

MARCUSE, HABERMAS, DE MAN, T'AO CHI'EN, GINSBERG,
DARWIN, ET AL., EN DE PROBLEMATIEK VAN HET ZGN.
WETENSCHAPSETHOS

Freddy Verbruggen

Met dit artikel hebben wij een tweevoudige bedoeling: i) de problematiek van het zgn. wetenschapsethos, zoals we die aantreffen bij Marcuse en Habermas, te verduidelijken, eenvoudiger te stellen, te demistifiëren, en ii) een persoonlijk standpunt in te nemen t.o.v. deze problematiek, in het bijzonder m.b.t. de sociale wetenschappen. Ofschoon het uiteraard onmogelijk is om, binnen de grenzen van dit artikel, alle facetten van deze problematiek te behandelen.

Marcuse en Habermas :

Marcuse en Habermas stellen dat de wetenschappelijk-technische rationaliteit zelf tot ideologie is geworden. Wetenschap en techniek hebben als het ware, als positivistisch gemeenschapsbewustzijn, de burgerlijke ideologieën overvleugeld, naar de achtergrond gedrongen, en feitelijk doen desintegreren. En met hen, de maatschappelijke subsystemen. Een soort science fiction verhaal dus, waarin de Robot zijn maker en meester niet langer blindelings, onvoorwaardelijk gehoorzaamt, maar integendeel een eigen leven gaat leiden, zelf eisen gaat stellen, dominant-totalitair wordt. (Ofschoon dit beeld té simplistisch is voor het gesofistikeerde, filosofisch maniërisme van Marcuse en Habermas).

Voor wat de relatie tussen wetenschap/techniek en ideologie/politiek aangaat komt deze ontwikkeling hierop neer dat de "diktatuur" van het wetenschappelijk-technologisch rationaliteits- en efficiëntiebeginsel (WTREB) tot gevolg heeft dat de politieke beslissingen onttrokken worden aan het domein van de traditionele politiek. Niet de politici nemen beslissingen, wel de zgn. experts. En dit brengt met zich dat de staatsburger kwasi nergens meer participeert aan het

politieke leven.

De redenen hiervoor zijn grosso modo tweërlei : i) het WTREB eist krachtens zichzelf een globale coördinatie in functie van zijn eigen dynamiek, en ii) het is erin geslaagd op een geraffineerde manier de driftenstructuur van de staatsburger aan zich te binden, van zich volkomen afhankelijk te maken. Vandaar het ontbreken van verzet en protest.

Hierbij komt nog dat, door deze ontwikkeling, de sociaal-ekonomische tegenstellingen versluierd worden, zodat die groep die de produktiemiddelen — lees : wetenschap en technologie — bezit, op een meer comfortabele en meer doordringende wijze de andere sociale groepen beheerst.

Op zichzelf zou de heerschappij van wetenschap en techniek geen problemen stellen, ware het niet dat, volgens Marcuse (en Habermas), het WTREB irrationeel funktioneert, d.i. niet bijdraagt tot de humanisering en bevrijding van de mens in de maatschappijen van de hooggeïndustrialiseerde landen, maar integendeel een nieuwe en resistentere aliënatie hebben doen ontstaan, nl. het zgn. eendimensionale denken, het positivistisch gemeenschapsbewustzijn.

Deze idee van de wetenschappelijk-technische rationaliteit, die door een dialektisch-historisch proces, een allesomvattend en allesdoordringend regulerend systeem aan het worden is, roept reminiscenties wakker aan de tesis van Marcuse in zijn artikel : “The affirmative character of culture” (1937)¹. Een jeugdwerk dus, want geschreven vele jaren vóór de verschijning van de *One dimensional man* (1964). Een werk waarin ook het woord “technologie” nog niet voorkomt.

Het belang van dit artikel ligt op drie vlakken : i) het verduidelijkt de basis-stellingen van Marcuse en Habermas over de ontwikkeling en de status van het wetenschappelijk-technisch rationaliteitsbegrip, ii) het legt een relatie tussen Marcuse en De Man — en simplifieert op deze manier de opvattingen van Marcuse in de *One dimensional man*, en iii) het toont aan dat de principiële oplossing die Marcuse in 1964 voorstaat m.b.t. de problematiek van het zgn. wetenschapsethos reeds door hem verdedigd werd in 1937 — waardoor deze oplossing uit 1964 eenvoudiger en duidelijker wordt.

Affirmatieve cultuur

In dit artikel van 1937 schetst Marcuse het ontstaan en de ontwikkeling van de burgerlijke cultuur tot een affirmatieve cultuur, die, volgens hem, de weg heeft voorbereid voor de autoritaire staat.

Essentieel voor deze ontwikkeling is het feit dat de

oorspronkelijke relatie van onmiddellijkheid van individu tot waarden — waardoor het burgerdom breekt met het wijsgerige en teoretische gedachtegeheel van de Oudheid —, die zelf teruggaat op de onmiddellijkheid van de verhouding tussen individu en markt (ekonomie), zich wijzigt naarmate de burgerij de heersende klasse wordt, en haar machtspositie wil consolideren.

Marcuse gebruikt hier het beeld van het produkt dat zich van de producenten losmaakt en als verbruiksartikel een eigen leven gaat leiden. De kulturele produkten van het oorspronkelijk burgerdom maken zich uit de individuele sfeer los, gaan een eigen leven leiden, en worden getransformeerd tot universeel geldige kulturele waarden. Bovendien worden deze geëmancipeerde waarden eisende partij: "Without distinction of sex or birth, regardless of their position in the process of production, individuals must subordinate themselves to cultural values. They must absorb them into their lives and let their existence be permeated and transfigured by them. "Civilization" is animated and inspired by "culture"”².

Deze geïdealiseerde transmundane waardenstructuur, waarin gelijkheid een abstractum is geworden, en waarvan de oorspronkelijk progressieve en kritische eigenschappen niet langer domineren, wel de regressieve en apologetische, mag alleen nog gekonsumeerd worden in een geïnterioriseerde vorm. Aldus ontstaat de zgn. zielskultuur, waarin de ziel, het innerlijke, wordt uitgeroepen tot dé kultuur — waardoor er een betekenisverschuiving plaatsgrijpt m.b.t. het begrip "kultuur": "Culture means not so much a better world as a nobler one: a world to be brought about not through the overthrow of the material order of life but through events in the individual's soul. Humanity becomes an inner state. Freedom, goodness, and beauty become spiritual qualities: understanding for everything human, knowledge about the greatness of all times, appreciation of everything difficult and sublime, respect for history in which all of this has become what it is. This inner state is to be the source of action that does not come into conflict with the given order... It thus exalts the individual without freeing him from his factual debasement”³.

Het burgerlijk idealisme kon echter niet beletten dat er een latente spanning aanwezig was tussen ideaal en werkelijkheid: de geïdealiseerde waardenstructuur riep gedachten op — ideaalbeelden — aan wat zou kunnen zijn. En deze spanning hield het gevoel van frustratie, onrecht, verzet, levendig bij hen aan wie de geïdealiseerde burgerlijke kultuur toonde dat het ook helemaal anders kon: "Classical bourgeois art put its ideal forms at such a distance from everyday occurrence that those whose sufferings and hope reside in

daily life could only rediscover themselves through a leap into a totally other world. In this way art nourished the belief that all previous history had been only the dark and tragic prehistory of a coming existence" (99).

In deze affirmatieve cultuur, die essentieel een cultuur van de ziel, niet van de geest was, nam alleen de filosofie de latente spanning tussen idee en werkelijkheid au sérieux : "Hegel's system is the last protest against the degradation of the idea : against playing officiously with the mind as though it were an object that really has nothing to do with human history. At least idealism maintained that the materialism of bourgeois practice is not the last word and that mankind must be led beyond it. Thus idealism belongs to a more progressive stage of development than later positivism, which in fighting metaphysical ideas eliminates not only their metaphysical character, but their content as well. It thus links itself inevitably to the status quo"⁴.

Deze affirmatieve cultuur wordt hét instrument in dienst van de onderdrukking van de massa, "it served the ideological surrender of existence to the economy of capitalism" (109).

Maar ook de burger zelf ontsnapt niet aan het negatief karakter van zijn affirmatieve cultuur : ook voor hem betekent deze spiritualistische cultuur, deze onderwerping van de werkelijkheid aan de ideaalvormen, en de onmogelijkheid tot beleving van geluk in een niet-geïdealiseerde en geïnterioriseerde vorm, in feite dat het geluk geëlimineerd wordt : "For the ideal cannot be enjoyed, since all pleasure is foreign to it and would destroy the rigor and purity that must adhere to it in idealless reality if it is to be able to carry out its internalizing, disciplining function"⁵.

Hendrik De Man :

Gelijkaardige gedachten vinden we terug bij Hendrik De Man, wanneer hij schrijft dat het socialisme niet het produkt is van het kapitalisme, maar het gevolg van de inwerking van het kapitalisme op de vóór-kapitalistische zedelijke en rechtsgevoelens : "De aanklacht van het socialisme schat het laatste naar een waardentabel, die door het burgerdom zelf vastgesteld is en zelfs tot aan de kapitalistische beschavingsperiode aan alle burgerlijk-westerse kultuurscheppingen als maatstaf voor de betekenis ervan werd aangelegd. Het modern socialisme als geestelijke stroming is het protest der burgerlijke cultuur tegen de kapitalistische beschaving... Het moderne kapitalisme is niet, zoals het marxisme gelooft, het resultaat van de enkelvoudige dialektiek van de proletarische belangenstrijd, maar de

uitkomst van de tweevoudige dialektiek van een belangen- en ideeënstrijd. De belangenstrijd ontstaat uit de toenemende spanning tussen de materiële behoeften, die het kapitalisme met zijn begeleidende beschavingsverschijnselen bij de massa scheidt, en de graad van bevrediging, die het aan deze behoeften schenkt. De ideeënstrijd spruit voort uit de groeiende tweespalt tussen het sociale streven naar volmaking van de stuwkrachten der burgerlijke kultuurschepping — Christendom, Humanisme, Democratie — en de sociale werkelijkheid van het kapitalisme”⁶.

Deze tekst doet onmiddellijk denken aan de opvattingen van Marcuse in zijn artikel van 1937: “The affirmative character of culture”. Ook De Man stelt dat de spanning tussen idee en werkelijkheid eigen is aan de burgerlijke *beschaving* — Marcuse spreekt van burgerlijke *affirmatieve kultuur*. Ook voor De Man is deze beschaving een degeneratie van de oorspronkelijke burgerlijke kultuurwaarden, en ook hij zou kunnen schrijven: “With the help of the soul (= affirmatieve kultuur, beschaving), the bourgeoisie in advanced capitalist society buried its ideals of an earlier period”. En zowel bij Marcuse als bij De Man is er een zeker *nostalgie* aanwezig naar een vroegere periode — “in illo tempore” — toen de burger zijn idealen nog niet verloochend had, toen burgerlijke kultuur nog betekende: arbeidskultuur, produktie, kreative en beleving van nieuwe waarden, (arbeids)vreugde, lustbeleving.

Ook Marcuse zou kunnen schrijven: “... A quoi cela nous servirait-il de conquérir le monde, si nous y perdions *notre âme* ? A quoi bon la quantité, si c'est pour y perdre la *qualité* ? A quoi bon, en un mot, avoir amélioré la situation matérielle..., si ce n'est pour la mettre en état de créer une société meilleure, en s'améliorant elle-même ? ”⁷.

Er bestaan uiteraard verschillen tussen De Man en Marcuse. Voor De Man is het socialisme als historisch verschijnsel het antwoord op de spanning tussen idee (ideaal) en werkelijkheid binnen de burgerlijke beschaving. Het socialisme wordt hier gezien als het historisch protest tegen de overgang van burgerlijke kultuur naar beschaving, tegen de degeneratie van de burgerlijke kultuurwaarden.

Voor Marcuse daarentegen wordt, in het artikel van 1937, de spanning tussen idee en werkelijkheid opgevangen (opgeraapt) door het Idealisme als transcendente filosofie, niet door het socialisme⁸.

Een ander belangrijk verschil tussen Marcuse en De Man ligt in de evolutie van Marcuse's denken. In 1937 staat het concept “kultuur” centraal — in de zin van etisch-esthetische waardenstructuur —, zoals ook bij De Man trouwens. In 1964 (*One dimensional man*) echter komt het accent volledig te liggen op de wetenschap en techniek als

ideologie⁹.

Ofschoon anderzijds weer Marcuse's Grote Weigering veel gelijkenis vertoont met de eis van De Man in de jaren 1920-30 voor een "kulturele revolutie" — om de verburgerlijking van de arbeidersklasse tegen te gaan.

1937 en 1964 :

Ik heb de indruk dat Marcuse (en Habermas) in hun analyse van de rol en functie van het wetenschappelijk-technisch rationaliteitsbeginsel in deze maatschappij en wereld, dit soort gedachtengang hernemen, maar nu onder een andere vorm en meer konsekwent :

i) Het wetenschappelijk-technisch denken heeft doorheen de historische ontwikkeling eveneens de onmiddellijkheid van de relatie individu-natuur doorbroken; is als het ware gaan zweven, is een eigen leven gaan leiden. Net zoals de oorspronkelijke waarden van het burgerdom.

ii) Ook het technokratisch bewustzijn treedt dominant op, impregneert alle gebieden van het menselijke zijn, geeft richting aan het menselijke handelen, bepaalt de aard van de sfeer van de kommunikatieve interactie en de aard van de maatschappelijke subsystemen (Habermas).

iii) De tot ideologie geworden wetenschap en techniek ontsnappen voor een deel aan de controle van de heersende klasse. Als achtergrondideologie rechtvaardigt ze weliswaar het partiële machtsbelang van een bepaalde klasse en onderdrukt ze de partiële behoefte aan emancipatie van een andere klasse — bij middel van de "camouflage van praktische vragen" —, maar uiteindelijk worden alle belangen ondergeschikt gemaakt aan "ons vermogen tot technische beheersing", dus aan de strategie van het technisch bewustzijn.

Kortom, net zoals de affirmatieve cultuur de kapitalistische burgerij een machtspositie garandeerde en waarborgde, maar anderzijds, ten gevolge van haar specifieke wezenheid ("zielskultuur") de burgerij dwong tot een gefrustreerd bestaan van konkrete onlust, zo ook garandeert en waarborgt het wetenschappelijk-technologische denken aan de burgerij in het laat-kapitalisme een machtspositie, die echter partieel en relatief blijft omdat ze alleen betrekking heeft op de verhouding tot de andere maatschappelijke groepen, niet op wetenschap en techniek als ideologie.

Men zou het ook zo kunnen stellen : net zoals de kapitalistische burgerij de gevangene was van haar affirmatieve cultuur, zo ook is zij vandaag de gevangene van het wetenschappelijk-technische denken en het positivistisch gemeenschapsbewustzijn, waarbij deze laatste het

leiderschap hebben overgenomen van de affirmatieve cultuur als klassieke ideologie.

In 1937 kon Marcuse schrijven : "With the help of the soul, the bourgeoisie in advanced capitalist society buried its ideals of an earlier period". Vandaag zou Marcuse kunnen schrijven : "With the help of the scientific-technological Rationality, the bourgeoisie in late capitalist society buried its affirmative culture".

Dubbelzinnigheid :

Wanneer we de analogie tussen "affirmatieve cultuur" en "wetenschap en techniek als ideologie" nog even voortzetten, dan stelt zich de vraag of de heerschappij van het technokratisch bewustzijn nog ruimte overlaat voor een soort spanningsveld tussen idee (ideaal) en werkelijkheid — nog ruimte overlaat voor het bestaan van, wat Marcuse in 1964 zal noemen, een "bidimensionaal denken".

Maar hier worden we gekonfronteerd met een moeilijkheid die we tot nu toe uit de weg zijn gegaan, en waarop Habermas wijst wanneer hij schrijft : "De moeilijkheid, die Marcuse met de uitdrukking 'politieke inhoud van de technische rede' slechts camoeleert, is om precies te bepalen wat het betekent, dat de rationele vorm van wetenschap en techniek, dus de in systemen van doelgericht handelen belichaamde rationaliteit, uitgroeit tot levensvorm, tot de 'historische totaliteit' van een leefwereld"¹⁰. Of eenvoudiger gezegd : wat bekrisieert men eigenlijk, de richtinggevende waarden van de wetenschappelijk-technische vooruitgang of de structuur van de technische rede ?

Habermas wijst erop dat deze vragen bij Marcuse geen duidelijk antwoord krijgen : "In vele passages van de 'De ééndimensionale mens' betekent revolutionering toch alleen een verandering van het institutionele kader, waardoor de produktiekrachten onaangetast zouden blijven. De structuur van de wetenschappelijk-technische vooruitgang zou dan blijven bestaan, slechts de richtinggevende waarden zouden veranderen. Nieuwe waarden zouden worden vertaald in technisch oplosbare problemen; nieuw zou de *richting* van deze vooruitgang zijn, maar het criterium van rationaliteit zelf zou ongewijzigd blijven"¹¹.

Anderzijds echter schrijft Marcuse : "Wat ik poog duidelijk te maken is, dat de wetenschap *op grond van haar eigen methode* en begrippen een wereld heeft ontworpen en bevorderd, waarin beheersing van de natuur verbonden bleef met de beheersing van de mens — een verband dat ertoe neigt voor deze wereld als geheel noodlottig te worden... In dat geval zou de verandering in de richting

van de vooruitgang, die deze noodlottige band zou kunnen verbreken, ook van invloed zijn op de structuur zelf van de wetenschap — het ontwerp van de wetenschap. Zonder haar rationele karakter te verliezen, zouden haar hypothesen zich ontwikkelen in een totaal andere context van ervaring (die van een tot rust gebrachte wereld¹²; de wetenschap zou dus tot *geheel andere begrippen* der natuur komen en *geheel andere feiten* vaststellen¹².

Habermas merkt op dat “Marcuse niet slechts een andere theorievorming, maar een principieel verschillende wetenschappelijke methodologie beoogt”¹³. En dat deze alternatieve nieuwe wetenschap de definitie van een nieuwe techniek zou moeten bevatten.

Verwijzend naar Arnold Gehlen schrijft Habermas, dat hij niet inziet “hoe we ooit techniek, en wel *onze* techniek, ten gunste van een totaal andere zouden kunnen missen, zolang de organisatie van de menselijke natuur niet verandert, d.w.z. zolang we ons nog in leven moeten houden door middel van maatschappelijke arbeid en met behulp van arbeid vervangende middelen”: En, “evenmin als het idee van een nieuwe techniek houdbaar is, kan men zich consequent een nieuwe wetenschap voorstellen, als men tenminste in dit verband met wetenschap de moderne wetenschap, die zich heeft ingesteld op het tot stand brengen van technische beheersing, bedoelt: ook voor haar functie, zoals voor die van de wetenschappelijk-technische vooruitgang in het algemeen, bestaat er geen surrogaat dat ‘*humaner*’ zou zijn”¹⁴.

Ideaal :

De kritiek van Habermas op Marcuse — op grond van de antropologie van Gehlen — lijkt wel pertinent. En ze is ook van belang voor het ideaalbeeld dat Marcuse vooropstelt — en waardoor hij de spanning tussen ideaal en de werkelijkheid van de tot ideologie geworden wetenschap en techniek herstelt.

Dit ideaalbeeld wordt beschreven in *An essay on liberation* (1969), waarin Marcuse relatief uitgebreid ingaat op de karakteristieken van de alternatieve samenleving¹⁵.

De sleutel tot een vrije samenleving ligt voor Marcuse in een “*nieuwe zintuigelijkheid*”: “...De opbouw van een dergelijke samenleving veronderstelt een type mens met een andere zintuigelijkheid en een ander bewustzijn: mensen die een andere taal zouden spreken, andere gebaren zouden maken, andere impulsen zouden volgen; mensen die een driftmatige barrière tegen wreedheid, hardheid en lelijkheid hebben opgeworpen... De nieuwe

zintuiglijkheid, die het overwicht van de levensdriften over aggressiviteit en schuld tot uitdrukking brengt, zal op maatschappelijke schaal de vitale behoefte aan de afschaffing van onrecht en ellende aankweken en de verdere evolutie van de "levensstandaard" bepalen. De levensdriften zouden rationele uitdrukking (sublimering) vinden bij de verdeling van de sociaal noodzakelijke arbeidstijd binnen en tussen de verschillende takken van produktie, en op die manier prioriteiten van doeleinden en keuzen vaststellen : niet alleen wat er geproduceerd moet worden, maar ook de "vorm" van het produkt.

Het bevrijde bewustzijn zou de ontwikkeling van een wetenschap en techniek bevorderen, die vrij zouden zijn om de mogelijkheden van dingen en mensen voor de bescherming en vervulling van het leven te ontdekken en te realiseren, te spelen met de mogelijkheden van vorm en materie voor het bereiken van dit doel. De techniek zou er dan toe tenderen een kunst te worden, en de kunst zou de realiteit gaan bepalen : de tegenstelling tussen verbeelding en rede, hogere en lagere vermogens, poëtisch en wetenschappelijk denken, zou ongeldig worden. De opkomst van een nieuw Realiteitsprincipe : onder hetwelk een nieuwe zintuiglijkheid en een gedesublimeerde wetenschappelijke intelligentie zouden samenwerken aan de schepping van een *estetisch ethos*.

De term "esthetisch" in zijn dubbele betekenis van "betrekking hebbend op de zintuigen" en "betrekking hebbend op de kunst" kan dienen om de kwaliteit van het produktief-creatief proces in een vrije omgeving aan te duiden. Een techniek, die de kenmerken van de kunst zou aannemen, zou subjectieve zintuiglijkheid in objectieve vorm, in realiteit vertalen"¹⁶.

De heerschappij van de nieuwe zintuiglijkheid komt dus hierop neer dat het esthetische dé Vorm van de vrije samenleving wordt. Hierdoor zou de opbouw van een nieuwe samenleving, of beter gezegd, van "een omgeving waarin de niet-agressieve, erotische, receptieve vermogens van de mens in harmonie met het vrijheidsbesef streven naar de pacificatie van mens en natuur", een waar kunstwerk worden. Nochtans, "aangezien de Vorm moet ontstaan in het sociale produktieproces, zou de kunst zijn traditionele plaats en functie in de samenleving hebben gewijzigd : ze zou een produktiekracht zijn geworden, zowel bij de materiële als bij de culturele transformatie. En als een zodanige kracht zou de kunst een integrerende factor zijn bij de bepaling van de kwaliteit en het "gezicht" der dingen, bij de vorming van de werkelijkheid, de leefwijze"¹⁷. En Marcuse vervolgt : "Dit zou de opheffing van de kunst inhouden : het einde van de scheiding tussen het esthetische en de werkelijke, maar ook het einde

van de commerciële vereniging van handel en schoonheid, uitbuiting en genot”¹⁸.

De realisatie van de nieuwe zintuiglijkheid in en door het geësthetiseerde produktieproces zal een nieuwe mens kreëren. In dit nieuwe menstype zal het “realiteitsbeginsel” vervangen zijn door het “genotsbeginsel”. En dit betekent het herstel van de vrijheid in een niet-repressieve samenleving.

De dubbelzinnigheid bij Marcuse m.b.t. de politieke inhoud van de technische Rede, waarop Habermas terecht wijst, blijkt ook aanwezig te zijn in de beschrijving van de alternatieve samenleving, van het ideaal. Want ook hier kan men zich de vraag stellen of de opheffing van de tegenstelling tussen verbeelding en rede, poëzie en wetenschappelijk denken, kunst en produktiekracht, kortom of de nieuwe zintuiglijkheid de basis van de vrije samenleving, geen structurele verandering in de wetenschappelijke methodologie — en de bepaling van de werkelijkheid — impliceert. En of Marcuse in zijn beschrijving van een alternatieve samenleving geen ander concept voor ogen heeft. In elk geval maakt hij niet duidelijk hoe deze nieuwe wetenschap en techniek er uitzien.

Ik geloof echter dat men dit soort teksten — en dat geldt voor het geheel van de Marcusiaanse kritische theorie — moet benaderen met dezelfde instelling als teksten uit de Chinese wijsbegeerte : men doet er best aan zich te concentreren op de dominante thema's in de tekst.

Bovendien is het ook zo dat Marcuse in het artikel van 1969 spreekt van het ongeldig worden van de *tegenstelling* tussen verbeelding en rede, tussen poëtisch en wetenschappelijk denken, niet van het *onderscheid*.

Habermas is dan ook minder radikaal dan Marcuse. Hij gaat akkoord met Marcuse dat wij een andere *houding* tegenover de natuur moeten aannemen, maar gelooft niet dat men daaruit de idee van een nieuwe techniek kan distilleren. Deze andere houding, dit alternatief, beschrijft hij aldus : “In plaats van de natuur te behandelen als *object* van mogelijke technische beheersing, kunnen we haar als *tegenspeler* in een mogelijke interactie tegemoet treden. In plaats van de geëxploiteerde natuur kunnen we de broederlijke zoeken. Op het niveau van een nog onvolkomen intersubjectiviteit kunnen we aan dieren en planten, zelfs aan stenen subjectiviteit toekennen en met de natuur *communiceren*, in plaats van alle communicatie af te breken en naar alleen te *bewerken*”¹⁹. Maar Habermas blijft erbij dat de “verworvenheden van de techniek, die we als zodanig niet kunnen missen, beslist niet vervangen kunnen

worden door een natuur die de ogen openslaat”. Zijn alternatief is dan ook een andere structuur van handelen, “symbolisch tot stand gebrachte interactie in tegenstelling tot doelgericht handelen”.

Mysticisme :

Opvallend is wel de aanwezigheid van een zeker mysticisme in het alternatief van Marcuse en Habermas — wat o.a. blijkt uit het taalgebruik.

Het alternatief van Marcuse en Habermas doet mij onwillekeurig denken aan deze woorden van de Taoïstische dichter Li P’o (701-762) :

You ask me why should I stay in this blue mountain.
I smile but do not answer. O, my mind is at ease !
Peach blossoms and flowing streams pass away without trace.
*How different from the mundane world !*²⁰

En vertoont het “ongeldig worden van de tegenstelling tussen verbeelding en rede, tussen poëtisch en wetenschappelijk denken” (Marcuse): het “broederlijk zoeken van de natuur”, het “communiceren met de natuur” (Habermas), niet ergens enige gelijkenis met de idee van de interfusie van subjeet en objekt uit het Taoïsme ?

Is de problematiek van Marcuse en Habermas, de problematiek van het zgn. wetenschapsethos, in feite niet te herleiden tot deze regels uit een gedicht van T’ao Ch’ien (4de eeuw) :

“To build a house in the world of man
And not to hear the noise of horse and carriage,
How can this be done ?”²¹

(waarbij “horse” en “carriage” staan voor respectievelijk “science” en “technology”)²².

Tussen Marcuse-Habermas en het Taoïsme bestaat er — uiteraard — geen enkel direct verband. Wel is het zo, geloof ik, dat het zwaar-op-de-hand filosofische jargon van Marcuse en Habermas de motivatie van hun analyse en de kern van hun kritiek op de tot ideologie geworden wetenschap en techniek, kortom hun grondhouding, versluiert. Maar daarover verder meer.

Spanning en waarden :

Wanneer we nu even terugblikken op het alternatief van Marcuse

(de “nieuwe zintuiglijkheid”, de versmelting van verbeelding en rede, de estetisering van het produktieproces), op de verklaring van De Man over het ontstaan van het socialisme als ideologie, en op Marcuse’s beschouwingen over de affirmatieve cultuur, dan — naar analogieredenering — verschijnen de reflexies van Marcuse en Habermas als de expressie van een spanning tussen idee (ideaal) en werkelijkheid, als de expressie van de spanning tussen de wetenschap en techniek als ideologie, en de — wat Habermas noemt — gedesintegreerde burgerlijke ideologieën.

Of, om met de woorden van De Man te spreken, de sociaal-kritische filosofie van Marcuse en Habermas is het produkt van de inwerking van de “technische rede” op “vóór-technische” zedelijke en rechtsgevoelens. De links-ideologisch maatschappijkritische aanvallen op de wetenschap en techniek schatten deze laatsten naar een waarden-tabel die door de burgerlijke ideologieën zijn vastgesteld. Of beter, zijn vastgesteld door die burgerlijke positieve waardenstructuur, waarover De Man en Marcuse het hebben wanneer ze zich keren tegen respectievelijk de “burgerlijke (kapitalistische) beschaving” en de “affirmatieve cultuur”.

Wat deze “burgerlijk positieve waardenstructuur” inhoudt of zou moeten inhouden is niet zomaar duidelijk. Typisch voor mensen zoals Habermas is dan ook deze passage: “De tot de openbaarheid toegelaten definities (— in de laatkapitalistische samenleving met haar technocratische achtergrondideologie —) beperken zich tot *wat* we voor het leven willen, maar niet tot : *hoe* we zouden willen leven, als we met het oog op bereikbare technische mogelijkheden zouden ontdekken, hoe we zouden *kunnen* leven”²³. Deze bemerking is zeker juist. Alleen is het niet duidelijk wat Habermas zelf verstaat onder het “hoe”.

Van Marcuse kan men zeggen dat hij deze technocratische samenleving bekritiseert vanuit een “marxistisch-humanitaire waardenschaal”. Maar wat houdt dit soort uitdrukkingen in feite in?

Het zou in elk geval nuttig zijn een gedetailleerde analyse (te geven) en beschrijving te geven van de achtergrondwaarden in wier naam Marcuse en Habermas protesteren. En in wier namen anderen zoals bv. de studentenbeweging uit de zestiger jaren protesteren tegen het technokratisch bewustzijn. Want, zoals we kunnen lezen in de Port Huron Verklaring van de Students for a Democratic Society: “Making values explicit — an initial task in establishing alternatives — is an activity that has been devalued and corrupted”²⁴. (Een zin die zo uit Marcuse’s *One dimensional man* (1964) kon komen, maar dateert van 1962). Alleen: met “values” bedoelden de SDS-mensen

de waarden die besloten liggen in de Amerikaanse Grondwet, in de Bill of Rights. Of, zoals Newfield het stelt : “de democratie van Jefferson, de geweldloosheid van Camus en het radicale empirisme van William James”²⁵. Op zichzelf misschien acceptabele waarden. Maar dé waarden ?

Anderzijds is het natuurlijk ook zo dat wij, bij de critici van de huidige technokratische maatschappij, niet gekonfronteerd worden met een oneindig aantal verschillende en tegenstrijdige waarden. Integendeel. Regelmatig duiken dezelfde waarden-begrippen op : vrijheid, creativiteit, liefde, broederlijkheid, pacifering en humanisering van het menselijk bestaan enz²⁶. Oude waarden, waarden ontleend aan christendom, burgerdom en humanisme.

In elk geval lijkt elke oplossing voor de problematiek van Marcuse en Habermas gezocht te moeten worden in het herstel en het opdrijven van de spanning tussen idee (ideaal) en werkelijkheid, van de spanning tussen wetenschap en techniek als ideologie en werkelijkheidsideologie (positivistisch gemeenschapsbewustzijn), en een ideële waardenstructuur, een ideaalbeeld. De utopie moet geherwaardeerd worden : “l’utopie au pouvoir” !

Etisch-esthetisch protest :

Belangrijk is ook in te zien dat het protest van mensen zoals Marcuse en Habermas tegen deze vertechnologizeerde samenleving — in en doorheen het technisch filosofisch jargon — in wezen een etisch-esthetische verontwaardiging is. Een gevoelen van verontwaardiging dat zich wellicht beter onder een andere vorm laat verwoorden, bv. zoals Allen Ginsberg in zijn gedicht “Howl” :

“What sphinx of cement and aluminium bashed open their
skulls and ate up their brains and imagination ?
Moloch ! Solitude ! Filth ! Ungliness ! Ashcans and
unobtainable dollars ! Children screaming under the
stairways ! Boys sobbing in armies ! Old men weeping in
the parks !
Moloch ! Moloch ! Nightmare of Moloch ! Moloch ! the
loveless ! Mental Moloch ! Moloch the heavy judge of
men !
Moloch the incomprehensible prison ! Moloch the crossbone
soulless jailhouse and Congress of sorrows ! Moloch whose
buildings are judgment ! Moloch the cast stone of war !
Moloch the stunned governments !
Moloch whose mind is pure machinery ! Moloch whose blood

is running money ! Moloch whose fingers are ten armies !
 Moloch whose breast is a cannibal dynamo ! Moloch whose ear
 is a smoking tomb !
 Moloch whose eyes are a thousand blind windows ! Moloch
 whose skyscrapers stand in the long streets like endless !
 Jehovahs ! Moloch whose factories dream and croack in the
 fog ! Moloch whose smokestacks and antennae crown the
 cities !
 Moloch whose love is endless oil and stone ! Moloch whose
 soul is electricity and banks ! Moloch whose poverty the
 specter of genius ! Moloch whose fate is a cloud of
 sexless hydrogen ! Moloch whose name is the Mind !
 Moloch in whom I sit lonely ! Moloch in whom I dream
 Angels ! Crazy in Moloch ! Cocksucker in Moloch :
 Lacklove and manless in Moloch !
 Moloch who entered my soul early ! Moloch in whom I am a
 conscious without a body ! Moloch who frightened me
 out of my natural ecstasy ! Moloch whom I abandon !
 Wake up in Moloch Light streaming out of the sky !
 Moloch ! Moloch ! Robot apartments ! invisible suburbs !
 skeleton treasuries ! blind capitals ! demonic industries !
 spectral nations ! invincible madhouses ! granitecocks
 monstrous bombs !
 They broke their backs lifting the city to Heaven which exists
 and is everywhere about us !
 Visions ! omens ! hallucinations ! miracles ! ecstasies ! gone
 down the American river !
 Dreams ! adorations ! illuminations ! religions ! the whole
 boatload of sensitive bullshit !

enz. enz."28

Zo rekent Ginsberg af met de "Amerikaanse nachtmerrie" — in
 wezen het objekt van kritiek bij Marcuse.

En wat een verschil met het naïef-aandoend vooruitgangsgeloof
 van een Verlichter zoals Erasmus Darwin in zijn ode aan Watt's
 verbeterde stoommachine :

"Bade with cold streams the quick expansion stop,
 And sunk the immense of vapour to a drop. —
 Pressed by the ponderous air the Piston falls
 Resistless, sliding through it's from walls;
 Quick moves the balanced beam, of giant-birth,
 Wields his large limbs, and modding shakes the earth"29 .

Hier is de machine, de techniek, de goede, trouwe Reus. Niet de Moloch van Ginsberg. Juist het tegendeel. En is de relatie : individu-techniek-natuur-samenleving een relatie van broederlijkheid.

Men doet er echter verkeerd aan dit naïef-aandoend vooruitgangsgeloof van een Erasmus Darwin en van de Verlichting in het algemeen zonder meer te veroordelen of te verwerpen. Een houding die men nog al eens terug vindt bij moderne critici — van allerlei pluimage — van wetenschap en techniek.

Maar om dit te begrijpen moet men én voldoende historische kennis hebben én verbeelding. Moet men zich kunnen inleven in het leven van bv. de 18e eeuwse mens. Een leven dat beheerst werd door pijn en verdriet in graden en vormen die wij niet kennen. En een leven waarin de technologie verscheen als een bevrijdende kracht, als de Grote Pijnstiller.

De problematiek van het zgn. wetenschapsethos bij Marcuse is een welvaartsproblematiek, én een Westerse problematiek, gebonden aan de overvloed in de hooggeïndustrialiseerde landen. Een “komfortabele” problematiek — want de behoefte aan een “nieuwe zintuiglijkheid” vooronderstelt de bevrediging van de “oude zintuiglijkheid”.

Deze bedenking doet uiteraard geen afbreuk aan het grote belang van de problematiek van wetenschap en techniek als ideologie en aan de inzichten van Marcuse en Habermas. Wel relatieveert ze deze problematiek in deze zin dat de heerschappij van wetenschap en techniek verkieselijker is boven deze van demonen, waterduivels, magie, voortekenen, heksen en engelen, het Fatum, de Wrekende God, de Zwarte Pest, Blauw Bloed, hongersnood, een gemiddelde levensduur van 28 jaar, een dagtaak van 20 uur — en toch gegarandeerde ondervoeding-, massale kindersterfte, enz. enz.

De Moloch van Ginsberg is een monster..., maar een tranquilizer helpt toch... En wat doe je met een vrijheid, die er alleen in bestaat het leven te mogen ervaren als één brok pijn en mizerie; met een vrijheid die u alleen toestaat bewust te zijn van het feit dat je minder bent dan een dier — een bewustzijn dat je in die omstandigheden zelfs niet kunt hebben³⁰.

Wanneer Marcuse en Habermas schrijven dat de wetenschappelijk-technische rationaliteit in wezen irrationeel is, omdat ze niet leidt tot een pacifering en humanisering van het leven, tot een reële individuele vrijheid, dan wordt in feite bedoeld : *grotere* pacifering, *grotere* humanisering, *grotere* vrijheid. En in dit perspectief is de wetenschappelijk-technische rationaliteit niet irrationeel : ze is alleen

minder rationeel dan in een systeem waarin deze rationaliteit optimaal — overeenkomstig een bepaalde, marxistisch-humanitaire waardenschaal — zou kunnen aangewend worden^{3 1}.

En het verschil tussen de problematiek in de *One dimensional man* en deze van bv. Marx Born (*La responsabilité du savant dans le monde moderne*, Paris, 1967) — en deze van de andere fysici en initiatiefnemers van o.a. de Pugwash-konferentie van 1958—, ligt hierin dat Marcuse — niet Habermas — zeer waarschijnlijk wezenlijk, d.i. attitudoneel, anti-scientistisch is.

Rekapitulatie :

Uit voorgaande onthouden we voornamelijk het volgende :

i) in de *One dimensional man* van 1964 herneemt Marcuse zijn redenering van 1937 (“The affirmative character of culture”), maar nu speelt de tot ideologie geworden wetenschap en techniek de rol van de affirmatieve cultuur.

ii) Het is niet heel duidelijk bij Marcuse of het nu gaat om het wetenschappelijk-technische denken an sich, dan wel om de richtinggevende waarden van wetenschap en techniek.

Meent Marcuse dat het wetenschappelijk-technische denken, structureel, ideologiserend — in de zin van humaan-negatief — werkt, en pleit hij dus voor een nieuwe soort wetenschap ? Of meent hij dat de wetenschap ideologiserend is — in de zin van irrationeel, systeembestendigend —, omdat zij de keuze van haar doeleinden overlaat aan bestaande belangengroepen, en pleit hij dus impliciet voor een wetenschappelijke etiek, voor een wetenschapsmens-regeerder — in de betekenis van de “Sage-King” uit de Chinese filosofie ?

iii) Het protest van Marcuse en Habermas tegen wetenschap en techniek lijkt ons — in navolging van Marcuse’s stelling van 1937 — de expressie te zijn van de spanning tussen ideaal en werkelijkheid. Het is wezenlijk een etisch protest. Een protest in naam van de oorspronkelijke “goede” burgerlijke waarden.

iv) De problematiek van het wetenschapsethos bij Marcuse en Habermas — vooral bij Marcuse — is onduidelijk (versluierd) en onbevredigend. Een direkt gevolg van het feit dat : a) deze problematiek gesteld is in een nogal gesofistikeerd filosofisch taalgebruik — vandaar de noodzaak van “demistifikatie”, b) de basis vormt van, het uitgangspunt is voor, een globaal maatschappelijk-ideologische problematiek — vandaar de “versluiting” van deze problematiek, het gebrek aan “scherp stellen”, en c) de beweringen van Marcuse en Habermas niet steeds heel overtuigend overkomen —

want in feite wordt er nooit iets “bewezen”, maar beroep gedaan op de “goodwill” van de lezer^{3 1}.

v) De betekenis van Marcuse en Habermas ligt voornamelijk in het inspirerend karakter van hun geschriften.

Psychiatrie :

Het duidelijkst wellicht wordt de problematiek van het wetenschapsethos en van de verhouding wetenschap-ideologie gesteld door het Sozialistische Patientenkollektiv Heidelberg (SPK) m.b.t. de huidige psychiatrie, in de eerste plaats de psycho-analyse^{3 2}.

Het SPK verklaart dat de “geestesziekten inherent zijn aan het kapitalistisch produktiesysteem, die de arbeidskracht in een waar, en, als gevolg hiervan, de loontrekkenden in dingen verandert (“Verdinglichung”). “Geestesziekten” zijn de voorwaarde én het resultaat van de kapitalistische produktieverhoudingen. Ze zijn dé vervreemding “als subjektiv, als erlebte körperliche und seelische Bedürftigkeit der Einzelnen”^{3 3}.

De geesteszieke is dan ook niet echt ziek. Zijn zgn. ziekte is in wezen een (politiek) protest én remming van dit protest, tegen de bestaande sociaal-ekonomische en maatschappelijke verhoudingen.

De huidige psychiatrie weigert dit te onderkennen. Ze herleidt “geestesziekte” tot een individuele aangelegenheid, die individueel moet behandeld worden. Ze atomiseert de “zieke”, en, op grond van vergelijking tussen bepaalde verschijningsvormen, worden dan nosologische eenheden opgebouwd, categorieën waarin de “zieke” wordt ondergebracht (paranoia, schizofrenie). Maar hierdoor worden de kollektieve oorzaken, die aan de basis liggen van al deze onderscheiden neurosen, genegeerd.

De psychiater geneest de “zieke” niet. Hij maakt hem alleen opnieuw geschikt om zijn plaats in te nemen in het arbeidsproces, en, algemeen, in de bestaande maatschappelijke organisatie en structuren. Hij vertrekt van de idee dat de “zieke” geremd is - maar niet in de zin van een geremd *protest* — , en heft deze specifieke remming op, d.i. kreeert andere remmingen. Want ook de psychisch “gezonde” mens is in wezen “ziek”, d.i. wordt “verdinglicht” in en door de produktieverhoudingen en maatschappelijke structuren. Maar zijn “ziekte” wordt gezondheid genoemd, omdat ze voorwaarde is voor de goede funktionering van het kapitalistisch produktieproces, d.i. voorwaarde is voor de produktie van meerwaarde. “Gezondheid” in dit sociaal-ekonomische systeem mag dan ook gelijkgesteld worden met uitbuitbaarheid.

Kortom, de huidige psychiatrie heeft zich fundamenteel tot taak

gesteld de zgn. psychisch zieke terug te integreren in de kapitalistische maatschappij en is als zodanig dienstmeid van deze kapitalistische maatschappij. Zij zou dit niet meer zijn, wanneer ze in de neurose de expressie zag van de overal aanwezige tegenspraak binnen het kapitalisme, van de aliënatie dus, en wanneer zij de "ziekte" zich zou laten ontplooiën tot een punt waarop deze "ziekte" door een proces van kollektieve bewustwording tot een revolutionaire kracht zou worden.

In deze opvatting is de huidige psychiatrie systeembestendigend, dus door en door ideologisch, in de betekenis van "ideologie" bij Marx en Mannheim.

Nochtans stelt het SPK niet dat de wetenschap an sich noodzakelijk ideologiserend werkt. Ze reageren tegen de *burgerlijke* psychiatrie, en, meer algemeen, tegen de *burgerlijke* wetenschap, tegen de wetenschapsmens voor wie het niet gaat om de ware behoeften van de bevolking maar wel om de belangen van het kapitaal. Vandaar dat ze schrijven: "Wissenschaft für den Menschen heisst: wissenschaftliche Methoden zum Werkzeug der Veränderung der lebensfeindlichen Produktionsverhältnisse machen. Kritische Anwendung wissenschaftlicher Methoden (praktische Kritik) heisst: Grundlagen und Funktion bürgerlicher Wissenschaft mit der Methode der Dialektik zu überprüfen und zu verändern. Dit SPK-Praxis darf nicht — wie oft geschehen — missverstanden werden als Alternative zur herrschenden Wissenschaft (der Wissenschaft der Herrschenden) oder gar zur bürgerlichen Psychiatrie; sie beinhaltet vielmehr deren kritische Reflektierung, tendenzielle Aufhebung und Ueberwindung"³⁴.

Kortom, het SPK verwerpt de huidige psychiatrie in haar totaliteit juist omdat deze "onwetenschappelijk is, d.i. niet gericht op de ware behoefte van de mens, op het veranderen van de levensvijandige produktieverhoudingen. En in dit perspectief treden zij helemaal in het spoor van Marcuse en Habermas, wanneer dezen het irrationeel karakter, d.i. het inhumane karakter, van de huidige wetenschap en technologie aanklagen, en een wetenschap en techniek eisen in dienst van andere waarden, in dienst van marxistisch-humanitaire waarden.

Het verschil tussen SPK en Marcuse/Habermas ligt o.a. hierin dat het SDP duidelijk meer orthodox-marxistisch is in zijn interpretatie van de relatie wetenschap-ideologie, en in zijn definiëring van alienatie-ziekte, dan Marcuse/Habermas.

Maar ook de houding van het SPK is in wezen een houding van *ethische verontwaardiging*, gesteund op dit maxime: "Geen enkel individu heeft het recht een ander individu uit te buiten, te onderdrukken, te overheersen, zijn "ware" natuur te verknechten".

Logisch Positivisme :

Laten we Marcuse en Habermas even vergeten en de problematiek van het wetenschapsethos zuiver stellen. Fundamenteel gaat het dan om het antwoord op deze twee vragen :

1) Is het waar dat het wetenschappelijk-technisch denken vandaag an sich ideologiserend werkt ?

2) Zo niet, mag of moet de wetenschap(smens) interfereren bij het bepalen van de doeleinden, waarvoor de wetenschappelijke kennis instrumenteel is, in deze zin dat hij op grond van een rationele etiek over het "waartoe" van zijn kennis beslist ?

Maar alvorens op deze twee vragen in te gaan is het nuttig eraan te herinneren dat deze vragen vandaag zo urgent zijn als gevolg van de interne ontwikkeling van de wijsbegeerte van de 20ste eeuw. In de eerste plaats als gevolg van de invloed van het Logisch Positivisme.

Deze invloed komt niet alleen tot uiting in de sterke, beter, exclusieve beklemtoning van het cognitief karakter van het menszijn én in het uitvlakken van het normatieve veld. Het paradigma van het Logisch Positivisme ziet bovendien de verhouding tussen wijsgeer en objekt niet als een actieve, wel als een passieve betrokkenheid. Wanneer men aanleert dat de wijsbegeerte in de eerste plaats of zelfs uitsluitend een poging is om de werkelijkheid te kennen, dan voelt men uiteraard veel minder voor een andere visie die het wijsgerig denken ziet als een poging om uiteindelijk de totale werkelijkheid te veranderen. In deze visie zijn theorie en praxis nauw met elkaar verbonden zeer, in de eerste plaats de praxis op sociaal-politiek vlak. De wijsbegeerte heeft dan een overwegend sociaal-kritische functie die zich bovendien voortdurend realiseert in de praxis van elke dag.

De sociaal-kritische functie van de wijsbegeerte is in en door het Logisch Positivisme verloren gegaan. De wijsgeer is of logicus, of wetenschapsfilosoof (epistemoloog) of linguïst geworden. Bijgevolg blijft een belangrijk gebied van het menselijke zijn, nl. het gebied van de waarden, braak liggen of wordt beploegd door lieden van "duister allooi", door wat men noemt "autoriteiten", "machtigen", "belangengroepen", die op etisch en ideologisch vlak de massa trachten te manipuleren.

De problematiek van het wetenschapsethos plaatst de wijsgeer opnieuw voor zijn verantwoordelijkheid als eticus, als ideoloog, als sociaal-kritisch denker. En hierin ligt voornamelijk de betekenis van mensen zoals Marcuse en Habermas.

Sociale wetenschappen :

De zoëven gestelde twee vragen hebben de geschiedenis van, in de eerste plaats, de sociale wetenschappen beheerst en zijn oorzaak geweest van heel wat discussie. Nathan Glazer gaat hierop nader in in een bijzonder interessant artikel : "The ideological uses of sociology" (1968)³⁵, waarin hij een overzicht geeft van de discussie over het wetenschapsethos binnen de sociale wetenschappen, deze problematiek verduidelijkt, en een oplossing voorstelt.

Centraal voor Glazer in de discussie over het wetenschapsethos staat de betekenis van het begrip "ideologie". En de verschillende standpunten die worden ingenomen gaan dan ook terug op een verschillende betekenis van het begrip.

Glazer onderscheidt drie betekenissen (en dus drie visies) : i) "ideologie" wordt gelijkgesteld met "onwetenschappelijk", gesteld tegenover "zuivere wetenschap", ii) "ideologie" wordt gebruikt in een negatieve betekenis van Marx en Mannheim, en iii) "ideologie" wordt gebruikt in een andere betekenis dan deze van Marx en Mannheim, in een positieve betekenis, nl. meer in de zin van Mannheim's "utopie", zonder dat de voorstanders van deze visie dit erkennen³⁶.

i) Ideologie tegenover wetenschap :

Glazer stelt dat in de laatste dertig jaar in de sociologie heel wat theorieën werden afgedaan als "onwetenschappelijk" omdat ze ergens een soort van ideologie zouden bevatten.

Er zijn pogingen ondernomen om ideologie en wetenschap van elkaar te scheiden door zeer strenge eisen van precisie - kwa methode en techniek - te stellen.

Hiertegen kan echter het volgende worden opgemerkt :

a) Vandaag is het zo dat de meeste sociologen dit soort precisie en (natuurwetenschappelijke) wetenschappelijkheid onbereikbaar achten

b) Vanuit een strikt wetenschappelijk perspectief kan bijna alle sociologie als onwetenschappelijk, als ideologie worden afgeschreven.

c) De critici van het sociologisch "scientisme" merken op dat de wetenschap zelf hier een soort ideologie is geworden : "... What determines an insistence on precision, on quantification : a demand that all terms be made operational ? If insistence on science (as in the insistence of the pure scientific sociologist that sociology must limit itself to science) is attacked as an *ideology*, then what is the element — essential in all critical uses of the term *ideology* — that is

unacknowledged; what is being screened? From the point of view of the critics of the pure scientific view, what is being screened is the reality that there can be no science of society, that large social and political commitments must be intimately tied up with the study of society — with the very selection of problems, methods, and data. Thus, to claim that a science of society can be developed is to raise sociology itself to an ideology, in which the necessity of the need for value choices, for decisions made on nonscientific grounds, is concealed. To claim that sociology is a science or can be is to claim more for it than the structure of society and knowledge permits — thus to make an untrue claim and an ideological claim”³⁷.

d) Binnen de conceptie van de sociologie als zuivere wetenschap wordt de socioloog een sociaal technicus, een “social engineer”, d.i. iemand die werkt met waarden zoals manipulatie, sociale controle, orde, kortom met andere waarden dan de waarde van de “vooruitgang van de wetenschappelijke kennis”.

ii) *Ideologie volgens Marx :*

Volgens Marx verbergt “ideologie” de realiteit van de maatschappij in het belang van de heersende klasse. “Ideologie” geeft een vals idee van de wijze waarop de maatschappij functioneert, en justifieert en rationaliseert de status quo.

Dit impliceert dat : i) zelfs een gewone akkurate beschrijving van de maatschappij kan gezien worden als een rationalisering dat er geen andere manier is waarop de maatschappij kan werken; ii) door een te grote belangstelling voor de realiteit, de densiteit en complexiteit van de bestaande maatschappij, de socioloog aan deze maatschappij te veel krediet geeft, en daardoor in gebreke blijft m.b.t. het blootleggen van zijn essentiële onmenselijkheid en absurditeit, en iii) de concentratie op “kleine problemen” - kenmerkend voor een groot deel van de sociologie —, op het sociaal-problematische, en niet op het sociaal-systematische, in de zin van het zich niet-bezighouden met grote en bevredigende maatschappelijke veranderingen, de werkelijke sociale krachten verbergt.

Tegen deze “strukturelisme” kan echter opgemerkt worden dat het heel moeilijk is te bepalen wanneer een probleem “te klein”, “te onbelangrijk” is. Want wanneer men stelt dat bv. een onderzoek naar de mannelijke seksuele agressiviteit op een campus van een of andere universiteit een “te onbelangrijk” probleem is, dan toch is deze bemerking in deze zin gratuit dat dit probleem helemaal niet onbelangrijk is voor de meisjesstudenten van deze uiversiteit.

iii) *Ideologie als utopie* :

Wanneer "ideologie" gebruikt wordt in de zin van Mannheim's "utopia" dan heeft het begrip een positieve betekenis, in deze zin dat het verwijst naar een transformatie van de bestaande maatschappij in het belang van gedepriiveerde groepen, dus verwijst naar grote ideeën die de mensen ertoe kunnen aanzetten te handelen en sociale veranderingen af te dwingen. De voorstanders van deze "utopische" sociologie blijken echter in de praktijk in de eerste plaats negatief te zijn ingesteld: zij bekritisieren de bestaande maatschappij, maar geven geen alternatief. Of beter, geven geen uitgewerkt alternatief. Dit zou trouwens grote problemen stellen, vermits men bij de uitwerking van dit alternatief wel eens tot de bevinding zou kunnen komen, dat sociale relaties en organisaties in de nieuwe maatschappij aan dezelfde "euvelen" zouden lijden dan als deze in de bestaande maatschappij.

Kortom, die sociologen die pleiten voor een positief-ideologiserende sociologie, voor een sociologie die zichzelf plaatst binnen een "frame work" van grootse sociale-progressieve ideeën, maken het zichzelf wel heel gemakkelijk. En zijn ergens ook oneerlijk. En Glazer rekent tot deze groep sociologen ook Marcuse.

Voor Glazer zelf veronderstelt een positieve bijdrage tot de discussie over het wetenschapsethos binnen de sociologie in de eerste plaats een "redelijke definitie van ideologie", "and I would select as a sound definition, and one akin to one large common use, illusion"³⁸.

En in deze definitie van "ideologie" heeft de sociologie ideologische functies: "For many of its practioners, sociology strengthens one or another illusion". Maar, zegt Glazer, "I would say it is *least* effective in fostering the illusion that present-day society is perfect and requires no changes to advance human happiness"³⁹.

Dit was vroeger niet het geval, maar geldt wel voor de laatste dertig jaar. Want in deze periode hebben de sociale wetenschappen de-illusionerend gewerkt krachtens hun eigen interne ontwikkeling, en hebben de gangbare opinies over het sociale leven ondermijnd. Een praktijk, die weliswaar een feedback-verschijnsel vertoont, in deze zin dat door het bloot leggen van illusies — alle illusies — de aktie die zou kunnen uitgaan van "big ideas", van grote filosofische orientaties, belemmerd wordt, En dat juist is het echte konflikt binnen de sociologie, volgens Glazer.

Maar voor Glazer blijft het fundamenteel waar dat de sociologen, overeenkomstig de intrinsieke ontwikkeling en werking van hun discipline vandaag, gedoemd zijn om deze maatschappij te ondermijnen.

Wat te denken ?

De problematiek van het wetenschapsethos, zoals gesteld en behandeld door Glazer, is heel wat duidelijker, ofschoon veel beperkter, dan bij Marcuse.

Voor Glazer hangt het antwoord op de vraag of en in hoeverre het wetenschappelijk denken — in casus het sociologisch denken — ideologiserend is, af van de definitie die men aan de term “ideologie” geeft. En ofschoon hijzelf geneigd is de conceptie van de “zuiver-wetenschappelijke sociologie” als onhoudbaar te verwerpen, toch is het ook zo dat de argumenten tegen het sociologisch “scientisme” alleen dan gelden, wanneer men de argumentatie van de tegenstanders van deze conceptie en dus hun impliciet gehanteerd ideologie begrip aanvaardt. Kortom, de vraag of en in hoeverre de eis van maximaal-natuurwetenschappelijke methode en techniek, binnen de sociologie, een bepaalde ideologie bevat, kan alleen maar bevestigend beantwoord worden onder bepaalde voorwaarden, nl. vanuit een bepaalde persoonlijke (ideologische) instelling.

Glazer's eigen “oplossing” ontsnapt ook niet aan deze kritiek. Omdat zijn bepaling van “ideologie” als “illusie” zowel de (negatieve) “ideologie” van Marx en Mannheim als de (positieve) “ideologie” van de utopisten omvat. Want op sociaal-politiek vlak ontkracht de sociologie niet alleen de illusies van de bestaande maatschappelijke ordening, maar ook de alternatieven. En dit blijkt duidelijk uit de voorbeelden die Glazer geeft, o.a. wanneer hij schrijft: “When we say the sociology of health, we mean the part that shows that doctors and nurses are moved by prestige and status rather than simply the needs of patients⁴⁰.”

De sociologie heeft hier, volgens Glazer, een ideologische functie, omdat ze de-illusionerend, nl. “minst illusionerend”, werkt. Maar anderzijds zal deze zelfde sociologie de illusie ontkrachten dat het ook anders kan, helemaal anders kan, nl. dat in een andere, betere maatschappij, niet beheerst door de irrationele rationaliteit, waarover Marcuse het heeft, verpleegsters en dokters wel zullen bewogen worden, alleen zullen bewogen worden door de noden van hun patiënten. Kortom, Glazer, en met hem de “illusionisten” aanvaarden dat, “as a matter of fact, people are moved by status, prestige, face, wealth, power” en niet door bv. een marxistisch-humanitaire waardenschaal⁴¹.

Vandaar dat in Glazer's conceptie de sociologie systeembestandig optreedt, in deze zin dat ze een realiteitsdenken propageert, dat ze de spanning tussen idee (ideaal) en werkelijkheid tracht te elimineren.

En wanneer we Marcuse tegenover Glazer stellen dan is het duidelijk dat Marcuse akkoord gaat met Glazer om de systeembestendige niet-humane illusies te vernietigen, maar absoluut niet akkoord gaat met de ontluistering van de alternatieve, meer menswaardige illusies (myten). Integendeel, Marcuse meent dat alleen door deze alternatieve "illusies" de bestaande maatschappelijke illusies (ideologie) en werkelijkheid kunnen getransformeerd worden.

De problematiek van het wetenschapsethos, zowel m.b.t. de vraag of het wetenschappelijk-technische denken ideologiserend is als m.b.t. de vraag of het ideologiserend moet zijn, is nu een kwestie van attitudes geworden, van waarderingen, preferenties, emoties, kortom van een persoonlijke instelling tegenover mens, maatschappij en wereld.

De eerste voorwaarde om de problematiek van het wetenschapsethos op te lossen — en zich vrij te maken uit het gebied van het "irrationele" en de gratuiteit — is dan ook de uitbouw van een rationele humane etiek, waaraan de werking en inwerking van wetenschap en techniek, in de eerste plaats van de sociale wetenschappen, zullen getoetst en beoordeeld worden.

Maar hier staan we voor een, op dit ogenblik, zeer moeilijk en complex probleem. Want de vraag stelt zich of, en in hoeverre, zulke rationele humane etiek mogelijk is.

Desondanks is er een zeker lichtpunt, in deze zin dat de problematiek van het wetenschapsethos een duidelijke historische dimensie heeft, dus geen a-historische problematiek is, geen eeuwige problematiek, maar gebonden aan een bepaald historisch moment, aan bepaalde maatschappelijke, economische, en kulturele structuren, aan een bepaalde "tijdsgeest".

Want, en dat is wel heel merkwaardig, ook Marcuse "verloochent" de dialektiek in zijn redenering, het spel van tese, anti-tese, syntese. Een beweging die op een bijzonder klaar en duidelijke manier is beschreven door Mao Tze-Tung in zijn essay: *On contradiction* (1937)^{4 2}.

En hier ligt er een zekere hoop voor een rationeel-humane etiek, die wellicht kan gerealiseerd worden binnen andere maatschappelijk-economische structuren. Een hoop die ergens, voor wat de sociale wetenschappen betreft, gewettigd wordt door Glazer's bemerking dat de konservatieve sociologen uit de jaren 20-30 hun opvolgers niet gevonden hebben bij de jonge sociologen — die meer "progressief" zijn, en door het optreden van New Left in de USA en het verschijnsel van de studentenkontestatie en revolte in de hooggeïndustrialiseerde landen in de '60tiger jaren.

Het pessimisme van Marcuse in de *One dimensional man* — dat dan

toch weer verzacht wordt door zijn "geloof" in de studentenbeweging als potentieel revolutionaire kracht —⁴³ is dus, vanuit een dialektische-historische visie, niet verantwoord.

Wat te doen ?

Ondanks deze theoretische beschouwingen blijft zich de vraag stellen : Wat moet de wetenschapsmens vandaag, die gekonfronteerd wordt met de problematiek van het wetenschapsethos, doen ?

Op dit soort vragen kan geen (cognitief) overtuigend antwoord gegeven worden. Men kan niet *rationeel* aantonen dat de vakidiotie en de universiteit als "kennisfabriek" moreel onverantwoord zijn. En dat de wetenschapsmens en sociaal-kritische denker (filosoof) niet alleen theoretisch, maar ook aktioneel (*Do it !*) moet ingaan tegen het irrationeel, d.i. dehumaniserend gebruik van de kennis, en moet ageren voor een maatschappelijk-kritisch en maatschappelijk-progressief — in de zin van marxistisch-humanitair — soort onderwijs, universiteit en wetenschap.

Alle positieve responsen op dit soort vragen blijven in feite *morele kreten* — in afwachting van een rationeel-humane etiek. (En dan nog...) ⁴⁴.

Maar geldt hier niet de kritiek van Jerry Rubin op het kritische denken ? : "La pensée critique" ou "abstraite" est le pliège à cons de l'enseignement. Critique, critique, critique. Examiner chaque question par les deux bouts, ne jamais agir, ne jamais prendre position, ne jamais s'engager, parce qu'on cherche toujours plus d'arguments, plus d'informations, et je te critique, et je t'analyse, sans fin. La pensée abstraite fait de l'intelligence une prison. C'est elle qui permet aux profs d'éviter de regarder en face leur impuissance sociale" ⁴⁵.

Kortom, wat is er eigenlijk "verkeerd", "onaanvaardbaar", aan een morele kreet, aan morele verontwaardiging ? Want, uiteindelijk, impliceert ook het "rationeel argument" een morele stellingname. En beweegt zich dus op hetzelfde niveau.

Vandaar dat men mag stellen dat de wetenschapsmens en filosoof vandaag de analyse van Marcuse en Habermas van de problematiek van het wetenschapsethos "au sérieux" mag nemen, en zijn verantwoordelijkheid moet opnemen t.o.v. deze problematiek, d.i. zelf inhoud en betekenis moet geven aan de maatschappij-kritische functie van zijn denken, kennis, en handelen. Kortom, dat de wetenschapsmens en filosoof moet optreden als ideoloog én als politicus. En, naar analogie met de opvatting van de Baader-Meinhofgroep over "revolutionaire theorie", mogen we

zeggen :

“Die Theorie und Wissenschaft sind keine akademische Betrachtung, nicht nur Erklärung gesellschaftlicher Zusammenhänge, sondern in erster Linie eine Anleitung zum revolutionären Handeln”^{4 6}.

*Seminarie Hedendaagse Wijsbegeerte en Wijsgerige Anthropologie
Rijksuniversiteit Gent*

NOTA'S

¹ Zie : Marcuse, H., *Negations, Essays in critical theory*, 1968, Penguin Books, 88-133 (oorspronkelijk gepubliceerd in *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI, 1937).

² *Ibid.*, 94.

³ *Ibid.*, 103.

⁴ *Ibid.*, 99.

⁵ *Ibid.*, 119.

⁶ Burgerlijke en socialistische cultuur, *De Stem*, april 1930, 296 (onze italiëks).

⁷ De Man, H., *Créerons-nous une nouvelle bourgeoisie ?*, *Education-Récréation*, mei 1921.

⁸ En de geschiedenis zal hem in deze zin gelijk geven, dat, wanneer het socialisme, in het laat-kapitalisme, ten onder gaat in en door de “verburgerlijking van de arbeidersklasse” (De Man) - “de contrarevolutie wortelt in de driftenstructuur van de arbeidersklasse” (Marcuse) —, in en door het “bureaucratisch socialisme” in de zgn. socialistische landen, — waarbij beide verschijnselen nauw verwant zijn met het positivisme als gedachtenstroming —, dan is het de filosofie die aan de basis ligt van het verzet, niet het socialisme.

⁹ Het werk van De Man : *Vermassung und Kulturverfall. Eine diagnose unserer Zeit* (1951) — een inferieur werk trouwens — ligt meer in de lijn van Ortega Y Gasset's *Opstand der Horden*, in de lijn dus van Spengler's *Untergang des Abendlandes*, en andere “levensfilosofische” critici van de Westerse beschaving.

¹⁰ Techniek en wetenschap als ideologie, in : *Een keuze uit het werk van Jürgen Habermas*, Deventer, 1973, Van Loghum Slaterus, 15.

¹¹ *Ibid.*, 14.

¹² *Ibid.*, 11-12.

¹³ *Ibid.*, 12.

¹⁴ *Ibid.*, 13.

¹⁵ Ned. vert. : *Vertoog over bevrijding*, Utrecht, 1970, Bijleveld.

¹⁶ *Ibid.*, 39, 41-43.

¹⁷ *Ibid.*, 52.

¹⁸ *Ibid.*, 53.

¹⁹ Habermas, J., *op.cit.*, 13.

²⁰ Chang-Chung-Juan, *Creativity and Taoism*, New York, 1963, 90.

²¹ *Ibid.*, 190.

²² Maar het antwoord van T'ao Ch'ien op deze vraag zou zeker de critici van wetenschap en techniek niet bevredigen — ofschoon het een eenvoudig en duidelijk antwoord is :

“When the mind is detached, the place is quiet
I gather chrysanthemums under the eastern hedgerow
And silently gaze at the southern mountains
The mountain air is beautiful in the sunset,
And the birds flocking together return home.
In all these things there is a real meaning,
Yet when I want to express it, I become lost in
no-words”.

(*ibid.*, onze italieks).

²³ *Op.cit.*, 43.

²⁴ The Port Human Statement, in : Jacobs, P., Landau, S., *The New radicals*, Penguin BOoks, 1967, 157.

²⁵ Newfield, J., *Een profetische minderheid. Nieuw Links in Amerika*; Utrecht/Antwerpen, 1968, A. W. Bruna & Zoon, 17.

²⁷ Zo ook bijvoorbeeld in het merkwaardig werk van Giulio Girardi : *Amour Chrétien et violence révolutionnaire* (1970, ned. vert. 1975) — waarin trouwens ook sprake is van de noodzaak van een spanning tussen ideaal en werkelijkheid om een nieuw bewustzijn te vormen. Zo schrijft Girardi in verband met de gewenste toekomstige maatschappij : “De ontplooiing van de mens is niet los te maken van zijn originaliteit, van de mogelijkheid die aan eenieder geboden is om op unieke en creatieve manier bij te dragen tot de geschiedenis, woorden te spreken en daden te stellen die door hem en door niemand anders zullen gezegd of gedaan worden. De nieuwe aarde zal dus bezield moeten worden door het principe van de vrijheid. De

De opvatting van het SPK over de huidige geneeskunde en ziekten laten zich in deze slogan samenvatten : “Der Stein, den jemand in die Kommandozentralen des Kapitals wirft, und der Nierenstein, an dem ein ander leidet, sind austauschbar. Schütz euch vor Nierensteinen! ”.

³³ *SPK — Aus der Krankheit eine Waffe machen*, 9.

³⁴ *Ibid.*, 44.

³⁵ In : Lazarsfeld, P. L., et al., *The uses of sociology*, London, 1968.

³⁶ Mannheim maakt volgend onderscheid tussen “ideologie” en “utopie” : “Ideologien nennen wir jene seinstranszendenten Vorstellungen, die de facto niemals zur Verwirklichung des in ihnen vorgestellten Gehaltes gelangen. Werden sie zuch oft gutgläubig zu Motiven des subjektiven Handelns der einzelnen, so werden sie doch meist ihrem Sinngehalte nach im Handlungsvollzug umgebogen ...*Utopien* sind auch seinstranszendent, denn auch sie geben dem Handeln eine Orientierung an Elementen, die das gleichzeitig verwirklichte Sein nicht enthält; sie sind aber nicht. *Ideologien* bzw. sie sind es insofern und in dem Masse nicht, als es ihnen gelingt, die bestehende historische Seinswirklichkeit durch Gegenwirkung in der Richtung der eigenen Vorstellung zu transformieren”. (*Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main, 1952, 171-72 (dritte, vermehrte Auflage).

³⁷ *Ibid.*, 66-67.

³⁷ *Ibid.*, 75.

³⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 76.

⁴² Zie : Mao Tse-Tung, *Four essays on philosophy*, Peking, 1968, 24-78.

⁴³ Zie : USA : Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt-Fragen an Herbert Marcuse (Interview met Hans Magnus Enzensberger), *Kurzbuch 22. Nordamerikanische Zustände*, 1970, Kursbuch Verlag/Wagenbach, 45-60. Zie ook Habermas, *op.cit.*, bv. 34, 44. Op deze problematiek kunnen we hier niet ingaan.

⁴⁴ Cfr. Verbruggen, Op zoek naar een bepaling van rationaliteit in de geschiedenis van de wetenschappen, *Philosophica*, 14 1974 (2), 38-72.

⁴⁵ *Do it. Scénarios de la révolution*, Paris, 1971, Editions du Seuil, 213.

⁴⁶ Kollektiv RAF. Ueber den bewaffneten Kampf in Westeuropa, in : D. B. Rjazanov, *Zur Frage des Verhältnisse von Marx zu Blanqui*, Graz, s.d., Verlag Van Houden, 46.

ADDENDUM

Bij het nalezen van de tekst is het mij opgevallen dat ik, in de vergelijking tussen De Man en Marcuse, een belangrijk, ofschoon vanzelfsprekend, onderscheid niet vermeld heb, nl. dat De Man geen marxist is — “Au-delà du marxisme” —, Marcuse wel.