze zijn, juist omgekeerd, in principe steeds met conflicten geladen.<sup>3</sup>

De kwetsbaarheid binnen sommige eenzijdige afhankelijkheidsverhoudingen kan men wel trachten te milderen door ze te vervangen door een tweezijdige afhankelijkheidsverhouding, waarbij de andere ook afhankelijk en kwetsbaar wordt van de ene. De afhankelijkheid en kwetsbaarheid van de ene wordt dan 'gebalanceerd' door de afhankelijkheid en kwetsbaarheid van de andere. De afhankelijkheid en kwetsbaarheid wordt daardoor echter niet opgeheven. Het is sterk te betwijfelen of een religieuze mens god van hem wil afhankelijk en door hem kwetsbaar maken. Een religieuze mens wil god toch niet kunnen vernietigen. Hij wil juist door een oppermachtige en onkwetsbare god in een eenzijdige, liefdevolle afhankelijkheidsverhouding beschermd worden.

Is wederzijdse afhankelijkheid tussen de natuur en de mens enkel mogelijk "als zich achter de Natuur een god verbergt die één en al liefde is"? De levende natuur - tenminste gedeelten ervan - is afhankelijk geworden van de mens zonder tussenkomst van een liefdevolle god: niet alleen door domesticatie, maar voornamelijk door de vernietigingskracht van de menselijke wapens. Volstreekte wederzijdse afhankelijkheid, waarbij de volledige, ook de levenloze natuur afhankelijk wordt van de mens, is een menselijke illusie. De mensen kunnen niet de volledige natuur beheersen.

Als god ook afhankelijk wordt van de mens, is het wel te

---

<sup>3</sup> Zie Rudolf Boehm, "Aan het einde van een tijdperk", p. 81. Het desbetreffend artikel dateert uit 1977.

begrijpen dat hij zich liefdevol tegenover deze mens gaat gedragen.<sup>4</sup> Maar hoe kunnen de mensen een god afhankelijk van hen maken? In hun religieuze illusie kunnen de mensen van de natuur wel een god maken, die ze met hun offers en (ge)beden mild kunnen proberen stemmen, maar "gods wil", hoe erg ook voor de mens, moet steeds aanvaard worden.

### *3. Mens en natuur: vier keuzes*

Een eenzijdige afhankelijkheidsverhouding hoeft niet conflictgeladen te zijn. Ze kan - zoals in de moederschoot - ook harmonieus zijn. Tussen mens en natuur zou er dus geen conflictverhouding bestaan, indien de natuur als een bekommerde moeder voor de mens zou zorgen. De natuur doet dit echter niet: er bestaat dan ook een conflictverhouding tussen mens en natuur. Ook al is de mens afhankelijk van de natuur, toch moet hij de natuur gebruiken en zodanig wijzigen dat hij zijn levensbehoeften ermee kan bevredigen. De mens moet produceren, indien hij wil overleven. De conflictverhouding tussen mens en natuur bestaat dan ook in het feit dat de menselijke productie de natuurlijke bestaansvoorwaarden van de mens niet mag vernietigen. Binnen het conflict met de natuur heeft de mens vier - en niet twee (of drie<sup>5</sup>) - keuzes, naargelang de mens dit con-

---

<sup>4</sup> Na 1943 stelt Heidegger het Zijn ook afhankelijk van de mens. Is het Zijn dan in wezen nog 'Nichtung', nietiging, of ondersteunt het Zijn nu ook liefdevol de mens? De " 'Ereignis', dit samenhoren van Zijn en (tenminste) één zijnde, de mens, die in de grond onschendbare harmonie" (punt 7) lijkt op het laatste te wijzen. Er is toch geen reden meer voor angst ten gevolge van de eenzijdige afhankelijkheid van het Zijn?

<sup>5</sup> Rudolf Boehm duidt (in punt 6) in feite ook de derde mogelijkheid - de houding van de onverschillige - aan. De onverschillige gaat ervan uit dat er geen 'ontologisch geschil' tussen natuur en mens bestaat.

flict al of niet aangaat en al of niet aanvaardt. (Deze keuzes hoeven door de mens niet bewust gemaakt te worden. Uit zijn houdingen en gedragingen kan men soms al zijn onbewuste keuzes afleiden.)

In de volstrekte natuurbeheersing gaat de mens het conflict met de natuur wel aan maar aanvaardt het niet: de natuur mag de mens niet meer kunnen kwetsen. De natuur wordt zo veel mogelijk beheerst en vervangen door een volstrekt automatisch productie-apparaat dat de mens bevrijdt van zijn natuurlijke kwetsbaarheid en de eerder noodzakelijke productiedwang. Dit zou men de technokratische keuze kunnen noemen. Het is onderdrukking van (de kwetsbaarheid door) de natuur.

In de volstrekte aanpassing aan de natuur gaat de mens het conflict met de natuur niet aan, maar hij aanvaardt het wel. De mens levert zich volstrekt over aan de natuur en haar wetmatigheden. Hij meent hierdoor het betere leven te leiden en een zekere onkwetsbaarheid te bereiken. Wordt de mens toch nog door de natuur gekwetst, dan moet de mens als onderdeel van de natuur dit aanvaarden. Deze houding is de religieus-ecologische keuze. De mens doet hierbij aan zelfonderdrukking.<sup>6</sup>

De mens staat onverschillig tegenover de natuur wanneer hij het conflict ermee niet aangaat en niet aanvaardt. Dit kan doordat de mens meent dat er geen conflict - of geen 'ontologisch geschil' of geen 'tegenstelling' - tussen mens en natuur bestaat, of doordat de mens meent dat hij door de natuur niet kan gekwetst worden.

Wanneer de mens het conflict met de natuur wel aangaat en aanvaardt, is de mens in zijn denken en handelen be-

---

<sup>6</sup> Deze mens meent echter door zich volledig aan te passen aan de natuur - en dus aan zelfonderdrukking te doen - zijn groter, alles omvattend Zelf te realiseren. Zie Guy Quintelier: "NI: Self-realisation!"? Gevaarlijke naïviteiten van de 'deep ecology' in: *Kritiek* 27, 1995, pp. 30-90.

wust van zijn kwetsbaarheid in de natuur. Hij brengt omwille van zijn levensbehoud en -verbetering wel wijzigingen aan in de natuur, maar blijft oog houden voor zijn natuurafhankelijkheid.

#### *4. Natuurheersing is ook harmoniestreven*

Niet enkel de keuze van Constants piëtist (punt 6) - de religieus-ecologische keuze - is gericht op harmonie. In de derde keuze meent de onverschillige mens zelfs reeds dat er harmonie bestaat tussen hem en de natuur. Ook in de technokratische keuze, die van de 'onderdrukking', streeft de mens harmonie na.

Door onderdrukking en geweld probeert de mens in een conflict tussen mensen zijn tegenstander op de knieën te krijgen en desnoods te vernietigen. Daarmee beëindigt hij - tenminste voorlopig en zeker bij vernietiging definitief - het conflict: de tegenstander kan het conflict niet meer aangaan omdat hij niet meer over de kracht en de middelen daartoe beschikt. Ook onderdrukking en geweld zijn middelen om harmonie te bereiken.

In de technokratische keuze probeert de mens het conflict met de natuur te ontlopen door de natuurkrachten te beheersen, door deze krachten in zodanige banen te leiden dat de mens erdoor niet meer kan gekwetst worden. Hij probeert ze zelfs zich ten nutte te maken.<sup>7</sup>

Niet enkel door "aan zijn eigen wil te verzaken" en "enkel nog 'te willen wat is'" tracht men harmonie met de natuur

---

<sup>7</sup> Bij de 'onderdrukking', beheersing en aanwending van de natuurkrachten laat de mens voor zijn doelstellingen deze krachten op elkaar inwerken. Daarbij is de mens natuurlijk beperkt door de natuurwetmatigheden. De mens blijft dus in de 'onderdrukkings'keuze nog afhankelijk van en dus kwetsbaar door de natuur, ook al tracht hij juist deze kwetsbaarheid te ontlopen.

te bereiken<sup>6</sup>. Ook het "op een gewelddadige manier, in opstand komen tegen de overweldigende overmacht van het Zijn, of het Niets, of de Natuur" is streven naar onkwetsbaarheid en harmonie. Heideggers humanistische stellingname in het 'ontologisch geschil' is geen conflict-denken.

*5. Het nationaal-socialisme is geen conflict- maar geweld-denken*

In zijn 'humanistische' periode bepleit Heidegger het menselijke, technische geweld tegenover de overweldigende natuur. De 'vernietigende' natuur moet in harmonie met de mens gebracht worden. De onderdrukking heeft harmonie als doel.

Heideggers filosofie is volgens hemzelf in 1935 het echte nationaal-socialisme. Net zijn humanisme - wat verkeerdelijk als een conflictdenken wordt opgevat - zou hem in 1933 in de armen van het 'nationaal-socialisme' hebben gedreven (punt 10).

Het nationaal-socialisme heeft de harmonie als doel, en gebruikt daarvoor het geweld als middel. Met geweld tracht het juist elke tegenstander en elke afwijking van haar harmonische orde te onderdrukken en desnoods te vernietigen.

Geen enkele onderdrukking slaagt volledig tenzij de (of het) onderdrukte deze onderdrukking aanvaardt. Geen geslaagde onderdrukking zonder zelfonderdrukking van de onderdrukte. Indien de onderdrukte de onderdrukking niet aan-

---

<sup>6</sup> Men "herstelt" de harmonie niet. Er is geen voorgegeven harmonie in de natuur is.



vaardt, komt hij daartegen in opstand<sup>9</sup> en herstelt zich de conflictverhouding.

Wil de onderdrukker zijn onderdrukking doen slagen, dan moet hij de onderdrukte zijn onderdrukking doen aanvaarden. De door Rudolf Boehm geciteerde uitspraak van Hitler is in deze zin te begrijpen. Hitler predikt de aanvaarding (zelfonderdrukking) van het geweld (onderdrukking). Zijn 'medestanders' moeten zich daaraan onderwerpen. Wie deze uitspraak niet aanvaardt, is een zwakke, een afwijkende, een vreemde, die dan ook moet onderworpen en desnoods vernietigd worden: "hij verdient toch het leven niet". Wanneer deze vreemden en zwakken, deze afwijkenden zullen onderworpen zijn, kan het duizendjarige rijk van vrede en voorspoed aanbreken<sup>10</sup>. Hitler bepleit het geweld om de harmonie te bereiken. Het is geen conflictdenken. Een conflictdenken houdt juist mede in dat men het bestaansrecht van je tegenstander erkent. Daarbij engageert men zich - ook al is het in een conflictverhouding - tegenover zijn tegenstander.<sup>11</sup>

In zijn 'theologisch-ecologische' periode bepleit Heidegger het 'piëtisme': "aan zijn eigen wil verzaken door enkel nog 'te willen, wat is'". Als 'wat is' het 'natuurlijke' geweld tegen de 'andere' is, is het 'piëtisme' evenzeer een ondersteuning van Hitlers nationaal-socialisme. Het nationaal-

---

<sup>9</sup> De onderdrukte moet daarvoor wel over de nodige middelen beschikken. Hij moet zich bijvoorbeeld met de andere onderdrukten in de opstand verenigen.

<sup>10</sup> Hitler spreekt over "eeuwige" strijd, omdat er steeds 'afwijkenden' zullen zijn, die om welke reden ook niet kunnen of willen strijden.

<sup>11</sup> Als je tegenstander uit is op jouw vernietiging, en hij jou niet aanvaardt als tegenstander, wil hij in feite harmonie. In elke oorlog wordt de tegenstander als een onmens voorgesteld die mag vernietigd worden. Elke oorlog wordt natuurlijk omwille van de vrede gevoerd.

socialisme heeft juist deze aanvaarding nodig om zich te kunnen doorzetten.

Met zelfonderdrukking tracht men ook de harmonie met de natuur te bereiken. De zelfonderdrukking is een voorwaarde voor een geslaagde onderdrukking. Dit geldt ook in de relatie tussen mens en natuur. Er bestaat geen geslaagde onderdrukking van de mens door de natuur, zonder menselijke zelfonderdrukking.<sup>12</sup> In een extreem-rechtse ideologie worden mensen juist voorgehouden dat ze volledig door de natuurwetmatigheden gedetermineerd zijn.<sup>13</sup> Op 'ecologische' gronden wordt erin bijvoorbeeld een apartheidspolitiek verdedigd.

#### *6. Voorbij het sociaal darwinisme en kapitalisme*

Volgens Charles Darwin vloeit "a struggle for existence" onvermijdelijk voort uit de hoge graad van vermeerdering van alle organische wezens die niet allen kunnen overleven. Deze "struggle for existence" bestaat dan tussen een individu met een ander individu van dezelfde soort, of met de individuen van verschillende soorten, of met de fysieke levensvoorwaarden. Het 'sociaal-darwinisme' blijkt deze laatste mogelijkheid te vergeten.

Het fundamentele conflict tussen mens en natuur wordt niet veroorzaakt door een teveel aan menselijke individuen. Elke mens afzonderlijk is kwetsbaar in de natuur: elke

---

<sup>12</sup> Er bestaat ook geen geslaagde 'onderdrukking' van de natuur door de mens, zonder 'zelfonderdrukking' van de natuur. Slechts in de mate dat de natuur 'zich aan de ketens die de mens haar oplegt, houdt', slaagt de 'onderdrukking'.

<sup>13</sup> Zie Guy Quintelier: "Groen Rechts. Het sluipende gif in de groene beweging" (EcoGroen, jaargang 18, nr 2) waarin een themanummer, over groen en rechts, van het extreem-rechtse tijdschrift Tekos wordt besproken.

mens is afhankelijk van de natuur die niet onvoorwaardelijk voor hem zorgt. Een teveel aan menselijke individuen vergroot wel deze kwetsbaarheid.

Voor zijn voortbestaan moet de mens de natuur wijzigen, hij moet produceren. De vrijheid van de mens wordt beperkt door deze productiedwang. Een individu kan proberen meer vrij te zijn door deze productiedwang door te schuiven, op te leggen aan een ander individu. Een individu kan maar vrij zijn van de productiedwang als een ander individu deze op zich neemt of moet nemen. Binnen het kapitalisme vindt zo een 'arbeidsverdeling' plaats. De kapitalistische concurrentiestrijd - die ook tussen individuele kapitalisten plaatsgrijpt - wordt door Friedrich Engels beschreven als een darwiniaanse strijd. Aan deze kapitalistische concurrentiestrijd ligt nog een strijd rond de verdeling van de productiedwang ten grondslag. De kapitalistische productiewijze is een harmonische economie: ze is conflictmijdend<sup>14</sup>. De kapitalistische concurrentiestrijd is gericht op het verwerven van een marktmonopolie en dus op vernietiging van de kapitalistische tegenstander. Ook tussen de verschillende naties is deze strijd gericht op het vernietigen van de lokale-nationale industrieën. De verslagen individuen en naties maken nog een kans om economisch te overleven als ze zich, onder heerschappij van de overwinnende kapitalist of natie, zich inschakelen in de kapitalistische 'wereldeconomie'. Het nationaal-socialisme verheft deze kapitalistische onderwerping tot principe.

Het menselijk conflict met de natuur moet niet op andere individuen afgewenteld worden. In de strijd met de natuur "als boze stiefmoeder" ziet de mens "in alle mensen" misschien beter "bondgenoten, die hij met ware liefde omhelst ..."? Tussen de mensen onderling bestaat er

---

<sup>14</sup> Zie Guy Quintelier: "Het noodzakelijk konflikt tussen mens en natuur" in *Kritiek* 17, 1989, pp. 23-94.

echter ook een noodzakelijk conflict. In ware liefde wordt dit noodzakelijk conflict aangegaan en aanvaard.

\* \* \*

**DENKEN ZONDER GROND**  
Een democratisch-conflictualistische  
Heidegger-lectuur

Marc Van den Bossche  
(post-doctoraal onderzoeker van het NFWO)

*1. Ter inleiding*

In zijn artikel "De eeuw van Martin Heidegger of 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'" komt Rudolf Boehm tot een interpretatie van het denken van Martin Heidegger, die grotendeels gebaseerd is op een wijziging die deze laatste aanbracht in zijn *Was ist Metaphysik?*.<sup>1</sup> Kort gezegd komt Boehms stelling hierop neer dat er van twee Heideggers sprake is. De eerste was een humanist die het conflict niet schuwde, de tweede valt ergens in het verlengde van het piëtisme te situeren en is ten gevolge van zijn Nazi-engagement gaan terugdeinzen voor een conflictuele ingesteldheid. Heidegger zou immers ingezien hebben dat zijn humanisme hem nu net in de ban van het nationaal-socialisme had gebracht. Dat kon niet en voortaan zou hij zich dus enkel houden bij dat wat is: het zijn heerst.

In wat volgt zal ik kort ingaan op Boehms interpretatie en bepleiten dat van een breuk, zoals Boehm die meent waar te nemen, geen sprake is. Vervolgens wil ik vanuit mijn interpretatie tonen dat het denken van Heidegger zich bij uitstek leent om de conflictualiteit van het menselijke bestaan op een positieve wijze te garanderen. Dat conflic-

---

<sup>1</sup> Afdrukt in: M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1978 (1967).

tuele denken zal ik opponeren aan wat ik eerder de technische rede heb genoemd.<sup>2</sup> Volgens mij is het immers precies de techniek, en meer bepaald de machine als paradigmatisch model voor ons denken, die een denken dat uitgaat van het geschil onmogelijk maakt. Hedendaagse politieke filosofen als Benjamin Barber en Ernst Vollrath hebben, mede geïnspireerd door Hannah Arendt, afstand willen nemen van dit denken, dat mechanicistisch, methodisch en logisch-deductief is. Zij pleiten voor een post-metafysische, niet-begronde politieke theorie die een adequaat kader levert voor een denken van de conflictualiteit. In wat volgt probeer ik dus een stap van Heideggers denken naar een pluralistische, niet-conflictverdoezelende politieke filosofie aannemelijk te maken. Ik geef toe dat dit een gewaagde Heidegger-lectuur is, die bovendien mijlener afstaat van het spijtige politieke engagement dat de filosoof in kwestie een tijdlang is aangegaan. Mijn artikel bestaat dus uit drie delen. In een eerste stap probeer ik een eenheidsvisie op het werk van Heidegger te formuleren. Vervolgens geef ik een korte schets van wat ik bedoel met de technische rede, een vorm van denken waar ook het werk van Heidegger zich tegen richt. Tenslotte toon ik hoe deze technische rede zich op het politieke domein heeft verspreid en tracht ik op die wijze een opmerkelijk hiaat in het denken van Heidegger op te vullen met behulp van auteurs als Hannah Arendt en Ernst Vollrath.

## *2. Heidegger en het tekort van de logica*

Laten we eerst even de twee versies van het door Boehm geciteerde fragment uit het nawoord bij *Was ist Metaphy-*

---

<sup>2</sup> M. Van den Bossche, *Kritiek van de technische rede. Een onderzoek naar de invloed van de techniek op ons denken*, Utrecht/Leuven, Uitg. Van Arkel/Van Halewijck, 1995.

sik? bekijken. In de vierde druk uit 1943 staat nog te lezen "... wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein" (p. 26). In de vijfde druk uit 1949 wordt het door mij onderstreepte 'wohl' vervangen door 'nie'. Het zijn 'weest' in de latere versie dus niet zonder het zijnde. Volgens Boehm heeft het zijn zich "bekeerd" en krijgen we van Heidegger opnieuw de blijde boodschap van de evangelist Johannes te horen. Bovendien zou, in de interpretatie van Boehm, het geschil tussen zijn en zijnde nu beslecht zijn. Wat meer is: het zijn zou opnieuw goddelijke trekken hebben gekregen. Exit de 'humanist' Heidegger.

Over de preciese reden waarom Heidegger genoemde verandering heeft aangebracht, is blijkbaar niets bekend. De auteur achtte het zelf niet nodig hier zelfs maar een voetnoot aan te besteden. In zijn boek over Heidegger maakt Karl Löwith wel melding van deze wijziging.<sup>3</sup> Ook hij komt niet verder dan de opmerking dat het hier om een merkwaardige tegenspraak gaat, waarvoor hij echter geen verklaring kent. Ik ben het met Löwith ook eens dat een interpretatie van Schulz, als zou het gaan om een dialectische identiteit, waarbij Heidegger twee keer hetzelfde heeft gezegd op een tegengestelde manier, te verregaand is. Zou het kunnen dat iemand die zo precies met woorden wil omgaan als Heidegger, zich voor een keer een zware slordigheid heeft gepermitteerd? Dat lijkt me een problematische verklaring. Wel meen ik te mogen stellen dat de latere versie veel beter aansluit bij andere fragmenten waarin Heidegger wijst op de wederzijdse bepaling van zijn en *Dasein*, een wederzijdsheid die al vanaf *Sein und Zeit* kan

---

<sup>3</sup> K. Löwith, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften Bd. 8*, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 160 e.v.

bespeurd worden. In ieder geval vind ik het bijzonder gewaagd om aan deze eenmalige tegenspraak van Heidegger met zichzelf een hele interpretatie op te hangen, zoals Boehm dat doet. Ik verklaar mij nader.

Vaak wordt door commentatoren van een eerste en een tweede Heidegger gewaagd, zoals bijvoorbeeld Richardson in zijn *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*.<sup>4</sup> Dat er twee fases zijn te onderscheiden in Heideggers denken, valt niet te betwisten. Toch kan men de twee fases in hun eenheid beschouwen, zoals ook ik hier wil doen. In het genoemde werk van Richardson geeft Heidegger overigens in een voorwoord zelf voldoende redenen aan om deze 'eenheidsaanpak' te verdedigen. "Das Denken der Kehre *ist* eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf Grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in 'Sein und Zeit'" (W.J. Richardson, 1967, p. XVII). Het standpunt blijft dus hetzelfde, enkel heeft zich, met name in de *Brief über den 'Humanismus'*,<sup>5</sup> het geheel omgekeerd: "Hier kehrt sich das Ganze um" (W.J. Richardson, 1967, p. XVII). Het zijn uit het werk van 1927 kon geen stelling van het menselijke subject meer zijn, wat op zich al voldoende aanzet gaf tot de wending: het zijn laat zich enkel vanuit de ommekeer denken. "Setzen wir statt 'Zeit': Lichtung des Sichverbergens von Anwesen, dann bestimmt sich Sein aus dem Entwurfbereich von Zeit. Dies ergibt sich jedoch nur insofern, als die Lichtung des Sichverbergens ein ihm entsprechendes Denken in seinem

---

<sup>4</sup> W.J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, Den Haag, Nijhoff, 1967.

<sup>5</sup> M. Heidegger, Brief über den 'Humanismus', in: Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1978.



Brauch nimmt" (W.J. Richardson, 1967, p. XXI). Het denken moet zich dus anders gaan articuleren, wil het aan het zijn beantwoorden. Met andere woorden: zolang het *Dasein* zichzelf denkt als subject, blijft het in de zijnsvergetelheid. Heidegger geeft zelf aan dat de wending zich voltrekt in de humanisme-brief. Uit posthuum gepubliceerd werk blijkt echter dat de auteur al een decennium eerder aan iets als *die Kehre* dacht.<sup>6</sup> Heidegger laat in de *Beiträge zur Philosophie* expliciet zien dat zijn vraagstelling uit *Sein und Zeit* onveranderd centraal is blijven staan in zijn denken. "Die Frage nach dem 'Sinn', d.h. nach der Erläuterung, in 'Sein und Zeit' die Frage nach der Gründung des Entwurfbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine Frage* und ist meine *einzigste*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*" (BP, p. 10). Evenals in het werk uit 1927 stelt hij hier dat van het *Dasein* dient uitgegaan om de vraag naar de zin van het zijn te kunnen stellen. Het blijft voor hem het eerste en enige probleem van de filosofie de plaats te vinden voor het denkende vragen, dat wil zeggen: deze vragen te gronden. En die begronding heeft plaats in het *Dasein*. "Im Da-sein und als Da-sein er-eignet sich das Seyn die Wahrheit..." (BP, p. 20). Het *Dasein* is echter zelf slechts te begronden in de waarheid van het zijn. Drie kort op elkaar volgende citaten laten dit 'samenspel' van zijn, *Dasein* en *Kehre* duidelijk zien. "Das Seyn west als Ereignis. Die Wesung hat Mitte und Weite in der Kehre". "Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre". "Deshalb ist es nur *zu gründen* als die und in der Wahrheit des Seyns" (BP, pp. 30-31). De ommekeer maakt dus deel uit van het *Ereignis*, waar ook het *Dasein* zijn oorsprong vindt. Maar ook omgekeerd vindt de zijnswaarheid zijn

---

<sup>6</sup> Cfr. Heideggers *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt, Klostermann, 1989; voortaan BP. De in dit boek opgenomen teksten dateren van 1936 tot 1938.

*Ereignis* in het *Dasein*. Een volgend citaat illustreert deze cirkel: "Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grundsein-lassen von Seiten des Menschen (...), der damit erst wieder zu *sich* kommt und das Selbst-sein zurückgewinnt" (BP, p. 31). Om tot zichzelf te komen wordt van het *Dasein* terughoudendheid (*Verhaltenheit*) verwacht, wat tevens zijn grondstemming is. Het gaat zo om de bereidheid van het *Dasein* voor het *Ereignis*, voor het staan in de waarheid van de ommekeer in het *Ereignis*. Heidegger noemt dit het denken van de aanvang. "Der Anfang ist das Sichgründende Vorausgreifen; sich gründend in den durch ihn er-gründenden Grund; vorausgreifend als gründend und deshalb unüberholbar" (BP, p. 55). De aanvang is ook het zijn zelf als *Ereignis*, waartoe echter het *Dasein* nodig is. Dat betekent dat het *Dasein* de plaats van de vraagstelling blijft. Dit maakt nogmaals duidelijk dat er sedert *Sein und Zeit* geen externe verandering heeft plaatsgehad in het denken van Heidegger. De verandering heeft zich enkel binnen het denken zelf voltrokken en vanuit dezelfde plaats van vraagstelling. De verandering bestaat er dan in dat het *Dasein* zich openstelt voor het zijn, een nieuwe aanvang wil nemen of, zoals het verderop in dit werk zal luiden: een sprong maakt. "*Der Sprung* (der geworfene Entwurf) ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d.h. er-eignet durch das Seyn" (BP, p. 239). Het *Dasein* blijft zoals in het eerdere werk ontwerp, maar de nadruk ligt nu op het geworpen zijn van het ontwerp: het *Dasein* 'werpt' en is geworpen. Dat betekent ook dat de openheid van het ontwerp enkel open kan staan als er een ervaring plaats heeft van het geworpen zijn en dus van het toebehoren aan het zijn. Wat meer is: "Indem der Werfer entwirft, 'vom Ereignis' denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der

Geworfene ist" (BP, p. 239). Doorheen het ontwerp dringt de ontwerper in zekere zin verder door tot datgene waardoor hij 'geworpen' is. Hij is zo "*der gegründete Gründer des Grundes*" (BP, p. 239). Heidegger geeft later in dit werk te kennen dat hij er niet van houdt dat er over een relatie van het *Dasein* tot het zijn wordt gesproken. Dat immers zou voor hem teveel de bijsmaak hebben van een subjectivistische distantie. Die distantie is er echter niet: beide horen wezenlijk samen. De betrekking van het *Dasein* op het zijn behoort wezenlijk tot de *Wesung* van het zijn zelf, of anders geformuleerd: het zijn heeft het *Dasein* nodig, weest niet zonder deze *Ereignung*. Die laatste term wijst er in zekere zin op dat het zijn het *Dasein* in zich opneemt, het zich eigen maakt. Maar toch, het spel gaat uit van beide polen: "*Da-sein heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit*" (BP, p. 293). Met andere woorden: ook het *Dasein* zelf is grond, namelijk grond om het zijn tot waarheid te laten komen. De *Beiträge* geven op deze wijze een goed beeld van wat Heidegger met de ommekeer op het oog heeft. Men kan in zekere zin stellen dat het gaat om een radicalisering van de vraagstelling in *Sein und Zeit*, maar de radicalere formulering houdt geenszins een ander standpunt in, integendeel: het gaat om een accentuering die in het eerdere werk al impliciet besloten lag.

Deze lectuur benadrukt uiteraard de differentie van zijn en *Dasein*, maar het lijkt mij wel hoogst problematisch om het zoals Rudolf Boehm te hebben over een geschil. Juist omdat beide op elkaar zijn aangewezen lijkt deze terminologie mij weinig plausibel. De aanzet tot een denken van de conflictualiteit ligt dus niet hierin besloten. Wel meen ik vanuit dit zijnsdenken tot de mogelijkheid en zelfs de noodzaak van het conflictuele te kunnen besluiten, als we de nadruk

leggen op het an-archische karakter ervan. Zijn is bij Heidegger immers geen *archè*, geen oorsprong of grond in de traditionele betekenis van het woord. De grond wordt bij Heidegger eerder gedacht als afgrondelijkheid, vandaar ook dat Boehm er kan op wijzen dat zijn en niets samenvallen.

Vanuit dit niet-begruddende denken vergt het slechts een kleine stap naar Heideggers visie op techniek. Ik herinner eraan dat voor hem het wezen van de techniek niets technisch is, maar eerder verwijst naar ons denken, naar de wijze waarop wij de dingen ontbergen, ze in de onverborgenheid brengen en zo tot waarheid laten komen. Een opmerking over Boehms verwijt als zou Heidegger geen aandacht hebben gehad voor de logica is hier zeker op haar plaats. Ik zou in tegenstelling daarmee willen beweren dat diens hele denken *vooral* aandacht heeft gehad voor de logica, of ruimer gezien voor een mathematisch denken. Het zijn is inderdaad, zoals ook Boehm zegt, geen voldoende reden voor het *Dasein*. In *Der Satz vom Grund*<sup>7</sup> confronteert Heidegger zich met het denken van de voldoende reden (de toereikende grond), zoals dat geformuleerd werd door Leibniz. Nergens blijkt hier echter dat Heidegger dit denken verwerpt. Wel wil hij erop wijzen dat het niet het eerste is. Leibniz' stelling dat niets is zonder grond getuigt al van een bepaald zijnsverstaan, dat aan die ene bepaalde vorm van ontbergen, de logische, voorafgaat. Waar het om gaat is dat deze vorm van redeneren, van ontbergen van de dingen, niet de eerste is en ook niet de enige.

### *III. De technische rede*

Beheersbaarheid, berekenbaarheid en maakbaarheid zijn bij uitstek de kenmerken van een technisch denken. In mijn

---

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1986.

reeds genoemde boek *Kritiek van de technische rede* heb ik getoond hoe deze karakteristieken ons hele denken en handelen zijn gaan beïnvloeden. Of het nu gaat om de natuur, de samenleving, de kunst of andere individuen, steeds blijkt de technische imperatief van beheersbaarheid en zekerheid op de achtergrond aanwezig. Vanuit het werk van de Franse socioloog Jacques Ellul heb ik dit lijstje kenmerken van de techniek nog aangevuld met termen als eenheid en uniformiteit.

Nu zijn al deze karakteristieken ongetwijfeld aangewezen op bepaalde terreinen van het menselijke handelen. Het is maar wat goed dat dokters de gevolgen van hun ingrijpen meestal kunnen berekenen en het lijkt me ook wel nodig dat we onze tekstverwerkingsprogramma's op elkaar kunnen afstellen, ze uniform kunnen maken. Wat echter als we deze vorm van denken gaan uitbreiden naar onze omgang met de anderen, naar onze benadering van het politieke? Waar blijven we dan met de pluraliteit en de conflictualiteit die onlosmakelijk met een liberale democratie zijn verbonden?

Ik kan de stellingen van Guy Quintelier in zijn artikel over 'De conflictualiteit van het menselijk bestaan' (in *Kritiek* 29) moeiteloos bijtreden. Het tot stand brengen van harmonie, het maken ervan, impliceert inderdaad geweld. Een technisch denken dat wordt toegepast op het politieke terrein is een denken van de uitsluiting, van de dwang. Om even mezelf te citeren: "Een poging tot definitie: de technische rede is een vorm van denken waarin zekerheid, beheersbaarheid, manipuleerbaarheid en maakbaarheid voorop staan. Uitgegaan wordt van een voorafgegeven model dat zou beantwoorden aan de essentie van de dingen. Dat betekent ook dat de technische rede vertrekt van de metafoor van de spiegel van de natuur, van een vaststaande

begronning. Het voorafgegeven model is ook een na te streven, een te realiseren model. In het politieke drukt dit streven zich uit in het utopisme, op het vlak van de natuur in een tot ecocratie verworpen ecologie, in de ethiek in een vastomschreven stelsel imperatieven, die zich onttrekken aan elke pragmatische flexibiliteit. Uit dit alles mag blijken dat de technische rede zowel de theoretische als de praktische rede heeft ingepalmd: zowel het denken als het handelen worden erdoor gestempeld" (M. Van den Bossche, 1995, p. 154). Hier dient aan toegevoegd dat de technische rede geen uitstaans heeft met hedendaagse ontwikkelingen in de technische wereld. Het model dat hier nog als paradigmatisch wordt beschouwd is dat van de machine, een vorm van techniek die verbonden is aan een mechanistisch wereldbeeld. Bij de opkomst van de machine, als vervanger van het traditionele werktuig, doet het automatisme zijn intrede: de machine moet ook zonder de mens aan de slag kunnen blijven. Komen er externe factoren opdagen, dan mogen deze in principe de werking van de machine niet verstoren. Men kan dan stellen dat de techniek in deze gedaante haar eigen imperatieven wil opleggen. Dit kenmerk wordt nog versterkt door het feit dat een machine volgens een vast programma functioneert. De technicus maakt een ontwerp en dat moet leiden tot voorspelbare handelingen en uitkomsten. Eenduidigheid staat hier bovenaan.

Als we het willen hebben over de conflictualiteit van het menselijk bestaan, dan mag het wel duidelijk wezen dat dit eenduidige, uniformerende karakter van het machinemodel eerder onderdrukkend te werk gaat. Ik geef een schets van de wijze waarop dit zich kan vertalen in een politieke theorie.

*IV. De samenleving is geen machine*

Men kan stellen dat in de klassieke politieke theorie het idee overheersend was dat het politieke fenomeen vatbaar zou zijn voor een objectieve theorie. Maar wanneer wordt een theorie objectief genoemd? Ernst Vollrath schetst dat op deze wijze: "Eine Theorie im politischen Felde soll objektiv genannt werden, wenn und sofern sie dem politischen Handeln und allem, was von ihm her als politisch verstanden werden kann, Züge, Charaktere und Strukturen beilegt oder an ihm herausarbeitet, die dem kategorialen, temporalen und modalen Verständnis der Theorie von ihrem Objektbereich entstammen".<sup>8</sup> In dergelijke theorie wordt aangenomen dat het menselijke handelen vanuit een objectiviteit van mens en samenleving kan begrepen worden: zijn en handelen worden er gelijkgeschakeld. In een niet-objectieve theorie zou men anders tewerk willen gaan en niet het zijn centraal stellen, maar het handelen. Wat betekent dit nu? Als men uitgaat van een objectief in-de-wereld-zijn van mensen, waar hun handelingen uit volgen, komt men per definitie terecht in een causaliteitsdenken. Wat men doet, volgt uit iets anders volgens een wetmatige regel. In een toestand die aan het handelen vooraf gaat, zou dus al de oorzaak besloten liggen van dat handelen. Een discussie tussen dergelijke theorieën zal -dan ook vooral gaan om het objectiviteitskarakter ervan. Maar moeten mensen nu echt in dergelijke natuurlijke causaliteitsketen gesitueerd worden? Kunnen zij door hun doen en laten deze natuurlijk geachte keten niet verbreken of verstoren? Als het antwoord daarop negatief luidt, dan zou ik met Vollrath stellen: "Die Frage ist heute, ob sie gemäß den Bedingungen unseres Zeitalters dann noch als Men-

---

<sup>8</sup> E. Vollrath, Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1977, p. 10.

schen diese Welt bewohnen oder nur noch als technisch sich selbst dressierende Lebewesen" (E. Vollrath, 1977, p. 23). Het weefsel van menselijke handelingen in de wereld is contingent, precies omdat deze een aanvangskarakter kunnen hebben: er gaat niets aan vooraf waaruit ze wetmatig moeten volgen. In het marxisme bijvoorbeeld ligt de uitkomst van het handelen al in de aanvang ervan besloten. Werkelijk handelen, als een kunnen aanvangen, zou het proces enkel verstoren. De nataliteit van het handelen verleent aan alle gebeuren een onzeker karakter en daarvoor schrikken objectivistische theorieën nu net terug. Wil een theorie objectief kunnen heten, dan moet er éénduidigheid mee gepaard gaan. En dat is mooi, als het om de exacte wetenschappen gaat. Theorie moet er eenduidig zijn, wil ze niet in tegenspraak met zichzelf vervallen. Hiertoe is echter methodische dwang nodig. En die kunnen we best missen in een democratie. Mensen zijn daar niet meetbaar. En hun conflicten zouden er enkel door dwang kunnen worden beslecht.

Uiteraard gaat hier een bepaald mensbeeld mee gepaard: de mens zou voor de objectivistische theorie een natuur, een essentie, een wezen hebben. Uit die essentie zou noodzakelijkerwijs een bepaald handelen volgen. Alles wat de mens 'is' kan echter door het handelen veranderd worden. Als hij dan al een natuur heeft, dan zou deze als een handelend-veranderen kunnen omschreven worden. Anders: de menselijke essentie is zijn existentie, datgene wat hij van zichzelf maakt, zijn project. Deze gedachte sluit aan bij wat Heidegger al vanaf *Sein und Zeit* voor ogen had.



Benjamin Barber toont in zijn werk *Strong Democracy*<sup>9</sup> dat het liberale politieke denken altijd gebaseerd is geweest op premissen over de menselijke natuur. Hij wil de liberale politieke theorie contextualiseren. Elke theorie creëert haar eigen metaforen, belichaamt particuliere opvattingen van tijd en ruimte, gebruikt bepaalde taalconventies en introduceert nieuwe definities van de termen feit en idee. Bovendien aanvaardt elke theorie een uniek beginpunt, wat Barber een inertial frame of reference noemt. Dit referentiekader belichaamt de voortheoretische gegevens van een bepaald wereldbeeld, datgene wat aan elke theorievorming voorafgaat. Dit preconceptuele kader van het liberalisme bestempelt Barber als newtoniaans. Volgend citaat maakt duidelijk wat het verband is tussen dit preconceptuele kader en wat ik de technische rede noem. "The connections among inertial frames, genetic reasoning, and deductive models of theory are profoundly important for the development of liberal democratic theory. They have given liberal thought its characteristic *resistance to activity, to uncertainty, and to spontaneity; intolerance of complexity, ambiguity, experience, and process*; and they have burdened it with *pretensions to objectivity and philosophical certainty* that have often proved inimical to practical reason and to participatory political activity" (SD, p. 29; ik cursiveer). Barber stelt dat rationaliteit hier zelf als preconceptueel kader fungeert. Hij noemt deze de *uniformitarian rationality*: er is één uitgangspunt, één model van redeneren en slechts één ware, logische uitkomst. Aanvaardt men A, dan ook B. Barber stelt echter dat niet de aanenschakeling, maar het weven de beste metafoor is voor een politieke theorie.

---

<sup>9</sup> B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 1984; voortaan SD.

Uit wat bestaat nu het denkkader dat aan de liberale theorie ten grondslag ligt? Barber onderscheidt enkele karaktertrekken, waarvan sommige expliciet verwoord zijn geworden, andere impliciet zijn gebleven in het voortheoretische. Hij ziet een overheersend axioma en meerdere gevolgtrekkingen daaruit. Dit axioma stelt het materialisme voorop als voortheoretische basis, de gevolgtrekkingen verwijzen naar atomisme, ondeelbaarheid, commensurabiliteit, wederzijdse uitsluiting en psychologisch sensualisme. Laten we deze karaktertrekken nader bekijken.

Volgens het axioma van het materialisme zijn mensen materieel in alles wat ze doen. Ze worden daarom geregeerd door wetten van de fysische mechanica. Barber citeert ter illustratie hiervan een fragment uit de inleiding bij Hobbes' *Leviathan*. "Life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within; why we may not say, that all *automata* (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the *heart*, but a *spring*? and the nerves but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving motion to the whole body" (geciteerd in SD, pp. 32-33). De mens is er dus een machine en bijgevolg technisch beheersbaar.

De gevolgtrekkingen dan. Het atomisme houdt in dat de wereld een wereld is van fysische eenheden. Ondeelbaarheid betekent dat mensen handelen in overeenstemming met eenheidsmotieven. Dat mensen onderling commensurabel zijn, staat voor het feit dat ze allen geleid worden door dezelfde gedragsregels. De wederzijdse uitsluiting wijst erop dat mensen niet op hetzelfde ogenblik eenzelfde plaats kunnen bezetten. De karakteristieke wijze van menselijke interactie is daarom het conflict: menselijk gedrag is agressief of defensief. Waarom dit soort conflicten anders

is dan wat Quintelier ermee bedoelt en waarom Barbers visie toch de conflictualiteit voorop stelt, behoeft verderop nog enige uitleg. Tenslotte is er het sensualisme: als fysische wezens voelen, denken en verbeelden mensen enkel in reactie op fysische oorzaken.

Al deze gevolgtrekkingen uit het hoofdaxioma komen telkens overeen met trekken van de liberale democratie. Het atomisme is de voortheoretische grond van het individualisme, de ondeelbaarheid die van een hedonistische psychologie, de commensurabiliteit die van de gelijkheid, de wederzijdse uitsluiting die van de machtstheorie en het conflict en tot slot is er het sensualisme als voortheoretische grond van utilitarisme en belangentheorie.

Het belangrijkste voorbeeld van materialisme is voor Barber de liberale opvatting van vrijheid en macht. Hobbes, Locke, Hume, Bentham, Mill, Berlin en Dahl zien vrijheid en macht als tegenstellingen: elk van de twee wordt gedefinieerd door de afwezigheid van de andere. Politiek wordt op die manier beschouwd als *the art of power*, terwijl vrijheid *the art of antipolitics* wordt. Voor Barber daarentegen moeten politieke relaties ernaar tenderen dialectisch, dialogisch, symbiotisch en ambivalent te zijn. Deze relaties voorstellen met materialistische en fysische metaforen is daarom geen adequate benadering. Vrijheid wordt er dan passief, wat ingaat tegen de republikeinse traditie die het politieke leven gelijkstelde met de *vita activa*. Het is op dit punt dat twee vormen van conflict de kop opsteken. In de traditionele theorie heeft het conflict te maken met macht en politiek dient er dan toe om dit conflict te onderdrukken. Bij Barber, maar ook bij Arendt, gaat het in het politieke echter om pluraliteit en vrijheid en zo om het noodzakelijk laten bestaan van het conflictuele. Wat ook Quintelier op het oog heeft, lijkt me.

De natuurwetenschappelijke basis van het liberale denken vindt zijn weerslag eveneens in de epistemologische fundamenten ervan: denken is begrond denken. De liberale theorie meende deze begronding buiten het politieke te kunnen aantreffen. Barber verzet zich echter tegen deze buitenpolitieke fundering: de sterke democratie heeft geen voortheoretisch kader nodig buiten het politieke. Het liberaal democratisch redeneren is altijd een *chain reasoning* geweest, terwijl de sterke democratie zowel dialectisch als pragmatisch zou moeten zijn. Die pragmatische component krijgt gestalte door een verzet tegen de cartesiaanse grondslagen van het liberale denken, een verzet tegen de opvatting dat er een kenbare onafhankelijke grond bestaat van waarop concepten, waarden en doelen worden bekomen door deductie. De liberale epistemologie insisterde erop dat politiek niet kon begrepen worden in politieke termen en dat er categorieën nodig waren die onbevekt bleven: ze mochten niet aangetast zijn door het subject dat hun object uitmaakte. "Political obligation had to rest on the prepolitics of human interaction in a hypothetical state of nature; political freedom had to derive from natural liberty and stand without reference to politics; political rights had to issue from natural rights established without reference to social or political conditions; and the whole subtle complex of social and political relations, which the Greeks thought defined the individual human being from the outset, had to be reduced to a physics-based psychology of individual atoms defined in radical isolation from one another" (SD, p. 48). Deze pseudo-cartesiaanse overtuiging doordringt de hele traditie van de sociaal-contracttheorie en van de theorie van de natuurtoestand. Nog bij hedendaagse denkers als Nozick, Rawls en Ackerman blijft deze overtuiging aanwezig.

Waar ligt nu het verband tussen deze problematiek en die

van de technische rede? Vollrath stelt dat voor het platonisch-aristotelische, maar ook het hobbesiaanse begrip van het politieke, kenmerkend is dat het politieke handelen gezien wordt als een maken. Dat het handelen geïnterpreteerd wordt als een maken, gebeurt precies door het aanwenden van het onderscheid tussen theorie en praktijk op het politieke handelen bij Plato en Aristoteles. "Denn die Theorie definiert sich bei ihnen durch den Bezug auf den Bereich der als die Wirklichkeit bestimmten Idee, und diejenige Gestalt der Praxis, in welcher die Idee als das Mögliche präsent sein kann, ist das Herstellen (*poiein*) und nicht das Handeln".<sup>10</sup>

Met de filosofie van Thomas Hobbes, de eerste eigenlijk moderne politieke theorie, komt het verband tussen het metafysische presentieprobleem en het politieke aan het licht. Ten gevolge van het zekerheidsprincipe moet het niets, als het eerste, overwonnen worden, om zo het zijn in de sfeer van de zekerheid te brengen. In de politieke filosofie vindt dit gebeuren zijn vertaling in het streven om de natuurtoestand te overwinnen. Het politieke *Dasein* wordt pas opgebouwd, gemaakt, door de negatie van de negativiteit van de natuurtoestand. Dat is de hoofdreden waarom de constitutie van de Leviathan als een maken door de techniek wordt begrepen. De makende techniek, de constructie *more geometrico* van de staat, treedt in de plaats van het handelen, omdat zo het niets van de voor- en buitenstaatse toestand overwonnen wordt en de burgers een zeker verband en zo presentie verschaft wordt.

Deze visie op het handelen als een maken heeft echter nog

---

<sup>10</sup> E. Vollrath, 'Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts', in: A. Reif (Hg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien, Europaverlag, 1979; p. 25.

verderreikende gevolgen. Het denken speelt er zich nog louter af in termen van oorzaak en gevolg, alles wordt op mathematisch-geometrische wijze gestructureerd. Op die manier moet het vrije handelen de plaats ruimen voor het calculerende, planmatige maken van de techniek. Hobbes bijvoorbeeld wilde op die manier de pluraliteit van meningen omsmeden tot de eenheid van een soevereine wil, die allen tot vrede zou dwingen. Ook bij Hegel wordt deze pluraliteit in de kiem gesmoord. Zijn dialectiek leidt uiteindelijk tot het wegvegen van de differentie. Deze is er immers als niet-identiteit en voor het denken is deze niet-identiteit als zelfervaring altijd identiteit: het proces naar de absolute geest is er een naar absolute identiteit. Geschiedenis heeft bij Hegel met noodzakelijkheid te maken en het is dan ook geen toeval te noemen dat zowel Marx als Fukuyama zich op de hegeliaanse geschiedtheorie beroepen om de verwachte eindtoestand van de geschiedenis te kunnen proclameren.

Dit noodzakelijkheidsdenken heeft alle uitstaans met de reductie van het weten tot theoretische wetenschap. Dit heeft drie mogelijke gevolgen. Weten wordt tot theorie gereduceerd en als theoretisch weten geldt enkel nog wat aan de constructie door keninstrumenten beantwoordt. Ten tweede vindt dit gebeuren zijn beslag binnen de strenge praktijken van het onderzoek, wetenschappelijke theorie is er methodisch. Tenslotte wordt deze methodische praktijk uitgevoerd volgens een arbeidsmatig proces: de methode bestaat in de bewerking van materiaal tot de vereiste resultaten.

Deze reductie van het politieke weten tot politieke theorie wordt bij Hannah Arendt gekarakteriseerd als wereldvreemding. Het zou mij hier te ver leiden om een omstandige analyse te maken van dit centrale begrip in haar den-

ken. Ik geef een korte schets om vervolgens te tonen waarom het van eminent belang is voor een denken over het politieke, d.w.z. over het samen-leven van mensen in een toestand van pluraliteit.

In *The Human Condition*<sup>11</sup> heeft Arendt het over drie gebeurtenissen die tot deze wereldvervreemding hebben geleid en die de moderne tijd kenmerken: de ontdekking van Amerika en de inbezitneming van het hele aardoppervlak door de mens, de Reformatie die leidde tot individuele onteigening en het cumuleren van maatschappelijke rijkdom en tenslotte de uitvinding van de telescoop waardoor de aarde vanuit het standpunt van de kosmos kon worden bekeken. Wat hebben deze drie gebeurtenissen nu te maken met het menselijke samenleven? Ik zou dat zo stellen dat de mens zich buiten zichzelf, buiten zijn wereld heeft gebracht, op zoek naar dat archimedische punt van waaruit alles overschouwd en zo beheerst zou kunnen worden. Het gaat mij dan vooral om dat punt dat buiten de wereld wordt gezocht. Politiek zouden we eerder in een *binnen* moeten bedrijven, in dat wat zich *tussen* de mensen afspeelt. Geen theoretisch punt buiten ons samenleven, voorafgaand aan ons samen handelen kan hier bepalend zijn. Voor Arendt gaat het in het politieke om het samen-en met-elkaar-zijn van verschillende mensen. Zij organiseren zich politiek volgens bepaalde gemeenschappelijkheden, vanuit een chaos van absolute verschillen, laten we zeggen: conflicten.

Om twee redenen heeft de filosofie nooit de plaats kunnen vinden waar het politieke ontstaat. Enerzijds werd de mens er voorgesteld als een *zoon politikon*, alsof er *in* de mens

---

<sup>11</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1958, zie vooral §35 van hoofdstuk VI.

iets politieks zou zijn. Arendt oppert dat de mens a-politiek is en dat politiek ontstaat in het *Zwischen-den-Menschen*. Politiek is er als *Bezug*, als het zich tot elkaar verhouden. Anderzijds heeft ook de monotheïstische godsvoorstelling een rol gespeeld: de mens zou geschapen zijn naar het beeld van God. Ook dan kan er enkel de mens zijn, mensen worden er een herhaling van steeds hetzelfde. Voor haar bestaat er enkel vrijheid in het *tussen*. Die vrijheid verdwijnt als we het hebben over een noodwendigheid van de geschiedenis. Hier blijkt het anti-utopistische karakter van Arendts politieke denken: vrijheid ligt nooit in de toekomst, ze is nu, hier. Om die reden is het evident dat het marxisme voor haar een loochening inhield van de vrijheid. Vrijheid werd er geofferd aan de historische ontwikkeling, mensen die vrij handelen, zouden het historische proces verstoren. Deze opvatting ziet zij als gemeenschappelijk aan alle ideologische politieke bewegingen. Karakteristiek voor dergelijke ideologieën is hun geloof in vaststaande maatstaven, een vaststaande grond. Arendt zal daar het oordeel tegenover stellen.

Een posthuum uitgegeven werk, *Was ist Politik?*,<sup>12</sup> toont uitstekend hoe Arendt het oordeel en het politieke samenbracht. In de samenleving beweert men niet te oordelen, stelt ze. Het oordeel wordt er vervangen door vooroordelen en deze vooroordelen worden gevaarlijk als ze ingang vinden op het politieke terrein. Daar immers kan men zich niet zonder het oordeel bewegen, omdat "politisches Denken im wesentlichen in der Urteilskraft gründet" (WP, p. 19). Voor onze auteur vestigen de vooroordelen zich als ideologie wanneer ze geen grond meer hebben: ze zijn niet meer aan de tijd aangepast. Voor een goed begrip:

---

<sup>12</sup> H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München/Zürich, Piper, 1993, voortaan WP.



Arendt acht vooroordelen onontbeerlijk, omdat de mens niet in staat is altijd opnieuw tot een oordeel te komen. Gevaarlijk wordt het pas als men zich niet meer op de gevestigde vooroordelen kan verlaten en deze verroesten tot ideologie. Het oordeel ziet zich dan verdrongen door voorspelbaarheid, beheersbaarheid en het uitsluiten van de contingentie. Waar vooroordelen eigenlijk van partiële natuur zouden moeten zijn, krijgen ze hier universele pre-tenties toegemeten. Arendt brengt dit in verband met de wens van het kunnen hanteren van algemeen geldige maatstaven. Het ontbreken daarvan is wel vaker als nihilistisch omschreven. Deze interpretatie neemt zij niet over, omdat er verondersteld wordt dat men enkel kan oordelen op grond van dergelijke maatstaven. Oordelen is dan niets meer dan het particuliere vanuit het algemene te beoordelen. Het oordeel krijgt dan een dwingend karakter, volgens de gangbare mening mag het immers niet logisch onafwendbaar zijn. Dat het oordeel iets dwingends heeft, is, dixit Arendt, zelf een vooroordeel. Het oordelende denken moet zich precies verzetten tegen een logisch-deductief denken.

Het verlies van maatstaven dat de moderne wereld in haar facticiteit bepaalt en dat door geen terugkeer naar het oude kan verholpen worden, is enkel een catastrofe voor de morele wereld, als men aanneemt dat mensen niet in staat zouden zijn dingen op zichzelf te beoordelen. Hun oordeelsvermogen zou voor een oorspronkelijk oordeel dan ontoereikend zijn. Ze zouden zich dan enkel dwangmatig aan de voorhanden maatstaven houden. Maar als die algemeen geldige maatstaven er niet zijn, en dus ook geen voor allen bereikbare zin, wat is dan de zin van politiek? Arendt zegt dat het antwoord op die vraag eigenlijk heel eenvoudig klinkt: de zin van politiek is vrijheid. Vrijheid staat in verband met het kunnen beginnen, de spontaneïteit. Het

eigenlijke handelen is volgens Arendt het zich losmaken van processen, waarvan het automatisme op dat van natuurprocessen gelijk. Bij deze vrijheid heeft men ook anderen nodig, maar er is altijd iemand, de archon, van wie het initiatief uitgaat. De *archon* kan hier niet in verband worden gebracht met het traditionele heerschappijbegrip, de *archè*, waar ik het hoger al over had. Dat blijkt uit het feit dat Arendt de vrijheid van spontaneïteit eigenlijk als pre-politiek beschouwt, alhoewel zonder deze vrijheid alle politieke vrijheid haar diepe zin verliest. De vrijheid van spontaneïteit hangt echter slechts in zoverre van de politieke organisatievorm af, dat ook deze vanuit de wereld, vanuit de pluraliteit dus, opgericht is. Omdat deze vrijheid uitgaat van de enkeling, bestaat altijd de mogelijkheid om aan de greep van een tiran te ontsnappen. Arendt geeft als voorbeeld de produktiviteit van de scheppende kunstenaar.

Vrijheid als spontaneïteit is voor haar nochtans niet de enige vorm van vrijheid. Een andere soort vrijheid heeft evenveel belang: "Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität. In-einer-Welt-Leben und Mit-Anderen-über-sie-Reden sind im Grunde ein und dasselbe, und den Griechen erschien das Privatleben 'idiotisch', weil ihm diese Vielfältigkeit des Über-etwas-Redens versagt war und damit die Erfahrung, wie es in Wahrheit in der Welt zuging" (WP, p. 52). Deze twee vormen van vrijheid zijn geenszins het doel van politiek, ze vormen veeleer de inhoud en de zin van het politieke. In die zin zijn vrijheid en politiek identiek en waar er geen vrijheid is, is er ook geen ruimte die in de eigenlijke zin van het woord politiek is.

Met de introductie van het oordeelsvermogen op het politieke terrein, heeft Arendt een heel nieuwe impuls gegeven

aan Kants *Kritik der Urteilkraft*. Kant heeft het daar over een *erweiterte Denkungsart*: in de plaats van ieder ander te denken. Voor Arendt berust het oordeelsvermogen dan ook op een mogelijke overeenstemming met anderen. Het gaat er niet, zoals bij het denken, om een dialoog met zichzelf, maar om een geanticipeerde dialoog met anderen. Het oordeel berust dus op de aanwezigheid van anderen en overstijgt zo het strikt subjectieve. Kant verbindt het oordeel dan ook met de *sensus communis*, niet te verwarren met de *common sense*, maar eerder te begrijpen als een gemeenschapszin. Het oordeelsvermogen richt zich op het mogelijke, niet op wat voorhanden is. Door het mogelijke voorop te stellen wordt ook de pluraliteit benadrukt. En die pluraliteit heeft alle uitstaans met het laten bestaan van conflicten. Mensen kunnen zich immers niet verenigen in één enkele opinie, omdat dan eigenlijk de wereld zou verdwijnen. Deze kan immers enkel bestaan in de intermenselijke ruimte van verscheidenheid. In het eerste deel van *The Life of the Mind* klinkt het expliciet: "Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth".<sup>13</sup> Ik vergelijk dit met wat ze in *The Human Condition* zegt: "Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world" (p. 9). Uit deze citaten blijkt het grote verschil tussen Arendts denken en dat van de traditionele liberale politieke theorie. Vrijheid is bij haar niet passief, behoort niet tot het domein van de anti-politiek, is wel in tegenspraak met het heerschappijbegrip, dat dan echter, anders dan in de traditie, niet de kern van politiek uitmaakt en er bestaat voor haar geen *archè*, geen grond van waaruit alles logisch-deductief

---

<sup>13</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, deel I, p. 19.

wordt afgeleid en die zou borg staan voor de waarheid. Arendt neemt binnen het politieke domein afstand van de queeste naar dé waarheid. Deze denkbeweging kan vergeleken worden met Heideggers opzet: waarheid is datgene wat aan ons verschijnt, niet wat voorhanden is. Bij Arendt is dat het mogelijke, het oordeel van anderen waarop men anticipeert. Dat heeft tot gevolg dat politiek gezien de vraag naar waarheid niet kan gehanteerd worden zoals in de exacte wetenschappen. Waarheid zou dan immers een dwingend karakter krijgen door de verwikkeling in een logisch-deductief denken. Eens de eerste premisse aanvaard, blijft men verstrikt in dat ene bepaalde denkpatroon. Arendt-commentator Margaret Canovan omschrijft dat mooi als "the tramlines of argument". "More fundamentally, however, the whole notion of absolute truth, the truth of a system or a doctrine, seems to her to be a threat to the freedom characteristically embodied in the life of politics simply because it allows no room for human diversity".<sup>14</sup>

Ik hoop hier op deze wijze te hebben kunnen tonen dat pogingen om het conflictuele terug te dringen in het politieke enkel nefaste gevolgen kunnen hebben. De machtsuitoefening die daarmee gepaard gaat, komt voort uit een technicistisch denken, dat uniformiteit nastreeft, ondermeer omdat uitgegegaan wordt van een essentie, een wezen van de mens. Streven naar consensus, naar harmonie heeft altijd uitsluiting en geweld tot gevolg. Dit is kenmerkend voor alle utopistische theorieën. In dit bestek kan ik daar niet verder op ingaan. Maar ik meen dat hier genoeg denkstof in zit voor ecologen die dit harmoniemodel ook op onze omgang met de natuur willen toepassen. De mens in

---

<sup>14</sup> M. Canovan, The Political Thought of Hannah Arendt, London, Methuen & Co, 1977; p.114.

harmonie met de natuur te menen kunnen laten leven, heeft evengoed nieuwe disciplinerende vormen van machtsuitoefening tot gevolg. Dat het denken van Martin Heidegger tot dit conflictualisme aanleiding kan geven, lijkt vergezocht. Ik meen echter dat de kritiek van iemand als Hannah Arendt op een technische opvatting van het politieke een welgekomen aanvulling is bij Heideggers denken van de techniek. Ongetwijfeld zou geen van beiden het met deze interpretatie eens zijn geweest.

\* \* \*

## DE OORLOG VERKLAARD?

Willy Coolsaet

### 1. Inleiding

In vroeger werk<sup>1</sup> heb ik gepoogd enig inzicht te verkrijgen in wat menselijke verhoudingen zijn. Ik heb ze opgesplitst in *goede, leefbare*, dit is, *solidaire* verhoudingen en hun tegendeel, *zelfgenoegzame verhoudingen*. Deze laatste zijn virulente ingrediënten van onze cultuur. Ik meen zelfs te zien dat ze meer en meer onze tijd, in al zijn aspecten, beheersen. Ik heb laten zien dat er meerdere types van bestaan, waaronder de antagonistische rivaliteit en zelfbeveiliging. In wat hier volgt, spits ik me toe op het verschijnsel *oorlog*, dat een belangrijke uiting van *streven naar macht* is en een toppunt van *rivaliserende zelfgenoegzaamheid*. Volgens mij is het verschijnsel iets "van de mens", iets "subjectiefs". Het is geen natuurgebeuren, geen objectief gegeven, hoewel het precies aan het moderne denken eigen is om dit te menen - een denkbeeld dat zelf niet zonder uitwerking op de menselijke gedragingen is. De moderne tijd onderscheidt zich zelfs van andere tijdperken door dergelijke objectieve of wetenschappelijke kijk op de mens

---

<sup>1</sup> W. Coolsaet, Mens tegenover mens. Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen, Garant, Leuven, 1996; W. Coolsaet, AUTARKEIA. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur, Kok/Agora, Kampen, 1993.

aan te hangen<sup>2</sup>.

Het ligt voor de hand dat wie rivaliteit, concurrentie, zelfbevestiging, macht om de macht, cultiveert, ofwel tegelijk ook oorlogsvoering zal idealiseren, ofwel, in de kortste keren, en eventueel onverhoeds, in oorlogsvoering zal verzeilen. Zo kan men stellen dat Athene de Peloponnesische oorlog ofwel gewild of gezocht heeft, ofwel in de val gelopen is, maar in beide opties *omdat* het door een heersende "ideologie" van rivaliteit en strijd beheerst werd. Zo is er de klacht van Aischulos over het straatje zonder eind van wraak en vergelding<sup>3</sup>. Men zou verwachten dat, als vanaf Socrates, Plato en Aristoteles het ideaal van de contemplatie of van de *theoria* begint te heersen - en dit ideaal bedoelt hoe dan ook vreedzamer te zijn dan dit van de rivaliteit - men grondig anders tegen de verschijnselen oorlog en geweld zal aankijken. Niets is echter minder waar en niet in het minst omdat de theoretische ingesteldheid realiteitsvreemd is en daardoor wel - noodgedwongen? - grote stukken realiteit aan hun lot moet overlaten. Ze laat immers de bestaande motieven van rivaliteit en strijd ongemoeid. Misschien keurt ze ze zelfs goed - voor zover die motieven immers bij "lagere" niveaus horen, waarvan men zich nu eenmaal, zo kan men menen, niet kan bevrijden.

---

<sup>2</sup> Ik zie de moderne tijd aanvangen met Hobbes' machtsdenken. Het is een reductie van de mens tot een stuk natuur, tot een natuuring onder de natuuringen. De mens is "natuurlijke spontaneïteit". Ik heb deze idee - de achtergrond voor de tekst die hier volgt - uitgewerkt in een manuscript dat ik voorlopig de titel meegegeven heb Van Hobbes tot Hitler. Over moderne vormen van zelfgenoegzaamheid. "De oorlog verklaard" kan gelezen worden als een kleine voorstudie, tegelijk als een eerste uittesten.

<sup>3</sup> Voor deze en andere voorbeelden zie mijn AUTARKEIA.

Als het theoria-ideaal zich in de moderne tijd in wetenschappelijk objectivisme transformeert, wordt de kans nog groter dat het rivaliteitsideaal opnieuw geïntroduceerd wordt - al kan het tegelijk zijn dat men ervan droomt het probleem van geweld en strijd door middel van wetenschap, technologie en objectiviteit op te lossen en zelfs te slagen in een definitieve uitroeiing ervan.

Een uiterst belangrijk motief tot het voeren van oorlog is de mening dat men het *constitutieve conflict* dat de mens kenmerkt, *definitief* kan overwinnen. Men blijft hierin schatplichtig aan de motivatie van het zoeken naar zekerheid en rust dat één verschijningsvorm is van het zelfgenoegzaamheidsideaal. In de hier volgende uiteenzetting onderdruk ik dat laatste motief en concentreer ik me op de beschrijving van het uitdrukkelijke najagen van zelfbevestiging door middel van rivaliteit en strijd. Maar de lezer moet begrijpen dat de infiltratie van "theoretische" motieven in de idealisering van oorlog en geweld moeilijk weggedacht kan worden. Men zou zelfs kunnen stellen dat in de moderne geschiedenis oorlog en geweld er, paradoxaal genoeg, de rol vervullen tot de definitieve uitroeiing ervan bij te dragen. Het is de idee van een *Endlösung*<sup>4</sup>.

Mijn invalshoek is die van een reflectie op de *menselijke eindigheid*. Ik poog te begrijpen hoe de mens vaak, vanuit de weigering om zijn eindigheid te aanvaarden, vanuit de vlucht voor zijn eindigheid in een imaginaire goddelijkheid, tot geweld en oorlog overgaat, in de verwachting op die

---

<sup>4</sup> De idee dat oorlog en geweld ontspringen aan de poging om het constitutieve conflict dat de mens is, te overwinnen, is de leidraad van de beide delen conflictstudies *Conflict Geweld*, Deel 1: Menselijke conflicten; Deel 2: De omslag van conflict in geweld, samengesteld door Rudolf Boehm en Guy Quintelier, *Kritiek*, 18, 1989 en 19, 1990.



manier zichzelf boven allen en alles te verheffen, goddelijk, vrij, onsterfelijk te worden. Dat is zijn verbeelding, het is fantasmagorie. In de realiteit ziet het er vaak heel anders uit. Zowel de aanleiding tot het wegdromen in de verbeelding als het gevolg of de uitwerking van die verbeelding zijn meestal minder verheven, edel, groots. Ze ontspringen vaak veeleer aan onmacht, onrust, ongeluk, gevoel van mislukking, nood en ellende, en leiden meestal tot ellende, ondergang, vernedering, kortom ontmenselijking.

Wat ik, meer concreet, wil aantonen is, enerzijds, dat een objectivistische benadering blind is voor dergelijke motieven, en, anderzijds, wat nog erger is, in vele gevallen zelf op het standpunt van de zelfgenoegzame oorlogszucht gaat staan - wat blijkbaar een implicatie van het objectieve standpunt zelf is. Dat moet op een tersluikse bevordering van het oorlogvoeren zelf neerkomen.

## *2. Een waaier van verklaringen*

Als oorzaken van oorlog en geweld komen ongeveer alle natuurlijke gegevens in aanmerking - instincten zoals agressiviteit en zelfbehoud, maar ook zogezegde structuurwetmatigheden. De meest voorkomende positie is evenwel de reductie van het gebeuren tot socio-economische "motieven". Het is voor mij belangrijk te laten zien dat deze veelheid van objectieve oorzaken de menselijke subjectiviteit uitschakelt - met als gevolg dat nauwelijks melding gemaakt wordt van wat ik veroneindigingsdrift of streven naar oneindige zelfgenoegzaamheid noem.

Dat poog ik nu aan te tonen met behulp van de *reader* van

Johan De Vree<sup>5</sup> en ik volg vooral een artikel van J.M.G. Van der Dennen dat expliciet aan het thema gewijd is<sup>6</sup>. Ik maak in de uiteenzetting geen strikt onderscheid tussen de theoretici en hun thema, want het valt op dat ze, als moderne mensen die ze zijn, in grote mate over de oorlog denken zoals de mensen over wie ze het hebben.

Het zal ook opvallen dat geen enkele theorie van een *defensieve* oorlogsvoering gewaagt, van oorlog ter verdediging van bedreigde *werkelijke* belangen, *antwoord* op agressie of misschien ook verdediging van onderdrukten (denk aan het optreden van de UNO). Er wordt evenmin ook maar enige aandacht aan het *pacifisme* besteed.

J.M.G. Van der Dennen<sup>7</sup> onderscheidt een groot aantal theorieën. Om enig idee te geven van de verscheidenheid som ik de hoofdingen op. Er zijn, zo zegt van der Dennen, de volgende "scholen":

1. de demografisch-ecologische school,
2. de economische school,
3. de imperialismetheorieën,
4. de politiek-strategische school,
5. de psychologische school,
6. de culturele theorieën,
7. de apologetische school.

---

<sup>5</sup> Johan K. De Vree, Oorlog en vrede. Ontstaan, dynamiek en beheersing van geweld, Samsom, Alphen aan den Rijn, Brussel, 1982.

<sup>6</sup> Tussenin doe ik ook beroep op allerlei ander materiaal.

<sup>7</sup> In Oorlog en vrede volgen we nu het artikel "Theorieën over oorlogsorzaken" van J.M.G. van der Dennen (blz. 17-43).

Ik ben niet van mening dat al deze theorieën gewoon vals zijn. Ook *objectivistische* theorieën bevatten soms waardevolle elementen. Wat we echter nodig hebben, is een interpretatie die tot de *kern* van het oorlogsverschijnsel doordringt. Maar dan vallen de "wetenschappelijke" of objectieve theorieën door de mand. Ik geloof immers dat men noch de mens, noch de maatschappij, noch de geschiedenis kan begrijpen als men abstractie maakt van menselijke *doelstellingen* en menselijk *bewustzijn*, ook als dit bewustzijn eventueel oneindige verwachtingen koestert, verzucht naar onsterfelijkheid, volstreekte onafhankelijkheid, eindeloze machtsontplooiing, enz.

Om de strekking van mijn betoog nog even bij voorbaat te verduidelijken, wijs ik graag op een uitzondering binnen het polemologische discours. Voor Rölting<sup>8</sup> namelijk is de aanvaarding van absolute waarden een bron van arrogantie en *Rechthaberei*: "Vele oorlogen", zegt hij, "ontstonden op die grond. En geen oorlogen werden gruwelijker gevoerd". We kunnen daarbij aan kruistochten en godsdienstoorlogen denken. En hij voegt eraan toe: "Geen staat is gevaarlijker dan een staat met een heilsleer" (blz. 224).

Een schoolvoorbeeld echter van een objectivistische benadering van het verschijnsel oorlog levert Johan De Vree zelf, in de inleiding van de *reader* die ik zal volgen (blz. 11-15). Een objectivistische of "wetenschappelijke" benadering, zegt De Vree, poogt het verschijnsel te verklaren *buiten de mensen om*. De oorlog is een "natuurlijk" verschijnsel. De oorlogen, zegt De Vree, zijn fasen in het leven en het samenleven. Ze worden zo maar niet door de mensen gemaakt. Ze zijn produkten van allerlei maatschap-

---

<sup>8</sup> B.V.A. Rölting, *Vredeswetenschap. Inleiding tot de polemologie*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1981, blz. 187.

pelijke processen, die zich buiten het menselijke doelbewustzijn, buiten plannen en bedoelingen om, afspelen. De Vree meent dat het begrijpen van de oorlog om een systeemtheoretische benadering vraagt. En oorlog is volgens hem niet het produkt van menselijke slechtheid, van kwade bedoelingen, van belangen van staten of van verkeerde opvoeding, van oorlogszuchtige ideologieën, van vreemdelingenhaat, van ethocentrisme of van sociaal onrecht. Dat is inderdaad consequent doorgedacht als de verklaring *objectief* moet zijn, als ze dus de mens buiten spel moet zetten, moet doen alsof er geen mensen bestaan.

### 3. Demografisch-ecologische verklaring

Het is de idee dat *bevolkingsproblemen* noodzakelijk tot oorlog leiden. Ik selecteer kenmerkende opvattingen.

1. De auteur verwijst naar Plato en naar Hobbes. Duidelijk is dat men de theorie van Plato niet zeer diepzinnig kan noemen<sup>9</sup> en dat Hobbes als extreme objectivist geen goede gids is.

2. Werkelijk oppervlakkig is de verwijzing naar de theorie van de *Lebensraum*. Is Hitler of Rosenberg bedoeld? Dan ziet men duidelijk de onmacht, om niet te zeggen de geborneerdheid, van een "wetenschappelijke" of objectivistische aanpak. De theorie van de *Lebensraum* is meer dan een louter demografische theorie<sup>10</sup>, als men ze hiertoe reduceert, snijdt men zichzelf de pas af om het nazisme te

---

<sup>9</sup> Vgl. de enkele uitspraken van Plato-Socrates, die ik vermeld heb in het hoofdstuk over Plato in mijn AUTARKEIA.

<sup>10</sup> In het hoofdstuk over Hitler in het reeds vermelde manuscript ga ik op dit punt in.

begrijpen. Ras, volk of, bij de fascistten, staat, staan immers voor het absolute, het verhevene, waarmee het individu zich identificeert. Van die eenwording verwacht men grootheid, "goddelijkheid". Het streven naar expansie staat dan ook duidelijk in het teken van die grootheid, het hoort niet, of niet alleen of niet wezenlijk, in het kader van de materiële *nood* waarin het volk zich bevindt.

3. Er is verder de theorie van de "demografische relaxatie" van Bouthoul. Het is de idee dat een teveel aan jonge lui allerlei problemen - werkloosheid, geweld, criminaliteit, politieke onrust - veroorzaakt, waarvoor door middel van een oorlog een uitweg gezocht wordt. De jongerengroep kan ook te klein zijn - wat tot roofoorlog of imperialistische strijd leidt, om zo de nodige arbeidskrachten en bestaansbronnen te verwerven.

De kritiek van Van der Dennen op de theorie van Bouthoul is pertinent. Na een oorlog, zegt hij, vergeet de oorlogsgeneratie geleidelijk de trauma's en is de aankomende generatie weer bereid tegen de oorlog als tegen een *spannend avontuur* aan te kijken.

4. Van der Dennen vermeldt Luard (1970) die zegt dat territoriale conflicten de belangrijkste oorlogsoorzaak van de laatste drie eeuwen geweest zijn. Territorium, zo merkt van der Dennen echter op, kan ook om strategische redenen of om nationaal prestige en niet alleen om demografisch-expansionistische motieven, betwist worden (blz. 20). Ik zelf zou menen dat de werkelijk belangrijke oorzaak - verbonden met drang naar prestige en veroveren van grondgebied - in *grootheidswaanzin* moet worden gezocht.

5. In een andere zin objectivistisch is de theorie dat "als staten niet kunnen groeien, ze afsterven". We treffen hier

een van de vele (objectivistische) theorieën aan die best zelf een element kan zijn dat tot oorlog leidt - reeds alleen door het feit dat men van mening is dat expansie, groei, *natuurlijk* zijn, dat ze zich met noodzaak opdringen en dat het territorium een uiting van de vitaliteit van de staat is. Ook machtsdrang en machtsbegeerte zijn "natuurlijk". Hannah Arendt heeft gelijk als ze zegt dat er in feite geen theorieën over het politieke geweld bestaan die er niet van uitgaan dat de mens, of dat de gemeenschappen, een of andere vorm van *wil tot macht* zijn. Men ziet hoe de theorieën zelf met de oorlogszucht medeplichtig zijn.

#### 4. Economische verklaringen

1. Het is bekend dat verrijking van oudsher een motief geweest is voor plunderingen en strooptochten en dat men dus kan zeggen dat de "hebzucht" een belangrijke drijfveer tot oorlog is. Thucydides, zegt van der Dennen, vernoemt het economisch nut onder de oorlogsmotieven. Dat klopt. Maar Thucydides vermeldt als bepalende motieven naast de hebzucht ook de vrees en de eer of glorie. En hij maakt een duidelijke keuze. Het waardevolle motief is volgens Thucydides de eer. In het licht van wat we over de Grieken weten, blijkt dat het Atheense imperialisme misschien hoofdzakelijk aangedreven werd door *roem en eer*. Men kan alleszins niet staande houden dat de Griekse cultuur in de eerste plaats economisch bepaald was.

2. We kunnen de zaak wellicht veralgemenen. Ik betwijfel of ooit oorlogen gevoerd werden om louter economische redenen - hoewel ik grif toegeef dat winstbejag of heb-

zucht natuurlijk nooit ver af zijn<sup>11</sup>. De imperialistische oorlogen van de kapitalistische landen vereisen een toelichting.

Oorlogen vinden tussen *staten* plaats. En meestal gaat het in de eerste plaats om de uitbreiding van hun *macht*, om hun grootheid en vermoedt dat motief zich onder het streven naar veiligheid (veilige grenzen) en naar economische kracht (die echter tegelijk ook de grootheid van de staat kenbaar maakt). Vele Europese oorlogen waren dynastieke oorlogen. De monarchen bekampten elkaar. Er waren natuurlijk steeds ook economische drijfveren. Maar men kan betwijfelen of ze ooit dominant waren. En het is al te gek om te stellen dat de oorlogvoerende staten niet wisten welke risico's ze namen, ook economische risico's, welke offers ze de bevolking, ook de regerende klasse, oplegden. Maar vermits het dominante motief misschien wel nooit louter hebzucht was, nam men de offers er "maar al te graag" bij. Zo zit de vork aan de steel. Van der Dennen gaat dan ook akkoord met Brugmans als deze zegt dat economische belangen zelden afwezig zijn maar ook zelden overwogen, dat roem en eer en prestigie belangrijk zijn en dat in alle moderne oorlogen het staatkundige element beslissend was. "Dat wil zeggen: zonder het fiat van de algemene politieke constellatie, van het algemeen staatkundig beleid, leiden economische overwegingen ... nimmer tot oorlog" (Brugmans, geciteerd door Van der Dennen, blz.

---

<sup>11</sup> Volgens Röling (B.V.A. Röling, Vredeswetenschap. inleiding tot de polemologie, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1981, blz. 44) scoort oorlog als kosten-batenanalyse slecht. En Norman Angell schrijft dat "de oorlog (maar) zal eindigen als iedereen overtuigd is dat "war does not pay". Ik meen dat dit strikt genomen onjuist is. Angell maakt immers de naïeve veronderstelling dat de mensen bij de oorlog alleen materiële baat op het oog hebben, dat de "belangentegenstellingen" uitsluitend economisch zijn.

25). Brugmans voegt toe: of ook zonder "sociaal-psychologische factoren als naijver, wraakzucht en prestigedrang", waaruit blijkt dat voor hem de *politieke constellatie* de doorslag geeft. Ik ga met zijn opvatting akkoord, op voorwaarde dat men ze zo duidt dat, ten eerste, het economische motief op zich niet toereikend bevonden wordt, maar dat, ten tweede, in het complex van oorlogsmotieven het streven van individuen en groepen naar grootheid, goddelijkheid, via identificatie met de staat of met het volk, verdisconteerd wordt. Economische grootheid, economische expansie, economische macht, zijn belangrijk, maar dan, in de ogen van de oorlogszuchtigen, als indicatie van grootheid, roem, eer en macht - die als doel op zich functioneren. De stelling dat de beide Wereldoorlogen louter economische oorlogen waren, is moeilijk vol te houden. Men kan evenmin zeggen dat de Vietnam-oorlog alleen maar de verdediging van de economische belangen van de Verenigde Staten op het oog had. Het is immers verkeerd het belang te onderschatten van de Amerikaanse droom, van de idee dat men overal ter wereld het ideaal van de vrije wereld moet verdedigen en uitdragen. Iets dergelijks speelde zeker ook mee in de olieoorlog tegen Irak.

Ik zou nog eerder menen dat kleinere conflicten - die de aanvallers zelf weigeren *oorlogen* te noemen - zuiver economisch gemotiveerd zijn. Denken we aan de ingrepen van de Verenigde Staten in de binnenlandse aangelegenheden van bepaalde Latijns-Amerikaanse landen.

Is het niet eerder zo dat als niet een of ander *ideaal*, als niet een of ander *absolute* moet worden beveiligd of verkondigd, de mens veelal voor oorlog terugschrikt? We moeten natuurlijk steeds op onze hoede zijn voor de beïnvloeding van de politiek of van de massa door de wapenindustrie, door het zogenaamde militair-industriële com-



plex, door kapitaal of grootkapitaal, kortom door al die groepen die bij de oorlog economische belangen hebben. We moeten beducht zijn voor de bindingen die tussen industrie en leger kunnen bestaan (waarbij het alweer zo is dat het standpunt van de ex-generaals zelden zuiver economisch zal zijn). De reden is dat we nooit zeker kunnen zijn dat niet ook de werkelijk naar oorlog drijvende motieven, zoals de grootheid en de eer van het land, plots machtig wortel schieten. We doen er best aan *alle* motieven - zowel medebepalende als wezenlijke - te bestrijden.

3. Sedert de opkomst van het kapitalisme is het alles economie dat de klok slaat. Het kan lijken alsof de mensen bereid zijn te vechten voor groei, welvaart, vooruitgang. Evenwel, groei, welvaart, vooruitgang staan nauwelijks voor "het goede leven" (van de massa van de mensen). In feite was inderdaad het begrip "the wealth of nations" reeds altijd een ongedifferentieerd begrip van "rijkdom". Het staat voor "opstapeling van goederen", en men stelt zich nauwelijks de vraag welk doel die goederen dienen. Belangrijk is ook dat de rijkdom de rijkdom van de *naties* is. En in feite is de economische inspanning "produceren om te produceren", doelloze expansie, doelloze verrijking voor sommigen, doelloze verarming en doelloze arbeid voor de meesten. De menselijke verhoudingen zijn *assorti*. Solidaire verhoudingen zijn ver zoek. Men idealiseert de vrije activiteit, de ontplooiing van alle wezenskrachten van de mens(en). Er valt te vrezen dat, gezien de ingebouwde doelloosheid van de economie, vooral zelfbevestiging, zelfbetrokkenheid, zelfverheerlijking, van tel zullen zijn. En dat ze zich - als de gelegenheid "gunstig" is - maar al te graag zullen opvullen met het ideaal van een *groot ik*, dat zich met land of volk zal zoeken te identificeren en op avontuur zal wensen te gaan - eventueel een *imperialistisch* avontuur.

### 5. Imperialisme

Ook de imperialistische theorieën zijn in hetzelfde bedje ziek<sup>12</sup>.

1. Het is heel zeker correct groot belang te hechten aan het motief van de *mission civilisatrice* die een land of die individuen menen op zich te moeten nemen, de *white man's burden*. Ook al gaat het hier om "ideologie", het minste dat men kan zeggen is dat het motief de laatste remmen voor verovering en plundering verwijderd.

2. Schumpeter kleeft de theorie aan dat imperialisme op de eerste plaats een politieke en militaire aangelegenheid is - geen economische - en dat het in die zin achterhaald is, afkomstig als het is uit een pre-kapitalistische ingesteldheid. Ik meen dat dit laatste zeer de vraag is, hoewel het juist kan zijn dat het imperialisme niet in de eerste plaats als *economisch* beoordeeld moet worden. Laat dat dan ingaan tegen de opvatting van de "conservatieven" die menen dat imperialisme noodzakelijk is om de bestaande sociaal-economische orde in de hoogontwikkelde landen (de metropolen) te handhaven, om de handel veilig te stellen, om de werkgelegenheid op peil te houden en om de sociale conflicten te kanaliseren en de agressie af te leiden naar de "inferieure rassen" van de kolonies (blz. 25). Dat is een opvatting die in feite de bestaande situatie vereeuwigt, die de mens als een stuk "natuur" opvat, dat uiteraard alleen in zichzelf en zijn groep geïnteresseerd is.

---

<sup>12</sup> Vgl. ook H.A.J. Coppens, "Imperialisme: een nieuwe benadering" in: Tussen oorlog en vrede. Thema's in de polemologie, redactie: Ph.P. Everts en H.W. Tromp, Intermediair bibliotheek, Amsterdam, 1980, blz. 109-131.

3. Er zijn revisionistische en neo-marxistische duidingen van het imperialisme. Zo meent Fieldhouse dat het imperialisme zijn populariteit te danken heeft aan de aantrekkingskracht die het op het gewone volk uitoefent. Ik kan daar inkomen. Inderdaad, het is duidelijk dat "het volk", de massa van de mensen, in de meeste gevallen betrokken partij zijn - wil een land tot een imperialistische oorlog in staat zijn. Raymond Aron, zegt van der Dennen, benadrukt het patriotisme, het nationalisme en de mythe van de nationale en raciale superioriteit. Ik geloof dat Aron dat terecht doet. Het betekent natuurlijk niet dat de economie niet een belangrijk submotief kan zijn.

4. Zuiver economisch is de liberale imperialisme-theorie van Hobson die stelt dat het kapitalisme tot onderconsumptie leidt - die men zoekt te voorkomen door export van kapitalen, door verovering van nieuwe markten, door de stichting van kolonies - theorie die Lenin overgenomen heeft. Hobson beschouwde het imperialisme echter niet, zoals Lenin, als inherent aan het kapitalisme. Lenin verbindt immers expansionisme, militarisme en imperialisme met elkaar. Lenin, zo zegt Van der Dennen, koppelt de idee van Hobson aan de conservatieve "noodzakelijkheid". Niet alle marxisten evenwel menen dat het kapitalisme inherent imperialistisch is. Kautsky bijvoorbeeld meende dat internationale kartels een vredesmacht kunnen vormen, een superimperialisme tot stand kunnen brengen dat de wereld orde en vrede zal opleggen (blz. 26). Zuiver economisch is blijkbaar ook de neo-marxistische idee dat het monopoliekapitaal een surplus genereert dat hoofdzakelijk door het militaire apparaat opgeslorpt wordt - waardoor chronische depressies vermeden worden. De militaire overcapaciteit wordt immers gebruikt om het kapitalistische systeem te beschermen, om grondstoffen, afzetmarkten, enzovoort, veilig te stellen.

5. Een beoordeling van de opvatting dat het kapitalistische imperialisme wezenlijk *economisch* gemotiveerd is, is complex. Wat boven over het - slechts relatieve - belang van economische motieven gezegd werd, gaat vermoedelijk ook hier op. Er is steeds meer nodig dan alleen maar de economische drijfveer van verlangen naar rijkdom of "nut", wil men de mensen ertoe bewegen oorlog te voeren.

Ik meen echter dat het kapitalisme *produceren om te produceren* is. Het is uit op steeds meer en meer, het is expansie, groei, gemotiveerd door het pseudo-ideaal van de ontplooiing van alle menselijke vermogens als doel op zich. Als men aan dit *produceren om te produceren* vasthoudt, komt men gemakkelijk in de *verleiding* naar uitbreidingsmogelijkheden uit te kijken die de grenzen van het eigen land overschrijden.

Het is inderdaad zo dat het kapitalisme steeds eerst daar gaat waar de winsten het gemakkelijkst te plukken vallen. "Gemakkelijk" kan heel verschillende dingen betekenen. Het kan gaan van kolonialisme tot neo-kolonialisme, van brutale plundering, tot de "ontwikkeling" van monoculturen en arbeidsintensieve industrie. Het kan gaan van het persoonlijke initiatief van een kapitalist tot het beroep doen op het geweld van de staat.

Een interessante bedenking is die van Harry Magdoff<sup>13</sup>. Hij weigert de stelling te onderschrijven dat het imperialisme voor de VS geen economische noodzaak zou zijn, dat de VS dus zonder imperialisme zou kunnen groeien en bloeien. Het is belangrijk, zegt Magdoff, te beseffen wat de "rationaliteit" en de "logica" van het kapitalistische

---

<sup>13</sup> Geciteerd in H.A.J. Coppens, "Imperialisme: een nieuwe benadering", blz. 116.

ontwikkelingsproces is zoals het zich in de realiteit voorgedaan heeft. De conclusie van Magdoff luidt dat het imperialisme "de bestaanswijze van het kapitalisme" zelf is en dat het imperialisme alleen kan worden opgeheven door het kapitalisme omver te werpen.

Als we de klemtoon op het feit zouden leggen dat het kapitalisme natuurlijk steeds de "gemakkelijkste" dingen eerst doet, zou het allicht waar kunnen zijn dat het imperialisme wel zeer voor de hand ligt, zonder daarom in de echte zin van het woord *noodzakelijk* te zijn<sup>14</sup>.

#### *6. Politiek-strategische verklaringen*

Over de politiek-strategische school, met Clausewitz als belangrijkste vertegenwoordiger, kan ik kort zijn. Niet omdat ik er niet enige waarheid in onderken, veeleer omdat de opvattingen zo vertrouwd klinken. Het is de idee dat de oorzaak van de oorlog moet gezocht worden in het streven van de staten naar macht. De theorie is manifest onjuist. En ze is opnieuw zeer bevorderlijk voor het uitbreken van geweld. Ze beschouwt staten als individuen - en ze beschouwt zowel individuen als staten als pure machtswezens. De staten zijn soeverein, ze zoeken onophoudelijk hun macht te vergroten, hun wil op te leggen, en oorlog is in dit proces een normale fase. Clausewitz verbindt de idee met het maken van een calculus van kosten en baten. Maar zijn uitgangspunt is twijfelachtig. En helaas, ik moet toevoegen dat, als alle mensen als Clausewitz zouden denken, oorlog de normaalste zaak ter wereld zou worden - opvatting die voor oorlog uiterst bevorderlijk is. Het zou

---

<sup>14</sup> Vgl. ook het werk van Paul Bairoch. Ik verwijs naar mijn bespreking in Vlaams Marxistisch Tijdschrift van maart 1996: "Mythen in de kapitalistische economie", blz. 87-99.

immers voor de hand liggen dat men de maatregelen die men voorstelt om oorlog te voorkomen, telkens onder de voet zou lopen als men een kans zou zien tot het slaan van een voordelige slag. Hoe kan op die verleiding nog een rem gezet worden?

Deze visie, zo zegt Van der Dennen, en ik denk aan de beschouwingen van Hannah Arendt over het geweld, is de meest gangbare in onze westerse traditie. "Politiek en ethiek worden volkomen losgekoppeld" (blz. 28).

### *7. Psychologische verklaringen*

Hoe zit het met het verband tussen oorlog en psychologische factoren? Het verband is nauw. Maar men moet het goed weten te taxeren.

1. Het gaat zeker niet op te zeggen dat de menselijke slechtheid de oorzaak van oorlogen is, evenmin als het waar is dat een bepaalde persoonlijkheidsstructuur aan de basis ligt. Want het is duidelijk dat men kan verwachten dat de menselijke psyche in alle tijden gelijkaardig is. Een andere vraag is of het niet zeer relevant kan zijn te weten of een oorlogssituatie niet ook steeds een bepaalde psyche of een bepaald type persoonlijkheid "bevordert", selecteert, aan invloed en macht doet winnen.

Ik geloof niettemin dat het verband zo eng is dat men toch kan stellen dat oorlog ontspringt *via het medium* van de menselijke psychologie. Oorlog *is* een psychologisch gebeuren, ontspringt in de geesten van de mensen. Motieven horen bij individuen, niet bij staten of instellingen. Wat echter niet betekent dat de geesten niet gemotiveerd zijn *vanuit* wat hun *voorgegeven* is, vanuit cultuur, tradities, religie, opvattingen, en vanuit de socio-economische situa-

tie in haar geheel. Met Merleau-Ponty menen we te kunnen stellen dat in de mens tegelijk alles historisch, politiek, cultureel, individueel, familiaal, economisch, ethisch, religieus, is. Het is daarom van wezenlijk belang te achterhalen wat het *belangrijkste* motief is dat speelt. Boven de individuele psyche (als afgesloten of geïsoleerd beschouwde entiteit) stijgt dan heel zeker als werkzame kracht de *cultuur* uit. De cultuur steekt immers reeds in de familie, en "socialiseert" daar het kind. Tradities zijn bepalend. Religieuze en filosofische - eventueel eeuwenoude - opvattingen doordringen reeds het kleine kind. En als het zo is dat het gevoelsleven belangrijk is, dan drukken de familie, de kringen, en vervolgens de school, hun onuitwisbare stempel op het jonge kind. Het is dit gegroeide complex van motivaties dat op de feitelijke gebeurtenissen inwerkt.

Men kan dus niet stellen dat de *hartstochten* de oorzaak van de oorlog zijn, zoals Hobbes zegde: *competition, diffidence, glory*, of zoals James schreef: *lust, coveting, aggression and man's irrational nature* - tenzij men aantoonst dat die driften een heel bijzonder cultureel en dus tegelijk psychologisch patroon zijn geworden en zich met economie, politiek, moraal vervlochten hebben. Maar dat is ook altijd zo. Hoe de verhoudingen feitelijk liggen kan men te weten komen door het boek van de geschiedenis open te slaan.

2. De invloed van bepaalde leidersfiguren - Napoleon, Hitler, Mussolini - is nooit decisief, tenzij het inspeelt op een complex geheel van motieven bij individuen en groepen. Maar de leider kan een belangrijk element zijn in de ontsporing, in de evolutie naar oorlog toe of in de ontketening ervan. De mensen identificeren zich immers maar al te bereidwillig met hun leiders. In die identificatie beogen ze de eigen grootheid, de eigen superioriteit - die tegelijk die is

van de staat, van het volk of van de kerk (en dergelijke). Men kan - om identieke redenen - een oorlog onmogelijk exclusief verklaren uit persoonlijke ambities van koningen of politieke leiders. En, verder, dat bepaalde volkeren van aanleg boosaardig zouden zijn, is knotsgek<sup>15</sup>.

3. Dat, vervolgens, een structuur die tot autoritaire persoonlijkheden leidt, aan de basis van oorlog en geweld zou liggen, is slechts waar als met die structuur een stuk cultuur en traditie bedoeld is. Het is in die zin duidelijk dat nazisme en fascisme in een tijdsgewricht wortelen dat zich maar niet wist te bevrijden van absolute verzuchtingen, van totalitaire en totale oplossingen, van eeuwig heil - dat echter opgehouden had van religieuze aard te zijn - een tijdsgewricht dat pseudo-religieus was geworden<sup>16</sup>. De autoritaire familiestructuur kadert zeer goed in dergelijke structuur.

4. Van der Dennen (in het hierboven vermelde artikel, blz. 138) betwijfelt of *agressie* voor oorlog wel zo belangrijk is. Hij merkt op dat er bij de soldaten van de Eerste en Tweede Wereldoorlog opvallend weinig *haat* aan te treffen was, dat de Amerikaanse soldaten vochten uit fatsoen, uit plicht, en vanuit een latent blijvende ideologie van "the American way of life". Meer dan driekwart van de Amerikaanse infanteristen was zeker niet "triggerhappy". En in Vietnam stelde men bij de geweldexcessen racisme vast - een element in de algehele deshumanisering van de vijand - en daarnaast permanente angst voor de alomtegenwoor-

---

<sup>15</sup> Vgl. ook van der Dennen, "Agressie en oorlog" (blz. 132-142), in Tussen oorlog en vrede, redactie: Everts en Tromp, Intermediair Amsterdam, 1980) (blz. 133).

<sup>16</sup> Ik verklaar dat nader in het reeds vermelde manuscript.



digheid van de vijand. De conclusie van Van der Dennen luidt dat agressie geen toereikende verklaring voor oorlog is, dat soldaten aan angst eerder dan aan ongebreidelde vernietigingsdrang *lijden*. Deze idee moet in verband worden gebracht met het volgende punt.

5. Volgens de Amerikaanse psychologie zijn in een crisissituatie de volgende zes psychologische factoren kenmerkend<sup>17</sup>:

1. men diaboliseert de tegenstander,
2. men loopt hoog op met de eigen deugdzaamheid,
3. men meent dat het om vitale kwesties gaat,
4. men lijdt aan militaire zelfoverschatting,
5. men is selectief inattent,
6. er heerst een gebrek aan empathie: men verplaatst zich niet in de positie van de andere.

Het is waarachtig niet moeilijk om in de opsomming de motieven en de gevolgen van het streven naar *iets absoluuts*, naar extreme *zelfgenoegzaamheid*, te vermoeden. Het zelfbetrokken *imaginaire* - dat gaat tot en met het verlies van greep op de realiteit van de middelen en van de inzet - viert hoogtij.

6. Van uitzonderlijk belang is de theorie van Koestler<sup>18</sup>, die stelt dat oorlogen veeleer uit de *nobele* gevoelens van de mens voortspruiten, uit de abstracte idealen die hij

---

<sup>17</sup> B.V.A. Röling, Vredeswetenschap. Inleiding tot de polemologie, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1981, blz. 195.

<sup>18</sup> Vgl. de commentaar van Luc Vanneste in zijn boek Rust. Over de verhouding tussen Eros en Thanatos in de westerse cultuur, Acco, Leuven/Amersfoort, 1988, blz. 29-30.

koestert, uit zijn "altruïsme", uit zijn verlangen te gehoorzamen, uit zijn onzelfzuchtige trouw aan de groep, uit zijn overgave aan de "goede zaak" of aan de "grote leider"<sup>19</sup>.

Men kan die opvatting niet ernstig genoeg nemen. Alleen moet men niet al te hoog oplopen met de vermelde onbaatzuchtigheid en opofferingsgezindheid. In feite heerst *zelfbetrokkenheid*, *narcisme*, die zich in een abstract ideaal stortten en er de inspanning, de opoffering, voor veil hebben om het te (pogen te) realiseren. We moeten trouwens niet de opoffering op de korrel nemen. Zich opofferen - wat in feite betekent een lager geachte doelstelling voor een hogere opofferen en zich voor die doelstelling uitputten, zichzelf, zijn vermogens en eigenschappen, zijn energie, zijn kracht, als middel voor dit hogere doel inzetten - is een normale en een zeer menselijke aangelegenheid. De vraag is alleen of de doelstelling *humaan* is, of veeleer een narcistisch *absolute*. De opoffering, de volgzzaamheid, de gehoorzaamheid, die Koestler bedoelt, moeten in dit licht beschouwd worden. De mens beseft meestal uitstekend dat hij slechts mens is door een *wereld* te creëren. Pervers is echter te menen dat die wereld een *absolutum* zou moeten zijn - waardoor zij op slag ophoudt een wereld te zijn waarin andere eindige wezens en waarin ik zelf als eindig mens, thuishoren. Het absolute ideaal heeft echter wel de *waan* nodig van met iets *externs*, iets *werkelijks* begaan te zijn. Dit externe of werkelijke is dan het volk, de staat, de kerk, de vooruitgang, de ontwikkeling. Door zijn absoluut karakter echter wordt het *abstract*. Het heeft nog slechts schijnbaar met de concrete mensen te maken. En dat is

---

<sup>19</sup> Ook C.P. Snow vermeldt het feit dat, zoals Koestler zegt, in de geschiedenis meer misdaden uit gehoorzaamheid dan uit agressiviteit (of wat anders ook) gebeurd zijn: uit duty, honour, country (Röling, ib. blz. 197).

ook het punt: de drang naar het absolute is *zelfbetrokken*. Men zoekt het heil in iets onbeperkts, oneindigs, onaanraakbaars, ontrefbaars, dat alles overstijgt en overtreft. Hiervoor komen de concrete mensen niet in aanmerking.

### 8. *Ethologische en sociobiologische verklaringen*

Voor de *ethologische* en *sociobiologische* beschouwing van de oorlogsoorzaken verwijst Van der Dennen ons naar V.S.E. Falger<sup>20</sup>. Ik heb in mijn boek *Mens en arbeid* het objectivistische karakter van de sociobiologie (en van elke theorie die het menselijke tot het biologische reduceert) aan de kaak gesteld en het ontoereikende van die theorieën aangetoond. Ik beperk me daarom tot enkele opmerkingen.

Het valt op dat *agressie* weinig vragen oproept. Ze wordt immers als een natuurverschijnsel beschouwd (en wat kan men anders doen dan een natuurverschijnsel aanvaarden). Men meent de mens in zijn agressief of niet-agressief gedrag met de dieren (de apen bijvoorbeeld) te kunnen of te moeten vergelijken. Het is twijfelachtig of men op die manier veel relevants leert. De vooropzetting immers deugt niet.

In feite leidt de theorie tot machteloosheid tegenover geweld en oorlog. Men komt er gemakkelijk toe naar *positieve* functies van oorlog en geweld op zoek te gaan. Een uitspraak als die van Eibl-Eibesfeldt (1979) is revelerend: "Oorlog is geen functieloze afwijking, maar een specifiek menselijke vorm van agressie tussen groepen die mensen in staat stelt land en natuurlijke bronnen te verwerven. We plegen deze onprettige feiten graag te negeren" (blz. 81).

---

<sup>20</sup> V.S.E. Falger, "Geweld: een natuurverschijnsel?", hoofdstuk 3, blz. 68-88.

Het sociaal-darwinisme, zegt de auteur, kan als een verheerlijking van de oorlog geduid worden en het heeft mede het nazisme bepaald. Het sociaal-darwinisme *van de voorgaande eeuw*, luidt het. Men moet zich toch de vraag durven stellen of dit darwinisme wel zo voorbij is - gezien de vigerende *objectivistische* standpunten. Nico Tinbergen bijvoorbeeld meent wel te moeten reageren met de stelling dat de oorlog heden desadaptatie in plaats van adaptatie geworden is. De nucleaire dreiging is immers voor alle partijen schadelijk. Maar Nico Tinbergen stelt daarmee de biologische opvatting niet in vraag. En haar punt is blijkbaar de *aanpassing*. Geweld en agressie zijn daarin echter van wezenlijk belang. Men kan alleen verhoppen dat de mens zo verstandig zal zijn om de kosten en de baten te berekenen - wat door alle historische ervaring tegengesproken wordt.

### 9. Culturele verklaringen

Margaret Mead, Malinovski, Ruth Benedict, en vele anderen, leren ons dat oorlog een culturele uitvinding en geen biologische noodzaak is. Dat is heel zeker correct geredeneerd. De mens is volgens deze antropologen "an sich" vredelievend (blz. 36). Het sleutelen aan oorlog en geweld is dus niet kansloos. Terecht werpt Van der Dennen daarbij op dat dit niet mag betekenen dat men vergeet de vraag te beantwoorden hoe van nature vredelievende mensen überhaupt in oorlog verzeild kunnen raken.

Misschien mist de culturele verklaring diepgang - wel niet omdat cultuur niet belangrijk zou zijn, maar omdat, zoals gezegd, niet zichtbaar gemaakt wordt hoe cultuur al of niet tot oorlog leidt. Mijn antwoord luidt dat ook als de mens "van nature" vredelievend is, dat niet wegneemt dat tot zijn natuur de *verleidbaarheid* tot (allerlei vormen van) *zelfgenoegzaamheid* hoort.

### *10. Apologetische verklaringen*

Tenslotte laat Van der Dennen zien hoe onze cultuur bol staat van theorieën en opvattingen die de oorlog - rechtstreeks en brutaal - verdedigen. Men spreekt van de apologetische school. Er zijn vele varianten.

Oorlog is dan een noodlot of een straf (eventueel een straffe Gods). Er bestaat zo iets als de rechtvaardige oorlog. Oorlog is een periodieke teistering of catastrofe even onvermijdelijk als een pestepidemie. Oorlog hoort in het plan van God. Als deze opvattingen gemeengoed worden, is het niet verwonderlijk dat zelfs de kerken een voedingsbodem voor militarisme kunnen worden, zegt Van der Dennen (blz. 38). Moltke schrijft in 1880 (Hitler heeft hem goed gelezen): "Oorlog is een element van de Goddelijke wereldorde. Oorlog wekt de nobelste deugden in de mens: moed, gehoorzaamheid, plichtsbesef, zelfopoffering ... Zonder oorlog zou de wereld stagneren en in materialisme verzingen". "Vrede is een droom, en niet eens een mooie droom".

Een soliede filosofische traditie verbindt de oorlog met de staatsidee. Hegel is hier wellicht de belangrijkste spreekbuis. Hij biedt misschien wel de meest formidabele verdediging van oorlogsvoering. Maar ook Proudhon verklaart de oorlog heilig. In "La guerre et la paix" maakt hij van de oorlog een sacraal gebeuren.

### *11. Bij wijze van besluit: Raymond Aron over "Vrede en oorlog tussen de naties"*

Aron bundelt in zijn boek in een zekere zin al de kritische opmerkingen die hierboven verzameld werden. De volgende parafraze van enkele passages uit zijn grote werk over

"oorlog en vrede"<sup>21</sup> ontslaat mij dan ook van een samenvatting en van een eindbeschouwing. Niet dat ik volkomen met Arons opvattingen instem. Hoe boeiend Raymond Aron ook is, ik zie hem nog te zeer in de traditie van de "machtsfilosofie" denken.

Ik lees Aron toch als iemand die op perfecte wijze het ideaal van de *zelfgenoegzaamheid* bevestigt. Er is echter een belangrijk verschilpunt. Als Aron zich afvraagt met welke doeleinden de landen elkaar beoorlogen of elkaar hun wil zoeken op te leggen, maakt hij het onderscheid tussen eeuwige objectieven en historische doelstellingen. De eeuwige doelstellingen zijn uiteraard supra-historisch, maar ze laten toch toe, zegt Aron (blz. 87), de historische diversiteit te begrijpen, althans als men daarbij rekening houdt met de veelvuldige omstandigheden. Ik meen te zien dat de bedoelde "eeuwigheid" slechts die van de eeuwige *verleidbaarheid* tot zelfgenoegzaamheid is. Als men Aron zo opvat, wordt hij misschien wel de interessantste interpretator van het oorlogsverschijnsel.

Aron verbindt drie motieven met de oorlog.

1. Het eerste doel van een land is overleven, zegt Aron (blz. 82), de condities creëren die zullen meebrengen dat het in de toekomst niet zal moeten strijden en dat het de voordelen die het heeft zal kunnen behouden. De landen zoeken dus veiligheid. Ze kunnen daarbij steunen op de zwakheid van het andere land of op de eigen macht.

2. Als veiligheid, zegt Aron, het enige motief zou zijn dat tot conflicten leidt, zou de zaak betrekkelijk eenvoudig zijn.

---

<sup>21</sup> R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Callmann-Levy, 1962, 1984, hierin hoofdstuk III: "La puissance, la gloire et l'idée".

Maar zowel een individu als een land willen niet alleen maar overleven. Er zijn doeleinden waarvoor het individu een doodsrisico aanvaardt. Hetzelfde geldt voor de collectieve individuen die de landen zijn. Men wil gevreesd, geeerbiedigd of bewonderd worden, zegt Aron (blz. 83). In laatste instantie willen de landen machtig zijn, dit is, in staat zijn om hun wil aan andere landen op te leggen en het lot van de mensheid of van de beschaving te bepalen.

3. Er is nog een derde motief, zegt Aron: de glorie (blz. 83). Hij verwijst naar Humes essay *On Balance of Power* waarin Hume het gedrag van de Griekse steden verklaart door middel van de geest van wedijver eerder dan door middel van rationele berekening. Aron plaatst *lutte pour la gloire* in oppositie tot *lutte pour la puissance*. Glorie is macht die door de andere erkend wordt.

Er zijn dus drie motieven: *veiligheid* (het dominerende motief van Clemenceau), *macht* (dit van Napoleon) en *glorie* of *eer* (dit van Lodewijk XIV). Men zou geneigd kunnen zijn, zegt Aron, om de - irrationele - glorie niet als doel in aanmerking te nemen, om de onbepaalde accumulatie van machtsmiddelen als contradictorisch op te vatten (het moeten afzien van de winst van het samenbundelen van de krachten compenseert vanaf een bepaald punt heel zeker de aangroei van de eigen krachten). Zo zou men tot het enige motief, de veiligheid, kunnen terugkeren. Aron wijst die reductie af. Een collectiviteit bezet een zeker gebied - dat ze te klein kan vinden. De vorsten hebben vaak hun grootheid beoordeeld volgens het aantal van hun onderdanen. Tenslotte is de bewapende profeet vaak minder belust geweest op verovering dan op bekering.

De motieven zijn drievoudig en ze verwijzen naar de bodem, naar de mensen, en naar de zielen. Het kan zijn, zo gaat Aron verder, dat deze doeleinden niet gemakkelijk

gescheiden of onderscheiden kunnen worden.

De termen de *glorie* en de *idee*, zegt Aron (blz. 86) staan apart. Glorie en idee zijn niet zo maar hetzelfde. De glorie is een ledig begrip, zegt hij, want ze bestaat alleen in het bewustzijn en misschien vooral in het bewustzijn van wie die glorie wil bezitten. De man die "vol glorie is", is bevredigd door de idee die de anderen van hem hebben. Het lijkt alsof Aron de realiteit van het bewustzijn wil ontkennen - hoewel hij natuurlijk gelijk heeft op de impasse te wijzen: "Ook is de "glorieuze" een belachelijk personage. Zelfs als hij zich niet over de gevoelens bedriegt die hij opwekt, zou de mens die "vol glorie" is, zijn geluk moeten ignoreren of er onverschillig moeten tegenover staan. Maar tegelijk dreigt het doel zelf achteruit te deinzen in de mate waarin hij het nadert. Nooit zullen de vervulde grote daden de twijfels wegnemen bij diegene die op glorie uit is" (blz. 86).

Dat staat, zegt Aron, anders met de *ideeën* - christendom, communisme bijvoorbeeld - die niet zo onbepaald zijn. Maar evenals de glorie reikt de idee als doel tot in het oneindige, is ze in feite onbereikbaar. De oorlogen voor de glorie en deze voor een idee zijn op andere manier "humaan" dan de oorlogen voor de grond of de ondergrond (blz. 86). De kruisvaarten zijn subliem en gevaarlijk. De ridders die voor de eer streden, hadden er nooit genoeg van. Dat leidt als van zelf naar onmeedogenloosheid. Als het de bodem, de mensen, de veiligheid of de macht betreft, is de inzet materieel en daardoor eerder begrensd, maar als het om eigenliefde gaat of om rivaliteit of om de verspreiding van een idee of een opvatting komt men gemakkelijk in excessen terecht. Als het Hitler alleen om vrede (veiligheid en macht) te doen was geweest, zouden nooit zoveel offers gebracht zijn geworden in de hoop op



een onzeker voordeel (blz. 87).

Het is duidelijk dat men voorzichtig moet zijn, zo eindigt Aron, als men het gewicht van de opgesomde motieven poogt te schatten, het is nog duidelijker dat men nooit het recht heeft het ene motief tot het andere te herleiden. Er heerst hier een wezenlijke dubbelzinnigheid. Ze sluit uit dat een algemene theorie van de internationale relaties, vergelijkbaar met bijvoorbeeld de algemene theorie van de economie, mogelijk of zinvol kan zijn (blz. 102).

Ik meen toch dat er een *leidraad* is. De mens kan immers al of niet in de val van de *verleiding* tot *rivaliserende zelfgenoegzaamheid* lopen. Raymond Aron heeft het in zijn boek in feite over de verschillende manieren waarop deze *rivaliserende zelfgenoegzaamheid* zich uitgewerkt heeft.

\* \* \*

## HET 'ANDERE' CONFLICT: DE WOORDEN EN HET GEBEUREN

Leo Beyers

### *Inleiding*

De moderniteit, de rationele oriëntatiekaders die het verlichtingsdenken heeft opgeleverd, heeft de mens categorieën in handen gegeven om het gedrag van mensen te benoemen maar heeft ons niet verder geholpen het gebeuren te kunnen verstaan. De cartesiaanse concepten van rede en bewustzijn hebben de menselijke expressiviteit vastgezet in een verklaringsmodel, dat zichzelf vacuüm gezogen heeft door zijn eigen waarheidswaan (-manie). De 17de-eeuwse triomf van het rationalisme was niet alleen een reactie op de heersende godsdienstoorlogen, maar ook een voortzetting van de humanistische periode van 'zoete redelijkheid' (16de eeuw) en bovendien een politieke zet waarin bewijsbaarheid van menselijke kennis via de formele logica en meetkunde een vereiste werd.<sup>1</sup> Aantasting van heersende zekerheden zoals de kosmologische orde (Galilei) en verwoede godsdienstoorlogen dreven de intellectuelen steeds meer in de richting van een rationele methode die algemene, abstracte en eeuwig geldende theorieën zou moeten opleveren, waarmee de mensheid in harmonie en zekerheid zou kunnen overleven. Dit begin van de moderniteit dreef theorie en praktijk ver uit elkaar.

Mij beweegt een gelijkaardige zorg als Descartes omtrent

---

<sup>1</sup> Stephen Toulmin, Kosmopolis (Ned. vert.), Kok Agora Kampen, 1990, p. 212 - 219.

het kunnen hanteren en verstaan van conflicten. Ten tijde van Descartes waren dat godsdienstoorlogen en daaruit voortvloeiende politieke conflicten die Descartes aan het begin van de periode van de 'rationalisten' heeft willen begrijpen en beheersbaar maken door universele, rationele en logische theorieën te ontwikkelen die niemand kon betwisten en waarover consensus kon worden bereikt. Mij treft een gelijkaardige zorg, maar om conflicten te kunnen verstaan ga ik middenin het conflict staan en zeg: wat gebeurt hier *dramaturgisch*? Zelfs als het een botsing is, is het een botsing tussen afgeschoten projectielen. Wie schiet er, waar zijn de schutters, waar zijn de lanceerbases van die projectielen die botsen? Zijn het projectielen of zijn het personen? Nee, het zijn tegenwerpen ter ontsluiting van een absolute waarheid, van een noodlot. Kortom, het gaat om de ontsluiting van het fatale begrip conflict, een ontsluiting die werkende en sprekende vanuit een harmoniemodel nooit bereikt zal kunnen worden. Het harmoniemodel is meer dan het doet vermoeden, een beheersingsmodel terwijl het naar mijn gevoel niet zinvol is om in termen van beheersing en kanalisering te denken. De natuur is niet te beheersen. Ondanks vele pogingen daartoe blijkt telkens weer dat de mens niets anders kan doen dan om te gaan met de natuur. In het omgaan met de natuur kunnen we steeds opnieuw begrijpen wat te doen: laten wij het gesprek ermee voeren, laten we ons daardoor aantasten, laten we ons voortdurend heroriënteren (à recommencer).

Wat gebeurt er? Wat bestaat er na het noemen? Als dit ons de illusie verschaft met het noemen het gebeuren te kunnen verstaan maken we een vergissing. Zonder uit te zijn op tegenspraak en uitwisseling, zetten we een eventueel verstaan van gebeuren in of op de kast. Maar daarmee hebben we het nog niet verstaan. Met statische concepten

en vanuit een statische mensvisie is de dynamiek van het gebeuren niet verstaanbaar.

Zolang we met het noemen nog niet doordringen tot het domein van verstaan, blijven we gekoloniseerd door de dominante verhalen die de orde van 'samenleven' bepalen en onderliggend onbegrip onderdrukken. Pas vanaf het moment van verstaan begint het conflict: in beweging verstaan, op een andere plaats gaan staan, voortdurend ervan uitgaande dat het andere steeds verandert en in beweging is. Vanaf het moment van verstaan is het verloop niet te overzien maar kan ik de plaats van de ander verstaan.

*Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu tun, denen sich zwar vorher diktieren läßt, was sie tun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie tun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war.*

Kant<sup>2</sup> legt de nadruk op het onvoorspelbare karakter van *freie Handlungen* die impliciet een verbetering betogen. Het verstaan en het vervolgens niet meer overzien vanwege de in aanwezigheid geroepen onvoorspelbaarheid en plaats van de ander, is een verstaan dat nog niet impliciet een verbetering van wat voorbij is beoogt. De morele impuls om het gebeuren en de ander te verstaan is in mijn optie nog niet gekoppeld aan een dominant verhaal, maar in het onvoorziene juist ontkoppeld van dominantie.

Het modernistische mensbeeld wordt onderbouwd door stabiele categorieën uit de psychologie en de ethiek, die een statisch mensbeeld opleveren, waardoor symptomen van bijvoorbeeld depressie steeds op een zelfde manier

---

<sup>2</sup> I.Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Felix Meiner Verlag 252, 1975, p. 82.

gelezen en behandeld kunnen worden.

Inmiddels bestaat er een bijna obsessieve angst rond conflict. Ondanks die angst zijn er veel conflicten op uiteenlopende niveaus, ontstaan er steeds nieuwe conflicten en komen we uit een geschiedenis waarin heel wat territoriale, ideologische, politiek en relationele conflicten zijn beslecht. Zijn wij zelf, als mens, steeds de veroorzakers van dergelijke botsingen of zijn het overwegend gedepersonaliseerde dynamieken die ons richting botsing drijven? Wie of wat botst er, waarmee en waardoor? Het wordt over het algemeen nog als onmogelijk ervaren ons te oriënteren binnen dat 'falen'. Zolang we het niet als gebeuren kunnen zien, ervaren we het als een 'falen'.

Vandaar dat ook het conflict nog te vaak als een fatale botsing wordt ervaren. Ik heb het hier dan over het conflict dat ons overkomt, niet het conflict dat we bewust laten ontstaan, vanwege een strategische doelstelling.

Door in het conflict als een gebeuren te gaan staan moet het mogelijk worden de aan het werk zijnde machtsdynamieken te identificeren; wie is de zender van de pijn die zijn doel treft, wie is de bestuurder van het projectiel dat onvermijdelijk botst? Onze persoonlijke, leefwereld-inbreng kan bij wijze van spreken de handelingsruimte vergroten in het denkbaar, beleefbaar en uitwisselbaar maken van de informatie die het conflict, als gebeuren, kan ontsluiten.

### *Paralyse*

Een obsessieve angst voor conflicten paralyseert de mens en vernauwt zijn handelingsruimte waardoor de drang naar buiten afneemt. De onbeheersbaarheid en onvoorspelbaarheid van conflicten worden doorgaans als de grootste faalfactoren beschouwd. Vooral in het bedrijfsleven is heel goed zichtbaar dat conflicten vermeden worden omdat e-

nerzijds de uitkomsten van conflictsituaties niet te voorzien zijn en anderzijds conflicten kunnen leiden tot het ontwikkelen van alternatieve handelwijzen. Conflicten, gelezen als fatale botsingen, zijn een rechtstreekse bedreiging voor de door het harmoniemodel geconceptualiseerde menselijke handelings- en denkwerkelijkheid. Het harmoniemodel zelf bevestigt deze paralyse, roept ze in feite tegelijkertijd op, omdat het eventueel anders denken en ervaren van conflicten uitgesloten is wanneer het menselijk zijn gebaseerd is op de op consensus gerichtheid van taal en handelen. Deze, voor lange tijd, onbetwistbare ontologie is grond voor paralyse in conflictsituaties en heeft geleid tot een stilstand van de emotionele evolutie naar het gesprek.

*Waar komen deze obsessie en paralyse vandaan?*

Het kan niet de bedoeling zijn geweest van Descartes dat de mens zou imploderen. Het beheersingsdenken heeft allerlei onbedoelde (neven)dynamieken van implosie en uitsluiting opgeleverd. Krachten die vroeger strijd en oorlog veroorzaakten zijn inmiddels voor een belangrijk deel uitgesloten en opgesloten in medicaliserende en criminaliserende vertogen. Dat onbedoelde mechanisme van uitsluiting en beheersing van 'oncontroleerbare (natuurlijke) krachten' kon maar ontstaan door de gedachte dat de natuur slecht was en zo ook de mens. Niet het respect voor de mens maar het respect voor god, de zuiverheid zelve, vormde lange tijd de drijfveer van rationele ordeningen. Het zwaartepunt heeft voornamelijk aan de kant van de zuivere waarheid gelegen en dat heeft een dusdanige selectie van informatie tot gevolg gehad, dat slechts een beperkt gedeelte van de werkelijkheid kenbaar werd. De heerschappij van rationaliteit heeft de indruk gewekt, dat het hele gebied van de menselijke emotionaliteit minderwaardig zou zijn, en heeft daarmee het latent aanwezige dialectische spel tussen rationaliteit en emotionaliteit, kortom de essentie van menselijke activiteit genegeerd en teruggedrongen tot

triviale, banale en toevallige uitspattingen. Terwijl emotionaliteit een intrinsiek onderdeel vormt van het persoonlijke oordeelsvermogen<sup>3</sup>.

Maar de natuur is niet slecht, ze is alleen geen cultuur. De natuur staat in voor het maken van lichamen op basis van kopiëren van genetisch materiaal. Sinds het 'schitterend ongeluk'<sup>4</sup> is de mens ertoe in staat een denken te ontwerpen op basis van rationele argumentaties. De victorie op de natuur is vervolgens niet gerealiseerd door een harmonie-model dat de natuur beheerst en verstorende elementen uitsluit. De victorie is juist het naar buiten komen doorheen de natuur, de natuur als instrument om contact te leggen met anderen, om de wereld in te richten naar sociale samenlevingsvormen. Descartes stond nog onder invloed van de religie, met name van de kerk en was uiteraard plichtig aan de idee dat de natuur 'slecht' was. Inmiddels hebben kennisontwikkeling, sociale en technische revoluties genoeg aangetoond dat de natuur niet slechts is, maar eerder een leverancier van levensbronnen. In die zin kunnen we cultuur verstaan als vriend van de natuur, de natuur als leverancier van fenotypische middelen om de wereld in te richten op een niet uitsluitende natuurlijke wijze, dankzij het vermogen te transformeren (ademhaling, stem<sup>5</sup>). Dat is cultuur.

---

<sup>3</sup> Robert C. Solomon, The passions, Hackett Publishing Company, 1993, p. 125 - 132. Vgl. ook de studie van Susanne Langer in: Mind: an essay on human feeling, The John Hopkins University Press, 1985, Vol. I, p. 32.

<sup>4</sup> Genoemd naar de televisiecyclus, VPRO 1992 o.l.v. Wim Kayzer en het gelijknamige boek Een schitterend ongeluk, Contact, 1993.

<sup>5</sup> Leo Beyers, Conflict en inter-esse, VUBPress i.s.m. Stichting CINCOOP, 1994, p. 39 en p. 314-315.

Het harmoniemodel is in wezen clean, heeft de eigenlijke evolutie uitgesloten, doordat er in principe geen aantasting van buiten mogelijk is op dit model. De bereikbaarheid van zuivere, universeel deelbare waarheid is een van de basisstellingen van het harmoniemodel. Dat heeft uiteraard een vruchtbare functie in het uitsluiten van levensbedreigende krachten. Maar tegelijkertijd zijn er ook levensnoodzakelijke aspecten van het gebeuren door het harmoniemodel naar het asiel gedrongen, zoals eigen zeggingswil, persoonlijke verantwoordelijkheid, actief, politiserend leven. Zij komen sinds lange tijd niet voor op het algemeen erkende menu van het leven: levensnoodzakelijke voedingsstoffen zijn uit het concept leven gehaald. De mens hoeft zich in principe niet meer in te spannen om de aardse conflicten te verwerken. Niet alleen de onvoorspelbaarheid van het gebeuren maar ook de afwezigheid van denkkaders, die de informatie, vrijkomend uit dat gebeuren, beleefbaar en uitwisselbaar kunnen maken, is tot nu toe slechts schaars onderzocht. De ontvreemding, de verbanning van levensnoodzakelijke humane afspraken is een onbedoeld bijeffect van het beheersingsdenken en ontsnapt aan de menselijke aandacht zolang we dergelijke 'uitspattingen' ziek blijven noemen. Levensnoodzakelijke aspecten van het gebeuren zijn door het harmonie-ideaal naar het asiel, naar het andere van de rede, naar het andere van de rationele orde verwezen. De wanorde, de waanzin, het niet-redelijke, het niet rationeel logische, het irrationele was en is het asiel. Dit is niet een causaal gevolg van de rationaliteit maar een bijverschijnsel van de obsessionele, rationele idee te moeten winnen van de natuur en de kerkelijke ideologie. Er zijn dynamieken van weerstand, protest en opstandigheid geweest die de mens vanuit een zuiverheidsdwang wenste te normaliseren of uit te sluiten. In het streven naar ware kennis is het falen daarvan niet begrepen. Daarmee is de noodzakelijke evolutie van ons maatschappelijk bestel,



ondanks de ordeningen, stil gezet. Het gebeuren schiet tevoorschijn via kieren en gaten die door alleen op zoek te zijn naar waarheid niet afgedekt of beantwoord kunnen zijn en waarmee een, in haar verschijningsvorm, passieve toestand wordt aangeduid.

Volgens de gangbare betekenis van conflict is conflict een onvoorspelbaar gebeuren waarin verschillende sporen tegelijkertijd op elkaar botsen. Een van de methoden om aan *conflictualiteit* te ontsnappen is *depressionaliteit* volgend op de paralyse. Ik noem het met opzet niet *depressie*, omdat depressie naar een medische diagnose verwijst waarmee een passieve toestand wordt genoemd. Ik verwijs naar de actieve vorm van depressie, de *depressionaliteit*, een term die een toestand van ontwijking en ontkenning beschrijft, een depressioneel kriesen naar de nataliteit<sup>6</sup>, een terugschreeuwen naar het geweld van de heersende vertogen. De betekenis van nataliteit heeft hier niet alleen betrekking op de hunkering naar het steeds opnieuw beginnen (geboren worden), maar ook op het effect daarvan, namelijk het ontstijgen van het statische. *Depressionaliteit* is een belevingshouding van verdrongen en/of uitgesloten zijn. Het is een politiserende categorie om aan te geven dat een dergelijke actieve methode van handhaving het gevolg is van het naar het asiel gedrongen zijn van het gebeuren. Het depressionele onderscheidt zich van de depressieve houding in de wijze van afzondering doordat het in zijn kries, zijn psychotische noodkreet, zijn geluid laat verstillen in een voltrokken noodlot.

---

<sup>6</sup> Nataliteit verwijst hier naar de betekenis die Hannah Arendt er aan geeft in *Vita Activa*, p. 20-21 en 245-246 namelijk het feit dat het vermogen tot handelen ontologisch zijn wortels vindt in het geboren worden van steeds nieuwe mensen, het maken van steeds een nieuw begin onderbreekt het afstevenen op de eindigheid.

Het harmoniemodel, waaraan een rationele logica ten grondslag ligt, wekt een asiel op. Dat asiel heeft geen openbare denkkaders opgeleverd om persoonlijke leefwereldaanspraken en -waarheden te wegen als evenwaardig aan rationele aanspraken en waarheden. Dat asiel is tot op heden niet erkend.

### *Verhouding*

Het gebeuren tussen mensen en dingen lijkt een ontoegankelijke vesting. Dit leidt tot een noodlotsgedachte, tot de overtuiging bestuurd te worden door hogere machten kortom tot een geworpen zijn in het gebeuren buiten de persoonlijke wil om. Dit impliceert een passieve ervaring van het gebeuren, opgevoed om op een passieve manier naar het gebeuren te kijken. Om het gebeuren anders te kunnen verstaan kunnen we ons, via een dramaturgische invalshoek de vraag stellen: wat gebeurt er, waar sta ik en waar wil ik mij bevinden in datgene wat zich voordoet? Is de plaats waar ik me bevind de plaats die ik wens in te nemen? Door deze vragen te stellen wordt de vragensteller *auctor*. Uit deze reflectie kan ik opmaken of de plaats die ik inneem mij toegewezen of zelfgekozen is. Via het op die wijze ontsloten conflict kan er informatie verworven worden voor het verstaan van het gebeuren. Het conflict verwijst naar een attitude, een houding waarin we ons bevinden in dat gebeuren.

In het uitwisselen van informatie bedienen we ons van een taal die, door haar ontstaansgeschiedenis, betekenissen vooraf genereert. Niet alleen begripsinhoud (taxonomie) maar ook taalordening (syntaxis), spelregels (grammatica) bepalen de draagkracht van wat gezegd wil worden. Die regels zijn ontworpen om recht te doen aan de belangen die op het spel stonden. Bijvoorbeeld: in de Romeinse tijd, voerde het Latijn meer naamvallen dan we nu kennen. In

de loop der tijden zijn er enkele verdwenen, waarschijnlijk vanwege de andere belangen en andere waarden die aan het gesprek, de dialoog tussen mensen gehecht werden. Daarmee is tevens het gebeuren uit de taal door de jaren heen verdwenen en spreken we steeds meer vanuit statische begrippen die statische toestanden weergeven. Deze ontwikkeling ondersteunt het feit dat er steeds meer uitdrukking wordt gegeven aan beheersingsdenken. Het is niet ondenkbaar dat deze ontwikkeling gepaard is gegaan met het steeds meer en beter in staat zijn de omgeving te beheersen en te beïnvloeden tot eigen voordeel.

Naamvallen zijn relationele begrippen. Het gebruik van de naamvallen geeft aan hoe de verhouding is tot de ander, tot iets anders, ten opzichte van een gebeuren. Om terug te gaan naar het Latijn: naast de ablatief werden ook locatief en instrumentalis gebruikt. De eigenlijke ablatief geeft *de plaats vanwaar* te kennen aan en voorts een *scheiding, een onderscheiding*<sup>7</sup>. Bij sommige werkwoorden bleef de ablatief ook dienen om het *vanwaar, de scheiding, de verwijdering* (meestal in overdrachtelijke zin) uit te drukken.<sup>8</sup> Als plaatsvervangend van de locatief is de ablatief gekomen die de *plaats* te kennen geeft *waar, het tijdstip waarin* en *de tijd binnen dewelke iets geschiedt*. Als plaatsvervangend van de instrumentalis speelt de ablatief een grote rol. Hij duidt *middel, werktuig* en ook *wijze, oorzaak, reden, maat* en *waarde* aan. Een heel speciaal gebruik is wel de *ablativus absolutus* ('losse' ablatief). Als

---

<sup>7</sup> In het klassieke proza is het gebruik van de enkele ablatief, de plaats vanwaar alleen gebleven bij namen van steden en kleine eilanden, enkele uitdrukkingen en werkwoorden.

<sup>8</sup> Bijvoorbeeld werkwoorden die betekenen: beroven, verstoken zijn, bevrijden en vrij zijn. Datgene waarvan men berooft ... etc. staat dan in de ablatief.

een deelwoord de waarde heeft van een bijwoordelijke bijzin, waarvan het onderwerp niet voorkomt in de hoofdzin, dan wordt dat onderwerp samen met het deelwoord in de ablatief gezet.<sup>9</sup>

De naamvallen evenzeer als de betekenissen zijn historisch geworpen. De Romeinen zouden bijvoorbeeld een heel ander woordenboek hebben dan de christenen. De naamvallen waren middelen om het gebeuren, de handelingswerkelijkheid van een woord te benoemen. Dat kunnen we door de naamvallen beter beluisteren dan wanneer we ze niet hanteren. We spreken niet meer wanneer we het gebeuren (impliciet benoemd met de naamvallen ablatief, locatief, instrumentalis) uit de taal weglaten, dan gebeurt ons gesproken woord niet meer en is dus niet langer een sprekend woord. In de plaats daarvan spreken we in vooraf betekende betekenissen ideologieën uit en zijn wij in feite gekoloniseerde pionnen. Zonder dat bewustzijn spreken we uitsluitend een ideologische geworpenheid met de woorden uit (denk aan protestants, katholiek, fundamentalistisch, maoïstisch, new age, etc. jargon). Met een bewustzijn van deze geworpenheid wordt het mogelijk zelf betekenissen te ontwerpen in en tijdens het erkennen van gebeuren.

Zou het bijvoorbeeld niet zo kunnen zijn dat ons huidige begrip vrijheid vanwege zijn betrokkenheid op idealiteiten alleen maar een geïsoleerde toestand uitdrukt? De passiviteit van onze werkelijkheid (het geworpen zijn) is dusdanig onderschat dat we nooit ten gronde vrijheid kunnen denken, omdat we niet meer *gerelateerd* vrij zijn. De betrokkenheid op idealiteiten en daarin de uitsluiting van een gebeurend gebeuren zegt mij dat we niet in een relatie tot

---

<sup>9</sup> 1. Deo iuvante, vincam: met Gods hulp (= God helpende), zal ik overwinnen.

2. Reluctante natura, irritus labor est: wanneer de natuur tegenwerkt (= de natuur tegenwerkend) is alle moeite vergeefs.

iets vrij zijn. We zijn niet in staat om datgene wat iemand zegt terug te ontvangen, wetende dat de betekenis daarvan een veronderstelde betekenis is van mij. Die voortdurende dialoog is geblokkeerd door de vertogen. We zijn er slechts toe in staat een statische vrijheid te denken, te beleven en ons ernaar te gedragen.

Is het eengezinshuishouden, de gesloten hoeksteen van de maatschappij, een van de niet toegankelijke, niet openbare organisatievormen van menselijk leven, misschien een uiterste consequentie van deze statische vrijheid? Een zelfde fenomeen doet zich voor in het gedrag, waar de moderne mens een veelvuldig beroep doet op zijn of haar privacy. Die privacy wordt veelal gedefinieerd als het op zichzelf zijn, het kunnen doen wat men zelf belieft, het niet gebonden zijn aan anderen, het niet in relatie of contact staan met anderen. Kortom, hier geldt een niet gerelateerd vrijheidsbegrip. Zelfs in intieme relaties moet deze privacy gegarandeerd worden. Maar is dat geen illusie? Bestaat vrijheid niet voor een groot gedeelte uit een brok onvrijheid vanwege de historische en sociale gebondenheid aan vertogen? Het realiseren van een absolute vrijheid staat niet in verhouding tot iets, is niet relationeel. Hier raken we aan de discussie rond de ethiek van de zorg. Zorg en zorgrelaties kunnen we maar in een relationeel perspectief denken. Zorg is een handelingsbegrip en kan niet anders dan ontstijgen aan gefossiliseerde betekenissen wil de relationele waarde van zorg zichtbaar, ervaarbaar en toetsbaar worden.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Marian Verkerk, Mijnheer, heb ik met u een zorgrelatie? Oratie, 21 november 1995. 'Zorgervaringen als ervaringen van personen die tenminste gedeeltelijk geconstitueerd worden door hun relaties met anderen. Een zorgethiek is dan een ethiek die zorgervaringen articuleert die vorm geven aan onze actuele, ingebedde en historisch gepositioneerde zorgrelaties.' (p. 20)

### *Etymologie*

Voordat we naar de betekenissen kijken is het belangrijk dat we ons realiseren dat we de grammatica en haar taxonomie<sup>11</sup>, de ordening van de tekens danken aan de verschillende dominante verhalen die de ordening van onze taal sterk hebben beïnvloed. Foucault analyseert de geschiedenis van de taal als een project van ordening van tekens, van een plaatsing van gelijkheden en verschillen in ordelijke schema's waarbij de volmaakte doorzichtigheid van de voorstellingen ten opzichte van de tekens waardoor ze worden aangeduid de drijfveer was. Denken en rationaliteit, kritische toetsbaarheid vormden lange tijd de kaders waarbinnen betekenissen werden vastgelegd. Deze context is onmisbaar willen we de herkomst van woorden verstaan zonder ze in hun passieve statische betekenis te bevestigen maar ze juist binnen te halen in een bewegende communicatieve conceptualisering waardoor de woorden meer vertellen van het menselijk handelen. Er zullen nu een aantal verkenningen rond het begrip *conflict* volgen waarmee ik wil proberen de historische en actuele betekenis van dit woord zowel op elkaar af te stemmen, als voor een brede interpretatie toegankelijk te maken.

Conflict in het woordenboek van Van Dale betekent *bot-sing* en *strijd*. Het woord conflict is afgeleid van het Latijnse *conflictus* (*confligo*): tegen elkander slaan, verenigen en vergelijken.

### *Verkenning 1:*

Wanneer we de betekenis van *botsen* volgen denken we in eerste instantie 'iets botst'. Wanneer iemand botst hoeft

---

<sup>11</sup> Michel Foucault, De woorden en de dingen, Ambo 1973, p. 95-105.

dat in eerste instantie geen opzettelijke daad te zijn. Iemand beslist een bepaalde richting uit te gaan, iets te doen of naar iets of iemand toe te gaan en botst met iets of iemand. Dat kan volgen uit een misverstand, een onvoorzichtigheid of een onvoorspelbaarheid. Het impliceert geenszins een fataal gebeuren. Het interpreteren van het misverstand kan een eerste stap zijn in het openbreken van de betekenis van conflict begrepen als onbestuurbaarheid, fataliteit en/of noodlot. Een conflict is niet zomaar ontstaan, zelfs in het geval van een botsing tussen projectielen is er nog sprake van een schutter. Het falingselement in het conflict, het misverstand, is een eerste aanleiding om zich af te vragen: wat gebeurt er? Waar kom ik vandaan, waar komt de ander vandaan, waar gaan we naar toe, kunnen we overleg plegen? Wat is de toedracht van dit gebeuren en wat kunnen we afspreken over het verdere verloop? Dus niet de gelijkluidende interpretatie maar de oriëntatie in het gebeuren met dramaturgische middelen staat centraal in het verstaan van het conflict; spreken we uit persoonlijke naam (bewegen we) of heeft een vertoog ons in de richting van een botsing gedreven (worden we bewogen)? Als ik beweeg moet ik me kunnen afvragen wat de toedracht van het conflict is en welke verantwoordelijkheid ik daarin kan dragen: wat is de kwaliteit van mijn beweging? Wanneer ik bewogen word, is het noodzakelijk te weten welk vertoog mij beweegt. Daarin bestaat geen misverstand. Zodra we dat vertoog verlaten gaan we het misverstand binnen: wat gebeurt er? Het fatale in de interpretatie van botsing stamt eerder uit de geslotenheid van een vertoog dan uit het feit van de botsing zelf. Het Verlichtingsideaal, de harmoniegedachte, schept de nodige ruimte om het conflict te ontwijken, het conflict dat verstoort, verscheurt, uiteendrijft. Eveneens in verband

met *in*flīct<sup>12</sup> en *aff*līct<sup>13</sup>, samenstellingen met *-fligo* (*-flixi* *-flictum*), voel ik mij verplicht om de betekenis botsing anders te gaan verstaan en in het begrip botsing een tijd-ruimte-aspect van cultuur te brengen. Als conflict al een begrip is dat de onverenigbaarheid tussen cultuur en natuur kan ontsluiten, dan kunnen we vaststellen dat de natuur, het genetisch materiaal, een gesloten logica, een gesloten programma volgt. In die zin is de natuur puur geweld, een strijd om te overleven en te overwinnen. Conflict begrepen als natuurlijke selectie via aanpassing en onderdrukking. Als we het conflict zo blijven verstaan dan creëren we een cultuur als een vervolg op natuurlijke wetmatigheden. Het artefactische aspect van cultuur verwijst naar afstand en reflectie, niet naar het voltrekken van wetmatigheden.

#### *Verkenning 2:*

Terug in het woordenboek vinden we dat in de betekenis van *in*flīct het woord werpen voorkomt. Het Latijnse *iace-re*, dat ook werpen betekent, is niet op voorhand door het noodlot gekoloniseerd, gehypothekeerd. In deze betekenis ligt een zorg. Het Nederlandse begrip jakkeren, zich afjakkeren, zich in diepe zorg blijven inspannen opdat het noodlot zou keren, is waarschijnlijk verwant met 'jagen' in de betekenis van 'iemand angst aanjagen'. Etymologie is niet zo rechtlijnig en eenduidig. Eveneens verwijs ik naar Alex-

---

<sup>12</sup> *In*fligo, *-flixi*, *-flictum*: 1. iets tegen iemand of iets aanslaan, werpen; 2. toebrengen, aandoen, berokkenen.  
(Eng.) *to* *in*flīct: (straf) opleggen, (slag, wonde) toebrengen, lastig vallen met.

<sup>13</sup> *Aff*līgo, *-flixi*, *-flictum*: 1. hevig tegen iets of iemand slaan; 2. beschadigen, teisteren, kwellen, in het nauw brengen.  
(Eng.) *to* *aff*līct: bedroeven, kwellen, teisteren.



anders yeesten<sup>14</sup>, van Alexanders heldendaden, 'yeeste' als daad, in de betekenis van zelf voeren, ergens heen dragen, waarmee het fatale van het conflict ontsloten is voor een communicatieve gebeurtenis. Er zijn faseringen in het werpen: momenten van overweging en afweging omtrent de intentionaliteit: waarop is mijn werpen betrokken? Religieuze en ideologische inmenging hebben zowel de woordordering als de rangorde van de betekenissen sterk beïnvloed. Wanneer we met vaststaande betekenissen werken mogen we niet vergeten dat we ons in eerste instantie aangekoppeld weten aan ideologische en religieuze vertogen die door de betekenissen heen klinken. Het openlaten van de betekenis wekt vaak nieuw leven in een verstarde taal.

Via mijn etymologische en dramaturgische benadering van het begrip conflict, namelijk via mijn eigen dramaturgische ervaring, 'leen ik' de betekenis van het woord 'werpen' en plaats dat in het gebeuren van met elkaar strijdige aanspraken. *Strijdigheid* verwijst in tegenstelling tot *botsing* naar het elkaar tegenwerpen/toewerpen.

Een tegenwerping kan heel hard aankomen maar hoeft geen fatale botsing te zijn. Integendeel, de tegenwerping kan in haar hardheid uitnodigen om zich binnen het gebeuren van misverstand te oriënteren op de toedracht, op de zender en de ontvanger, op de mededelingen die gedaan worden. Daarmee kunnen we de tegenwerping in kaart brengen die een tegenstrijdigheid wenst aan te tonen. Dan zijn we impliciet strijdig met wat er van ons verwacht wordt: strijdig met wat het verleden ons opgeeft te doen en te denken. Die strijdigheid kan ons in uitwisseling en uiteenzetting van (tegen)werpen tot inzichten brengen rond het eigen standpunt en dat van de ander, en zo wordt

---

<sup>14</sup> Yeeste (Oudned.) afgeleid van gerere (Lat.) dat voeren, handelen betekent.

niemand gedrongen binnen de kaders van een vertoogsoort, noch gedwongen zijn (tegen)werpen in te slikken. Voortgaande op 'werpen' verwijst *iacere* naar een ander werpen dan geworpen worden. Diegene die werpt veroorzaakt de botsing. Alle vormen van botsen kunnen begrepen worden als geworpen zijn. In het begrip conflict als botsing, is niemand aanwezig. Terwijl de wereld een groot conflict blijkt te zijn staat op deze wijze iedereen dus buiten het gebeuren van het conflict omdat niemand zijn verantwoordelijkheid opneemt van: 'ik, als niet onderworpen, heb geworpen'. Geen enkel vertoog inspireert tot het opnemen van een persoonlijke verantwoordelijkheid *dat* er geworpen is, tot de opheldering van de eigen motieven. Wat wordt er geworpen? Informatie, persoonsgebonden waarachtigheid en de toelichting daarop. Niet *wat* ik werp is waar, maar het feit *dat* ik werp is waar en daarmee wordt de handeling toegankelijk gemaakt. Als ik mijn woord houd, dat het feit dat ik geworpen heb waar is, dan is dat de enige waarheid die ik gestand kan doen. Daarmee wordt het begrip conflict ontsloten voor het handelende aspect van de mens via een analyse van werpen als *iacere*, als een handelende betekenis. Het conflict is dan geen noodlotsbegrip maar drager van een handeling, waarin een handeling zich kan voltrekken op *tegenwerpende wijze*.

### *Verkenning 3:*

In het Latijn zijn er twee betekenissen van *confligo*, in de intransitieve en de transitieve betekenis. Als intransitief (onovergankelijk, kan geen lijdend voorwerp hebben) betekent het *strijden*. Ik denk hier aan de depressionele toestand van de asylant, de banneling, die zijn situatie niet kan openbreken vanwege de afwezigheid van een lijdend voorwerp. De zender, de buitensluiser is niet bekend, maar zit verweven in historisch verankerde dynamieken. Bovendien is de asylant als onderwerp onderworpen aan zijn

uitgesloten zijn. Conflict in de betekenis van strijd en botsing is de overlevende betekenis vanuit het Latijn, de betekenis van botsing waar alleen de veroorzaker van de botsing genoemd kan worden, de werper, de schutter maar niet het daardoor veroorzaakte.

In de overgankelijke betekenis betekent conflict: tegen elkaar slaan, verenigen. Daarmee wordt bedoeld dat het voorwoord *con* het botsen opheft. In het woordenboek wordt als voorbeeld van de betekenis verenigen 'zaad' genoemd. Wanneer we die betekenis in de transitieve vorm volgen kan het 'confligo' nooit gewelddadig zijn vanwege de aanwezigheid van onderwerp en lijdend voorwerp. Vandaar dat mijn interpretatie van het woord conflict deze transitieve betekenis volgt waardoor de tegenstelling tot afflict en inflict daarin bestaat dat niemand onderworpen is aan kwelling (afflict) of indoctrinatie (inflict) maar vanwege het woord *con* (afgeleid van *cum* = met, samen) ieder zijn eigen handelen als werpen van informatie kan toelichten en afwegen.

### *Conflict*

'Conflicten zijn onvermijdelijk' is een vaak gehoorde uitspraak. Onvermijdelijkheid is bedreigend en onvoorspelbaar. Daarop hebben rationele denkkaders methoden van beheersing en vermindering ontworpen en opgenomen in een harmoniemodel. Het harmoniemodel geeft de illusie met een rationele waarheid een zekere 'leeforde' te realiseren, maar in die orde amputeert het mij in het vormen van mijn persoonlijke oordeel van het gebeuren waar ik deel van uitmaak: niet alleen in de beheersing van het conflict, niet alleen door alles wat afwijkt van harmonie te benoemen als een noodlot, niet alleen door de toegang tot het conflict te blokkeren, maar ook door de gebieden van inflict en afflict af te sluiten voor een kritische analyse. Ik moet me wel

begeven in het gebeuren wil ik het onrecht dat zich in inflicte en afflicte voltrekt terecht kunnen wijzen. Die terechtwijzing kan niet vanuit een beheersing gebeuren omdat die iedere dramaturgie, iedere oriëntatie uitsluit. Woorden hebben hun statische betekenis aan dit beheersingsvertoog overgehouden. Woorden kunnen als zodanig niet in het gebeuren doordringen tenzij ze steeds opnieuw anders verstaan worden.

Wanneer we het conflict begrijpen in zijn etymologische complexiteit, in zijn genealogie zoals door mij hierboven beschreven, werkt een conflict onderscheidend, niet dwingend. De informatie die vrijkomt kan dwingend zijn, maar het conflict zelf niet, vanwege de nood aan *uiteenzetting*. Inflicte en afflicte leiden tot gelijknamige processen. Een op afflicte en inflicte gebaseerd handelen leidt tot passiviteit en *ineenzetting*. Het is een soort van encenering, een geregistreerd gebeuren door iemand met macht (= meer informatie) over de ander. Vanaf het moment dat de ander informatie ontgaat of onthouden wordt is het onmogelijk conflictueus in het gebeuren te staan. De ander kan dan niet anders dan de informatie ondergaan. Inflicte en afflicte informatie is bedoeld en ontworpen om te ondergaan, op versluierd zijn, op niet openlijk uitwisselen van, maar op onderhuids 'werken' van die informatie. Blokkades in intermenselijke relaties bijvoorbeeld zijn niet gearticuleerd geweld, voor een gedeelte bestaande uit een onmachtbeleving, die niet inzichtelijk is, dus geen informatiewaarde kan hebben voor de ander.



fig. 1

Conflictueuze informatie daarentegen is juist gericht op het vernemen van de ander en is daarin ook actief. De toegankelijkheid van informatie creëert gelijkwaardigheid vanwege de gecreëerde mogelijkheid te kunnen verstaan wat er speelt. Weten waar ik ga staan is iets anders dan al te gaan staan op een plaats die de ander niet kan kennen, of reeds geplaatst te zijn (bewogen zijn) door een door mij onbekende macht. Dat zijn de misverstanden uit ons verleden, dus moet ik mij te allen tijden kunnen reflecteren met de vraag: waar kom ik vandaan? Het is conflictueus de informatie te verwerken, wanneer over alle informatie beschikt wordt en zijn betrokken is op een fundamenteel verschil van beleving. Bijvoorbeeld het mannelijke tegen-

over het vrouwelijke, de mannelijke dwang ten opzichte van het vrouwelijke uitstel. Langs dit verschil kan een conflict beleefd worden onder voorwaarde dat ik versta dat ik man ben, versta dat ik in de uiteenzetting met het vrouwelijke de natuurlijke dwang tot procreatie ter discussie kan stellen en niet dwangmatig moet opleggen aan de vrouw.

Het uitstel in de beleving is een belangrijke factor in de attitude naar het conflict. Het conflict zie ik als een methode van informatieverwerking waarin het tevens als instrument dient om naar het gebeuren te kijken. Conflict en verstaan staan lijnrecht tegenover beheersen. Het meerweten van de 'treiteraar' of van de 'machtige', of van de 'deskundige' wordt opgeheven in het conflict. De spanning van het onoplosbare verschil staat centraal in het conflict en wordt daar afgetast in haar beleefbare dimensies. De in elkaar grijpende interfererende 'verhalen' van de betrokkenen die in het conflict in het geding zijn, vechten voor het loslaten van dwang tot evidente aankoppelingen, van vooraf bekende betekenissen.

Vandaar dat de toelichting op persoonlijke aankoppelingen de ruimte vrijmaakt en de toegankelijkheid en ontvankelijkheid bevordert voor nog niet ontsloten betekenissen. Belangrijk is hier de betekenis van persoon als 'wordende op de weg die wij zijn in het inter-esse' niet uit het oog te verliezen vanwege de vrije ruimte voor andere betekenissen die hierdoor open komen.

Het botsende conflict heeft in zijn transitieve vorm een lijdend voorwerp. Men spreekt in grammaticale termen van onderwerp, in het Frans le sujet, uit sub-iacere = onderworpen. Hieruit blijkt het passieve aspect van de taal: onder-werp, onderworpen aan de vooraf-betekenis, aan de dominante vertogen, aan het reeds betekende. Maar waar is de handeling in deze grammaticale benadering van de taal? Ik als onderworpen, als zogezegd handelende per-

soon, sta in deze taalbenadering altijd in een subject-object relatie. Het is wellicht zo dat het conflict tot hiertoe alleen maar te begrijpen is geweest als een fatale botsing onder andere vanwege de basisordening van de taal, die het handelen in passieve ordeningen dwingt en gedwongen heeft zodat er met vaststaande betekenissen tegen elkaar gebotst wordt.

### *Natuur - cultuur*

De tot hiertoe naar voren gebrachte betekenissen van conflict kunnen aan verschillende werkelijkheden geëxpliciteerd worden. Een van de werkelijkheden waarin het menselijk bestaan geworpen is, is de natuurlijke werkelijkheid waarbij de cultuur het niveau van historische en sociale reflectie en interpretatie vertegenwoordigt.

De natuurlijke selectie volgt niet de wegen van het conflict, maar volgt wetmatigheden. Evolutionair gegroeid gedrag van uit- en/of insluiting ontstaat uit wetmatigheden van chaos en orde, van copying en mutatie, kortom van natuurlijke selectie. Het is een schijnbare orde maar het is tegelijkertijd ook chaos en onvoorspelbaarheid. De evolutieleer is niet ontstaan uit een vooraf toegepast model, maar is het resultaat van interpretatie van de materie en de omstandigheden. De natuur volgt geen wegen van beheersing maar van selectie, van kiezen vanuit mogelijkheden. Desondanks kent het natuurlijke gebeuren geen reflectieniveau, geen afstand, geen tijd-ruimte-bewustzijn. Het natuurlijke gebeuren is absoluut. Vandaar dat pas op cultureel niveau mogelijk wordt het conflict zoals ik het versta, te denken. Een gevecht tussen twee beesten is oorlog, territoriumstrijd, strijd om de macht terwijl in mijn ogen conflict een vredestoestand is, omdat het mij doet reflecteren over dat wat er gaande is. Daarmee zie ik toe op wat er gebeurt in plaats van het te verdringen. Cultuur begint

daar waar het conflict begint: het niveau van reflectie op omstandigheden, het ontdekken van verschil, het beleven van verhoudingen, het omgaan met een spanning die conflicterende belangen, aanspraken en historisch gegroeide posities in se opleveren en vereisen om communicatief met het andere, met de omgeving, met de wereld om te gaan. Het verschil, bijvoorbeeld tussen man en vrouw, is geen resultaat van een openbaring, een groot verhaal of van de Verlichting, maar is een verschil dat in het conflict gerealiseerd, ervaren en opgemerkt wordt. Cultuur geeft aan dat het leven niet meer uitsluitend is ingericht op procreatie. Het overleven, het denken van schaarste, als conflictueuze toestand is hierin cruciaal. Wanneer we deze gedachten-gang, het verschil tussen man en vrouw, voortzetten is het opvallend dat in het natuurlijke verschil de seksuele daad van de man, zijn ejaculatie, zowel orgasme (lust) als procreatie (nut) samenvalt. Het orgasme van de vrouw daarentegen loopt niet samen met haar ovulatie. Het genetische voortplantingsgedrag van de vrouw loopt niet parallel aan haar lustbeleving. De stap naar het moment van cultuur is dan heel klein. De vrouw is genoodzaakt, in tegenstelling tot de mannelijke drift (dwang?), extra ruimte te maken voor haar lustbeleving, of deze bestaat niet. Was tot hiertoe het fenomeen dwang en drift het slechte in de natuur, of was het het onverstaanbare in de natuur? Deze mannelijke dwang heeft met name de kerk willen beheersen. Wat is er gebeurd? De man (het mannelijke) heeft dit beheersingsmechanisme niet als dusdanig verstaan en heeft ondertussen de vrouwelijke natuur beheerst en bezongen. Deze 'ontwijking' en 'afleiding' heeft het verstaan vertroebeld van het mannelijke zelfbeeld, van de mannelijke dwang. De 'overbodigheid' van de vrouwelijke lust wordt in sommige islamitische culturen bevestigd met de clitoridectomie. De overbodigheid van het mannelijke is een feit wanneer zijn functie en lust ophoudt na de seksuele daad.



Vandaar dat in het mannelijke het uitstel, de afstand tot, het reflecteren over het seksuele alleen al vanwege de natuurlijke genetische geworpenheid een extra reflectieniveau vraagt, in plaats van het vrouwelijke met een rationale logica te verwijzen naar het verborgene, niet toegankelijke, naar de waanzin, naar de hysterie. Het onderscheid tussen functie en lust via de tijdsbeleving brengt tegelijk het tijd-ruimte-aspect in het artefact cultuur. Tijd en ruimte als onmisbare componenten om het menselijk handelen uit zijn natuurlijke geworpenheid te verstaan in zijn culturele, conflictueuze verschijningsvorm. De cultuur geeft ons, vanwege het tijd-ruimte-aspect, het vermogen het nadien, het uitstel te denken. Wanneer de man het nadien kan denken, de zorg voor de vrucht, is zijn overbodigheid opgeheven en heeft de zorg voor kwaliteit van leven een gezamenlijk gevoelde prioriteit.

Ons cultureel vermogen is nog zo zwak dat we de natuur niet (om de tuin) kunnen leiden en we nog allemaal plichtig zijn aan onze *gameten*, het zelfzuchtige gebied van natuurlijke overheersing.<sup>15</sup> Nog geen enkel vertoog heeft ons in staat gesteld om a. oorlogen te beletten, b. genocide te beletten, c. om relaties te leggen. Het is altijd onder licentie van een of andere ideologie dat relaties gelegd mogen worden. Daar is onder andere de inzegening van het huwelijk een afgeleid ritueel van. Het huwelijk is te vaak een onbedoelde bergplaats van geweld omdat de weg naar het gesprek, de emotionele mutatie naar de dialoog, niet gemaakt wordt. Binnen het vertoog huwelijk, gezin en familie heerst één vredestoestand gebonden aan het kader waarbinnen het vertoog waarheid claimt, maar niet erbuiten. Het is de vertoogstructuur die vrede bewaart maar niet de mens zelf. Het is datzelfde statische vertoogkarakter dat de emotionele en ethische evolutie van de mens tegenhoudt. Het is een

---

<sup>15</sup> R. Dawkins, *The selfish gene*, Oxford 1989.

verschil of een gezin vanuit een vertoog vorm gegeven wordt of dat er in het gezin de dominante vertogen zelf steeds ter discussie staan en alle participanten in dat vertoog in conflict kunnen gaan, in plaats van dat de vertogen ervoor zorgen de conflicten buiten te sluiten. Bekijken we het conflict in een gezin als domper, als curatele of als plateau van tegenspraak, van ontmoeting waarin het vertoog zelf gezien wordt als veroorzaker van misverstanden? Schept een vertoog duidelijkheid of kunnen we zien dat die duidelijkheid zowel beperkingen heeft alsook misverstanden buitensluit en de menselijke emotionele activiteit buiten zijn kaders perst?

### *Pijn*

De mens is in feite een 'mammal', een zoogdier, en zit als dusdanig gevangen in een genetische gehoorzaamheid. Dit heeft tot gevolg dat de mens zijn pijn, de signalen die gegeven worden door de ander, in dat dierlijke lichaam omzet in een bedreigd zijn waarop uitsluiting, vechten, uitstoting, vernietiging moet volgen. *De pijn kunnen we dan ook verstaan als een breuk, een ruptuur in de evolutie van intuïtie naar bewustzijn.* Vele emotionele blokkades ontstaan door pijn, die de confrontatie van het genetisch materiaal met de buitenwereld oproept.

*Is pijn het niet verstaan van het eigen uitstel, van het misverstand?* Pijn en misverstand zijn op zich onbeheersbare dynamieken die niet gehoorzamen aan een waarheidsvertoog. De evolutie gaat door, ondanks alles wat de mens bedenkt. Dat geeft een dialectische spanning die steeds en voortdurend gebeuren maakt dat de mens niet leest in zijn uitgebreidheid en meerduidigheid.

Wanneer we voorlopig uitgaan van de gedachte dat natuur het voertuig is van absolute informatie dan is het aan de mens die informatie te ontsluiten voor het verstaan. Dan

kunnen we pijn begrijpen als ankerpunt van waaruit de mens in staat is te beslissen, en op een bepaald bewustzijnsniveau te reflecteren over de situatie waarin hij terecht gekomen is. Pijn als onoverkomelijk zwijgen, stilstaan tussen techniek (evolutie als het technisch-genetisch verstaan van het menselijk zijn) en ethiek (ethiek als reflectieniveau). Op het ethische niveau stelt de mens zichzelf in de gelegenheid zijn pijn te verstaan in de relatie tot de dingen. Hij is daardoor in staat de verhouding waarin hij via de pijn tot de dingen staat te inventariseren. Die verhouding, die ethische positie, is een politiek thema en kan daarom geen plaats *in* het lichaam hebben.

Dit is direct betrokken op het onderscheid natuur - cultuur, het feit dat er een vergaand onderscheid bestaat tussen enerzijds het evolutionaire geheugen dat genetisch, kopiërend en reproductief is, kortom een bevelend, voorschrijvend geheugen<sup>16</sup>, en anderzijds het communicatieve geheugen, dat op correctie, op rechtspraak en vragen stellen gericht is. De niet vervulling, de niet verzadiging van de copying, maar vooral van de conditionering die een genetisch geheugen oproept, kan tot een pijn leiden die de mens anders kan doen beslissen. De pijn functioneert in feite als een brug tussen genetisch en communicatief geheugen. Pijn kan de energie leveren opdat de mens een emotionele mutatie aangaat die hem in de communicatie brengt: pijn als een soort transformerende energie, impuls. Diezelfde pijn kan de mens zijn mammal-lichaam, zijn dierlijke intuïtie, doen ontstijgen en 'hogere' (artificiële, aan de natuur ontgroeide kwaliteit) waarden doen ontwerpen, die maken dat hij beslist het met de ander, het andere aan te gaan. Daarin wortelt cultuur als een artefact, als een kunstmatig gewild project, als resultaat van reflectie op pijn.

---

<sup>16</sup> Manfred Eigen, Steps towards life, Oxford University Press 1992.

Met deze redenering omtrent de activiteit van het menselijk handelen komen we bij het inter-esse, waarmee de geest als existentiële entiteit - tot op heden gesitueerd *in* het lichaam - tussen de mensen komt te staan. Geest opgevat als daad, als handeling, ontstegen aan het evolutionaire lichaam. Daarmee zijn we aan een belangrijke misvatting gekomen, namelijk dat met de wetenschappelijke ontwikkeling, en vooral vanwege de kennisontwikkeling binnen biologie en fysica, de koppeling gemaakt is dat met de ontdekking van het DNA de bouwstenen van het leven gegeven waren. Maar het zijn bouwstenen van een biologisch leven, van het biologische lichaam en niet van het leven. Bouwstenen van het leven zijn contextgebonden, wil er een cultureel leven uit voortkomen.

De vergissing van het gen is zijn grootste kwaliteit, daar waar de genestructuur geen voorspelbaar pad volgt, daar waar er onverwachte, niet te traceren koppelingen plaatsgrijpen. Dankzij die vergissingen is er evolutie.<sup>17</sup> De vergissing is de werkelijkheid van het onstabiele wereldbeeld. Dit kunnen we doorddenken naar het misverstand. Om een evolutionair project te realiseren hebben we fitte, sterke individuen nodig, maar om een politiek project te verwezenlijken hebben we een begrip, een verstaan en een uitvoeren van het inter-esse<sup>18</sup> nodig. Dat vraagt om een beschrijving van de verschillende gelaagdheden, de verschillende aanspraken, de verschillende aankoppelingen van het gebeuren, een soort taxonomie van het gebeuren om steeds opnieuw het inter-esse te kunnen ervaren.

---

<sup>17</sup> Zie Een schitterend ongeluk, Wim Kayzer, uitg. Contact 1993 met name de bijdrage van Stephen Jay Gould, 'Onbeantwoorde vragen', pag. 123-125.

<sup>18</sup> Voor het begrip inter-esse verwijs ik naar Conflict en inter-esse, p. 216-217.

*Koppeling - gekoppeld zijn?*

Jean-François Lyotard volgt de gedachtengang dat de mens zich beweegt in een 'aankoppelen van frases en genres', dat er nooit een niet-aankoppeling bestaat en daarmee het geworpen zijn van de mens in reeds bestaande dominante verhalen en vertoogsoorten een gegeven is. Volgens Lyotard is er na de dood van God, na Auschwitz, niet langer één overheersend goed of waardevol genre waardoor de 'différend'<sup>19</sup> onvermijdelijk is geworden: de taal voert een burgeroorlog met zichzelf<sup>20</sup>, men had altijd anders kunnen aankoppelen. Die subtiliteit waarmee het latente misverstand in de taal terug tussen ons ligt<sup>21</sup> vereist steeds opnieuw een afweging, een stilte tussen twee zinnen. Het woord koppelt onmiskenbaar aan en daarmee verheldert het 't positioneren in het gebeuren. Zodra het mogelijk wordt toelichting te geven bij de persoonlijke aankoppelingen is er tegelijkertijd een afstand gecreëerd naar die koppeling zelf. Het toelichten is een activiteit die niet alleen een positie in het gebeuren verschaft maar waarmee het zich ontspreken aan dominante verhalen, het zich bekend maken een politiserende en emanciperende werking heeft. De aankoppeling, *l'enchainement*<sup>22</sup>, is in mijn visie een dramaturgisch begrip, want het geeft de positionering in het gebeuren aan. Het feit alleen dat een

---

<sup>19</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Les Editions Minuit, 1983.

<sup>20</sup> Jean-François Lyotard, 'Judicieux dans le différend' in: *La faculté de juger*, Les Editions de Minuit, 1985, p. 236.

<sup>21</sup> Leo Beyers, *Conflict en inter-esse*, VUBPress i.s.m. Stichting Cincoop, 1994, p. 275-276.

<sup>22</sup> J.-F. Lyotard, *Le Différend*, p. 10 en nr 131.

bepaalde handeling aankoppeling genoemd k n worden, geeft een zeker reflectieniveau weer.

Vanwege het onzeggbare, vanwege de filtering van 'onzuverheden', 'onnavolbaarheden' uit de taal roept de steeds afwezige locatief de nog aanwezige ablatief in herinnering. Deze grammaticale regels die de taalhandeling inzichtelijk maken (locatief, instrumentalis) zijn sinds de Romeinse tijd uit de taal gezuiverd, omdat hun functionaliteit, hun waarde voor het instrumentele spreken niet was aangetoond.

### *Bijna niet*

Om de subtiliteit van het grensvlak waarop het conflict net wel of niet verstaan kan worden als een ontsluitend gebeuren, te vermijden, haal ik nog een keer de betekenis van conflict als 'tegen elkander slaan, verenigen' naar voren. In primitieve samenlevingsvormen sloeg men twee stenen tegen elkaar om vuur (= warmte en licht) te maken. Die confrontatie met het andere is iets anders dan in elkaar opgaan. Het tegen elkaar versta ik hier als het onvoorziene, het onvoorspelbare, het 'inter-esse', het gebeuren vanwege de erkenning van het tussen zijn. De confrontatie van twee of meer met elkaar geeft een breuk aan, een ruptuur, met wat geweest is. Die breuk versta ik als het *niet meer*. Alles wat hierop volgt kan nooit een interpretatie zijn van dezelfde gegevens. De gegevens doen zich anders voor na de breuk dan ervoor. Breuk versta ik als tegenovergesteld aan continuïteit, en niet als aanzet tot een versterking van het *Ideal des ununterbrochenen Verst ndigungsflusses*<sup>23</sup> zoals Gadamer de breuk therapeutisch opvat. Het tegen elkaar slaan begrepen als breuk van continuïteit, van een-

---

<sup>23</sup> Vgl. de discussie tussen Hans-Georg Gadamer en Jacques Derrida n.a.v. een voordracht van Gadamer op 24 april 1981 te Parijs in: Philippe Forget (Hrsg.) *Text und Interpretation*, p. 14-15.

heid, waarna er even niets meer is, even dood, even niet iets, even niet weten, totdat het ondenkbare, onvoorspelbare in het gebeuren erna zich vormgeeft, kan maar gebeuren als participanten dit erkennen als een daad en hun betrokkenheid stellen, hun woord houden. De erkenning van het gebeuren als daad maakt conflict toegankelijk. Bijvoorbeeld wanneer het tegen elkaar slaan tot vuur geleid heeft: welke kracht, welke verantwoordelijkheid is daarmee gemoeid? Antwoorden op deze afwegingen zijn toelichtingen op de eigen betrokkenheid, op het bewustzijn van de eigen persoonlijke aankoppelingen.

Het thema van deze bundel geeft mij te denken wat het verschil is tussen een banale ruzie en een conflict, tussen oorlog en vrede? Dat brengt mij terug naar het woord. Het woord heeft naast een rationele, historische en emotionele waarde een verschijningsmacht in tijd en ruimte. Van zodra het woord niet 'gebeurt', heeft het de betekenis die het al had, heeft het de waarde die de dominerende verhalen uit het verleden aan het woord verleend hebben, resteert na het gesproken woord een eindeloze stilte waarin alles hetzelfde blijft en de stem echoot in de gefossiliseerde betekenis. Het beleefde conflict (te différend, de strijdigheid) als gebeuren, daar waar het verschil in zijn optimale vorm gerealiseerd wordt, is daarentegen een gebeuren waarin met kracht tegengeworpen wordt.

Lytard spreekt in de context van strijdigheid over het 'nog niet'; het nog niet kunnen zeggen wat gezegd moet worden, waarin de spanning bestaat uit de effectief gerealiseerde aanknopingen en het oneindige potentieel aankoppelingen dat nog niet gerealiseerd is. Wat die spanning teweeg brengt, de eventuele handelingsruimte en nieuwe idiomen, legt Lytard in de domeinen kunst en filosofie. In mijn visie benadruk ik niet de filosofische overweging maar eerder de menselijke activiteit zelf, namelijk de actie van in het conflict te gaan staan en zich te ontdoen van het nood-

lottige geworpen zijn door de eigen positionering te bevragen. In die bevraging en afweging in stilte van de heen en weer geworpen zinnen ligt het politieke, de opening van verholde betekenissen en gehouden beloften. In het heen en weer gaan ontstaan betekenissen in het gebeuren die verhelderend en zo tevens politiserend werken en daarmee eventuele correcties in de hand werken. Het gebeuren verdraagt geen a priori waarheid, gebeuren is tijd en reflectie. Politiek is in feite de re-lationering van het gebeuren. Medicalisering en criminalisering zijn de rationalisering van het gebeuren, kortom het beheersen en doelgericht sturen van het gebeuren, waarmee het tegelijkertijd uitgestoten en direct verwezen wordt naar het asiel.

### *Respondere*

Om nog dichter bij de draagwijdte van het conflict als draager van het gesprek te kunnen komen wil ik verder de vraag onderzoeken: wat gebeurt er? Het conflict versta ik als een daad. Elke daad is onvolmaakt, volgt niet intrinsiek de orde van de rationaliteit en is daarin complex. Het woord heeft in het conflict als daad een feitelijke complexiteit en uitgebreidheid, dit in tegenstelling tot de rationele ordeningen waar de rationaliteit zelf verstoken is van genetisch materiaal. In de dramaturgische vraagstelling 'Wat gebeurt er?', waarbij we uitgaan van de gelijkwaardige betrokkenheid van de participanten, is het noodzakelijk de vragen en antwoorden te bevragen, af te wegen, te overwegen. We stellen ons deze vraag niet meer omdat we er vanuit gaan 1. dat er niets gebeurt, en 2. dat dat dankzij de rationaliteit voor iedereen duidelijk is. Deze lezing komt niet overeen met wat er daadwerkelijk gebeurt.

Als antwoord op de vraag 'Wat gebeurt er?' kunnen we het gebeuren beschrijven, namelijk dat we elkaar iets toewerpen ter overweging, alvorens zelf afgewogen te heb-



ben wat er toegeworpen wordt. Verantwoordelijkheid nemen wordt dan het opnieuw afwegen, het steeds opnieuw in overweging nemen. Om dichter bij de betekenis van het antwoorden te komen ga ik weer te rade bij de etymologische betekenis.

*Verkenning 1:*

Res-ponderare; de zaak (Lat., res-) afwegen (Lat.; -ponderare). Om tot antwoorden te kunnen komen: wat weeg je af? Een rechtstreeks etymologisch verband met de betekenis van *wegen* en *zaak* bestaat er in feite niet omdat het woord in deze samenstelling niet voorkomt in het woordenboek. Toch wil ik hier de verkenning even voortzetten namelijk dat de zaak die op het spel staat, de zaak die gebeurt, kan erkend worden in de afweging. Zonder erkenning is er geen gebeuren. Tussen schapen in een wei gebeurt er niets want zij kunnen niet anders dan bij elkaar blijven. Schapen maken geen afweging, zij bewegen niet, zij verplaatsen zich. Telkens opnieuw moet er via de reflectie, met afweging en overweging, gewicht gegeven worden aan. De afweging geeft gewicht aan wat er te werpen valt dankzij de ervaring, de contextualiteit, de rationaliteit en de taal. Het gebeuren bestaat uit een gelaagdheid van gebieden die meedingen in de afweging. Naarmate de ervaring als mededinger naar betekenisgeven uitgesloten is zijn wij en het gebeuren reeds aangekoppeld aan ontologische evidenties. Daar zijn afwegingen overbodig en voeren slimme strategieën de boventoon. De letterlijke vertaling van afweging in het Latijn is *disputare* dat 'het voor en tegen overwegen, onderzoeken, bespreken en uiteenzetten om de waarheid te ontdekken', betekent. Met deze betekenis komen we heel dicht bij het gesprek, het gesprek als een dispuut.

*Verkenning 2:*

Re-spondere, opnieuw (Lat;? re), beloven (Lat, spondere). Wat beloof je? Vanuit een concept omtrent de eigen persoonlijke aanspraken, omtrent de samenleving, omtrent de toekomst, omtrent het persoonlijke verleden, geeft men zijn woord. De verantwoordelijkheid ten opzichte van dat gegeven woord wordt gedragen wanneer het conflict als een daad, een gebeurend gebeuren, als een *conflictueuze* toestand erkend wordt. Ik kom hier terug op de betekenis van werpen: we werpen elkaar beloften toe. Niet als speerpunten om te doden, maar als speerpunten ter oriëntatie, gericht aan (dativus) in afwachting van het antwoord (ablatief). Dat wat terugkomt (teruggedragen wordt: ab-ferre) is mijn veronderstelling van wat er gezegd wordt, in zoverre ik het antwoord verstaan heb, en vereist steeds opnieuw een toetsing. De naamval maakt de distantie mogelijk en dankzij die grammaticale spelregel kan ik reflecteren op het antwoord en kan ik weten, dat wat ik hoor maar is wat *ik* hoor. In feite geeft de ablatief, gepersonaliseerd voorgesteld, mij de opdracht: 'dit is wat er begrepen is van het antwoord, toets dit nog even!'. Dat bewustzijn is tevens een impuls voor de volgende vraag. De motor van het gesprek ligt in deze naamval. Omgaan met deze spelregels maakt het gesprek waarachtig door geen waarheden van het gesprokene te eisen: het is op -waarheid betrokken maar *is* en *kan* niet waar zijn vanwege de constante afweging. De ander is nooit helemaal te horen. In de Romeinse tijd, met de uitgebreidheid van de naamvalen, was dit gebeuren organisch opgenomen in het spreken o.m. met de locatief en de instrumentalis als extra momenten, waarin de eigen positie in taal- en spreekhandeling zichtbaar gemaakt kon worden. Hier kunnen we nog eens vaststellen welke ingrijpende invloed het christelijke en Verlichtingsvertoog op de taal hebben gehad door de taal te 'zuiveren' van regels die de relationele waarde van

handelingsmomenten inzichtelijk maakten.

Dit concept van communicatie dat mij voor ogen staat, zowel in haar existentiële als grammaticale dimensie, is vooral bedoeld als een dramaturgisch oriëntatiekader. De dramaturgische invalshoek geeft de mogelijkheid om bovenop het biologisch geworpen zijn van het menselijk leven als een niet te onderbreken genetische bouwdoos, het culturele artefact mens te verstaan dat niet louter biologisch, maar kunstmatig op grond van beloften en antwoorden kan bestaan, zijn bestaan construeert.

Wanneer we conflict, het tegen elkaar slaan, als een gelijktijdigheid verstaan is het slaan impliciet als vernietigend bedoeld. Terwijl het woordje con (Lat., cum) verwijst naar samen in de betekenis van (net niet)gelijktijdig, maar in communicatieve, waarnemende en onderscheidende vorm. Het samengaan als een coïtus, vind ik terug op een artefactische wijze in het conflictueuze samengaan. Welke middelen, welke gereedschappen die wij ontwerpen om een samenlevingsvorm te kunnen creëren, zijn toereikend om een 'samen' gestalte te geven dat niet het verschil opheft en opslorpt in een universeel waar vertoog (inflict), dat niet in gelijktijdigheid de ander vernietigt (afflict), dat een samen realiseert op conflictueuze manier. Daarom hecht ik belang aan de kwaliteit van re-spondere; de belofte in het geantwoorde is tegelijk ook mijn persoonlijke aanspraak op het leven. De belofte die ik doe is tegelijk een expressieve aanspraak waarmee ik mij (zender) ook te kennen geef aan diegene (ontvanger) die mij wil kennen. Een expressieve aanspraak is tweeledig: 1. de belofte dat ik het feit gestand doe *dát* ik gesproken heb, en 2. de onvolmaaktheid van *wát* ik gezegd heb. Met een expressieve aanspraak wordt het leven aangesproken en wordt tevens het recht op onvolledigheid van die aanspraak geclaimd, in de verwachting daarop kritiek en tegenspraak

te ontvangen.

De persoonlijke expressieve aanspraak op contact en op kwaliteit van leven heeft iedereen voor zich te formuleren. Dat kan leiden tot een kakofonie van misverstanden, die met behulp van het conflictdenken kan geanalyseerd, afgewogen, ingedeeld, gearticuleerd worden tot een zinnig gesprek, tot een zinnig gebeuren van tegenspraak, wel te verstaan op een conflictueuze wijze. Dat is tegelijkertijd een persoonlijk leerproces. In die zin is conflict zowel op mijzelf als op anderen van toepassing, waarbij tijd en ruimte als instrumenten beschikbaar zijn om het spannende misverstand tussen mensen in verschil en complexiteit verstaanbaar te maken. Niet om dat verschil op te heffen, maar juist om dat verschil aan het woord te brengen. Zo complex is dus de weg naar het heden, de drempel naar een toekomst.

Met het uitschakelen van het conflict ontstaat er een kunstmatige, uitsluitend op rationele gronden, consensus tegenover het 'foute' conflict, dus de overeenkomst tegenover het 'orde bedreigende' conflict. Wanneer we het conflict ten opzichte van de consensus als een evenwaardige belevings- en onderhandelingsgrond beschouwen om het menselijk handelen zowel in zijn sociaal-historische, rationale en emotionele hoedanigheid te verstaan situeert het betrokken zijn op overeenstemming in taal- en spreekhandeling zich in een andere orde. In dit licht is het consensusgebeuren slechts van tijdelijke aard, steeds weer uiteenvallend in een conflictueuze werkelijkheid. De overlevingsgrond is dus niet gegarandeerd met de consensus, maar met de erkenning van het conflict, van de ruptuur in plaats van de continuïteit, waarbij de actieve participatie van de betrokkenen onmisbaar is in het beleefbaar maken van het misverstand.

*Belofte*

De waarheid van de belofte is dat men zijn woord zal houden in de wetenschap dat wat gesproken wordt ook aankoppelingen zijn in vertoogsoorten. Elk spreken dat zich hiervan niet bewust is, veroorzaakt een botsing, vooral omdat men in een dergelijke onwetendheid toch de eigen integriteit bedreigd weet.

De bewegende mens en dat wat daar gebeurt, de gaande mens in de coïtus, de gaande mens in de conversatie<sup>24</sup>, ervaart, verstaat zich niet als botsing. Conversatie, begrepen als *frequent keren*, de uitwisseling zoeken. Dan verkeert men in een onophoudelijke uitwisseling: de *erkenning* van die dynamiek houdt in dat er steeds een *afweging* moet worden gemaakt. Steeds moet men weten dat de *belofte* er is dat ik/jij, mijn/jouw woord zal houden, dat wij ons woord gesproken hebben. Als datgene wat gezegd wordt, niet als waarheid voor een ander moet gelden, maar eerder via het gezegde tot een samenwerkingsverband met die ander moet leiden, dan is het misverstand niet opgeheven maar wordt er voor het misverstand een plateau gecreëerd, een gespreksvoering op conflictueuze wijze. Eerst is er de roerloosheid van het geworpen zijn en vervolgens de nataliteit van het zich werpen in het spreken, van de beweging. Het geworpen zijn is een botsing. Het werpen is het optillen van de betekenis naar de ander toe in naam van en doorheen je eigen persoon. Dat is uiteindelijk het enige wat waar is in dat ene gebeuren. Dat is een *waarheid* die gecreëerd wordt: ik zeg naar waarheid 'Ja, ik heb dat gezegd', trouw aan de eigen woorden. Dat is een op waarheid betrokken houding, namelijk de waarheid dat ik zelf die woorden gesproken heb. Het gebeuren is een mis-

---

<sup>24</sup> In het vroege Engelse recht betekende conversation 'sexual intercourse'.

verstand, waar discussie gepast en gewenst is, misschien tijdelijk deelbaar (participatie) en veranderend. Deze overweging denkt de beweging, de erkenning en afweging rond het gebeuren: wat gebeurt er en hoe bevind ik mij erin?: oriëntatie in het gebeuren. Dat roept het recht op verantwoordelijkheid op. Re-spondere als belofte en het gewicht geven daaraan, dat ik mijn woord houd, wetende dat ik het gesproken heb. Dat is een activiteit. Dat is een andere dynamiek dan het bewogen worden. Hier gaat het om de beweging zelf. Het gaat om de ontsluiting van de beweging, van de beweging zelf leren verstaan en om het analyseren van de eigen daden in volle verantwoordelijkheid.

De dominante verhalen hebben tot op heden gefungeerd als oriëntatiekader voor mensen. Het vertoog als oriëntatiekader, dat uiteindelijke betekenissen ontvreemdt en onteigent omdat het 't persoonlijk oordeel verhindert<sup>25</sup>, roept conflicten als botsing, als uitsluiting, als vernietiging op. Bijvoorbeeld wanneer iemand, in naam van een vertoog, een bepaalde interpretatie afdwingt of poneert zonder tegenspraak te dulden, neemt hij een betekenis in bezit en ligt het voor de hand dat gebeuren en communicatie uitgesloten wordt. Dat 'in bezit nemen' is: zich bewust óf onwetend een a priori universele waarheid toeëigenen, die niet aan een persoon kan toebehoren. Betekenissen in bezit nemen is tegelijkertijd diezelfde betekenissen hun actieve waarden ontvreemden. Het gebeuren is in die zin gekoloniseerd door een verzegelde waarheid en gefossiliseerd in vaststaande betekenissen. Gelegitimeerd door het harmoniemodel onteigent deze dynamiek personen van hun on-

---

<sup>25</sup> Susanne Langer beschrijft in Mind: an essay on human feeling dat na de eerste revolutie, namelijk het ontstaan van het biologische organisme, met de tweede revolutie, het ontstaan van het voelen, pas reflectie mogelijk was. Dus niet de rationaliteit maar het voelen heeft de mens in staat gesteld te denken over kwaliteit van leven.

vervreemdbaar recht op verantwoordelijkheid. Al wat buiten dit mechanisme valt, er niet aan onderworpen is, wordt naar de positie van de buitenstaander verwezen, de asy-lant. Zolang er wordt uitgegaan van of teruggegrepen wordt op systematische waarheden is ieder gesprek overbodig, tenzij deze autoriteit in datzelfde gesprek opgeheven wordt en het gebeuren wordt erkend. Uiteraard kunnen systemen als bibliotheek in het dagelijkse geheugen functioneren maar in het gesprek is het belangrijk deze systemen kritisch aanwezig te stellen en de blinde macht (de curatele) over het woord in het gesprek op te heffen. Tegelijk met die erkenning ontsluit het gebeuren zijn tijd-ruimte domein, een gebied waarin mensen elkaar kunnen ontmoeten.

In de respons, het antwoord werpt men elkaar de belofte toe op waarachtige wijze. En het antwoord, van de ander, van het andere, is een toewerping van een belofte verstaan te hebben en akkoord te gaan, een deal te hebben naar het volgende moment waarin men elkaar vertrouwen toewerpt. Wanneer dat niet gebeurt, is het resultaat wantrouwen. Elk bevel scheidt wantrouwen.

### *Expressieve aanspraak*

Nogmaals stellen we vast dat het statische, modernistische mensbeeld ten grondslag ligt aan de zogenaamde faling in en van het menselijke gedrag. Door het *aanreiken* van structuren afgeleid van bestaande vertogen worden persoonlijke informatie en ervaring opgezogen in een netwerk van gedepersonaliseerde aankoppelingen. Daarmee worden persoonlijke leerprocessen geünificeerd en het persoonlijk

karakter ervan uitgesloten. Ook in het denken van Habermas<sup>26</sup> worden er geen mogelijkheden onderkend voor een gelijkwaardige integratie van *expressieve aanspraken* in het proces van observatie.

Daarom is de inzet van deze analyse die mogelijkheden te creëren. In mijn visie op het menselijk handelen, maar dan met name wat betreft de interpretatie van het conflict, wordt wel de mogelijkheid erkend, dat de *expressieve aanspraak* universaliseerbaar is. De mens gedacht als persoon, niet als statisch subject, *is* een veelheid aan mogelijkheden, *is* verhouding. De *conflicteuze* vorm laat toe, dat hetgeen hij denkt universaliseerbaar wordt. De uiteenzetting wordt beoordeeld via de *con-versation*; de frequente kering van de afweging. Hiermee wordt de *universaliseerbaarheid* van de uit te wisselen thema's bewerkstelligd. De *aanspraak* is hierin de sleutel want zij is de *vorm* die creativiteit universaliseerbaar en overdraagbaar maakt. De aanspraak maakt voorwaarden bekend aan de buitenwereld. De expressieve aanspraak is een architectonische aanspraak op het 'bewonen' van het gebeuren. Het is als 'aanspraak' een politieke daad omdat men via de aanspraak een activiteit in, een participatie aan het gebeuren claimt. Hiervoor wordt gebruik gemaakt van het alfabet, de grammatica, de syntaxis, etc. De vorm is het brandpunt waarlangs de politieke en creatieve aanspraak zichtbaar kan worden gemaakt.<sup>27</sup>

Tot nu toe hebben we de activiteit van de mens in het gebeuren zelf bekeken, maar waar leidt die activiteit heen? Een beweging waaraan we dat kunnen verduidelijken is het

---

<sup>26</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1980, p. 42-43.

<sup>27</sup> Leo Beyers, *Conflict en inter-esse* p. 282.



transformatorische gebeuren. Een productieproces wordt ook wel een transformatorisch proces genoemd, maar productie en transformatie zijn twee verschillende begrippen en leiden ieder naar een ander resultaat vanuit een verschillende doelstelling en visie op het gebeuren.

Wat is transformatie? Transformatie is kennis. Bijvoorbeeld wanneer we kijken naar de transformatie van erts in ijzer in wapens, dan betekent transformatie niets anders dan *doorheen de vorm*: doorheen de vorm tot een hoedanigheid, doorheen de vorm tot kwaliteit komen. De dingen hebben op zich geen kwaliteit. Alleen door de vorm nemen ze kwaliteit aan. De uiteindelijke vorm staat in relatie tot de bedoelde vorm. Terug naar Plato en de ideeënleer. De bedoelde, absolute vorm noemt Plato de idee. Bijvoorbeeld de idee tafel die gereproduceerd moest worden naar de zintuiglijke werkelijkheid in een tafel, waaraan men kon zitten. Is dit niet eerder *representatie, opnieuw aanwezig stellen* van hetzelfde dan transformatie verstaan als *doorheen vorm*? Dingen zijn representeerbaar dus reproduceerbaar, maar mensen niet. We kunnen dat heel goed expliciteren aan de hand van het gesprek waar de representatie niet kan spelen, want dan zou de waarheid al gedacht zijn en ieder gesprek overbodig. Hier komen we aan het verschil tussen een bezigheid, zoals ik al eerder beschreef van de schapen, en activiteit. In feite is dit het verschil tussen functie en handeling. De functionele reproductie van het alreeds gekende, de representatie van de idee, leidt niet echt tot een verandering. De handeling, de activiteit waarmee via creativiteit en transformatie een participatie aan een gebeuren tot stand komt, is politiserend gebeuren. Dit laatste traject wordt niet gegaan vanuit idealiteiten. De handeling als transformatie gedacht, namelijk de werkelijkheid steeds opnieuw makend en opheffend. Een bedrijf dat colaflesjes maakt, zal zich natuurlijk geen zorgen maken over de transformatiegedachte. Ze maken van zand glas en hebben daarmee

een transformatie volbracht. Het is transformatie in functie van een repeterend productieproces op basis van gekende gegevens. Maar ditzelfde principe kunnen we niet doordenken naar het arbeids- en relationele proces van mensen. Wanneer we dat wel doen, is een mens dan vergelijkbaar met een colaflesje ...? Er kan geen vaststaand model toegepast worden op relationele en samenwerkingsprocessen tussen mensen. De schaarste, het omgaan met beperkingen en mogelijkheden, verbiedt mij mensen te vergelijken met een colaflesje, maar gebiedt mij eerder een visie te ontwikkelen, waarin het recht op participatie van de handelende mens, als gevolg van activiteit en de transformatie daarvan, gedacht wordt. Marx heeft het transformatorische proces wel doorgedacht naar de materie, maar niet naar de mens en zijn relaties. Het feit dat in eerste instantie de mens het omvormen van natuur en materie naar gebruiksvoorwerpen in gang heeft gezet, heeft als niet onbelangrijk bijeffect: de emancipatie van de mens. Marx heeft het emanciperende proces niet voorzien omdat hij in collectieven dacht. Om de transformatie op relationeel niveau te denken is het nodig het verschil te denken: het is voor iedereen anders. Vandaar dat een andere invalshoek naar het kunnen beleven van en omgaan met het conflict noodzakelijk is. Het conflict is een instrument dat tegenspraak mogelijk maakt en in dat perspectief betekent iedere weerstand daartegen geweld.

### *Gesprek*

Waarheid spreken in een gesprek is contextueel gebonden en kan als zodanig geen waarheid van iets zijn, men kan alleen zijn woord houden of aankoppelingen bekend maken waardoor de zender van de informatie steeds opnieuw bekend en de informatie toegankelijk wordt. Elk spreken of elk zwijgen dat zich niet bewust is van het feit opgenomen

te zijn in vertogen en taalgenres, veroorzaakt een botsing. Iedere vorm van tegenspraak zal in dit gebrek aan bewustzijn opgevat worden als een aanval op de eigen integriteit, waardoor communicatie tot schijncommunicatie, tot oorlog verwordt. Maar persoonlijke integriteit is meer dan alleen een reeds betekende betekenis. De persoon en de daarbij behorende integriteit zijn een weg waarlangs het gesprek zich beweegt, de persoon is steeds tussen mensen in. Daarom is het belangrijk meer dan wat de mens alreeds betekent, de persoonlijke integriteit, in het gesprek ter discussie te stellen.



fig. 2

Voortbouwend op de gedachtengang van Susanne Langer, waarin zij twee revoluties in de menselijke evolutie beschrijft namelijk het ontstaan van het biologische organis-

me en het voelen, staat mij een derde revolutie voor ogen<sup>28</sup>: het gesprek. Na het voelen en ervaren stelt de reflectie daarop de mens in staat het gesprek aan te gaan. Het spreken als functie is al bekend, maar het *proces* 'spreken' is nog onvoldoende onderzocht, het proces waarin het voelen, dat voorbij gaat en nog overleeft na het voortbrengen van genetisch materiaal, het voelen dat nog te spreken, uit te wisselen, uiteen te zetten is met de ander. Het behoud van het genetisch materiaal is de zorg van de natuur. Cultuur draagt zorg voor de kwaliteit van leven. Het opnieuw denken van het voelen valt hier ook onder, gerelateerd aan waarheid en waarachtigheid van het gesprek als *het meest uitgebreide fenotypische aspect van menselijk gedrag*.

Het genetisch materiaal neemt stelselmatig af na het 'volgroeid' zijn. De mens overleeft zijn eigen seksualiteit, zijn vruchtbare periode. Een dier niet. Het gebied naast de natuurlijke voortplantingsdrijf is het gebied waarin handlingsruimte, ethiek, het reflectieniveau, het nadenken en overwegen, plaatsgrijpen dankzij de taal, dankzij de 'extended phenotypische' taal. Een mens overleeft zijn seksualiteit met gemiddeld 35 jaar. Dat zou een spiegelmoment kunnen zijn, waarop hij als mens niet meer in de narcistische spiegel hoeft te verdwijnen, maar zich juist tot activiteit, tot tevoorschijn komen, voelt uitgenodigd. Het gebied voorbij de natuurlijke selectiedwang is het ethische, het gebied van de wereld- en mensvisie, dat voor lange tijd in de greep is geweest van de religie, die de genetische verschijnselen, de seksualiteit, is gaan beheersen middels huwelijk, godsdienstoorlogen, brandstapels en inquisitie met alle beschikbare politieke kracht.

Dat gebied van het menselijke handelen is een jonge, denk-

---

<sup>28</sup> Leo Beyers, 'Informatie kan nooit een (groot) verhaal zijn' in: Debat 21, de woorden en de mensen, ACCO Leuven, 1996.

bare en uitvoerbare levensvorm. De mens is gemuteerd naar een uitgebreide, ingewikkelde en complexe (extended) levensvorm. In dat handelen zijn wij niet meer louter genetisch materiaal, maar is de door ons gecreëerde cultuur als artefact actief en kan de mens in gesprek de uitgebreidheid en complexiteit van levensaanspraken inzichtelijk en beleefbaar maken. Hierin hebben we het lichaam overleefd. Naarmate we meer zullen verstaan van de elektrochemische, elektromagnetische en biochemische context van het menselijk handelen, met name de relationele realiteitswaarde daarvan analoog aan sociaal-historische en expressieve aanspraken op humane levensvoorwaarden zal de mens het domein voorbij aan de natuurlijke geworpenheid beter kunnen denken in het perspectief van zijn persoonlijk oordeelsvermogen en recht op verantwoordelijkheid.

Praktijkonderzoek van het gesprek werkt politiserende en emanciperende processen in de hand. De communicatieanalyse-gesprekken<sup>29</sup> die ik voer, gebeuren op een gespreksniveau waarop de praktijk van de dynamieken van het gesprek eerst en vooral ervaren, vervolgens onderzocht en geanalyseerd worden. Het conflict zoals hierboven beschreven, wordt binnen het communicatieanalyse-gesprek in al zijn verschillende verschijnings- en belevingsvormen besproken. Het gesprek kunnen we tevens vergelijken met een soort rangeerstation waarin de (persoonlijke) aankoppelingen, het reeds aangekoppeld zijn, ontkoppeld worden. Het is bijvoorbeeld heel moeilijk zicht te krijgen op de conditioneringen waarbinnen we opgevoed zijn. Verschillende vertogen hebben daar hun claims, bijvoorbeeld het

---

<sup>29</sup> Voorbeelden van communicatieanalyse-gesprekken zijn te vinden in de boeken van Leo Beyers, Geweldloos gesprek, Stichting Cincoop 1990, Ontbinding van affectie, Stichting Cincoop 1991, en Conflict en interesse, VUBPress i.s.m. Stichting Cincoop, 1994.

vertoog van de familie, van de geschiedenis, van de ideologie. De activiteiten die mensen ontplooiën zijn vaak afgeleiden van, of gekoppeld aan een conditionering. Net als de koppelingen van treinstellen een regelmatige controle nodig hebben, zo ook verdienen onze vaak 'blinde' koppelingen een kritische benadering en toelichting, vandaar het onderzoek naar het gesprek. Vanuit die onderzoeksactiviteit ontspringt steeds opnieuw het actieve leven en kunnen we ons zelf tot een maatschappelijke betrokkenheid opleiden. In feite is het gesprek ook te verstaan als een leersituatie, een actief leven in het onderzoek naar hoe het leven voort te zetten na de vaststelling dat de mens *a most extended phenotypical being* is. Het gesprek voeren is in feite een voortzetting van de evolutie naar een menselijk gedrag waarin normaliserende, disciplinerende en medicaliserende aspecten van gespreksvoering teruggedrongen worden naar de beperkte kaders waarin ze van toepassing zijn en de mens zijn eigen politiserende en emanciperende activiteit leert denken, ervaren en formuleren.

\* \* \*









---

## VERSCHIL EN GESCHIL

Woord vooraf	p. 5
Hans Achterhuis: <i>Utopie en geweld</i>	p. 12
Rudolf Boehm: <i>De eeuw van Martin Heidegger of 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'</i>	p. 31
Guy Quintelier: <i>Over natuurafhankelijkheid, harmonie en nationaal-socialisme</i>	p. 47
Marc Van den Bossche: <i>Denken zonder grond. Een democratisch-conflictualistische Heideggerlectuur</i>	p. 59
Willy Coolsaet: <i>De oorlog verklaard?</i>	p. 84
Leo Beyers: <i>Het 'andere' conflict: de woorden en het gebeuren</i>	p. 112

---