

ISSN 0772 – 4381
Volume 37 (2024)

VABB-SHW
Nummer 1

INHOUD

VOORWOORD	3
Raf Debaene	
ARTIKELS	
DE KUNST IN EEN ÉÉNDIMENSIONALE MAATSCHAPPIJ	5
Ginette Bauwens en Marc Schepers	
TEN ONDER GAAN	11
Niels De Vos	
HET BED ALS SLAGVELD: MARCUSE EN DE MISLUKTE BEVRIJDING VAN HET LIBIDO	20
Benny Madalijs	
EROS OP DE SCÈNE VAN MARCUSE	25
Koen Vanbiesbrouck	
HET NULDIMENSIONAAL ANTROPOCEEN OF DE <i>VOORTGEZETTE VERLICHTING</i>	45
Ronnie De Fossé	
DE OPDRACHT. OP MARCUSES GRAFSTEEN STAAT: <i>WEITERMACHEN</i> . VOORBIJ DE 'GROTE WEIGERING'	71
Ludo Abicht	
'WE LEVEN EN STERVEN RATIONEEL EN PRODUCTIEF'. MARCUSE EN DE KRITIEK OP ARBEID	80
Christiaan Boonen	
PERSONALIA	

DE UIL VAN MINERVA
Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:

Dries 24, B-8956 Kimmel (België)

Telefoon: +32(0)057/44.69.00

henk.vandaele@vives.be

Gasthoofdredactie:

Ginette Bauwens (Brussel)

Redactieraad:

Nina Boddin (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck (Gent), Dominiek Hoens (Brussel), Massimiliano Simons (Maastricht), Dorine Vergote (Zonnebeke), Jonas Vanbrabant (Brussel), Alexandra Van Laeken (Gent), Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Paul Willemarck (Parijs).

Eindredactie:

Raf Debaene en Henk Vandaele

Vormgeving en opmaak:

Philip Keygnaert (Kortrijk) en Jonas Vanbrabant

Adviesraad:

Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Eric Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.

Individueel abonnement:

€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Institutioneel abonnement:

€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).

Steunabonnement:

€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Afzonderlijke nummers:

€ 12 (+ verzendingskosten).

Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kimmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB
Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

VOORWOORD

Naar aanleiding van een nieuwe vertaling van Marcuses *De eendimensionale mens* stelde Ginette Bauwens voor een nummer aan deze auteur te wijden. Ze contacteerde daartoe auteurs van diverse pluimage en gender. De teksten van allen die reageerden zijn in dit nummer opgenomen. De meeste bijdragen getuigen van een doorleefde band met het werk van Marcuse. Ze illustreren hoe Marcuse ontvangen werd/wordt en de generatie die hem las/leest in leven en engagement inspireerde/inspireert. We kunnen eruit opmaken dat dit niet eenduidig, zelfs tegenstrijdig was of is.

Ginette Bauwens en Marc Schepers behoren tot de generatie die geboeid was door Marcuse en ze vinden hem nog steeds actueel. In dat licht stellen ze de vraag of cultuur in staat is aan de greep te ontsnappen van het kapitalistisch systeem, dat tot in onze persoonlijkheid is doorgedrongen en ook de kunstensector onder zijn rationaliteit brengt. Ze suggereren kunst niet te begrijpen als een resultaat dat als kunst wordt gelabeld en geproduceerd door de specifieke beroepsgroep van de kunstenaars, maar ze te zien als de activiteit van de creatieve mens die probeert zijn bestaan vorm te geven buiten de eendimensionaliteit om.

Niels De Vos brengt een zeer persoonlijk bevreemdend literair verslag over zijn ontdekking van Marcuse tijdens zijn ervaringen als jobloze, die zich te voegen heeft naar de procedures van de VDAB. Van die lectuur ging iets onafwendbaars, appellerends uit. De pessimistische beschrijving van *De eendimensionale mens* beviel hem wonderwel en hij herkende zich in de aanduiding “van de organisatie van het werk als het grote kwaad van deze wereld”. Het verzet daartegen, de weigering, de negatie daarvan kan/zal/mag echter niet tot een politieke beweging uitgroeien, realiseert geen nieuwe wereld, kan misschien een “artistieke reflex” worden genoemd.

Benny Madalijns evoceert en provoceert, meer dan hij analyseert. Hij leest in Marcuse een oproep tot bevrijding van het taboe op seksualiteit als wezenlijk noodzakelijk voor een positieve sociale omwenteling. Woodstock bleek de verwerkelijking van die seksuele bevrijding te beloven, terwijl we nu in een nieuwe preutsheid zijn beland. Dat is niet zozeer aan de religie te wijten als wel aan het gefotoshopte commerciële bloot “waarmee we worden omvergeknuppeld”. Hedendaags politiek verzet moet blijkbaar door de hersens passeren en belandt in oosterse meditatie. Hoe anders was dat in de tijd van Marcuse en het studentenprotest dat zich laafde aan de slogan ‘Marx-Mao-Marcuse’.

Koen Vanbiesbrouck concentreert zich op de betekenis en functie van eros in Marcuses cultuur- en maatschappijanalyse. Hij licht toe hoe bevrijding en een erotische samenleving vandaaruit kunnen worden begrepen en hoe dat ook een perspectief werpt op de dubbelzinnigheid van de seksuele bevrijding en hedendaagse fenomenen als polyamorie, LGBTQIA⁺ en MeToo. Tot slot

“radicaliseert” de auteur Marcuses theorie in de richting van een “geboortelijke” filosofie met een pleidooi voor perinatale zorg.

De tekst van Ronnie De Fossé trekt Marcuses kritiek van de cultuur van de industriële samenleving door naar een hedendaagse kritiek van het antropoceen. Dat levert een gitzwart, vrijwel hopeloos beeld op. Toch formuleert hij een alternatief, met name een voortzetting van de verlichting, want de nodige technologische en wetenschappelijke kennis en financiële middelen zijn aanwezig. De Fossé stelt daarvoor zijn wankelende hoop op jongeren die toch nog ontsnapt zijn aan de algemene vervreemding of op verschoppelingen en buitenstaanders die samenkomen en de straat opgaan, zelfs – wellicht tot verbazing van de democraat – op een verlicht staatsman.

Ludo Abicht schetst in zijn tekst waarom en hoe de generatie van 68 zich in Marcuse kon herkennen, hoewel de slogan “Marx-Mao-Marcuse!” geen recht deed aan de nieuwe fundamentele maatschappijkritiek van de *Frankfurter Schule*, waar Marcuse toe behoorde. De vaststelling dat ‘het volk’, met name de klasse van arbeiders en boeren, geen drager was van de totale omwenteling richting democratische samenleving maar integendeel zelfs had meegeheuld met het fascisme, leidde tot het concept van de ‘grote weigering’, waarvoor in alle klassen en kringen agenten van de verandering te vinden zouden zijn. Bij Marcuse loert daarbij nog altijd het gevaar om de hoek dat een ‘revolutionair fonds der meestbegaafden’ zich de leiding daarvan zou toe-eigenen. Marcuses kritiek is nog steeds nodig en onvervangbaar om de democratische verworvenheden te zien als “een telkens opnieuw in te vullen opdracht” waarin leiders meer en meer overbodig worden.

Christiaan Boonen vertrekt vanuit de vaststelling dat de idee dat technologische vooruitgang ons zal bevrijden van de noodzakelijke arbeid, een rode draad doorheen Marcuses werk is. Dat optimisme of utopische vraag in het licht van het als pessimistisch gekende *endimensionale mens* om diepere doorlichting. Via een minutieuze analyse van de begrippen noodzaak en rijk van de noodzaak komt Boonen aan bij Marcuses ‘oplossingen’: de technologie zal het enerzijds mogelijk maken arbeid af te voeren (minimale arbeid) en anderzijds wat aan noodzakelijke arbeid rest om te vormen tot spel, dat doel op zichzelf en intrinsiek bevredigend zou zijn. Dat laatste is echter fundamenteel individualistisch: mensen zouden werken enkel “uit zichzelf, en enkel omdat het hun eigen noden vervult”. Vraag is hoe dergelijke grilligheid ooit in de maatschappelijk noodzakelijke reproductie zou kunnen voorzien. Ook de eerste mogelijkheid roept vragen op: het is moeilijk in te zien dat reproductieve arbeid, bijvoorbeeld in de zorgsector, waarbij de relatie kern van de zaak is, door technologie kan worden vervangen. Boonen vat de incoherentie en innerlijke tegenstrijdigheid van Marcuses theorie samen in de term ‘communistisch individualist’.

DE KUNST IN EEN EENDIMENSIONALE MAATSCHAPPIJ.

Ginette Bauwens en Marc Schepers

Bij het verschijnen van de heruitgave van *De eendimensionale mens* van Marcuse was het opmerkelijk hoeveel mensen uit onze directe omgeving dit boek opnieuw kochten of in elk geval het boek herlazen, alsof we afgesproken hadden het te doen. Niets was minder waar. Wel viel ons op dat het net volgend jaar zestig jaar geleden zou zijn dat het boek verschenen was. Eén ding was duidelijk: ergens in onze jeugd waren we geboeid geweest om het boek te lezen, sommigen gingen het zelfs in groep bestuderen. Dit boek had ook bijzonder veel bijgedragen aan de mei '68-revolte en de hippe jaren die daarop volgden. Allicht had de meerderheid van de betogers die protesteerden, het boek niet gelezen. Toch was Marcuse een belangrijke naam, ergens tussen Marx en Mao in, die toen echter ook niet echt door iedereen gelezen werden.

Dus al vlug kwam de vraag hoe actueel deze filosoof nog is anno 2024? In verschillende gesprekken kwamen we tot de conclusie dat Marcuse nooit uit de actualiteit verdwenen is en dat het systeem dat hij in de jaren zestig beschreef, ons nog steeds of nog strakker in zijn grip houdt. Allicht moeten we die realiteit niet direct zoeken bij *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, vertaald als *Eros en cultuur* en onlangs ook verschenen in nieuwe druk, maar zeker in *One-dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, waarvan helaas de tekst nog actueler is geworden dan toen. De vraag die we ons stelden was of cultuur ons nog de mogelijkheid geeft om aan het kapitalistisch systeem te ontsnappen.

Het is zeker zo dat beide boeken duidelijk in een andere tijd geschreven zijn. Inmiddels heeft het ongebreidelde kapitalisme zich verder ontwikkeld van een maatschappij waarin er eerst hoofdzakelijk sprake was van de productie en consumptie van primaire goederen naar een maatschappij waarin niet alleen de productie en consumptie van luxegoederen en diensten centraal staat maar iedereen geacht wordt een ondernemer van zichzelf te zijn. De uitbuiting door een kapitalistisch systeem is intussen de zelfuitbuiting met de daaraan verbonden depressiviteit en burn out geworden.

Ook de kunstenaar krijgt te maken met de gevolgen van deze evolutie. De filosoof probeert dit te duiden. Waar er ooit een status was voor de kunstenaar om uitzonderlijke werken te creëren, wordt kunst meer en meer een deel van consumptie van luxegoederen en dus onderhevig aan de wetten van de mode. Kunstgalerijen werken als modehuizen, die jaarlijks een nieuwe collectie presenteren en als dusdanig de kunstenaar onder druk zetten om de grillen van

een bepaald kapitaalkrchtig publiek te volgen .

Door de professionalisering van de kunstsector verandert alles, ook de opleiding. De kunst als kunst , als ambacht , de kennis van materiaal en handeling, van het kunst maken wordt meer en meer vervangen door het klaarstomen voor de kunstmarkt, die ongeduldig wacht op iets nieuws...

Het neoliberalisme, zoals men deze situatie met een spijtige term benoemt – maar hier gaan we verder niet op in – vercommercialiseert de kunst als een luxeproduct en toch denken we nog steeds dat de kunstscène een plaats is waar we net aan het systeem zouden kunnen ontsnappen. Een soort vrijplaats die zich buiten dit neoliberale systeem zou bevinden. Laten we even herdenken, want dit is wat we proberen te doen: de vraag stellen: “Wat is er gebeurd? Hoe is het zover kunnen komen dat we plots wakker worden uit een soort droom?”

“Als het individu zo tevreden is met de goederen en de diensten die door de overheid worden geleverd, waarom zou het dan aandringen op andere instituties voor een andere productie van andere goederen en diensten? En als het individu zo is geconditioneerd dat de bevredigende goederen ook gedachten, gevoelens, aspiraties omvatten, waarom zou het dan zelf willen denken, voelen en fantaseren? Het is waar dat de aangeboden materiële en geestelijke goederen slecht kunnen zijn, van verspilling tot rotzooi – maar geest en kennis zijn geen sprekende argumenten tegen behoeftebevrediging” schrijft Marcuse in *De eendimensionale mens.* (pagina 82 en in de originele tekst pagina 36).

De behoeftebevrediging kan worden gezien als een vorm van compensatie voor een tekort. Deze compensatie kan voor de ene een grootbeeldtelevisie zijn, bij de andere een luxe-editie van de *Verzamelde werken* van Mozart om maar iets te zeggen . Maar beide zijn ze een vorm van sublimatie en van vervreemding. Omdat het kapitalistisch systeem doordrongen is van de wisselwerking tussen het technologische, economische en politieke gaan we erin mee omdat we van bepaalde merites van dit systeem kunnen genieten. Marcuse noemt dit terecht ‘repressieve tolerantie.’ Met andere woorden leven we eigenlijk in een repressieve samenleving, al zijn de vormen van onderdrukking uiterst subtiel, wat we doorgaans niet beseffen omdat we willens nillens een deel van het systeem zijn geworden. Het laat denken aan de ‘mechanische bruid’ van Marshall McLuhan of de vrouw die het huishouden doet met hulpmiddelen zoals een wasmachine, een stofzuiger, een blender, een toaster, een koffiezet, en dies meer. Van het systeem achter dergelijke toestellen merken we niets, daar we door ze te gebruiken deel zijn van het systeem dat deze dingen produceert.

Maar dan komt al vlug de vraag wie nog zijn huishouden zou willen doen zoals in de 19de eeuw? We zwijgen dan nog over de politieke implicaties van de klimaatopwarming die ons energieverbruik in deze geëlektrificeerde samenleving de hoogte in jaagt.

Misschien moeten we de sociale media en vooral de totale digitalisering rekenen tot de laatste uitvindingen van de repressieve tolerantie. Er zijn immers niet enkel consequenties op het vlak van informatie en communicatie. Door de

digitalisering, die we gemakshalve gebruiken, ontstaat er een digitaal spoor van ons leven dat gemakkelijk te controleren valt. We gooien op de sociale media onze meningen over van alles en nog veel meer te grabbel als een soort reclame, vanuit de behoefte om gezien te worden en niet te verdwijnen in de anonimiteit. De versnelde informatie-uitwisseling van het internet verhoogt de concurrentiedruk. Het lijkt erop dat de mens meer bekommerd is over zijn bezit en succes dan over zijn vrijheid en daar maken de sociale media handig gebruik van.

U voelt het. Het lijkt allemaal op de dystopie van *Orwells 1984* en er lijkt geen ontsnappen meer mogelijk. De tijd van de hippies, die we ooit zelf nog waren, en ook de periode waarin het boek geschreven is, zijn voorbij en bij nader inzicht zijn de illusies grote desillusies geworden.

Als alternatief voor de maatschappelijk geïnstalleerde 'een-dimensionaliteit', ziet Marcuse de vrijheid nog mogelijk bij de kunstenaar, die volgens hem, door zijn onafhankelijkheid van het systeem, in staat zou zijn zichzelf te creëren. Een toch wel wat romantische visie, vinden we, die zijn oorsprong heeft bij de romantici zoals Novalis, Hölderlin, die met een romantische ironie afstand namen van de maatschappij om hun 'eigen leven' te leiden en dit leven begrepen als een opheffing van de tegenstelling tussen leven en kunst. Of om het simpel te zeggen hun eigen leven als kunst, de hippies van de vroege 19de eeuw. Met deze romantische ironie werd ook de mythe van de vrije kunst en de kunstenaar als opposant geboren.

Vrije kunst betekende ook een radicale breuk met de voorgeschreven regels, een breuk die nog duidelijker werd met het modernisme en vooral met Dada, Fluxus, Concept en in de performancekunst zijn hoogdagen zou kennen. Het onafhankelijke individualisme van de kunstenaar als opposant was geboren (bijvoorbeeld Beuys).

In hoeverre dit inzicht het gevolg is van Marcuses vriendschap met Georgy Lukacs laten we open, maar dat beiden daar discussies over hadden, weten we zeker, met een knipoog naar onze eigen discussies.

We denken te mogen stellen dat de scheiding tussen kunst en maatschappij, zoals ze in het alternatief van de kunstenaar naar voor komt, een misvatting is, die resulteert uit zijn marxistische visie op kunst en maatschappij waarin de onder- en bovenbouw van elkaar gescheiden zijn en alles resulteert uit de economische productieverhoudingen, uit de economische onderbouw. Binnen deze opsplitsing ontstaat een tegenstelling en een dialectisch proces van wederzijdse beïnvloeding. Zo kwam men in het communisme tot 'sociaal realisme' of kortweg tot kunst als propaganda.

En zo komen we tot de vraag waar het allemaal mee begonnen is: kan kunst de wereld redden? Helaas staan kunst en cultuur niet los van de kapitalistische maatschappij, of beter gezegd, de kapitalistische maatschappij is het resultaat van een cultuur die tot ontwikkeling gekomen is door de uitvinding van werktuigen en ten behoeve van de ontwikkeling en expansie van een bestaande maatschappij.

Ook penselen en pigment moesten sinds het paleolithicum worden uitgevonden voordat de Egyptenaren ze konden gebruiken. Een meer dan terechte opmerking van de beeldend kunstenaar.

Een samenleving ontwikkelt zich al naargelang de omstandigheden (accommodatie) in functie van het overleven. Elke samenleving is tenslotte een cultuur waarin de visie op het overleven (productie), geloof (religie), organisatie (politiek) en hun veruitwendiging (kunst) een rol spelen en elkaar beïnvloeden. Zowel op macro- als op microniveau.

Los van de ‘romantische vrijheid’ die Marcuse de kunstenaar toedicht, zitten we in werkelijkheid duidelijk in een andere situatie. De hedendaagse professionalisering van de sector verplicht de kunstenaar om een zelfstandig ondernemer te worden die zich ook moet bezighouden met het bereiken van een publiek in functie van de verkoop van zijn ‘kunst’. Of met andere woorden, de kunstenaar is niet alleen uitgeleverd aan de kunstmarkt, hij is deel van de kunstmarkt. Na-ijver en concurrentie houden de kunst in beweging door telkens nieuwe en andere beelden te tonen.

Wil men dit niet, dan moet men bohemien worden, wordt men uitgesloten en komt men aan de rand van zowel de maatschappij als van de kunstwereld. Men wordt dus met andere woorden gedwongen om te professionaliseren, een soort van vrij ondernemerschap analoog met een reclamebureau, mode of designerbureau, wat doorgaans de ‘creatieve sector’ wordt genoemd. En dan is er ook de sociaalartistieke sector die beroep doet op de kunstenaar.

Nergens anders dan binnen de sociaalartistieke praktijk wordt het duidelijker dat men niet echt vrij is. Omdat elke creatie binnen het sociaalartistieke een aangepaste creatie wordt en een soort opdracht waarmee men de penibele sociale situatie probeert te verbloemen door een ludieke act met het ‘gepaste’ engagement. Met andere woorden de kunstenaar als sociale clown.

De kunstenaar die het (nog) niet waarmaakt op de kunstmarkt wordt geconfronteerd met een vorm van repressieve tolerantie wanneer men hem cultuursubsidies belooft, die achteraf worden teruggeschroefd, om ze tenslotte af te schaffen. Subsidies, die verpakt zijn in bureaucratistische regelgevingen en decreten.

Om zich door de administratieve jungle van de subsidieaanvragen te worstelen, moet men niet alleen thuis zijn in wat door de administratie wordt verwacht, maar moet men ook de vorm kunnen hanteren die de administratie verwacht. Bovendien dient men op voorhand een precieze kosten-batenraming op te maken, die na afloop onderworpen wordt aan een nauwkeurige boekhoudkundige controle. Ook op het vlak van de subsidies komt de kunstenaar in de positie van een ondernemer die een soort staatsopdracht probeert te verkrijgen. Hij moet dus op voorhand inschatten hoeveel zijn project gaat kosten. Wat natuurlijk een enorme beperking inhoudt voor de artistieke vrijheid en ontwikkeling van zijn creatie. De kunstenaar krijgt nauwelijks nog de kans een creatie vrij te ontwikkelen, maar moet op voorhand ook de uitwerking kunnen

inschatten. Voor individuele beeldende kunstenaars wordt dit meestal een gevecht tegen windmolens want er zijn evenveel argumenten om een aanvraag positief te beoordelen als om ze niet te betoelagen. En men weet nooit op voorhand wie zijn dossier gaat beoordelen en welke criteria die er dan bij hanteert.

De laatste jaren kreeg men ook het zogezegde ‘kunstenaarsstatuut’, een soort troost voor de kunstenaar, maar een statuut dat ook zijn consequenties heeft voor de werkloosheid. Met andere woorden dit ‘statuut’ is een verdere stap in de professionalisering van de kunsten en wordt gelieerd aan een vers geïnstalleerde ‘kunstenaarscommissie’ die zal uitmaken wie en wie niet als kunstenaar kan worden beschouwd. Het doet denken aan het gildewezen in de middeleeuwen.

En dan spreken we nog niet over de productiekosten om een werk te maken. De kostprijs van het materiaal, van een atelier, van de beschikbare tijd... Kortom de middelen waarover men moet kunnen beschikken om een kunstwerk te maken, vooraleer het getoond kan worden.

Verwacht dus van een sociaalartistiek project ook niet dat het de woonsituatie zou kunnen verbeteren of het leed van de doelgroep op termijn zou minderen. Verwacht van een kritisch kunstwerk in een galerie ook niet meer dan een *personal statement* dat niet verder gaat dan dat men het kan kopen. Verwacht van de kunstenaar niet meer dan dat hij een werknemer is en in het beste geval een werknemer in zijn eigen firma.

Er wordt wel veel gesproken over de sociaaleconomische positie van de kunstenaar vanuit een sociologische invalshoek. Hierbij gaat het over de sociaaleconomische positie van de kunstenaar binnen de kunstmarkt, over slagen of mislukken. In feite een kapitalistische visie en een beschrijving van *winner*s and *loser*s. Waarbij iedereen wil winnen en niemand wil verliezen. Het is duidelijk dat we deze ‘winners en losers’-logica moeten verlaten om over de door Marcuse gestelde vrijheid van de kunstenaar te kunnen praten.

Maar een definitie van kunst is moeilijk te geven, want kunst ontstaat in relatie met de toeschouwer. Kunst wordt meestal begrepen als een esthetisch effect (Kant) dat de toeschouwer ervaart bij het aanschouwen en beleven van iets wat hij waarneemt en beoordeelt als kunst. Hierbij laat hij zich doorgaans begeleiden door specialisten in de beoordeling van wat kunst is, met andere woorden, hij richt zich op de beoordeling van anderen en geeft zijn eigen oordeel uit handen. Of hij laat het bevestigen door wat hij te zien krijgt in musea en galerieën of in kunstscholen en door wat hij hoort van kunstcritici, die met voorbeelden bepalen wat kunst en wie kunstenaar is. In de plaats van het zelf te doen en in de eerste plaats open te staan voor wat we zelf doen en vormelijk veranderen en voor wat afwijkt van de norm om zo de eendimensionaliteit te doorbreken (systeemdwang).

Maar kunnen we de eendimensionaliteit doorbreken? Moeten we het niet eerder aan de kunstenaar zelf overlaten om dit te bepalen, ook als zijn kunst afwijkt van de norm? Waarschijnlijk is de actualiteit van Marcuse dat we met

kritische vrije wil het systeem het hoofd moeten bieden, met andere woorden dat we die kritische vrije wil moeten ontwikkelen of zoals Marcuse het zelf aangeeft: “Voor ieder bewust levend mens, voor ieder mens met een geweten, voor ieder mens met levenservaring die het heersende maatschappelijk belang weigert te accepteren als de hoogste wet van zijn denken en gedrag, is de gevestigde orde van behoeften en bevrediging een feit, waarover hij zich vragen behoort te stellen. Vragen naar wat echt en onecht is”.

Misschien moeten we leren kunst te verstaan als het spoor van zelfcreatie waar het resultaat secundair is aan het maken, een soort daad van verzet. Het enige mogelijke alternatief is precies de creatieve mens, degene die probeert om zijn eigen bestaan vorm te geven. Daartoe behoort ook de cultuur van de andere, de kunst en literatuur van de vrouwen, de andersgeaarden, de onaangepasten, de psychiatrisch patiënten met de *Art Brut*, de zogenaamd primitieven, de tegencultuur voor zover die niet gerecupereerd wordt door de heersende mainstream.

Het belangrijkste is niet dat het kunst is, als wel de creativiteit die de mens ontwikkelt als weerstand tegen de ‘eendimensionaliteit’ van deze maatschappij. Diegenen die kunnen ontsnappen zijn dus niet de kunstenaars, maar misschien wel de creatieven. En dan is er uiteindelijk maar één weg om als kunstenaar, filosoof, mens verder te werken, deze van ‘buitenstaander’. Afsluitend willen we er nog op wijzen dat hedendaagse denkers, Guy Debord en Byung-Chul Han, mooi aansluiten op de filosofie van Marcuse. Zowel Marcuse als Byung-Chul Han zetten zich elk op hun manier af van het determinisme van Heidegger. De ene als marxist, de andere als zenbeoefenaar.

TEN ONDER GAAN

Niels De Vos

De ruimte kon een eindeloze plek zijn, een doorwaadbaar paradijs, overvloeiend, golvend als een weidse lagune. Maar de mens – de mens had de ruimte doorgesneden, pijnlijk verscheurd en verdeeld. Er waren muren, hekken, sloten, prikkeldraad, grenzen, witte markeringen op het asfalt, beleidsomkaderingen en aflopende productielijnen. De ruimte was al geruime tijd een beheersbare topologie, de rationele arena van een werkelijkheid die in stand werd gehouden door uitgeputte, zich verbeteren verplaatsende lichamen. In die toestand bestonden we, moesten we bestaan. Niemand was echt gelukkig.

In mijn geval hadden de drukkende, schuin aflopende muren van een zolderkamer lange tijd het ruimtelijke veld afgebakend dat mijn jonge ziel moest omvatten. Ik voelde me erg oud in die tijd. Enkele jaren had ik nog – hooguit drie of vier jaar, zo dacht ik in alle ernst – voor ik helemaal *afgeschreven* was. Het moest dan gebeuren of het zou niet gebeuren; ik was op dat moment vierentwintig. Maar de kwestie was niet enkel dat ik vierentwintig was, zoiets komt weleens voor, wat merkwaardiger was, en als analytisch kader wellicht relevanter, is dat ik al een poosje *werkloos* was.

Het was een vreemde tijd. Ik werd geteisterd door maandelijks verhooren door een strenge zusterafdeling van de *Vlaamse Dienst voor Arbeidsbemiddeling en Beroepsopleiding* (ook wel kortweg VDAB geheten, met een ijzige beklemtoning, haast een militair scanderen van elke kapitale letter: V-D-A-B).

Elke drie weken moest ik om exact negen uur 's ochtends plaatsnemen voor mijn dossierbeheerder, een sadistisch krenge dat nauwelijks enkele jaren ouder was dan ik. Ze keek me altijd streng, met diepe minachting aan, en sprak zich slechts uit met nauwelijks verholde dreigementen.

De wrede ondervraging duurde soms wel een uur lang. Ik was er de hele tijd ongeveer zo lamkendig aan toe als een rat in de val. Ik moest me wentelen in het slijk, mijn kop in het zand steken, kronkelen als de kwaadaardige parasiet die ik was; alles, kortom, om aan een sanctie te ontkomen en een volgend verhoor veilig te stellen (waar zich dan precies hetzelfde kon afspelen). Ongeveer in diezelfde periode las ik Marcuse.

Wat wellicht merkwaardiger was dan het brute feit dat ik Marcuse las, was de onwaarschijnlijke omstandigheid dat ik Marcuse *alleen las*. Dat wil zeggen: onvoorbereid, zonder initiatie cursus, zonder 'medisch voorschrift'. Niemand had

hem aanbevolen. In de lessen filosofie was hij nooit ter sprake gekomen. Het geval Marcuse was me, haast per toeval, opgevallen in een encyclopedie. Misschien was het één of ander citaat, ik weet het niet meer precies, maar het moet in elk geval zoiets als *liefde op het eerste gezicht* zijn geweest.

Marcuse was niet meer in druk (hij gold toen nog een beetje als ‘een vergeten filosoof’), maar met een soort innerlijke aandrift ging ik op zoek naar zijn hoofdwerken, *Eros & Cultuur* en *De eendimensionale mens*. Uiteindelijk moest ik me tevreden stellen met aftandse tweedehandsexemplaren (die door hun schaarste nogal prijzig waren, zeker als je rekening hield met wat ik als ‘uitkeringsgerechtigd schoolverlater’ van staatswege mocht ontvangen).

Maar ik was blij met mijn vondsten. Ik ging voorbij aan de vergeelde bladzijden met hun penetrante, haast ondraaglijk muffe, vermoedelijk aan schimmel te wijten opstijgende geur, en zelfs aan de onderlijning met balpen in *Eros & Cultuur* (het was trouwens duidelijk dat de schuldige, die met dezelfde achterlijke doortastendheid zijn naam vooraan in het boek had neergepend, er *maar weinig aan vond* en er volstrekt niets van had begrepen).

Schijnbaar onvermoeibaar beet ik me vast in wat toch geen soepele teksten waren. Ik las met de overweldigende overgave van de jonge ziel die een filosoof *ontdekt* – die het gevoel heeft alsof iets dwars door de tijd heen de ruimte van zijn geest binnendringt. Iets zoals een hogere harmonische trilling, de stem van een dode die plotseling ontzettend vlakbij klinkt, en die vreemde gelijkenissen vertoont met de eigen gedachten – maar dan puntiger, scherpzinniger, definitiever geformuleerd.

Marcuse was voor mij, met de pijnlijke, verschroeiende helderheid van zijn ontledingsapparaat, zoiets als een *weldadige ravage*. (Oneindig veel meer dan Nietzsche overigens; alleen Freud zou later een gelijkaardig effect op me hebben.) De wreedheid, de leugens, de vervreemding, de eenzaamheid: nergens had ik de scheidingen in de ruimten van het menselijke zo precies, zo compromisloos, zo messcherp aan flarden zien worden gesneden.

Het eigenlijke doel van de filosofie had me voorheen altijd van een haast astrale signatuur geleken. De wijsbegeerte steeg op in de ledigheid, de abstractie. Alsof de filosoof vooral een theoretisch, meditatief oordeel velde over de verschijnselen die aan de werkelijkheid toebehoorden. Maar met Marcuse vond ik plotseling een filosofie die zo radicaal was, die zo vol kinetische energie zat, die zich zo *onverschrokken* tegen de echte, concrete wereld richtte dat ze voor mijn *rebelse natuur*, voor zover ik daarover beschikte, ronduit onweerstaanbaar werd. Ik hing aan zijn lippen, zoals men zegt. Zijn filosofie had iets onafwendbaars, iets appellerends; ze verkreeg, kortom, het dwingende karakter van een *rekrutering*.

Toch was er op dat vlak een beetje een probleem. Marcuse werpt een filosofie op die zó radicaal is, zó opstandig, zó afgetekend en ondubbelzinnig concreet dat ze in zekere zin *doodloopt*; net als de eeuw voorheen die dwarse Stirner, die nu eens echt een filosofie heeft nagelaten waarmee je geen kant op

kan; en uiteraard Freud zelf, die doodleuk opmerkt dat het eenieder vrij staat de theorie van de psychoanalyse aan te vullen (te herschrijven als het moet), terwijl je bij zijn werk toch op elk moment de indruk krijgt van een gesloten, om niet te zeggen waterdicht systeem (om precies te zijn behoort Marcuse, zoals weleens opgemerkt, tot die uiterst zeldzame figuren die een onvervalste zinvolle bijdrage hebben geleverd aan het bolwerk van de psychoanalytische theorie) – net als die twee dus, Stirner en Freud, levert Marcuse een fundament af dat zo paradoxaal hoog optorent dat het welhaast onmogelijk is om erop te bouwen; in elk geval lijkt het een netelige onderneming (waar enkel de ware meester, zoals Marcuse zelf demonstreert ten aanzien van Freud, zich van de charlatan zal onderscheiden; zijn ‘Kritiek van het neofreudiaans revisionisme’ is om diezelfde reden zo verrukkelijk snedig en therapeutisch).

Dat Marcuse weinig hanteerbare handvatten aanreikt voor zover het gaat om het theoretische spel van de *vervolgbeschouwing* te spelen (de dialectiek enzovoort), maakt van hem een weinig amusante sparringpartner, een heel erg slechte speelkameraad, ja zelfs een spelvervalser (of op zijn minst een *pretbederver*). Daarom hebben andere filosofen nauwelijks over hem gesproken, of hem snel terzijde geschoven met een vreemdsoortige betoogtrant van ‘ja, wat wil je, hij heeft gelijk, maar wat dan nog?’ die ik nooit helemaal heb begrepen.

Toegegeven, na Marcuse valt er inderdaad niet veel meer te zeggen. Of beter: er valt weinig te zeggen tot zolang ongeveer alles wat de bestaande orde uitmaakt niet min of meer met de grond is gelijkgemaakt (met uitzondering misschien van de technisch-wetenschappelijke verworvenheden, die zich sowieso als een heikel en uitgebreid punt in zijn vertoog laten onderscheiden). Nee, echt waar, *De eendimensionale mens* moet zowat het meest pessimistische boek zijn dat ik ooit heb gelezen (en ik heb toch wat boeken gelezen, niet het minst van zogeheten ‘pessimistische auteurs’). Je zou je nadien zonder voorbehoud meteen van kant kunnen maken, want dat Marcuse ‘gelijk heeft’, dat we, individueel, collectief (ontogenetisch, fylogenetisch), onderworpen zijn aan een vreselijk historisch noodlot, een door zijn immorele onzinnigheid ‘werkelijk onaanvaardbare’ beschikking waar bovendien op geen enkele manier aan valt te ontsnappen, daaraan valt niet te tornen. En toch was ik niet per se suïcidaal na het lezen van *De eendimensionale mens*.

Het klopt dat Marcuse in zekere zin een onbruikbare (want verwoestend en onverbiddelijk pessimistische) diagnose van de gegeven menselijke situatie voorlegt. Persoonlijk (als mantra of iets dergelijks voor onzin) valt er in elk geval niets aan te ontlenen. Behalve op één punt, en misschien is dat precies die *gevoelige snaar* die hij bij mij wist te raken: Marcuse geeft je met zijn ‘negatieve’ filosofie precies het juiste, zorgvuldig uitgekozen en scherp gevijlde instrument in handen om onomwonden, onvoorwaardelijk en hardleers te *weigeren* om deel te nemen aan het gebeuren. Enkel en alleen in dat opzicht moet de eerder genoemde ‘rekrutering’ worden begrepen, dat wil zeggen: als een negatieve rekrutering, een antirekrutering, een heilzaam, om niet te zeggen verkwikkend

opschorten van elk gevoel van *dienstplichtigheid aan deze wereld*.

De negatie. De zuivere ontkenning – wat een grote kracht schuilt alleen al niet daarin? Dat de geschiedenis, om zo te zeggen, *een verkeerde afslag had genomen* was misschien niet zozeer de grote revelatie van Marcuse. Waarin hij ook niet bepaald de eerste was, maar wel de meest pertinente, de meest onbuigzame, de meest ‘stugge onderhandelaar’, zeg maar, (eentje die in feite niet eens bereid was tot onderhandelen), was in het aanwijzen van de organisatie van het werk als het grote kwaad van deze wereld. Dat dat inzicht, wanneer je het tot zijn uiterste consequenties doorvoert, leidt tot een wereldbeeld dat de repressieve weerhaken van het onrecht zowel in de ‘pluriforme dictatuur’ van het politieke apparaat slaat als in de private sfeer van de ‘genitofugale’ seksuele betrekkingen, was, achteraf bekeken, wellicht een noodzakelijk en onafwendbaar verdict, dat iemand vroeg of laat rigoureuus, doortastend en onverheeld moest vellen.

Het gevolg, de verdoemenis van het schepsel dat deze wereld moet stutten: een inkapseling die zich als een psychische dwangbuis dichtrijgt – *meedogenloos dichtrijgt*, zou ik moeten zeggen – omheen de menselijke gedaante die moederziel alleen door de gangen en ruimtes van een productieve, rationele, geheel en al rondom egoïsme opgetrokken wereld dwaalt (aan het begin van de eenentwintigste eeuw wellicht met een *flowchart* of iets dergelijks in de hand).

Het verweer daartegen volgens Marcuse, het enige verweer om precies te zijn (één dat helaas zelfs in de best mogelijke zin als een *povere toeverlaat* zal ogen, en één waaraan hij zelf nog maar weinig geloof hechtte): de mogelijkheid tot ontkennen behouden, je nooit volledig laten inkapselen. Altijd blijven dromen van weidse valleien, stromende beken en zonlicht dat als een stralende troost de groene bergflanken aftast. Dromen, met andere woorden, van het exacte tegendeel van deze wereld. En niet, nooit, het minste compromis toestaan. In eerste en laatste instantie weigeren. Weigeren of ten onder gaan.

Misschien was ik wel een oefenend martelarensobject, een zelfverkozen proefkonijn van ‘de grote weigering’; opgezadeld met tijdgenoten die ongeveer blijk gaven van de morele ontwikkeling van een troep hyena’s, of in het beste geval van een kolonie zeeolifanten, had ik wellicht nooit een andere keuze gehad. Wat niet wil zeggen dat ik het makkelijk had.

Een *praktiserend* marcusiaan begeeft zich, zoals de lepe oude rot zelf had voorzien, onvermijdelijk tussen het uitschot: de daklozen, de vreemdelingen, de langdurig werklozen; in ieders ogen zal hij één van hen zijn. Soms zal hij zelf ook het onderscheid niet meer zien. Over het algemeen zullen mensen hem verachten en buitensluiten; in het ergste geval zal hij het slachtoffer worden van vernederingen, en, als het echt uit de hand loopt, van fysiek geweld.

Tussen het uitschot is hij op zijn plaats. Ergens delen die arme drommels, die randfiguren van de samenleving, misschien wel zijn *assimilatieweerstand*. Het klopt in elk geval dat ze, op hun manier, weigeren. (Marcuse zegt zelf: ‘Het

bewustzijn is vals, doch de oppositie is echt.’) Een verstokte heroïnegebruiker kan je bijvoorbeeld moeilijk een productief lid van de samenleving noemen. Zijn leven (of de weigering daartoe) verraadt onbewust een ‘nee’ tegen de geschiedenis. Een ‘nee’ die niet hoeft te worden uitgesproken. Die zelfs niet hoeft te worden gedacht. Een ‘nee’ die zich manifesteert in het lichaam dat weigert op te staan. (En dat in het geval van de junkie, met de spuit nog in de arm, gevaarlijk zal balanceren tussen leven en dood).

En toch – toch zal de zelfbewuste Weigeraar nooit echt één van hen zijn. Een beetje zoals de figuur van de schrijver, zoals Thomas Mann in *Tonio Kröger* aanschouwelijk maakt, kunstenaar noch burger is, maar er ergens verloren tussenin dwaalt, zo is ook de trouwe, gewetensvolle marcusiaan noch burgermens, noch regelrecht uitschot, maar dwaalt hij daar tussenin, vol verdriet en frustratie, eenzaam, vervreemd van zijn heilige kinderjaren, in een dor niemandsland van drank en rottend sperma.

Maar dat is heel goed. Zo hoort het precies te zijn. Hij doet geen concessies!

Denken in negaties, in onafgebroken ontkenningen. In de holte van de menselijke geschiedenis enkel de terugkerende wreedheid zien. Deze wereld aanvallen met een utopische verbeelding. Permanent paraat staan om over te gaan tot de aanval, tot de strijd (die over het algemeen een ellendig karakter zal hebben, ongeveer het exact tegenovergestelde van de bombastische heroïek van de Amerikaanse actieheld). Volharden. Volharden. En altijd bereid zijn om ten onder te gaan.

Zo, zo en niet anders...

Dat ik bijna ten onder ben gegaan, valt moeilijk te weerleggen. Misschien heb ik soms bepaalde toegevingen moeten doen om te overleven. Maar nooit heb ik het gevoel gehad dat ik echt gestopt ben met weigeren.

Ik geef een praktisch voorbeeld, ik keer terug naar het begin, het begin van deze tekst: mijn onderwerping aan de maandelijks verhooren.

Op een dag kwam het (hoe kon het anders?) tot een aanvaring; mijn dossier was op dat moment aan een andere beheerder toegewezen. (Ik had de oude tot een breekpunt gebracht. In haar ogen was ik wellicht een *onverbeterlijk geval*.) De nieuwe was zo mogelijk een nog sadistischer kreng. Een echte helleveeg. Bij het binnenkomen, bij onze allereerste ontmoeting, werd het meteen duidelijk dat ze het plan had opgevat me *klein te krijgen*.

Een korte schets van wat voorafging, om de situatie te annoteren. Ik had net een helse tocht afgerond, met meerdere bussen, gemiste overstappen, onverwachte vertragingen, kortom: de notoire beproevingen waarmee de *reiziger van het openbaar vervoer* te maken krijgt (en waar hij, machteloos zijn lot afwachtend, in een opwelling zijn hele leven en dat van alle anderen in vraag zal stellen; althans tot voor de komst van het mobiel internet, dat als voornaamste ‘gebruikersmogelijkheid’ toch wel de gedeeltelijke uitschakeling van de ellende van de publieke ruimte met kleur mag aanstippen.)

Ik kwam dus het kantoor van de helleveeg binnen met vertraging, minder dan twee minuten vertraging. Ik schat ongeveer 1 minuut 37 seconden. Maar dat was voldoende voor haar. Ik had de (wettelijk bindende) condities van onze afspraak niet exact nageleefd; ze had een excuus, een justificatie om me onder handen te nemen. Met een doortrapte glimlach keek ze me aan voor ze haar venijnige bek opende.

Het was het startschot van een heuse persecutie. Ze vuurde de ene na de andere kleinerende vraagstelling op me af: waar ik wel niet had gezeten, waarom ik te laat was, hoe ik het ooit in mijn hoofd had kunnen halen; gevolgd door verwijten die zelfs een kind ongepast zouden voorkomen: of ik soms niet wist dat een bus vertraging kon hebben, of het mij aan een minimum aan verstand ontbrak, of er mij nooit enige notie van *respect* was bijgebracht.

Toen, op dat moment, lukte het mij niet meer. Het pantser van gemoedelijke onderwerping brak plotseling met een luide knak doormidden; het was sterker dan mezelf. Ik keek haar recht in de ogen en zei dat ze dat Spaanse-inquisitiedoe achterwege mocht laten, en ook dat ze een wrede teef was. De impact van mijn woorden was direct en acuut. Ze zweeg. Ik had haar tot zwijgen gebracht. Enkele tellen was ze werkelijk *uit haar lood geslagen*. Met enkele woorden had ik het systeem aan het wankelen gebracht. Heel even proefde ik van die fameuze *zoete rechtvaardigheid*.

Maar daarna herstelden ze zich, het systeem en die helleveeg. Opvallend snel zelfs. Na een *fikse uitbrander*, waarbij haar gezicht helemaal rood, bijna paars werd, alsof die biochemische machine toch nog een beetje ontregeld was, werd ik *stante pede*, zoals dat heet, de deur gewezen. Daarna, terwijl ik mijn boeltje bijeen raapte, leek ze meteen rustiger, tot rust gebracht door mijn onmiddellijke sanctiëring, door de reële en directe wraak van het machtsapparaat – de heilzame wetenschap dat de orde der dingen was hersteld.

Na een tocht van meer dan een uur mocht ik dus meteen rechtsomkeer maken. Ik wachtte op dezelfde ellendige buslijn naar huis (die me net zoveel ergernis had bezorgd). Maar deze keer gaf ik halverwege het traject, op de plek waar ik op een andere bus zou moeten overstappen, mijn vertrouwen in het openbaar vervoer op. De rest van de tocht, toch nog een flink uurtje stappen vanaf daar, besloot ik te voet te ondernemen.

Ik liep langs de velden, het was een mooie, onverharde, rustige baan – althans tot de velden op een bepaald moment bruut werden verscheurd door een autosnelweg. Precies daar strekte het zich onbetwistbaar voor mijn ogen uit: de Geschiedenis. Of liever het kruispunt van twee geschiedenissen, waarvan het niet zo heel duidelijk was of ze daadwerkelijk in elkaar hadden moeten uitmonden.

Aan de ene kant had je de weiden, de velden, lichtbruin oplichtend, glooiend, het landschap van de boeren, van eeuwen van traagheid en stilte en noest naarstig werk waarbij mensen hun handen letterlijk vuil hadden moeten maken; en daarnaast de zes asfaltstroken van de autosnelweg (acht als je de pechstroken meetelt), met daarover een onophoudelijk, gruwelijk voorbij zoeven

van gemotoriseerde machines die als doel hadden menselijke lichamen te transporteren om onbestemde doelen te verwezenlijken die ongetwijfeld indirect te maken hadden met internationale *deadlines* en overzeese productieschema's – dat wil zeggen: met het soort opgedreven, overspannen rationalisering waarvoor de menselijke psyche simpelweg niet is toegerust (of anders gezegd: te ver van bed en haard om een *drastische overgave* te rechtvaardigen); en toch klampten de bestuurders zich met een onbegrijpelijke verbetering vast aan hun stuur. Een stuur dat slechts toegang gaf tot de wegen die door anderen waren geconcipieerd, door anderen waren uitgestippeld, door anderen waren afgebakend, met motieven die enkel konden zijn ontleend aan het kwaad.

Het leven had inderdaad iets eindimensionaals. Het leven in zijn algemeenheid, en daarmee de hele menselijke geschiedenis, tekende zich pijnlijk helder af als een stompzinnige baan voorwaarts. Het egoïstisch-rationele principe dat de wereld beheerste, was ronduit imbeciel en immoreel; iedereen wist dat, iedereen. De mens, dat wil zeggen: een heterogene verzameling mensen doorheen de tijd, heeft dit principe verwerkelijkt, op de rug getorst, ten uitvoer gebracht. Dat is de vreselijke waarheid.

Heel lang (en om eerlijk te zijn nog steeds eigenlijk) hield ik erg veel van deze zin uit Goethe's *Werther*: 'Wat ik weet, ach, dat kan iedereen weten. Maar mijn hart, dat is alleen van mij!' En toch voel ik een groot wantrouwen voor die zin, en wel van zodra hij zich losmaakt van de onschuldige enkeling en verwordt tot een sociale en ten slotte *sociologische* constitutie.

Het probleem ontstaat wellicht, zo moet je wel stellen, ergens in het veelvoud, in de schijnbare onvermijdelijkheid van het *vermenigvuldigende aantal*. En toch zal geen enkele samenleving ooit een vredevolle afbraak van zichzelf willen organiseren. Met een blinde inertie vaart een gegeven samenleving door, de eeuwigheid van haar eigen dood tegemoet – tot het geweld van de revolutie eventjes haar baan vertraagt of, in het andere (meer onwaarschijnlijke) geval, haar daadwerkelijk omver werpt.

Een echte, menslievende revolutionaire daad zou erin bestaan alle kantoren van de VDAB gelijktijdig in brand te steken. 's Nachts, zonder menselijke slachtoffers te maken; het doelwit kan enkel de infrastructuur zijn. Het zou een zeer precieze, gecoördineerde actie moeten zijn. De impact ervan zou op de lange termijn compleet verwaarloosbaar zijn, en wellicht zou je er na een paar maanden helemaal niets meer van merken. Maar heel even, al was het maar enkele dagen, zou de machine stil komen te liggen. Heel even zou de roep van de vrijheid weerklinken. Heel even zouden de Weigeraars zegevieren.

Maar iets dergelijks zal niet gebeuren. In elk geval is het misschien niet eens wenselijk, of toch niet echt in 'de geest van Marcuse'. Een dergelijke actie vertrekt nog steeds van *binnenin*, ze wordt op poten gezet door mensen die geloven in een betere variant van deze wereld, en die daarvoor *gezamenlijk de strijd willen aanbinden*; je kan je clandestiene samenkomsten voorstellen,

geheime plannen, die zoals in een spionagethriller heel ernstig worden uitgevouwen op een grote tafel, romances die zich ontwikkelen... Allemaal heel erg opwindend. Ooit ben ik zelf betrokken geweest bij de voorbereiding en uitvoering van een kleine revolutionaire daad¹; ik heb de bekering ervan geproefd. De samenhang die in een sfeer van spanning en angst ontstaat, de adrenaline die je voelt als je maar net kan ontsnappen: ik weet hoe verleidelijk, hoe bedwelmend het allemaal is.

Maar misschien ligt daar net het probleem. Het negatieve denken heeft niets verleidelijks, niets bedwelmends. Het is op geen enkel moment opwindend, integendeel: het stort je in een liefdeloze koude put waarin je, met enkel het droge geluid van je eigen stem, elke dag een beetje meer in wegzinkt. Desondanks is dat precies de keuze – de aartsmoeilijke keuze die moet worden gemaakt.

Het weigerende subject houdt niet zozeer van de revolutie (die hij toch maar als een bloederige, onaangename toestand beschouwt) maar van het *potentieel van een revolutie* die de negatie in zich draagt, als metafysische mogelijkheid haast.

Dat is een beetje het vreemde aan de situatie: de negatie is als idee, als afwijzend construct, zodanig van praktische effecten verstoken, zodanig ondienstig, in zichzelf besloten en, zeg maar, *finaal niet-finaal*, dat je ze nooit werkelijk ziet uitmonden in een *politieke* beweging waar iedereen op één lijn gaat staan, opmarcherend naar een ‘betere toekomst’ waar de vrolijke onschuld van een speelse massa van berg tot dal zal weerklinken.

Nee. Als de negatie dan toch ergens moet uitmonden, kan het enkel in de utopie zijn – op de plek waar ze zichzelf opheft. En als je er dan toch een naam op moet kleven, dan lijkt het misschien nog best om te stellen dat de negatie een bijna *artistieke* reflex is. Een afweerbeweging die nauwelijks de buitenwereld bereikt, of die op zijn minst volstrekt onschadelijk lijkt, maar die voor de buitenstaander toch fascinerend kan voorkomen, en voor de uitvoerder ervan, het subjectum van die willekeurige reactie, als iets volstrekt onmisbaar zal aanvoelen. Een beetje als de hulpeloos trillende pootjes van een op zijn rug getuimeld insect. (Niet toevallig had Kafka het daar al over.)

Volgens Marcuse (vanaf *De eendimensionale mens* althans, het moment waarop hij zo’n beetje *de hoop liet varen*) is de inkapseling van het bewustzijn compleet; een voldongen feit, een gedane zaak, *fait accompli*. (Daarom ook schrijft hij dat de beelden, de dromen waarnaar de ontkenning verwijzen ‘levend’ moeten zijn. In een wereld waarin die beelden dood zijn, i.e. voorgoed buiten deze wereld staan, kan de mens er net zo goed bij als een kind bij de herinnering aan de baarmoeder.)

De complete inkapseling: ik stel het me voor als een glazen stolp over onze wereld, die door een pneumatisch aanzuigstelsel hermetisch is afgesloten. De opdracht van Marcuse, voor de goede verstaander: om toch, hoe onmogelijk het ook lijkt, buiten de stolp te treden. Sommige romanciers, dichters, kunstenaars en

filosofen slagen daarin. Weinigen onder hen. Heel weinig. En steeds minder. Maar net genoeg misschien om niet alle hoop op te geven.

Ook ik probeer, heb geprobeerd, als onafhankelijke waarnemer buiten die glazen stolp te staan. Ooit schreef ik, in een vroege tekst (die waarschijnlijk exact uit die periode van de maandelijkse verhoren stamt, en die ik jarenlang uit het oog was verloren), deze betoverende zin: *'s Mans grootste buit was die van 't paradijs uit werkelijkheid.*

Lijkt dat (de taal niet meegerekend, ik verliet maar net die periode van onrijpheid en onervarenheid die Kundera de *lyrische leeftijd* heeft genoemd) niet verrassend, bijna aandoenlijk veel op het begin van deze tekst: *De ruimte kon een eindeloze plek zijn, een doorwaadbaar paradijs, overvloeiend, golvend als een weidse lagune. Maar de mens – de mens...* De gelijkenis, zelfs het bestaan van die zin schoot me plotseling onwillekeurig door het hoofd. Maar alles heeft een schijn van onvermijdelijkheid. Het doet me opmerkelijk genoeg plezier te constateren dat ik niet wezenlijk ben veranderd; zelfs al wil dat zeggen dat ook deze wereld onveranderd is gebleven. Het betekent misschien dat ik de hardleerse ontkenning, de onvoorwaardelijke verwerping van deze wereld nog steeds koester en liefdevol in de armen houd – zelfs al verliezen die armen elke dag aan kracht. Misschien is dat uiteindelijk de onafwendbare eindbestemming: de utopische droom slechts prijs te geven zoals de vader die langzaam doodgaat alleen in laatste instantie zijn schreiende, dicht tegen zich aangedrukte kind tegen wil en dank zal loslaten.

We vergeten het, zijn het vergeten, maar mogen het niet vergeten. De muren, hekken, sloten, grenzen, markeringen, beleidsomkaderingen en aflopende productielijnen. We hebben ze zelf in de hand; het zijn onze eigen creaties. Het volstaat slechts om dat in te zien, dat ten volle te begrijpen, de onverbiddelijke veroordeling tot een onafgebroken walging ervan te aanvaarden. En met die walging ten onder te gaan.

Noot:

¹ Die achteraf bekeken ongeveer net zoveel revolutionair gehalte had als een drol achterlaten op de stoep van een hoogwaardigheidsbekleder.

HET BED ALS SLAGVELD: MARCUSE EN DE MISLUKTE BEVRIJDING VAN HET LIBIDO

Benny Madalijns

Linkse filosofen als Lyotard, Reich en Marcuse schreeuwden het destijds van de daken: om tot een genoeglijke samenleving te komen moest het libido ongestoord en ongestraft kunnen stromen. Edoch, krek het kapitalisme heeft die natte droom wezenlijk waargemaakt en benut sindsdien de dynamiek van die vrijgekomen energie netjes voor zichzelf. De teloorgang van een klikje mannen van megaliet, die verdomd moeilijk konden kiezen tussen de vrije liefde en de dictatuur van het proletariaat. Het aanvankelijke devies van het driemanschap was: als we de massa bevrijden van het taboe op seksualiteit, kan ze onbegrensd ijveren voor een sociale omwenteling. Liefde en genot als motor van de revolutie, zeg maar.

Nuja, zal ik jullie als intro vooreerst wat beelden tonen uit de waanzinnige, in slow motion gefilmde, openingsscène van ‘Nymphomaniac’ van rasprovocateur Lars von Trier uit 2013? Het verhaal? Wel, op een koude winteravond vindt een zekere Seligman in een steeg de in elkaar geslagen Joe. Hij besluit haar mee te nemen en op te lappen. Eenmaal thuis luistert hij aandachtig naar haar levensverhaal, verteld in acht zinnenprikkelende episodes. Wat volgt is een intellectualistische visie op pornografie.

Ziehier. Een koppel vogelt er lustig op los. Dit is geen kartonnen prentenboek met beweegbare flapjes, dit prikkelt echt. Je kan de contouren van het licht dat doorheen de spijlen van een kinderbedje speelt, haast vastgrijpen. Ik besta! Uitwaaiende gelukzaligheid voor existentialisten. Een glazen fles valt, maar breekt niet. Het gutsende water neemt even de aandacht voor het venster weg. Zoonlief klautert uit zijn bedje en begluurt zijn parende verwekkers. Staart recht in de camera, stapt vervolgens naar het voorraam en schuift er kordaat een stoel onder. Glurende ogen doemen pertinent op uit de duisternis. Beertje wiegt zachtjes voor het raam en kijkt naar het dwarrelen van de sneeuwvlokken door de ijsskoude lucht. Met zijn vingers grijpt het jongetje in de gestreepte pyjama zich daarop vast aan de vensterbank en loert evengoed naar buiten. Als hij nu springt, zou hij dan beneden te pletter vallen? Als ik beertje niet langer vastklem, springt hij dan? Iemand die schreeuwt voelt zich daarna kennelijk beter.

Vader en moeder Antichrist komen in de achtergrond schokkend klaar op het eigenste ogenblik dat het kind op het spekgladde trottoir neerkwakt. Kan je het hemelrijk een nog rakere klap toedienen? Zeker als je weet dat Charlotte Gainsbourg haar zoontje wel degelijk op de vensterbank heeft zien klimmen. Vrouwen die de zuivere gedachte van de christelijke huwelijksleer straal negeren,

verdiene nu eenmaal dat er engeltjes uit de hemel tuimelen. Toch? Morsdood weliswaar. O, Zalig Orgasme, wij aanbidden U. Zo dicht bij een ultieme genotskreet als die van meester von Trier kan je vandaag nog moeilijk komen. Toch? Uit een gammal transistorradiootje galmen gelijktijdig loeihard hemelse klanken met aardetinten: ‘Lascia chi’o Pianga’ van Georg Friedrich Händel. Laat mij in tranen mijn lot beklagen en laat mij verlangen naar de vrijheid, slechts de barmhartigheid kan deze marteling verlichten. Een zucht naar geestelijke vrijheid, naar orgastisch zelfbeschikkingsrecht wars van encyclicken over wat voor dwalingen dan ook. Anyway, Von Trier & Händel: love them or hate them.

No problem! Want ik meen me te herinneren dat ook kameraad Marcuse van oordeel was dat uitgerekend perversies een opstand kunnen inluiden tegen elk technocratisch beginsel. Meer nog, ze zijn dé anarchistische hulde aan het libido. Perversies zijn immers een protest tegen het voortbestaan van de keten van de voortplanting en daarmee van de paternalistische heerschappij. Bovendien las ik bij hem ooit dat niet alleen de fantasie een belangrijke rol speelt in de perverse uitingen van de seksualiteit, maar dat ze ook in de artistieke verbeelding verbinding zoekt met de voorstelling van volledige vrijheid en bevrijding. Ergo, ze zou de archetypen van de soort bewaren, de blijvende maar verdrongen voorstellingen van het collectieve en individuele geheugen: de verboden beelden van de vrijheid. Zeg dat een voormalig vooraanstaand filosoof en socioloog het gezegd heeft. Doe me nog maar een whisky'tje James!

Lees het vervolg van deze korte kroniek dan ook best als een pleidooi om in deze duistere tijden nog een keer op rabelaisiaanse wijze de liederlijke buitensporigheid te omarmen, als denkbaar de meest vertrouwde uitweg uit de beklemming van de nieuwe morele retour à l'ordre.

Op grond van de christelijke premisses kwam er doorheen de jaren geleidelijk een secularisatiebeweging op gang: de toekomst nam de plaats in van het hiernamaals, geluk dat van het heil, en het eigen libido kwam in de plaats van de absoluut goddelijke macht. Ik herlees Marcuses boek vandaag derhalve als het kijken in een soortement ‘verre spiegel’. Hopelijk kan ik doorheen zijn toenmalige ogen maximaal inzicht krijgen in de culturele dynamiek van vandaag, nu we langs alle kanten nog maar eens worden belaagd door een nieuwe preutsheid, puriteinse guerillabewegingen en allerhande censuurdictaten in de naam van de vrijheid. Toen ik klein was, vonden mijn ouders dat doktertje spelen er gewoon bijhoorde. Nu weerklinkt meteen verward geschreeuw en gaat de brandklok luiden.

De zestiger en zeventiger jaren van de twintigste eeuw waren nu eenmaal het tijdschamier van de seksuele revolutie. De knalgroei van de vrije liefde. De beelden van blote hippies op de wei van Woodstock staan sindsdien in mijn geheugen gegrift. Net als de psychedelische platenhoezen en de beginklanken van Richie Havens' Freedom, een van de openingsnummers met zijn eindeloze encore. Het anthem van de week. Even spraakmakend als meestertambour Carlos

Santana en zijn klassieker Soul Sacrifice. Pure flowerpowerextase voor meisjes, die naar weeiĝe patchouli-olie roken, en die net hun african dashiki's van hun lijf hadden gerukt en weelderig begroeiĝe jongens in hawaiïhemden en Afghaanse jassen. Weer andere, van god losse, jongens en meisjes poedelden er zonder g ne naakt in de stromende regen.

Die vrijheid- en blijheidsgevoelens van toen blijven na zoveel jaar nog steeds na-ebben. Moet verdomd leuk geweest zijn die laisser-allerhouding uit mijn tienerjaren. Gek dat we vandaag met z'n allen volmondig lopen te bl ren om puur voedsel en om niet geretoucheerde beelden. Nu nog even de stap terug durven zetten naar het weerom in volle glorie tonen van ons naturelle lijf: what you see is what you get...

Helemaal bloot is naast het nemen van een douche of het bedrijven van de liefde voor veel mensen vandaag geen dagelijkse staat van zijn meer. Voor veel mensen staat bloot vandaag opnieuw gelijk aan seks. De gelijkstelling, bloot is seks, neemt aldoor toe. Verontrustend. Douchen in je onderbroek, geen blote tieten meer op het strand en een afkeer van zoenende homo's op straat: wat zijn we toch weer preuts geworden. En het volstaat heus niet om enkel met een verwijtende vinger in de richting van religie te wijzen. In werkelijkheid is die nieuwe kuisheidstrend (pudeur) eveneens de schuld van het commerciële bloot waarmee we worden omvergeknuppeld. Van de afgetrainde en bombastisch gestroomlijnde lichamen waarbij alle oneffenheden zijn weggepoetst met allerlei beeldverwerkingsprogramma's. Gefotoshopte ransels die onzeker maken.

De toekomst vraagt daarom dringend om aandacht. Hoog tijd voor een tegentrend. Daarom, lang leve de verlossing en de vrijlating van de vrouwentepel (Free the nipple) en de piemel, ook in slappe toestand (Free the peen). Dus voorgoed weg met die beha en die onderbroek! Imperfectie siert de mens. Laten we vooral niet vergeten hoe we allemaal geboren zijn: poedelnaakt en zonder g ne. En open en bloot zijn in het bijzijn van anderen is gewoon een teken van medemenselijkheid, want zolang ik mijzelf, met al mijn mankementen, bloot durf te tonen, zeg ik tussen de regels door: ook jij bent oké. Als elke seksuele bevrijding gevolgd wordt door een poging tot restrictieve restauratie, dan zien we vandaag de revanche tegen (de voortvloeiselen van) de seksuele revolutie van de jaren 1960 en 1970. Met Marcuses boek *Eros en cultuur* uit 1968, uitgegeven door Erven J. Bijleveld in Utrecht en vertaald door K.L. Van der Leeuw, op schoot vraag ik me dan ook af wanneer en waarom precies de seksuele neurose zich opnieuw in ons cultureel DNA heeft genesteld, vraagteken uitroepteken.

De Ouden maakten reeds een duidelijk onderscheid tussen een ongebreidelde, dionysische seksualiteit aan de ene kant en een vrolijke eroti k aan de andere kant. Het onderscheidend criterium tussen goed en kwaad op seksueel gebied was nu eenmaal dat van de hybris. Wanneer een vermetelete (lees mateloze) sterveling de grens overschreed werd hij met verblindings getroffen en merkte hij niet langer dat hij zijn eigen ondergang tegemoet ging. Et alors? Als libertijn gun ik de hebzuchtigen alvast met graagte hun zwarte vrijdagen, de

wellustigen hun virtuele paradijzen, de onmatigen hun binge-eatingtenten, de ijdelen hun selfies en de lustelozen hun bandeloze strandvakantie. Waren Geeraerts, Claus of Reve nog maar hier. Kon ik maar proeven hoe hun nieuwe lichamelijke met gulpen van hun pas gedrukte schrijfsels druipt. Wat kopen we per slot van rekening met al die retrograde preutsheid? Benauwd als we zijn voor het vije experiment: het open huwelijk, orgieën, polygamie, driehoeksverhoudingen enzoverder enzovoort.

Mannen met vrouwen, vrouwen met mannen, mannen met mannen, vrouwen met vrouwen, met z'n drieën, vijven of zevenen is het nog amuserender. Mogelijk met snerpende zweepjes of treffende billenkoek, hard of zacht, van voren of vanachter, mogelijk van links naar rechts, in bordelen of gewoon op ons vertrouwde slagveld: het echtelijke bed. Om er onze diepste ikjes nog een laatste keer aan elkaar bloot te kunnen geven in levensecht en stomend liefdesspel, niet in een gratis gesprek over gendergelijkheid en bange witte mannen.

Freud was eertijds de ontmaskeraar van de al te preutse victoriaanse tijd, van het toendertijd uit de kunst zijnde verzwijgen en de schaamte. Vandaag orakelt een voltallige vergadering nieuwerwetse azijnpissers echter dat het opnieuw beklemmen van de lust dringend en noodzakelijk is. Anders zouden we niet langer kunnen functioneren, raaskallen ze. Enfin. Duidelijk een compromisloos pleidooi voor het hier en nu van kracht zijnde achteruitdenken.

Het was destijds immers veelbetekenend dat Marcuse Freuds metapsychologie radicaal omduidde. Hij kieverde zijn grondbeginselen van de natuurlijke verdringing in de prullenmand en verving ze door zijn eigenste monster van de surplusrepressie en de bijbehorende sluier van het prestatieprincipe. Omwille van zijn werk, de bijwijlen steriele baantjes die bijna het hele leven van de volwassen sterveling in beslag nemen, wordt zijn lust verdaagd en krijgt het menskind veeleer bijgevolg onlust geserveerd als hoofdschotel.

Tenslotte komt het erop neer, dat de homo sapiens zijn libido blijvend moet omorden tot arbeidsenergie. Dat hij maximaal moet blijven werken om minimaal lichamelijk genot te verwerven. Zoals na te lezen op bladzijde 23 in Marcuses eerder geciteerde lijfwerk. Of misschien lees je je kleinkinderen liever de scherpzinnigheden vanaf bladzijde 30 voor: "(...) de werktijd, die het grootste deel van de levenstijd van het individu vormt, is een tijd vervuld van leed, want vervreemde arbeid betekent afwezigheid van bevrediging, ontkenning van het lustprincipe. Er zo ontstaat aldus, volgens de bijdehandse ziener, een repressieve ordening van de seksualiteit. Moet er nog zand zijn? Eenmaal andermaal."

Afijn, Marcuse wordt om dat soort zinnen nog steeds beschouwd als een van de theoretische grondleggers van de ideeën van de seksuele revolutie, maar vandaag wil zowat iedereen weg van het onverteerbare en verstikkende isolement van de steenkoude peetvaders van diezelfde revolte.

De doorbraak van zoveel politiek besef moet en zal dezer dagen zonder bloedvergieten gebeuren, maar zal daarenboven eerst langs de harses passeren en

niet langs het kruis. Marx, Mao & Marcuse: mijn gat ja!, scanderen ze luidkeels. Liever gaan ze nog maar eens op weg met klankgoeroe Shankar en het inzicht dat de nieuw aanbeden goden in zowat alles en overal kunnen wonen. Zeker in mesjogge met goddelijke inzichten geladen heilsboodschappen en tot vervelens toe afgerammelde mantra's: om asatoma sadgamaya – tamasoma yotir gamaya – mrityor ma amritam gamaya – om shanti shanti shanti. Early Morning Chant van duisternis naar licht, van leugen naar waarheid, van gif naar nectar, van dood naar onsterfelijkheid, op de heilswegen tussen je lome lijf en het fijnstoffelijke: Singing yourself into happiness-Shiva Shambo!

Ach, in Marcuses dagen was alles anders, was geluk waarschijnlijk heel gewoon. Kunst was een doordeweeks carbonnetje van het wilde gekrakeel van de grote mensen, van hun getouwtrek om macht. Verzet was een gestencil, maar helder geschreven en daardoor best leesbaar manifest. De avond daarvoor op een zolderkamertje boven café Le Prolétaire bedisseld, en daarna als stroobiljet uit het ravengat van een parochiale kerktoeren fladderend. Merde staat er opstandig te lezen, à bas en on déteste. Zwart-witte kalligrammen over wat er allemaal misging en hoe het allemaal beter zou kunnen.

En zie kameraden, vandaag leven wij opnieuw aan de schaduwgrenzen van het meest rücksichtslose vooruitgangsgeloof, middenin de meest ongrijpbare goorheid. Waggelen we met z'n allen langs weer andere grootstedse straten, waar we nog eens een keertje dreigen weg te zinken in de smerigste schaduwkanten van onze onverschilligheid.

Tot slot nog dit. Nous sommes devenus des monstres. On pourrait s'en affliger. Mieux vaut en rire, om het met een flard Philippe Claudel uit zijn boek 'Inhumaines' te zeggen. Tata, tata, tata. Paukenslag.

EROS OP DE SCÈNE VAN MARCUSE

Koen Vanbiesbrouck

Inleiding

“In de hedendaagse maatschappij is de strijd voor het leven, de strijd voor Eros, een politieke strijd geworden.”¹

Welke rol speelt eros in het werk van Marcuse? Die vraag hield mij bezig bij de lectuur van zijn werk. Hoe meer ik las, hoe meer ik besepte: het werk van Marcuse is het werk van eros. Heel zijn oeuvre staat in het teken van eros: planetair, in functie van gepacificeerde, rechtvaardige maatschappijstructuren; individueel, in functie van een vrij leven, waarbij schoonheid, rust, spel, initiatief, bewegingsvrijheid, zelfontplooiing en bevrediging² centraal staan.

In één artikel kan ik uiteraard niet het héle werk van Marcuse bespreken, daarom richt ik mij op wat veel mensen in eerste instantie met eros zullen associëren: erotiek en seksualiteit – in een al dan niet ruimere zin.

Aangezien onze seksuele ontwikkeling niet losstaat van een maatschappelijke bedding, en aangezien eros ook werkzaam is in de vorming van die bedding, zal ik in grote lijnen ook wijzen op deze bredere context en de geschiedenis daarvan, die Marcuse terugvoert tot bij de oudheid.

De meeste aandacht zal gaan naar de rol van seksualiteit, en de vraag of er sprake kan zijn van 'seksuele bevrijding' – in de jaren '60 en nu.

Tot slot zal ik – geruggensteund door een mythologisch detail – een poging wagen om Marcuse te radicaliseren. Radicaler denken (dromen) op maatschappelijk vlak lijkt mij amper mogelijk, maar zijn kritiek op de 'historiciteit' van onze driftenstructuur kan verdiept worden en zo ook enig licht werpen op de wanhopig zelfdestructieve cirkels van de mensheid.

Eros en cultuur

“De misdaad is die van een samenleving waarin de groeiende bevolking de strijd om het bestaan verergert, ondanks de mogelijke verlichting ervan.”³

Zonder veel expliciete verwijzingen zijn al sporen te vinden van eros in het eerdere werk van Marcuse, waar hij voornamelijk in discussie treedt met Hegel⁴ en Marx. In *Eros en cultuur* (1955) – in discussie met (de late) Freud – is eros expliciet aanwezig in het hele boek.

In de tweede topiek van Freud staan eros en thanatos op de voorgrond: het leven, zowel individueel als maatschappelijk, is een strijd tussen deze twee ‘driften’, de levensdrift en de doodsdrift. Onder druk van het ‘realiteitsprincipe’ dient elk individu een evenwicht te vinden tussen deze twee oerkrachten.

Freud liet zich verregaand inspireren door Griekse mythologie – denk aan het verabsoluteerde⁵ oedipuscomplex – en ook bij Marcuse zijn de mythologische verwijzingen sterk aanwezig.⁶ Ongetwijfeld was Freud ook vertrouwd met Plato⁷, die een dubbelzinnige verhouding had tot eros. In de ogen van Marcuse ligt Plato mee aan de oorsprong van een ‘repressieve rede’: eros wordt onderworpen aan logos – wat uiteindelijk uitmondt in het ontstaan van wetenschap en technologie en de zo goed als totale controle over natuur en mens.

Maar Plato staat ook voor een andere, meer marginale traditie in het westerse denken: eros als oorsprong van het denken, die leidt tot een vorm van ‘spirituele’ kennis die vertrekt bij concrete, materiële ervaringen. Marcuse schrijft zich in in deze traditie, zij het dan met een klemtoon op materiële bevrediging en reëel geluk.

De eendimensionele mens is doof voor dit appel van eros. Hij is volledig versmolten met de werkelijkheid als gegeven, met illusoire vormen van geluk – de illusies van het ‘gelukkige bewustzijn’. Een ‘positief’ ingestelde mens, die zijn onvrijheid als vrijheid ervaart, die zich gelukkig waant in de realiteit zoals ze ‘is’. Elke spanning tussen eros en thanatos, tussen lustprincipe en realiteitsprincipe heeft hij imaginair overstegen in een zichzelf nooit bevragende aanpassing. Voor zover ‘het verdrongene terugkeert’, legt hij geen verband met wat verdrongen wordt.

Twee machten kunnen een inbreuk vormen op de vanzelfsprekendheid van deze eendimensionele werkelijkheid: eros en logos, de macht van seksualiteit, en de macht van waarheid. “Zowel de erotische als de logische cognitie verbreekt de greep van de gevestigde, contingente werkelijkheid en streeft naar een waarheid die daarmee niet verenigbaar is.”⁸ In de westerse traditie heeft logos zich ontwikkeld tot wetenschap en techniek, die volledig ten dienste staan van het heersende realiteitsprincipe, van het heersende productie- en distributieapparaat: techniek en wetenschap *als* overheersing⁹. De bestaande realiteit in vraag stellen, een besef van ‘meerdimensionaliteit’ krijgen, kan dus alleen nog maar door toedoen van eros¹⁰.

Vraag is of de tot concept verheven mythologische figuur van eros vandaag nog tot de verbeelding spreekt. En de psychoanalyse staat al verschillende decennia onder druk. Marcuse distantieert zich van de klinische context van de psychoanalyse en beperkt zich tot de filosofische (antropologische, sociologische) vooronderstellingen en implicaties¹¹. Of en in welke mate hij daarbij Freud trouw blijft (‘juist interpreteert’) is een andere vraag die ik hier verder onbesproken laat. Maar het begrippenapparaat van Freud kan ook nu nog gebruikt worden om iets te verhelderen van de tijd waarin we leven – en dan zeker in het verlengde van wat Marcuse doet.

Marcuse stelt de basisconcepten en -hypotheses¹² van Freud niet in vraag. Maar hij ‘gebruikt’ ze om Freuds pessimisme te overstijgen, en een ander realiteitsprincipe op te roepen¹³. Waar Freud zich hult in tijdeloze, ‘biologische’ illusies, haalt Marcuse de geschiedenis binnen: in de vormgeving van driften (‘overheersingsdrift’¹⁴) en behoeften zelf (‘valse’¹⁵ of ‘repressieve’¹⁶ behoeften) en in de vorm van het realiteitsprincipe (‘prestatieprincipe’¹⁷). Dit zijn twee bewegingen die ook vandaag nog filosofisch en maatschappijkritisch relevant zijn – los van de wetenschappelijke of klinische waarde van Freuds denkbeelden.

Marcuse geeft later zélf aan dat het begrippenapparaat van de psychoanalyse verouderd is¹⁸. Maar in zijn ogen is dat geen gelukkige ontwikkeling: dit betekent dat de ‘verdrukking’ nog is toegenomen. En het subject van de psychoanalyse – het subject dat zichzelf constitueert in strijd met de vader als representant van de samenleving – is als het ware utopisch geworden, iets om naar terug te verlangen¹⁹.

In Freuds klassieke visie is cultuur niet mogelijk zonder ‘sublimatie’. Zowel eros als thanatos dienen omgevormd te worden in de richting van maatschappelijk aanvaardbare doelen. In gesublimeerde vorm is eros de kracht die verbinding schept (een steeds groter maatschappelijk geheel), thanatos de agressie die nodig is om de natuur te overheersen en de motor van ‘vooruitgang’ (belichaamd in wetenschap en techniek). Pure eros (die op zich wil bestaan als zuivere lust, los van elk maatschappelijk verband) en pure thanatos (als bruut geweld of verlangen naar het niets) zouden enkel leiden tot een desintegratie van de samenleving.

Mensen dienen zich dus bepaalde vormen van bevrediging te ontzeggen. Geen beschaving zonder offers en onderdrukking. Elk individu herhaalt in zijn ontstaansgeschiedenis (ontogenese²⁰) de geschiedenis van de mensheid (fylogeneese²¹): het drama van de ‘oerhorde’. De ‘oervader’ die zich elke vorm van bevrediging toe-eigent, die vermoord wordt door zijn zoons, waarna zij de vader (en zijn verdrukking) in ere herstellen uit schuldgevoel.

Marcuse aanvaardt de noodzaak van deze ‘oerverdringing’ of ‘oerfrustratie’: geen cultuur zonder een minimale vorm van sublimatie. Maar de mate van verdrukking kan gereduceerd worden: ‘surplusrepressie’ is de mate van repressie die niet meer in verhouding staat tot de verworvenheden van de repressieve cultuur, ‘onvrijheid’ die kunstmatig in stand wordt gehouden.

Tot die verworvenheden behoren de creatie van materiële overvloed en geautomatiseerde arbeid. Zonder vervulling van deze kwantitatieve voorwaarde²² is de overgang naar een ‘kwalitatief andere’ samenleving niet mogelijk. Een bijkomende vereiste is dat deze voorwaarde op planetaire schaal vervuld is. (Dat dit nog altijd niet het geval is, maakt mede de schande uit van het huidige realiteitsprincipe.)

Tweede kwantitatieve voorwaarde: een vrijwillige verlaging van onze levensstandaard²³. Het is een paradox waar Marcuse steeds weer op wijst: we zitten in een ‘vicieuze vooruitgangscirkel’²⁴, waarbij productiviteit een doel op

zichzelf is, overproductie²⁵ wordt, die zelfs onze vrije tijd bestuurt, terwijl we afgesneden blijven van het mogelijke – zeker erotische – geluk dat we zouden kunnen vinden in alles wat we tot nu toe verworven hebben.

De ‘dialectiek van de beschaving’²⁶ gaat gepaard met toenemende agressiviteit en groeiende schuldgevoelens, juist dóór de opoffering van geluk en bevrediging. Hoe groter de reële mogelijkheid tot bevrijding, hoe groter de agressiviteit en de schuldgevoelens. De balans tussen eros en thanatos dreigt dan ook voortdurend om te slaan in het voordeel van thanatos, en er zijn helaas voldoende historische/actuele voorbeelden om dit te illustreren.

In een repressieve samenleving is dus weinig plaats voor ‘vrije eros’. Eros staat ten dienste van het maatschappelijk geheel, en houdt in het beste geval de zichzelf versterkende thanatos in bedwang. Op seksueel vlak wordt eros gereduceerd tot genitale seksualiteit. Alle energie die onttrokken wordt aan eros, staat ten dienst van ‘vervreemde arbeid’. Het ‘lustlichaam’ moet een ‘arbeidslichaam’ worden.

Eros en seksualiteit

“Historisch gezien is de herleiding van de Eros tot de procreatief-monogame seksualiteit (die de onderwerping van het lustprincipe aan het realiteitsprincipe voltooit) pas voltrokken, als het individu subject-object van de arbeid in het apparaat van de maatschappij is geworden; terwijl ontogenetisch de primaire onderdrukking van de infantiele seksualiteit de noodzakelijke voorwaarde hiervoor blijft.”²⁷

“Seksuele vrijheid is in overeenstemming gebracht met winstgevend conformisme. De wezenlijke tegenstelling tussen seks en sociaal nut - die zelf de weerspiegeling is van het conflict tussen het lustprincipe en het realiteitsprincipe - wordt verdoezeld doordat het realiteitsprincipe steeds meer het lustprincipe doordringt.”²⁸

“Het genotsprincipe absorbeert het realiteitsprincipe. De seksualiteit wordt bevrijd (of liever gezegd geliberaliseerd) in sociaal-constructieve vormen. Dit idee impliceert dat er repressieve vormen van desublimatie bestaan, waarbij de gesublimeerde driften en doelstellingen meer afwijking, meer vrijheid en meer weigering om de maatschappelijke taboes in acht te nemen omvatten. Het lijkt erop dat een dergelijke repressieve desublimatie inderdaad werkzaam is in de seksuele sfeer, en hier werkt ze, net als in de desublimatie van de hogere cultuur, als bijproduct van de sociale controle van de technologische werkelijkheid, die de vrijheid uitbreidt en tegelijkertijd de overheersing versterkt.”²⁹

Eros is in de eerste plaats iets wat aan ‘seksualisering’ voorafgaat³⁰. In een repressieve samenleving wordt eros gereduceerd tot seksualiteit, en bovendien tot de heteroseksuele vorm daarvan, gericht op voortplanting. Het organisme als geheel wordt gedeseksualiseerd en de vrijgekomen energie staat ten dienste van

maatschappelijk nuttige functies of ‘vervreemde arbeid’. In freudiaanse termen: de partiële driften dienen ondergeschikt te worden aan het genitale apparaat. Het ‘polymorf perverse’ kind dient afstand te doen van alle mogelijke genot in andere lichaamszones en genoeg te nemen met geslachtelijk genot. En bovendien wordt dit geslachtelijk genot ontzinnelijkt en vergeestelijkt tot ‘liefde’.

Marcuse gebruikt de term niet, maar één van de wezenlijke vragen die hij zich stelt, zou kunnen luiden: “Wat betekent *polymorfe normaliteit*?”. Of ook: “Wat is ‘vrije eros’?”

Want in tegenstelling tot Freud gaat Marcuse ervan uit dat ‘niet-repressieve eros’ niet noodzakelijk tot een implosie van de samenleving zou leiden.

‘Vrije eros’ kan echter niet gelijkgeschakeld worden met het ongebreideld uitleven van perversies. In de perversie eist het lustprincipe alsnog zijn rechten op³¹. Maar zij hangt samen met een repressieve samenleving en bedreigt haar niet – los van de eventuele grotere tolerantie ervoor. Die tolerantie is dan een vorm van ‘repressieve desublimering’ – een vorm van bevrijding die niets verandert aan de heersende, verdrukkende structuren.

Inderdaad: in de jaren ‘60 vo,d een ‘seksuele revolutie’ plaats. Maar daarin ziet Marcuse geen reële bevrijding. Integendeel: seksualiteit wordt ‘onschadelijk gemaakt’³². Het realiteitsprincipe doordringt meer en meer het lustprincipe (i.p.v. omgekeerd), waardoor eros meer speelruimte krijgt, maar binnen het verdrukkende geheel. De seksuele vrijheid is dus een gedeeltelijke verlichting, maar fundamenteel illusoir – een nog grotere miskenning van de spanning tussen lust- en realiteitsprincipe.

Eros en transformatie

“Is het conflict tussen het lustprincipe en het realiteitsprincipe zo onverzoenlijk, dat de repressieve omvorming van de driftstructuur van de mens onvermijdelijk wordt? Of is een niet-repressieve beschaving denkbaar, die op een heel andere verhouding van de mens tot de natuur en heel andere existentiële relaties zou berusten?”³³

“In een wereld van vervreemding zou de bevrijding van de Eros noodzakelijk werken als een vernielende, fatale kracht - als de volstreckte negatie van het principe dat de repressieve werkelijkheid beheerst.”³⁴

“Wellicht is het op dit moment méér verantwoord om een goed gefundeerde utopie te schilderen dan om situaties en mogelijkheden, die allang realiseerbare mogelijkheden zijn, laatdunkend voor utopisch uit te maken.”³⁵

‘Utopie’ heeft nog steeds een uiterst negatieve connotatie. De idee luidt dat utopieën meer kwaad dan goed uitrichten, meer gevaarlijk zijn dan wenselijk. Wie zo denkt, vergeet dat we momenteel in een – inderdaad veel kwaad

uitrichtende – neoliberale utopie leven³⁶, maar bovenal: dat Marcuse zich juist tegen deze idee van utopie sterk verzet. Het is de beproefde manier waarop een 'repressieve samenleving' reële mogelijkheden wegzet als onuitvoerbaar of zelfs waanzinnig. Marcuse draait dit om: het is irrationeel om deze reële mogelijkheden niet te realiseren, om het huidige realiteitsprincipe niet aan te passen aan de veranderde historische mogelijkheden.

Deze overgang naar een kwalitatief andere, 'vrije' samenleving vooronderstelt een andere verhouding tussen eros en thanatos, tussen lust en rede. Het lustprincipe krijgt meer ruimte, de rede een andere kwaliteit.

Een grotere bevrediging sluit beperkingen van het lustprincipe niet uit – de 'zelfsublimatie' van onze zinnelijkheid³⁷. En een gedesublimeerde, niet langer repressieve rede staat in dienst van het leven, in dienst van eros. De rede krijgt als logos een andere gestalte: niet langer een morbide verbond tussen techniek, wetenschap en thanatos³⁸, maar een dienaar van 'levenskunst'³⁹, die gericht is op "de vermindering van onwetendheid, vernietiging, wreedheid en onderdrukking"⁴⁰. Sublimatie krijgt hier ook een andere connotatie, namelijk in de omgang met "frustratie, leed, misère en ziekte"⁴¹ – met wat wellicht altijd, in meerdere of mindere mate, tot de schaduwkant van ons bestaan zal horen. Bij de late Freud is het lustprincipe een vorm van het doodsprincipe (Nirwana-principe). Marcuse plaatst deze principes in een ander perspectief:

"Als het hoofddoel van de drift niet de beëindiging van het leven maar die van het leed is - de afwezigheid van spanning - dan vermindert het conflict tussen leven en dood gezien vanuit het driftleven op paradoxale wijze naarmate het leven de toestand van bevrediging dichter benadert. Lustprincipe en Nirwana-principe vallen dan samen. Tegelijkertijd zou Eros, bevrijd van surplus-repressie, worden versterkt en de versterkte Eros zou het doel van de doodsdrift als het ware in zich opnemen. De driftwaarde van de dood zou zijn veranderd: als de driften hun vervulling zouden zoeken en vinden in een niet-repressieve orde, zou de repressiedwang veel van zijn biologische basis verliezen. Als leed en gebrek wijken, kan het Nirwana-principe worden verzoend met het realiteitsprincipe. De onbewuste aantrekkingskracht die de driften terugtrekt naar 'een vroegere toestand' zou effectief worden tegengegaan door de wenselijkheid van de bereikte levenstoestand."⁴²

Marcuse pleit voor de 'esthetisering' van het bestaan. Daarbij neemt hij afstand van de betekenis van esthetiek die versmald is tot kunst of kunstwetenschap⁴³. De integratie van zinnelijkheid en rede impliceert een radicale omslag in de westerse cultuur. Vrijheid werd – zelfs nog bij Sartre⁴⁴ – 'idealistisch' gedacht, op basis van existentiële negativiteit: de beheersing of miskenning van onze zintuiglijkheid. Bij Kant kan de zintuiglijkheid onmogelijk een bron van ethiek worden. Maar volgens Marcuse heeft ethiek onze zintuiglijkheid nodig⁴⁵ en speelt de – in de dominante psychoanalytische traditie verwaarloosde – 'moederlijke' dimensie daarbij een heel belangrijke rol⁴⁶.

'Esthetisch bestaan' mag wel niet voorbehouden zijn aan een kleine,

geprivilegieerde elite⁴⁷. Wat telt, is het welzijn van elke mens op deze planeet. Het globale, planetaire doel is vrede, ‘pacificatie’⁴⁸ van het bestaan, meer reële – geen louter innerlijke – vrijheid en bevrediging, meer rechtvaardigheid, minder geweld en verdrukking.

Een ‘erotische samenleving’ is dus veel meer dan een samenleving waarin de seksuele moraal versoepeld is. Marcuse maakt echter niet (concreet) duidelijk welke vorm seksualiteit (in engere zin) dan zou aannemen. Als eros de hele maatschappelijke ruimte doordringt: hoeveel nood is er dan nog aan alternatieve vormen van seksualiteit? Welke vormen van seksualiteit zijn een teken van ‘vrije eros’? Seksualiteit zou bevrijd zijn van het juk van het ‘genitale primaat’, van de ontzinnelijkste ‘liefde’, van de privileges van het koppel als monogaam instituut. Maar zelfs ‘panseksualisme’ denkt Marcuse nog in het teken van repressie en een tijdelijke uitbarsting van verdrongen energie⁴⁹. Wilhelm Reich is op dit vlak veel minder dubbelzinnig: in een vrije samenleving – en voor Reich betekent dit o.a. dat de ‘orgastische potentie’ van mensen intact is – zou elke vorm van BDSM, anale seks, coprofilie... verdwijnen⁵⁰. Marcuse lijkt meer ruimte te laten voor ‘perversies’ die in een vrije samenleving andere vormen zouden kunnen aannemen:

“De term *perversies* dekt seksuele verschijnselen van geheel verschillende oorsprong. Driftuitingen die onverenigbaar zijn met elke beschaving vallen onder hetzelfde verbod als driftuitingen die onverenigbaar zijn met een repressieve beschaving, vooral met monogame genitale suprematie. Binnen de historische dynamiek van de driften hebben echter bv. coprofilie en homofilie een zeer verschillende plaats en functie. Eenzelfde verschil heerst binnen één en dezelfde perversie: de functie van sadisme is niet hetzelfde in een vrije libidineuze verhouding en in de activiteiten van de SS. De onmenselijke, dwangmatige, gedwongen en destructieve vormen van deze perversies schijnen verbonden met de algemene perversie van het menselijk leven in een repressieve cultuur, maar de perversies hebben een driftmatige inhoud die losstaat van deze vormen; en deze inhoud uit zich misschien in andere vormen die gewoon kunnen zijn in een hoge beschaving.”⁵¹

Eros vandaag

Marcuses belangrijkste werken werden meer dan 70 jaar geleden geschreven. Maar hij analyseerde fenomenen waarvan we sinds enkele decennia steeds nieuwe dimensies zien: ‘psychopolitiek’, ‘identitarisme’, ‘autoritarisme’ (en andere vormen van regressie), ‘terrorisme’, enz. Daarnaast was hij een voorloper in feministisch⁵² en ecologisch denken – logische uitvloeisels van een kwalitatief andere logos.

Wat Marcuse niet (met zekerheid) kon voorzien, was de opkomst van het neoliberalisme in de jaren ‘80 en de ‘overwinning’ van het kapitalistisch systeem – symbolisch, in 1989. En dus, hoe met de teloorgang van elk reëel socialistisch

of communistisch alternatief, alle vormen van kritiek op het kapitalisme (sinds de 19de eeuw of al eerder) relevant zouden blijven.

De ‘repressieve’ tendensen op deze planeet zijn weer aan een opmars bezig. Niet alleen veruitwendigd (in toenemende oorlogsdreiging en andere vormen van geweld, in brute of subtiele vormen van verdrukking en uitsluiting), maar ook meer ‘verinnerlijkt’. De spanning tussen lustprincipe en realiteitsprincipe wordt meer dan ooit verdoezeld, het realiteitsprincipe heeft het lustprincipe zo goed als opgeslokt. Genieten is een morele verplichting geworden, en lust een gecommuniceerd⁵³ product.

Hoeveel meer vormen van ‘repressieve desublimatie’ zijn er nu niet? Voor elke seksuele voorkeur, voor elke fetisj – ook voor de meest gewelddadige, ook voor de meest perverse – is een website, een chatgroep, een camgemeenschap, een ontmoetingsapp, enz...– zonder dat deze vormen van seksualiteit ook maar ergens een bedreiging vormen voor het heersende bestel.

Veel van wat de LGBTQIA+- beweging heeft gerealiseerd, was tot voor enkele decennia ondenkbaar. Maar in welke mate gaat het daarbij over het transformeren van de héle samenleving, van (wereldwijde) politieke structuren? Of zijn veel ‘andersgeaarde’ mensen al tevreden met het behalen van een plek in d ze samenleving? Intern wordt deze beweging verscheurd door dit verschil in oriëntatie.

De #MeToo-beweging luidde, of althans, dat was de hoop, het einde in van zovele walgelijke vormen van seksisme die onze samenleving doordringen. Ook deze problematiek heeft (de late) Marcuse niet onaangeraakt gelaten. Hij bekritiseerde de ‘rollen’ die in een repressieve samenleving aan ‘mannen’ en ‘vrouwen’ worden toegewezen⁵⁴. Als met de beschaving ook de hoeveelheid agressie toeneemt, dan is dat eerder zichtbaar bij mannen. Vrouwen dienen zorgend en dienstbaar te zijn. Voor zover in de jaren ‘60 en ‘70 sprake was van ‘seksuele bevrijding’, gold dit – misschien, en dan ook alleen maar in een beperkte zin – in eerste instantie voor mannen. De vrouw werd bevrijd van haar rol als louter ‘echtgenote’ en ‘moeder’ (wat een nog grotere beperking was) en werd ‘gepromoveerd’ tot ‘seksobject’⁵⁵. Bevrijding? Ja, in verhouding tot wat eraan voorafging, en voor zover vrouwen zelf ook seksueel initiatief konden nemen. Nee, voor zover ze geen einde stelde aan vormen van seksuele terreur.

Is #MeToo dan een vorm van bevrijding? De begrippen van Marcuse kunnen de mogelijke dubbelzinnigheid daarvan articuleren. #MeToo kan opnieuw een verschuiving inhouden naar een meer ‘repressieve samenleving’ (monogamie en kinderen als juk), maar het kan ook een hervonden appel van ‘vrije eros’ zijn (met daadwerkelijke seksuele vrijheid tussen alle partners onderling, ongeacht gender, seksuele oriëntatie, relatiestatus, enz...). Welke tendens de eventuele overhand krijgt, zal de toekomst uitwijzen.

Deze ‘objectieve dubbelzinnigheid’⁵⁶ is ook in twee andere fenomenen zichtbaar: polyamorie en *Orgasmic Meditation*⁵⁷. Marcuse wijst op de paradox van eros⁵⁸: hoe kan eros tegelijk isolerend (‘egoistisch’) zijn en verbindend

(‘altruïstisch’). Voor veel mensen zal dit verlangen naar intimiteit en afzondering als koppel inderdaad herkenbaar zijn. Maar is deze vanzelfsprekendheid, deze schijnbare ‘natuurlijkheid’, niet ook de uiting van een heersend realiteitsprincipe?

Polyamoureuze experimenten zijn wellicht veel ouder dan de jaren ‘90 – periode waarin Morning Glory Zell-Ravenheart de term smeedde, om uiteindelijk het grote publiek te bereiken. Ondertussen is een kennisdomein ontstaan, waarbij de klemtoon ligt op gelijkwaardigheid (tussen alle betrokken partners), openheid, communicatie en intimiteit. Die te ontwikkelen kwaliteiten vormen een grote uitdaging aan de huidige, nog altijd meest gangbare (mogelijks als ‘repressief’ te omschrijven) moraal op relationeel en seksueel vlak: seriële monogamie. Maar deze ‘experimenten’ – tenminste, voor zover ze slagen – tonen dat ook de vermeende egoïstische, ‘privatiserende’ tendens van eros een illusie is, of op zijn minst niet noodzakelijk.

Overigens hoeft dit niet te betekenen dat polyamorie een louter positief te evalueren, kwalitatief betere omslag zou zijn van ons relationeel en seksueel leven. Bij Marcuse is ook de aanzet tot meer kritische geluiden aan te treffen. Polyamorie zou de relationele voorkeur kunnen zijn van mensen met een beperkte psychologische ruimte, een fragiel, gefragmenteerd zelf, waarvan Marcuse al de contouren tekende⁵⁹. Polyamorie kan dus ook een dekmantel zijn voor het onvermogen om meer diepgaande relaties aan te gaan – steeds wisselende, meer oppervlakkige contacten van mensen die geregeerd worden door hun ‘partiële pulsies’, zonder dat daarbij sprake is van een betere integratie tussen zintuiglijkheid en rede, zonder transformatie van de kwaliteit van de relaties.

De politieke betekenis van orgieën – uiteraard op gelijkwaardige, consensuele basis - gaat misschien nóg verder. In elk geval is de stap van een ‘polycule’ - een vrije, zelfsturende constellatie van polyamoureuze mensen – naar een orgie niet zo ver. Orgieën trekken de ‘deprivatisering’ van onze lichamen en lusten verder door. Misschien zou de kwaliteit van de pacificatie waar Marcuse van droomt (onder meer) kunnen afgemeten worden aan de mate waarin orgieën deel uitmaken van het dagelijks leven, als vorm van ‘vrije eros’.

De kloof tussen het potentieel aan ‘vrije eros’ en de repressieve dominantie van het heersend realiteitsprincipe wordt op een tragische manier geïllustreerd door de op- en ondergang van OneTaste – het bedrijf dat werd opgericht door Nicole Daedone, dat helemaal in het teken stond van de ‘bevrijding’ van de vrouw en haar mogelijke orgastisch genot.

Orgastic Meditation (OM) is een nauwgezette, bijna klinische procedure, waarbij het genot van de vrouw centraal staat. Momenteel werkt Nicole Daedone aan haar nalatenschap, in de vorm van verschillende, lijvige boeken. Eén daarvan gaat enkel en alleen over clitoraal opgewekt genot⁶⁰ en toont in welke mate seksueel genot een ‘kunst’ kan worden, een integraal, zich steeds verdiepend aspect van het dagelijks leven. Daar is eigenlijk niets voor nodig: twee mensen die het eens zijn over een bepaald kader en dat kader respecteren. Niets hoeft – ook klaarkomen niet – en al de rest is: experiment, oefening, ervaring. Veel

vrouwen beleven dit als een enorme bevrijding.

Deze praktijk zelf is niet tragisch, wél de manier waarop hij in de wereld is gezet. Nicole Daedone ontving het concept – letterlijk – uit de handen van een monnik. Haar bedrijf (en dat illustreert het huidige realiteitsprincipe) is een poging om deze ‘gift’ – op zich een teken van een ander soort economie) – te commercialiseren. En daar is ze in geslaagd, om niet te zeggen: te goed in geslaagd. Sommige mensen gingen zo ver dat ze hebben en houden verkochten om cursussen en opleidingen te kunnen volgen. Mensen lieten zich schaamteloos uitbuiten in hun behoefte aan reële bevrediging. Erger: mensen werden heel actief onder druk gezet en gemanipuleerd, wat uiteindelijk tot (nog lopende) processen heeft geleid.

Daardoor hangt er een kwalijke geur aan OneTaste. Wat spijtig is, aangezien hier wel degelijk een (vorm van) reële bevrijding op het spel stond. Het zal nu van de instelling afhangen van de huidige beoefenaars of en hoe deze praktijk verder gestalte geeft aan een vorm van ‘vrije eros’.

Eros en radicalisering

“Filosofen is het zich herinneren van geboortelijkheid.” (Hans Saner, eigen vert.)⁶¹

Marcuse wijst herhaaldelijk op de zelfdestructieve tendensen van revoluties⁶². Los van zin of onzin van de hypothese van de ‘oerhorde’: het zich steeds herhalend schema (verdrukking/verzet/verdrukking) is herkenbaar. Marcuse twijfelt nergens aan de noodzaak om heersende maatschappijstructuren te veranderen. Maar tegelijk stelt hij de vraag naar het menselijk bewustzijn: “Is er misschien binnen elk individu een dynamiek werkzaam, die de kans op bevrijding en bevrediging *inwendig* ontkent, zodat het niet alleen extern voor deze ontkenning moet buigen?”⁶³.

Misschien is dit een vruchtbare denkpiste: verder doordenken op de manier waarop onze driften en behoeften gevormd worden, om zo beter te begrijpen hoe volwassenen zich later gedragen en welk soort samenleving ze willen of vormgeven, en hoe gewelddadig of vreedzaam.

Omdat ik radicaler wou doordenken op de ‘oorsprong’ van eros, wou ik in eerste instantie weten wat de Griekse mythologie daarover te zeggen had. Daarover deden blijkbaar verschillende verhalen de ronde⁶⁴. Volgens één daarvan is de moeder van Eros Eileithya (Εἰλειθυία, de godin van de bevalling, een gestalte van Artemis): ‘zij die vrouwen in het kraambed te hulp komt’⁶⁵. En dat interpreteer ik als: geen eros zonder ondersteuning van de barende, en daar zou ik aan toevoegen: zonder respect voor de baby.

In een wereld waar de balans tussen eros en thanatos voortdurend dreigt over te slaan naar thanatos, werkt perinatale zorg in het voordeel van eros. En dus:

willen we verlost geraken van het regerende econocratische, technocratische, ‘irrationele’ wereldbestel, willen we een seksualiteit die volledig in het teken staat van ‘vrije eros’, willen we mensen die – om te beginnen – een ander realiteitsprincipe kunnen willen, dan dient perinatale zorg en afstemming een veel hogere prioriteit te krijgen dan nu het geval is.

Freud wordt ook aanzien als de grondlegger van wat ‘psychohistorie’ is gaan heten – de studie van het verband tussen individuele en maatschappelijke ontwikkeling (waar Marcuse ook op terugvalt). Het is de verdienste van Lloyd DeMause om daar ook de perinatale ontwikkeling bij te betrekken en dus: het verband tussen onze prenatale ervaringen en oorlog of andere vormen van geweld⁶⁶. Daarbij maakt ook hij gebruik van een latere maar ondertussen eveneens ‘verouderde’ psychoanalyse⁶⁷, en doorbreekt hij veel huidige, ‘rationele’ gemeenplaatsen. Maar wat mij nodig of nuttig lijkt, is een vernieuwd doordenken van deze poging, het opnemen van een dialoog tussen Kritische Theorie en deze meer radicale vorm van psychohistorie, die – voor zover ik weet – nooit heeft plaatsgevonden. En dat tegen de achtergrond van recente ontwikkelingen in het kennisdomein dat zichzelf langzaam maar zeker definieert als ‘perinatale psychologie’⁶⁸.

Perinatale psychologie is een groeiend interdisciplinair veld, aan de rand van het academisch bedrijf. Het zal wellicht nog enige tijd duren alvorens het een centrale, erkende, wetenschappelijke discipline wordt – daar loop ik dus op vooruit. Ze kan als basis dienen voor een ‘nieuwe’ filosofische antropologie⁶⁹ – waartoe Marcuse al enige aanzetten heeft gegeven⁷⁰. Maar ook hij blijft gevangen in enkele hardnekkige ‘mythen’: de idealisering van een vermeend paradijselijk verblijf in de moederbuik⁷¹ en de geboorte als eerste uiting van de doodsdrijf, als verlangen van de terugkeer naar een anorganische toestand⁷².

Ook het onderscheid dat hij maakt tussen ‘biologische behoeften’ en ‘wat daarboven uitstijgt’⁷³ is compleet verouderd. Alsof onze ‘tweede natuur’ – en de behoeften die daarbij vorm krijgen – een soort ‘bovenbouw’ zouden zijn van onze biologische natuur. In dat laatste opzicht is Marcuse nog helemaal schatplichtig aan de klassieke, wijsgerig-antropologische definitie van de mens als ‘animal rationale’.

Hij bekritiseert terecht deze ‘tweede natuur’, de ‘verkunstmatiging’ van onze behoeften, de ‘repressieve behoeften’ waartoe mensen verleid worden in dienst van een verdrukkend, iedereen – ‘meesters’ en ‘slaven’, armen en rijken – overheersend systeem. Maar deze ‘tweede natuur’ is al van bij het ‘begin’ – dus van bij de conceptie – onverbreeklijk verbonden met onze ‘eerste natuur’. De dichotomie tussen natuur en cultuur is vals⁷⁴, of dat is wat een perinataal, ‘geboortelijk’ perspectief ons kan leren.

In plaats van onszelf te verliezen in onbeslisbare (?) discussies over de fylogenese van de mensheid – ik ontken daar tegelijk het belang of de zin niet van – stel ik voor dat we ons veel radicaler concentreren op onze ontogenese. Veel van wat als fylogenetische, evolutionaire of sociobiologische waarheid wordt

aanzien (uiteraard ook de hypothesen van Freud), zie ik eerder als een projectie, een ‘symbolisering’ van onze ontogenese en het bewustzijn dat zich daarbij ontwikkelt.

Net in de *primaire fase* (opgroeien in de moederbuik/geboorte/eerste twee levensjaren) is de ‘beschavingsparadox’ het grootst. Een baby is pure wil-tot-macht⁷⁵ (Nietzsche) of pure drift (Freud). Maar dit zijn karakterisering die abstractie maken van de concrete leefwereld van foetussen en baby's (en later ook kinderen). Pas sinds enkele decennia is wetenschappelijk bewezen dat een foetus een (vorm van) bewustzijn heeft – heel gevoelig en intelligent is. Door dat ‘bewustzijn’ af te schrijven als reflexmatig of dierlijk (of zelfs plantaardig) schrijft onze ‘basiskwetsuur’⁷⁶ zich al heel jong, diep in in ons lichaam en ‘zijn’, want: on(h)erkend in zijn gevoeligheid en intelligentie.

De geboorteschreeuw die een teken zou zijn van een ‘normale’, gezonde geboorte, is enkel het teken van een historische, traumatiserende geboortepraktijk. Kant heeft gelijk als hij die schreeuw opvat als het opeisen van de vrijheid⁷⁷. Maar hij wist wellicht niet dat er ook – perfect gezonde – baby's geboren worden zónder schreeuw. Dit zijn baby's die ‘vrij’ geboren zijn. En die vrijheid zal zich doorheen het leven van die zo geboren mens blijven manifesteren of sterker opdringen.

De geboorte is maar één voorbeeld van de manier waarop we overheerst worden door (medisch gerationaliseerde) techniek, maar het is des te dramatischer: omdat het destructief potentieel van een mens (dat dus mogelijks al voor de geboorte werd opgebouwd) daar extra versterkt wordt, en dan, al naargelang de invloed van een in meer of mindere mate ‘repressieve’ maatschappij, nog zal vergroten, met alle destructieve gevolgen van dien – maatschappelijk en individueel.

Marcuses concept van de de ‘grote weigering’ – de weigering om mee te werken aan een repressieve samenleving en mee te gaan in het destructieve opbod – heeft een negatieve connotatie. In een eendimensionele samenleving die geobsedeerd wordt door ‘positiviteit’, is dit logisch. Maar aan de basis van die ‘grote weigering’, ligt een *grote bevestiging*: van het leven (Leven), van reëel geluk, van reële bevrediging, van de mogelijke integratie van lust en rede, van de verzoening van noodzaak en vrijheid. Die bevestiging is van een andere, meer primaire orde dan de ‘positiviteit’ van een bestel dat zijn contradicties miskent en vervreemding verwacht met vrijheid, onvrijheid met bevrijding. De ‘grote weigering’ heeft betrekking op alle vormen van geweld, wreedheid, onrechtvaardigheid, onwetendheid... die dit ‘positief’ bestel legitimeert.

In eerste instantie wordt elke baby geboren als ‘grote weigeraar’⁷⁸. In plaats van die weigering tegemoet te treden met gewelddadige of manipulatieve pedagogische maatregelen, zou die dus ook kunnen verwelkomd worden als de voorbode van een ander realiteitsprincipe. Het ‘nieuw historisch subject’⁷⁹ (van de ‘revolutie’) is momenteel ver te zoeken. Maar om te beginnen zouden we ervoor kunnen zorgen dat in borelingen het fundament wordt gelegd voor dit nieuwe subject.

Ik opper dat dit een verheldering zou kunnen zijn van wat Marcuse bedoelt met een ‘biologische grondslag voor het socialisme’⁸⁰: dat in de eerste periode van ons leven ‘onbewust’ een model wordt opgeslagen van de wereld die we later zullen willen of vormgeven. Dat ‘model’ is geen ‘natuurlijk’ of ‘biologisch’ gegeven, wel een ‘contractie’ – in lichaam en (latere) ‘geest’ – van perinatale, primaire ervaringen.

Met elke baby wordt een nieuwe mens geboren, die wil dat ‘cultuur’ in het verlengde ligt van eros, die leven ziet als een fundamentele vorm van bevestiging⁸¹, van de eenheid van zintuiglijkheid en rede, die wil opgroeien zonder ‘surplusagressie’⁸² te ontwikkelen.

Dit lijkt mij de essentie te zijn van wat ik ‘geboortelijke filosofie’ noem – in het verlengde van het nataliteitsdenken van Hannah Arendt, maar vooral Hans Saner. Alleen mag het niet bij filosofische ideeën blijven, maar dienen ze radicaal doorgedacht worden tot in onze zwangerschaps- barings- en opvoedingspraktijken.

Slotbeschouwing

"De herinnering aan bevrediging staat aan de wieg van alle denken en de aandrang om verleden bevrediging te herwinnen is de verborgen drijfveer achter het denkproces."⁸³

Filosofie heeft, al naargelang de auteur en de tijd, een specifieke ‘oorsprong’. Voor Aristoteles was dat de verwondering, voor Descartes de twijfel, voor Kierkegaard de angst. Voor zover ik weet heeft niemand ooit het orgasme tot oorsprong van de filosofie bestempeld⁸⁴.

Zelf heb ik mijn eerste orgasmes beleefd als een scherpe, pijnlijke uitdaging aan de heersende realiteit of liever: de banaliteit van mijn toenmalige leven en de levens rondom mij. Ik beleefde die orgasmes als oneindig, alles overstijgend, onbeschrijflijk genot. Zonder die ervaring(en) zou ik niet besloten hebben om filosofie te gaan studeren.

Er is minstens één (lichaamsgerichte en politiek geëngageerde) psychoanalyticus voor wie het orgasme of ‘orgastische potentie’ centraal stond: Wilhelm Reich, die ik al eerder vermeldde. Reich had niet alleen een scherp oog voor het lijden van baby’s⁸⁵, hij liep ook voorop in de strijd tegen het toen oprukkende nazisme. En het is verbijsterend om te lezen hoe hij toen wees op het verband tussen ‘orgasmeangst’ en autoritair, destructief gedrag⁸⁶ en te merken hoe dit gedrag ook nu nog altijd sterk aanwezig is in (extreem-)rechtste kringen⁸⁷. Ik denk dat het de moeite loont om Reich – in het verlengde van Marcuse, en ondanks Marcuses kritiek – op dat vlak te herlezen en herinterpreteren.

Dat we in een tijd leven waarin het ‘neoliberaal kapitalisme’ zich een planetaire overwinnaar waant, na alle experimenten, gruwel en kritiek van de

vorige eeuw, vind ik – wellicht ik niet alleen – heel beangstigend. Seksualiteit denken in termen van ‘economie’ en ‘uitwisseling’, waarbij vrouwen seks aanbieden aan mannen in ruil voor niet-seksuele middelen, is dan het enige wat nog denkbaar blijft en normaal of vanzelfsprekend wordt⁸⁸. Elk besef van de particuliere, historische context daarvan en van een mogelijke andere realiteit verdwijnt⁸⁹. Geweld (ook gendergerelateerd en pedagogisch geweld) wordt opnieuw meer genormaliseerd, en een reëel, hoopgevend toekomstperspectief verbleekt bij de alomtegenwoordigheid van dystopische films die we al bijna voor werkelijkheid nemen.

‘Geboortelijke filosofie’ is dan ook dit: niet alleen dat met elk nieuwgeboren kind nieuwe hoop ontstaat (Arendt), maar concreter, dat met elk nieuw orgastisch, ‘oceanisch’⁹⁰ ontwaken, de mogelijkheid of wens van een meer bevredigende, rechtvaardige samenleving herboren wordt. Een vorm van planetaire vrede en welzijn, waarbij de ‘menselijke conditie’ niet langer gedacht wordt in termen van tekort en de noodzakelijke sublimatie van agressie en lust, maar in termen van overvloed, en de integratie van lust en rede, noodzaak en vrijheid. Een visie en verlangen die haaks staan op de voortdurende, verstikkende oproep tot ‘positiviteit’, tot aanpassing aan een onvrije samenleving die haar eigen onvrijheid met een brede glimlach maskeert, haar minderheden laat rotten in de meest gruwelijke omstandigheden en het milieu – haar eigen bestaansvoorwaarde – verder laat verloederen.

Kortom: elk kind belichaamt de mogelijke hergeboorte van een ‘erotische samenleving’. Op de scène die Marcuse in de wereld heeft gezet, stond eros op het voorplan. Het blijft nodig (en even hoogdringend) om eros op de wereldscène te plaatsen.

Noten:

¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, Utrecht, Bijleveld, 1973, p. XXI.

² Cfr. bv. Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, in: Marcuse, H., *Psychoanalyse en politiek*, Amsterdam, Van Gennep, 1970, p.84 (vrede, rust); Marcuse, H., *Eros en cultuur*, Utrecht, Bijleveld, 1973, p. 111 (schoonheid), p. 127 (zelfontplooiing); Marcuse, H., *Agressiviteit in de hedendaags industriële samenleving* in: Marcuse, H., *Geweld en vrijheid*, Amsterdam, Van Gennep, 1977, p. 64 (initiatief, bewegingsvrijheid).

³ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2023, p. 262.

⁴ In *Kritiek van het hedonisme* verdedigt Marcuse de 'zwakke' vorm van hedonisme in dialoog met Hegel, diens idealistische vrijheidbegrip en radicale veroordeling van elke vorm van hedonisme. Cfr. Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*, in: Marcuse, H., *Schriften Band 9*, Springe, Klampen Verlag, 2004, p. 250 e.v.

⁵ Met 'verabsoluteerd' oedipuscomplex bedoel ik: alsof het universeel van aard is, en de meest bepalende, meest kritische fase is in onze ontwikkeling.

⁶ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 108 e.v.

Prometheus en Pandora zijn symbolisch voor het huidige realiteitsprincipe (de

alomtegenwoordigheid van techniek, de 'vrouw' als gevaar), Narcissus en Orpheus staan symbool voor een nieuw realiteitsprincipe (waarin bevrediging, schoonheid en rust centraal staan).

⁷ Freud ontkent of dissimuleert een rechtstreekse invloed, cfr.: Assoun, P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 194

⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 153

⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 182

¹⁰ Wil de logos nog een kritische rol spelen, dan dient die herwonnen te worden op de logos die een repressieve vorm heeft aangenomen, cfr. infra: 'Eros en transformatie'. Ook wat eros betreft, is de zaak ingewikkelder: het appel van eros wordt geneutraliseerd door de opname van het lustprincipe in het realiteitsprincipe, cfr. infra: 'Eros en seksualiteit'.

¹¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 4.

(Dat deze oefening tot op de dag van vandaag gedaan wordt, bewijst bv.: Haute, P.v., De Vlemingck, J. (red.), *Freud als filosoof. Over Seksualiteit, Psychopathologie en Cultuur*, Kalmthout, Pelckmans, 2013.

¹² Daarbij denk ik aan concepten/hypotheses als: afweermechanismen (basisverdringing, verdringing, sublimatie...), de vormende krachten van het individu (realiteitsprincipe, lustprincipe, doodsprincipe (Nirwanaprincipe)), de (tweede) topiek (Ik, Es, Superego), enz... Even alomtegenwoordig zijn marxistische concepten zoals de spanning tussen noodzaak en vrijheid, vervreemding, vervreemde arbeid, verdrukking (repressie)... Soms is het onderscheid tussen beide betekenisregisters niet zo duidelijk en lopen ze door elkaar, bv. in het gebruik van 'verdringing' en 'verdrukking'.

¹³ Dit vermogen om een andere realiteit te 'verbeelden' is ook een vorm van eros. Fantasie is nauw verbonden aan het lustprincipe en speelt een centrale rol in het verbeelden van alternatieve vormen van seksualiteit (Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 95 e.v.). Deze (seksuele) verbeelding koppelt Marcuse niet los van de verbeelding van een andere, meer bevredigende, meer rechtvaardige samenleving. In *De eendimensionale mens* is Marcuse pessimistischer over deze rol van de verbeelding, aangezien de 'realiteit' deze functie volledig heeft opgeslorpt (Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 266).

¹⁴ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 146: kritiek van de 'beheersingsdrift' (Ives Hendrick). Deze tendens is schering en inslag in de psychoanalyse, cfr. bv.: De Vlemingck, J., *De schaduw van Kaïn*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2013, p. 42, waar sprake is van actieve en passieve 'wreedheidsdrift'. Het is volgens mij mogelijk om in naam van deze kritiek het hele driftmodel op de helling te zetten, maar zover gaat Marcuse niet. (Dit is een ander voorbeeld van de manier waarop Marcuse denkt mét de concepten van Freud, i.p.v. ze (nog) fundamenteeler te bekritisieren of ze te verwerpen.)

¹⁵ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 38 ('waar' versus 'vals').

¹⁶ Marcuse, H., *'Het einde van de utopie'*, in: Marcuse, H., *Psychoanalyse en politiek*, Amsterdam, Van Gennep, 1970, p. 81 e.v. ('vitale' versus 'repressieve' behoeften).

¹⁷ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 29.

¹⁸ Cfr. Marcuse, H., *'Het verouderen van de psychoanalyse'* in: Marcuse, H., *Geweld en vrijheid*, Amsterdam, Van Gennep, 1977, p. 75 e.v.

¹⁹ Cfr. Marcuse, H., *Het verouderen van de psychoanalyse*, p. 75: "een opnieuw te veroveren toekomst".

Deze vorm van nostalgie is mij totaal vreemd.

²⁰ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 14 e.v.

²¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 36 e.v.

²² Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 260.

²³ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 103.

²⁴ Marcuse, H., 'De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse', in: Marcuse, H., *Psychoanalyse en politiek*, Amsterdam, Van Gennep, 1970, p. 53.

²⁵ Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 45 of Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 244.

²⁶ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 29: "De beschaving belandt in een vernietigende dialectiek: de voortdurende beperkingen van de Eros verzwakken tenslotte de levensdriften en versterken en bevrijden op die manier juist de krachten waartegen ze werden «opgeroepen» - de vernietigingskrachten".

²⁷ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 59.

²⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 62.

²⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 162.

³⁰ Bv.: Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 50: "Eros is oorspronkelijk meer dan seksualiteit, in die zin, dat het geen partiële drift is, maar een kracht die het gehele organisme beheerst, die pas achteraf in dienst der reproductie wordt gesteld en als seksualiteit wordt gelokaliseerd. Dit vergt een deseksualisering van het organisme, en hierdoor pas kan uit het organisme als drager van het lustprincipe, het organisme als mogelijk arbeidsinstrument worden gemaakt. Het lichaam wordt vrij voor het afgeven van energie, die anders slechts erotische energie geweest zou zijn; wordt om zo te zeggen vrij van de integrale Eros, die het oorspronkelijk beheerst heeft en daarmee vrij voor met onlust gepaard gaande arbeid als levenshoud".

³¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 32 en 136.

³² Marcuse, H., *Driftleer en vrijheid*, p. 56.

³³ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 2.

³⁴ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 62.

³⁵ Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 61.

³⁶ Zelfs Hans Achterhuis, rabiaat criticus van elke vorm van utopie, erkent dat we momenteel in een utopie leven, zie: Achterhuis, H., *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam, Lemniscaat, 2015.

³⁷ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 152.

³⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 47: "Binnen de totale mobilisering van de mens en de natuur die kenmerkend is voor onze tijd, is de wetenschap een van de meest vernietigende middelen geworden (...)".

³⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 247 (verwijzing naar Whitehead). Enkele pagina's verder (p. 256) luidt het: "Beschaving produceert de middelen om de Natuur te bevrijden van haar eigen wreedheid, haar eigen ontoereikendheid, haar eigen blindheid, dankzij de cognitieve en transformerende kracht van de Rede. En de Rede kan deze functie alleen vervullen als posttechnologische rationaliteit, waarin de techniek zelf het instrument is van pacificatie, het organon van de 'levenskunst'. De functie van de Rede convergeert dan met de functie van de *Kunst*".

⁴⁰ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 166.

⁴¹ Marcuse, H., *Vertoog over bevrijding*, Utrecht, Bijleveld, 1972, p. 28: "Natuurlijk blijven frustratie, leed, misère en ziekte de basis van deze sublimatie (...)".

⁴² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 158.

⁴³ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 116 e.v.

⁴⁴ Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 47.

- ⁴⁵ Marcuse beroept zich op Schiller om deze idee te ontwikkelen, cfr. Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 121 e.v. Deze idee staat helemaal haaks op de 'westerse' traditie. Het 'nieuwe' realiteitsprincipe waar Nietzsche op een halfslachtige wijze en Marcuse meer expliciet op doelt, zou ik in navolging van Jean Liedloff het 'continuïteitsprincipe' ('continuum principle') willen noemen, cfr. Liedloff, J., *The continuum concept*, London, Duckworth, 1975. Een auteur die dit binnen een academische (wetenschappelijke, neuropsychologische) context heeft opgenomen is Darcia Narvaez, zie bv. Narváez, D. and Bradshaw, G.A. (red.), *The Evolved Nest: Nature's way of raising children and creating connected communities*, Berkeley, North Atlantic Books, 2023.
- ⁴⁶ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 144, 155 (met compliciteit van de 'doodsdrift').
- ⁴⁷ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 126.
- ⁴⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 49 e.v., 85, 240, 253 e.v., 261.
- ⁴⁹ Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 57.
- ⁵⁰ Reich, W., *Die sexuelle Revolution*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1976, p. 30 e.v. De vraag naar wat Reich precies bedoelde met 'orgastische potentie' en de therapeutische relevantie daarvan, mag wat mij betreft nog steeds gesteld worden.
- ⁵¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 136.
- ⁵² Marcuse, H., '*Marxismus und Feminismus*', in: Marcuse, H., *Schriften (Band 9)*, Springe, Klampen Verlag, 2004, p. 131 e.v.
- ⁵³ "Met de inbreuk van de agressie op het domein van de levensdrift gaat een toenemende onderwerping van de natuur aan commerciële organisatie gepaard." (Marcuse, H., *Agressiviteit in de hedendaags industriële samenleving*, p. 72) In dit citaat verwijst Marcuse naar de commercialisering van onze omgeving en de natuur. Deze commercialisering is enkel toegenomen, en doordringt nu ook de 'natuur' van de mens. (Deze kritiek op 'commercialisering' lees ik als een vroege variant op alles wat nu 'commodificatie' heet.)
- ⁵⁴ Marcuse, H., *Konterrevolution und Revolte*, in: Marcuse, H., *Schriften (Band 9)*, Springe, Klampen Verlag, 2004, p. 79 e.v.
- ⁵⁵ Marcuse, H., *Konterrevolution und Revolte*, p. 79.
- ⁵⁶ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 246.
- ⁵⁷ Witt, E., *Future sex*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2016, p. 38 (Orgastic Meditation) en p. 133 (Polyamory).
- ⁵⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 27.
- ⁵⁹ Marcuse, H., *Het verouderen van de psychoanalyse*, p. 78 e.v.: "(...) in de psychische structuur verschrompelt het Ik dermate, dat het niet meer in staat lijkt te zijn, zich als een zelf, onderscheiden van Es en Über-Ich, te handhaven. De meer-dimensionale dynamiek op grond waarvan het individu zijn evenwicht tussen autonomie en heteronomie, vrijheid en onderdrukking, lust en pijn, heeft verworven en behouden, heeft plaats gemaakt voor een een-dimensionale, statische identificatie van het individu met zijn gelijken en met het geadministreerde realiteitsprincipe".
- ⁶⁰ Daedone, N., *The Eros Sutras. Vol. 3: Orgasmic Meditation*, Soulmaker Press, La Vergne, 2022.
- ⁶¹ Saner, H., *Die Anarchie der Stille*, Basel, Lenos Verlag, 1996, p. 85.
- ⁶² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 59.
- ⁶³ Marcuse, H., *De idee van de vooruitgang in het licht der psychoanalyse*, p. 56.
- ⁶⁴ Graves, R., *Griekse mythen*, Houten, De Haan, 1999, p. 58.

⁶⁵ Id.

⁶⁶ DeMause, L., 'The Fetal Origins of History', in: DeMause, L., *Foundations of Psychohistory*, London, Creative Roots Pub, 1982, p. 244 e.v.

⁶⁷ Janus, L., *Die psychoanalyse der Vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2000.

Marcuse verwijst herhaaldelijk naar Otto Rank (bv. Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 71). Freud wees deze ideeën van Rank af - en gedeeltelijk terecht - maar ze dienen ook herdacht te worden, in het licht van perinatale psychologie en recentere wetenschappelijke ontwikkelingen (cfr. infra).

⁶⁸ Bij wijze van overzicht en inleiding: Evertz, K., Janus, L. and Linder, R. (red.), *Handbook of prenatal and perinatal psychology: Integrating research and practice*, Cham, Springer, 2021.

(Het feit zelf dat deze Engelse vertaling van de oorspronkelijke Duitse versie verschijnt bij Springer, toont op zich al aan dat er toenemende interesse voor en/of acceptatie is van perinatale psychologie als onderzoeksterrein en therapeutische praktijk.)

⁶⁹ De enige 'grote' filosoof die een meer dan verdienstelijke poging heeft gedaan om perinatale psychologie op te nemen in zijn denken, is Sloterdijk. Maar (ook) hij blijft steken in een soort 'geboortepessimisme' - niet het 'affirmatieve', 'geboortelijke' denken dat ik - ook in resonantie met Marcuse - zou willen formuleren. Cfr. Sloterdijk, P., Trawny, P., *Unter der Platane. Ein philosophisches Gespräch*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2019, waarin Sloterdijk openlijk praat over zijn 'wilde' tijd in Indië, en de toen in zwang zijnde therapeutische technieken, die 'helaas' voor hem werkten, maar een bittere smaak nalieten.

⁷⁰ Marcuse, H., *Het einde van de utopie*, p. 81 ("een nieuwe visie op de mens, een nieuwe antropologie").

⁷¹ Piontelli, A., *Twins: From fetus to child*, London & New York, Routledge, 2002, p. 137 e.v. (over dominant gedrag in de moederbuik en later).

⁷² Ondertussen weten we dat het geboortetrauma een dramatisch effect heeft op onze ontwikkeling, maar ook dat dit trauma allesbehalve noodzakelijk is, m.a.w. historisch van aard is, en in onze tijd, dikwijls samenhangt met overmatig en destructief gebruik van technologie. Dat het anders kan, wordt elke dag bewezen door vrouwen die hun 'autonomie' opeisen, cfr. bv. Korteweg, A. M., *Vrije geboorte*, Rhenen, Uitgeverij Lente, 2019 en de hierop voortbouwende Facebookpagina 'Vrije geboorte'.

⁷³ Marcuse, H., *Het einde van de utopie*, p. 81 ("achter het animale").

⁷⁴ Piontelli, A., *Twins: From fetus to child*, London, Routledge, 1992: "Ik denk dat mijn bevindingen suggereren dat de wisselwerking tussen 'natuur' en 'cultuur' veel eerder begint dan we doorgaans aannemen, en dat bepaalde prenatale ervaringen diepe, emotionele gevolgen kunnen hebben voor een kind, in het bijzonder als deze prenatale gebeurtenissen versterkt worden door postnatale ervaringen" (p. 1, eigen vert.).

⁷⁵ Deleuze, G., *Kritisch en klinisch*, Amsterdam, Octavo publicaties, 2015: "Een baby geeft blijk van een dergelijke levenskracht, een hardnekkige, koppige, ontembare wil tot leven die zich onderscheidt van alle organische leven. Met een jong kind kan men een organische, persoonlijke relatie hebben, maar niet met een baby, die in zijn kleine gestalte voldoende energie samenbundelt om het plaveisel open te breken (...)."

⁷⁶ Marcuse spreekt herhaaldelijk van 'beschavingswonde' of 'basiskwetsuur' (bv. Marcuse, H., *Driftleer en vrijheid*, p. 26 ('traumatische wonde' in relatie tot ziekte) en p. 38; Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 125). Wat ik probeer te bepleiten, is een manier om deze 'wonde' te

verhelderen door concreter af te dalen in de ervaringswereld van foetussen en baby's (en dus ook door zelf na te voelen of te verkennen hoe die ervaringen in onszelf doorwerken).

⁷⁷ Kant, I., *Pragmatische antropologie*, Amsterdam, Boom, 2014, p. 195 e.v.

⁷⁸ Saner, H., *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel, Lenos Verlag, 1997.

⁷⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 269.

⁸⁰ Marcuse, H., *Vertoog over bevrijding*, Utrecht, Bijleveld, 1972, p. 21 e.v.

⁸¹ Deze vorm van 'bevestigend' denken staat in schrill contrast met de vorm van 'positief' denken die bij Marcuse een negatieve connotatie heeft: "Filosofisch denken verandert in bevestigend denken. De filosofische kritiek bekritiseert binnen het maatschappelijke kader en stigmatiseert niet-positieve noties als louter speculatie, dromen of fantasieën." (Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 195). In het 'eendimensionale' dagelijks leven betekent dit dat "de mens wordt getraind om te vergeten – om het negatieve te vertalen in het positieve zodat hij kan blijven functioneren, beperkt, maar gezond en redelijk welgesteld" (id., p. 131).

⁸² Marcuse gebruikt de term 'surplusagressie' niet, maar - naar analogie met 'surplusrepressie' - lijkt hij mij uitstekend uit te drukken dat veel van de agressie die door het beschavingsproces zelf wordt opgewekt ('beschavingsparadox') in het huidige stadium van ontwikkeling overbodig is of kan voorkomen worden.

⁸³ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 20.

⁸⁴ Een mogelijke uitzondering is Nietzsche. Zonder het orgasme expliciet te bevorderen tot 'oorsprong' van filosofisch denken, verwijst hij in *Godenschemering* (Nietzsche, *Afgodenschemering*, Amsterdam/Antwerpen, Uitgeverij De Arbeiderspers, 2007, p. 117) naar de rol die het orgasme gespeeld heeft in de ontwikkeling van zijn eerste hoofdwerk, de *Geboorte van de tragedie*: "De psychologie van het org[i]asme als een overstromend gevoel van leven en van kracht, waarbinnen zelfs pijn nog als stimulans werkt, gaf me de sleutel tot het begrip van het tragische gevoel (...)". Marcuse verwijst naar Nietzsche als iemand die weliswaar aan de wieg stond van een nieuw realiteitsprincipe, maar tegelijk nog volledig doordrongen was van het 'oude', cfr Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 79 e.v.

⁸⁵ Reich, W., *Reich speaks of Freud*, London, Souvenir Press, 1972, bv. p. 30: "De emotionele wil van baby's en hun natuurlijke, emotionele levensexpressie wordt gesmoord juist voor en na hun geboorte" (eigen, vrije vert.). Dit proces heb ik op andere plaatsen *natalisme* genoemd, waarin ik - samen met *infantisme* - een fundamentele oorzaak zie van racisme en seksisme. Helaas erkent de marxistische en veel feministische/postkoloniale maatschappijkritiek enkel de twee (niet minder belangrijke) laatste. Maar mijn punt is dat we misschien meer 'voortgang' kunnen boeken in de strijd tegen racisme en seksisme door - ook - naar infantisme en vooral natalisme te kijken.

⁸⁶ Reich, W., *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, p. 95 (over 'orgasmeangst').

⁸⁷ Jacobs, K., *Radicaal-rechtse seks*, Berchem, EPO, 2021.

⁸⁸ In *Waarom vrouwen betere seks hebben onder het socialisme* bespreekt Ghodsee de momenteel alomtegenwoordige 'economische sekstheorie'. Die theorie (en het gedrag en - al dan niet impliciete - denken van mensen dat eraan ten grondslag ligt) zou ik de voltooiing noemen van wat Marcuse "de doordringing van het lustprincipe door het realiteitsprincipe" noemt. Een andere visie op seksualiteit of relaties wordt onmogelijk of gemarginaliseerd.

(Cfr. Ghodsee, K.R., *Waarom vrouwen betere seks hebben onder het socialisme*, Berchem, EPO, 2019).

⁸⁹ Ghodsee suggereert dat vrouwen onder de communistische regimes wel degelijk betere seks hadden, omdat ze meer maatschappelijke ondersteuning genoten, en meer gelijkwaardige relaties hadden met hun partners.

⁹⁰ De uitdrukking 'oceanisch gevoel' komt ter sprake in een correspondentie tussen Freud en Romain Roland (waar Marcuse ook naar verwijst: Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p.114). Het is maar de vraag of Freud dit 'oceanisch beleven' - zonder het gebruik van drugs - gekend heeft. Ik weet niet of Marcuse het gekend heeft, maar hij lijkt in elk geval ruimte te hebben voor een meer 'constructieve' invulling van het Nirwana-principe, waarbij een mens steeds meer geïntegreerde vormen van eenheid ervaart - m.a.w. zonder de negatieve, regressieve connotaties die het bij Freud heeft, cfr. de slotpassages van *Eros en Cultuur*, p. 156 e.v.

HET NULDIMENSIONAAL ANTROPOCEEN OF DE VOORTGEZETTE VERLICHTING

Ronnie De Fossé

DEEL 1

De dreigingen van kernwapens en klimaatopwarming

De bekende openingszin van de ‘Inleiding tot de eerste editie’ van *De eendimensionale mens* verwijst naar de Koude Oorlog, nadat de Sovjet-Unie - tijdens WO II één van de geallieerden tegen Nazi-Duitsland - door de VS tot aartsvijand was uitgeroepen:

“Dient de *dreiging van een atoomramp* die het menselijk ras zou kunnen uitroeien niet ook ter bescherming van de krachten die dit gevaar in stand houden?”⁽¹⁾.

Het specifieke van de Koude Oorlog was de *dreiging* vanwege de VS om *opnieuw* atoomwapens te gebruiken, mogelijk leidend tot een wereldwijde kernoorlog tussen de twee grote machtsblokken. ‘Opnieuw’ want de ‘bedreiging’ had zich al voltrokken. Twee willekeurig gekozen middelgrote steden zonder het minste strategisch belang, Hiroshima en Nagasaki, werden door de VS met telkens één atoombom van de kaart geveegd, waarbij naar schatting driekwart miljoen burgers, kinderen, vrouwen, mannen omkwamen.... Wat ooit *slechts een mogelijkheid* was, werd *voor altijd een feit*. De ‘dreiging van een kernramp’ ging over naar de ‘dreiging van een *nieuwe* kernramp’. Bovendien werd duidelijk gedemonstreerd dat het een wapen betrof gericht tegen burgers. De atoomoorlogstrategie, die zich toen ontwikkelde, bijvoorbeeld de vloot van Amerikaanse atoombommenwerpers die 24u op 24u langs de grens met de toenmalige SU patrouilleerden, verhoogde ook het risico op onbedoelde ongelukken⁽²⁾.

Een atoombom is niet alleen een massavernietigingswapen, het maakt ook een massale kankerverwekkende neerslag vrij die honderden jaren in de atmosfeer blijft hangen en zich over heel de wereld verspreidt. De kwalijke nawerkingen voor de overlevenden én vele volgende generaties waar ook ter wereld, blijven eeuwenlang duren.

Hoewel de toenmalige politieke en militaire elites na Hiroshima en Nagasaki de apocalyptische korte- en langetermijngevolgen kenden, bleef het daar niet bij. Zonder dat er ooit een oorlogsverklaring of een oorlogssituatie

tussen de VS en de SU is geweest, werden tussen 1945 en 1998 circa 2000 atoombommen (als ‘test’) tot ontploffing gebracht (door in totaal negen ‘kernmogendheden’). In feite één lang uitgetrokken grootschalige atoomramp. Het blijft tot op vandaag een goed bewaard militair geheim hoe groot de schadelijke gevolgen op lange termijn voor de wereldbevolking zijn. Wanneer men erop terugkijkt, is het verbijsterend hoe een beschaving dergelijke absurditeit tot een *gerationaliseerde* realiteit kon maken.

De dreiging van een herhaald kernconflict woog zwaar op de publieke opinie van de *Gouden Decennia*. Het is niet verwonderlijk dat Herbert Marcuse er zijn boek mee begon. De bedreiging van een fataal atoomconflict in al zijn aspecten - via de wapenindustrie, de commercialisering van privéschuikelders en de publieke beïnvloeding - is dan ook één van de rode draden doorheen het boek. Het is doorspekt met tientallen zinsneden die in de voorwaardelijke wijs zijn gegoten, zoals:

“[...] wanneer we de zeer reële mogelijkheid van een kernoorlog even buiten beschouwing laten”⁽³⁾

“Nogmaals, ervan uitgaand dat geen kernoorlog of andere catastrofe de ontwikkeling afremt...”⁽⁴⁾

Met de twee plus tweeduizend effectief tot ontploffing gebrachte atoombommen is de bedreiging om ze opnieuw te gebruiken tegen burgers al meer dan zeventig jaar een harde realiteit:

“[Een kernoorlog] is het meest realistische scenario voor een allesvernietigende ramp op korte termijn. [...] Kernwapens zijn massavernietigingswapens die een ernstige planetaire bedreiging vormen en zolang ze bestaan, valt niet uit te sluiten dat ze worden ingezet.”⁽⁵⁾

Naast de niet helemaal weg te denken mogelijkheid van nieuwe oorlogsverklaringen (zoals actueel Oekraïne-Rusland of de broeihaarden van het Midden-Oosten, waarin Israël, een niet-officiële kernmacht, betrokken is), blijft de ongerustheid over een ongewild accident nog altijd bestaan. De *meervoudige nucleaire bedreiging* is in feite een *wereldbedreigend scenario in uitvoering*, net zoals de tegenwoordige klimaatopwarming.

Zestig jaar later, de klimaatopwarming

Zestig jaar later is de klimaatopwarming tot het tweede wereldbedreigend fenomeen uitgegroeid. Marcuses openingszin kan worden geactualiseerd door slechts één woord te veranderen:

“Dient de dreiging van een *klimaatineerstorting* die het menselijk ras *zou kunnen* uitroeien niet ook ter bescherming van de krachten die dit gevaar in stand houden?”⁽⁶⁾

Hoewel, in het geval van het klimaat is de bedreiging zo mogelijk nog acuter zodat de formulering “het menselijk ras *zou kunnen* uitroeien” als een eufemisme moet worden begrepen. Immers, elk jaar dat voorbijgaat zonder *effectieve* verweermaatregelen - zoals tot op vandaag het geval is - stijgt de frequentie, de duur en de intensiteit van de extreme klimaattoestanden. Nader onderzoek⁽⁷⁾ toont aan dat de klimaatopwarming in een zelfversterkende fase is gekomen, zodat de opwarming verder zal gaan zelfs indien op magische wijze alle CO₂-uitstoot abrupt zou stoppen. Dat komt omdat de primaire oorzaak van de klimaatopwarming niet langer de mens is, maar wel de reeds veel te hoge gemiddelde temperatuur van het aardoppervlak. De aarde is reeds te warm geworden voor het in stand houden van de ijskappen en het vasthouden van methaan in de permafrostlagen. Het verdwijnen van de eerste maakt dat een essentieel afkoelingsmechanisme (het zogenaamde albedo-effect⁽⁸⁾) voor altijd verdwijnt. Omgekeerd, het vrijkomen van methaan - CH₄, een broeikasgas dat vijftig keer meer warmte vasthoudt dan CO₂ - wordt naast de antropogene CO₂ een tweede bron van broeikasgassen. De som van de twee zorgt voor een sterkere en versnellende opwarming. Dit betekent dat het klimaat als aards systeem - zoals we dat kennen met zijn seizoenen, met zijn goed voorspelbaar weer en met slechts uitzonderlijk extreme fenomenen - bezig is te verdwijnen. Er zijn zelfs tekenen dat het klimaat overgaat naar (het begin van) een chaotische toestand: één van onvoorspelbaarheid in zijn zoeken naar een nieuw evenwicht dat beantwoordt aan een atmosfeer met een zeer hoge concentratie aan broeikasgassen (420 ppm, 50% boven het normale van 280 ppm⁽⁹⁾). Het klimaat zal opgaan in een chaotisch thermodynamisch proces waarvan de uitkomst even onvoorspelbaar als onvoorstelbaar is. Men moet ervan uitgaan dat de mensheid, en veel leven met haar, dit op termijn niet overleeft (teveel extreme hittegolven, droogtes, orkanen...). Daarom moet de voorwaardelijke wijs van de openingszin in het geval van de klimaatopwarming in een aantoonende worden veranderd. Antonio Guterres, Secretaris Generaal van de VN, is ongeveer de enige wereldleider die de ernst van de situatie doorheeft:

“De mensheid heeft de poorten van de hel geopend. Verschrikkelijke warmte heeft verschrikkelijke gevolgen. [...] Als er niets verandert, sterven we af op een temperatuurstijging van 2,8 graden – naar een gevaarlijke en instabiele wereld...”⁽¹⁰⁾.

Guterres legt terecht de nadruk op de ‘opwarming’ met zijn “gevaarlijke” gevolgen, niet op de minder dramatisch klinkende ‘verandering’ van klimaat.⁽¹¹⁾ Het verkeerd gebruik van de term klimaat‘verandering’ dringt zelfs door in de

naamgeving van het gezaghebbende *Intergovernmental Panel on Climate Change*. Het is een typisch voorbeeld van taalmanipulatie zoals door George Orwell beschreven en waar Marcuse naar verwijst.

Net zoals het atoomwapenscenario-in-uitvoering, is de gestaag stijgende klimaatopwarming ontoelaatbaar omdat het een voor de mensheid existentieel bedreigend proces is.

De schuilkelders tegen de klimaatopwarming

De atoomschuilkelder – voor Marcuse het symbool van irrationaliteit en misleiding – moest het magisch gevoelen verschaffen dat een atoombominslag niet per se fataal hoefde te zijn. Voor de klimaatopwarming bestaat een analoge illusie. Met name al de betogen die samengevat neerkomen op “aanpassen, milderen, weerbaarheid” (in het Engels: adaptation, mitigation, resilience), overvloedig verspreid door de IPCC-rapporten. Het triplet hoort eerder bij de populaire klimaatmisleidingen. Het zijn de schuilkelders tegen de klimaatopwarming. Wat Marcuse over de schuilkelders zei, is letterlijk van toepassing op de klimaatmisleiding:

“Als de verschrikkelijkheid van een dergelijk besef niet tot het bewustzijn doordringt, als ze gemakkelijk voor lief wordt genomen, is dat omdat deze verwezenlijkingen (a) volkomen rationeel zijn in termen van de bestaande orde, (b) tekenen zijn van een menselijke vindingrijkheid en macht die de traditionele grenzen van de verbeelding overschrijden.”⁽¹²⁾

De klimaatopwarming wordt als onvermijdelijk en onomkeerbaar beschouwd, wat de weg opent naar een economischerecuperatieredenering: dat zonnepanelen, warmtepompen, isoleren van woning, elektrische auto's, ledverlichting... zouden bijdragen aan de strijd tegen de klimaatopwarming. De waarheid is dat ze net zoals de schuilkelders volkomen inadequaat zijn omdat ze steunen op *beloften* voor *toekomstige* beperking van de CO₂-uitstoot, terwijl het klimaatprobleem de historisch geaccumuleerde CO₂ is, het antropogene teveel dat al in de atmosfeer is opgeslagen. Ten overvloede zijn ze van geen enkel nut voor de hedendaagse klimatologische rampen die zich niet door dit naïef verweer laten tegenhouden.

In het tweede deel van de openingszin verklaart Marcuse *waarom* de atoomdreiging blijft bestaan: omdat ze de krachten beschermt die haar veroorzaken. Het moge duidelijk zijn dat dit eveneens onverkort opgaat voor de klimaatopwarming door de vertaalslag naar economische ‘equivalenten’ conform het neoliberal paradigm. Zo wordt ‘terugbrengen van CO₂-uitstoot’ (domein van de natuur) herleid naar ‘investeren in energietransitie, dus groei’ (het domein van de economie) waartegen de burger geen verhaal heeft, temeer omdat het gepaard gaat met *beloftes* van nieuwe banen. Met als resultaat dat de burger niet

anders kan dan actief meestappen in deze maskerade van de waarheid.

DEEL 2

Zestig jaar later, het antropoceen

De twee antropogene oervervuilingen van het antropoceen zijn – in chronologische volgorde – het teveel aan broeikasgassen door verbranding van fossiele brandstoffen en de radioactieve neerslag van de 2 plus 2000 kernexplosies. Sinds WOII zijn er als gevolg van de economisch-technologische ontwikkeling van het massaconsumptiekapitalisme, samengaan met een aanhoudende exponentiële aangroei van de wereldbevolking, vele voor de aardse natuur catastrofale fenomenen bijgekomen: implosie van de biodiversiteit; planetaire plastic- en olieervuiling; opwarming en verzuring van de oceanen; verdwijning van de tropische wouden (waarmee de CO₂-opslopende zuurstofleng van de aarde ophoudt te bestaan); langdurige extreme weertoestanden (orkanen, hittekoepels, vuurzeeën,...); smelten van de poolkappen; dooien van permafrost; stijging zeespiegel; verleggen van grote oceaanstromingen... Door de menselijke activiteit zijn alle systeemonderdelen van de aarde aangetast: de atmosfeer, lithosfeer, biosfeer, hydrosfeer en de cryosfeer. In op geologische schaal extreem korte tijd ondergaan ze grote veranderingen, die nog volop verhevigen. Alle aardssystemen zijn uit evenwicht gebracht en vertonen tekenen van chaotisch gedrag, in de zin van onvoorspelbaar en met nooit voordien geziene natuurverschijnselen. Al deze natuuranomalieën vallen tegenwoordig onder het begrip ‘antropoceen’: de grote evenwichtsverstoring van het systeem aarde.

De aardse omgeving, die dermate geschikt bleek te zijn dat mensachtigen er zo’n vijftienduizend miljoen jaar geleden verschenen en nauwelijks driehonderdduizend jaar geleden, de homo sapiens, dit ‘op de mens afgestemd klimaat’ (dubbel te begrijpen als het klimaatsysteem en als de algemeen aardse ‘sfeer’) is nu met rasse schreden aan het verdwijnen. Indien dit destructieve proces niet snel wordt gestopt én teruggedraaid, zullen de voorwaarden voor leven, ook die voor de mens, ophouden te bestaan. Een constatactie die courant terugkeert in wetenschappelijke publicaties en niet zelden de publieke pers haalt. Om de destructie van de aardse omgeving – en in de eerste plaats de klimaatopwarming – te stoppen (en te herstellen) zal er iets meer nodig zijn dan enkel de *toekomstige* CO₂-uitstoot tot ‘net-zero’ te herleiden.

De opdringerige natuur

De natuur heeft de mensheid van het begin van de geschreven geschiedenis

gefascineerd. Voor de presocratici vormde de fascinatie voor de kosmische natuur het begin van de filosofische verwondering. Tijdens de eeuwenlange periode van religieuze dominantie, maakte de fascinatie plaats voor de zekerheid van een scheppingsdaad. Maar de derde wending in het verhaal mens-natuur kwam er dankzij het genie van Isaac Newton, die ontdekte dat de natuur gehoorzaamde aan wetten gesteund op causaliteit, rationaliteit, logica en wiskunde. Deze ontdekking maakte zoveel indruk dat ze voor de denkers van de achttiende-eeuwse *verlichting* de basis werd om het dogmatisch denken, dat tot dan had geheerst, af te leggen. Het denken kon voortaan worden gebaseerd op beredeneerde rationele, empirische én ethische gronden. Dat veroorzaakte een haast antropologische schok want het veranderde van de ene eeuw op de andere de sociaal-economisch-politieke structuren op de meest fundamentele manier.

Maar aanvankelijk bleef de natuur tijdens de moderne tijden niet meer dan een decor voor ontdekkingsreizen en het betrekken van grondstoffen. Zonder veel erg, want het gewicht van de (Europese) mens op de natuur was verwaarloosbaar; de wereldbevolking stond in de achttiende eeuw op ongeveer zevenhonderd *miljoen* (waarvan honderdzestig miljoen Europeanen). Vandaag staat de wereldbevolking op acht *miljard*, gekoppeld aan een wereldwijde massaconsumptie.

En wat moest gebeuren, is met het antropoceen gebeurd: een confrontatie met de natuur die van een nooit geziene orde is, die de mens niet had zien aankomen, maar die zich opdringt op de meest dwingende wijze. De mensheid wordt voor de eerste keer in haar geschiedenis geconfronteerd met de natuur als actor, een actor die niet kan worden genegeerd. De mens ontdekt nu – als aanvulling op de ontdekkingen van Newton – dat ‘de natuur’ (natuurwetten én aardse omgeving) een onderdeel is van het menszijn. Het *zijn* van mens en natuur zijn aan elkaar verbonden.

De gevolgen van deze vaststelling voor het handelen van de mens dringen slechts traag door. Hoewel het begin van het antropoceen samenvalt met de industriële omwenteling, is het begrip ‘antropoceen’ pas gemeengoed geworden vanaf de jaren negentig van vorige eeuw. Voor Marcuse was de natuur nog steeds een externe entiteit; hij spreekt over “overheersing” en “beheersing” van de natuur “om de natuur te bevrijden van haar eigen wreedheid, haar eigen ontoereikendheid, haar eigen blindheid”⁽¹³⁾

Marcuse verweet het technologisch kapitalisme zijn “irrationaliteit van het geheel”. Hij betrok dit enkel op de menselijke samenleving. Echter, zestig jaar later, toont de hoogst betreuwenswaardige ervaring met het antropoceen aan dat “het geheel” van Marcuse moet uitgebreid worden tot de mens, de planetaire samenleving, de natuurwetten, de biologische natuur en hun onderlinge banden. Wat ons naadloos leidt tot het principe van de *planetaire samenhang*.

Principe van de planetaire samenhang

De totaliteit van de fysische natuur, in al haar verschijningsvormen, *gehoorzaamt* aan chemische, elektromagnetische, thermodynamische, kwantummechanische (enz.) *wetten*. Wetten die alle interacties tussen materie en energie bepalen en die zonder uitzondering ‘in de taal van de wiskunde’ zijn geschreven. Het is door de aard van de wiskunde dat de natuurwetten hun rationaliteit en logische *samenhang* verwerven.

De natuurwetten (en dus ook de mathematische logica) zijn tijdens de *big bang* ontstaan *samen* met het oeratoom⁽¹⁴⁾. De natuurwetten zijn de ‘rationele’ kant van de natuur. Van de natuurwetten wordt verondersteld dat ze overal in het heelal identiek geldig zijn. Op die veronderstelling werken trouwens de hubble- en webbtelescopen.

Het bestaan van de natuurwetten verleent de miljarden lichtjaren grote kosmos zijn samenhang, de *kosmische samenhang*. Het principe van de samenhang wordt overgedragen op alle nieuw ontstane kosmische verschijningsvormen, van sterrenclusters over melkwegen tot zonnestelsels en uiteindelijk op de levensvatbare planeten. Het principe van samenhang brengt tot uitdrukking hoe *verschillende* complexe (sub)systemen op *verschillende* niveaus tot entiteiten kunnen komen die *naast elkaar kunnen bestaan* over relatief lange periodes (of vele generaties).

Het principe geldt in het bijzonder voor levensvatbare planeten die gedurende miljarden jaren een geologische en darwiniaans-biologische evolutie gaande houden. Op die manier is het mogelijk geweest om tot een hoogst complex planetair systeem van hoogst gesofisticeerde levende organismen te komen, zoals het geval was op onze planeet.

Het principe van de ‘samenhang’ is geen bewijsbare natuurwet, maar eerder een axioma, een evident juiste vaststelling. Het bewaren van samenhang is de voorwaarde om via de biologische evolutie te komen tot complexere organismen en systemen. Het principe van de samenhang verzekert het voortbestaan en is dus een existentieel principe.

‘Planetaire samenhang’ is, zestig jaar later, onze invulling van Marcuses veronderstelde ‘rationaliteit van het geheel’.

De samenhang van het holoceen

Het is onze stelling dat de aardse natuur zich tijdens het holoceen – tijdperk voorafgaand aan het antropoceen – in een toestand van ‘planetaire samenhang’ bevond.

De aardse samenhang werd mogelijk gemaakt door de ontelbare kringlopen binnen en tussen de even ontelbare geologische, biologische en klimatologische (sub)systemen, die gezamenlijk één groot wereldomvattend complex systeem

vormen. Geologische periodes van noodzakelijke en onvermijdelijke inconsistenties binnen de subsystemen bleven omschreven in ruimte en tijd zodat ze geen kettingreacties teweegbrachten die zouden hebben geleid tot apocalyptische vernietigingen van de planetaire evenwichten. Wat ook nooit is gebeurd... tot aan antropoceen.

De belangrijkste kwaliteit van deze toestand was de *stabiliteit*, het vermogen om gedurende tientallen miljoenen jaren het planetair uitzicht en de samenhang met alle geologische, biologische en klimatologische kenmerken, quasi onveranderd te bewaren (op voor menselijk tijdsbesef zeer trage nauwelijks waarneembare evoluties na). Dat is hoe ons de 'recente' geologische evolutie, met haar immense diversiteiten aan planten en dieren, overkomt: de aardse natuurwereld, die er altijd is geweest sinds miljoenen jaren en die altijd *zou blijven bestaan voor alle volgende generaties*.

De conclusie is dat 'kringlopen', 'stabiliteit', 'samenhang' voor levensvatbare planeten fundamentele bouwstenen zijn om een 'complex planetair bestaan' te bewerkstelligen.

Langdurige planetaire samenhang wordt ervaren als een planetaire *harmonie* tussen de ontelbare subsystemen. Alsof er zich op het hoogst denkbare, kosmisch waarnemingsniveau, één (bijna bovennatuurlijke) allesoverheersende rationaliteit manifesteert die deze uiterst complex gevarieerde wereld van het aards leven mogelijk maakt en in stand houdt.

Het holoceen liep tot aan het begin van de industriële omwenteling; toen begon het antropoceen, waarvoor de fundamentele bouwstenen voor het bestaan allerminst vanzelfsprekend zijn geworden.

Het antropoceen, de verloren aardse samenhang

Met deze inzichten over 'natuursamenhang' gewapend zal niemand tegenspreken dat het antropoceen het tijdperk is van de *verloren planetaire samenhang*. De 'irrationaliteit van het geheel' greep dermate om zich heen dat ze niet alleen het geheel van de menselijke samenleving heeft aangetast, maar ook uitzaaide naar haar biologische naturomgeving. Ook daar heeft de mens de natuursamenhang verdreven door zijn ongelimiteerde exploitatie van de natuur, door het lozen van industriële afval in de oceanen en de atmosfeer, als veroorzaker van nucleaire neerslag en pandemieën,... De evenwichten en kringlopen die bestonden tussen klimaat, tropische bossen, ijsgebieden, oceanen, voedselketens, atmosfeer, biodiversiteit, menselijke gezondheid, enzovoort, zijn om het eufemistisch te stellen, 'verstoord'.

De "irrationaliteit van de samenleving" is zestig jaar later uitgebreid naar de aardse omgeving, en duiden we nu aan als de *verloren planetaire samenhang*. Onder het antropoceen regeert op de planeet het tegendeel van het holoceen: (toenemende) wanorde en chaos. Als levensvatbare planeet, is ze haar kwaliteit

van planetaire samenhang, voorwaarde voor het bestaan van haar complexe natuursystemen met inbegrip van de mensheid, aan het verliezen.

DEEL 3

Zestig jaar van cognitieve vervreemding

Naast de arbeidsvervreemding van het primitieve kapitalisme, beschreven door Karl Marx, beschrijft Herbert Marcuse de consumptie- en cultuurvervreemding:

“De mensen herkennen zich in hun bezittingen. Zij vinden hun ziel in hun auto, hifitoren, splitlevelwoning, keukenapparatuur.”⁽¹⁵⁾

Het weze opgemerkt dat elk van deze drie vormen van vervreemding eigen is aan welbepaalde ontwikkelingsfasen van het kapitalisme. Ze komen nog steeds voor omdat door de globalisering de verschillende stadia van kapitalistische productiewijzen in functie van de lokale omstandigheden ook nog steeds voorkomen.

In de voorbije zestig jaar, heeft de snelle technologische evolutie geleid tot een fundamenteel nieuwe vierde vorm van vervreemding die we als de ‘cognitieve vervreemding’ zullen aanduiden. Ze is in twee fasen ontstaan, die van de sociale media en de tweede, van recente datum, die van de *algemene* artificiële intelligentie, gekend als AGI.

De sociale media vormen een autogeneratief en zelfversterkend vervreemdingsstelsel, mogelijk gemaakt door de ‘smartphones’ en internet. Dankzij internet, het allesziende wereldwijde communicatiesysteem vervolledigd met wifi’s, wordt *urbi et orbi* bereik gerealiseerd dat iedereen permanent, overal, dag en nacht met iedereen verbindt. Door de onwaarschijnlijke miniaturisering, efficiënte productie en lage kostprijs beschikt elke aardbewoner die aan de consumptie kan deelnemen, over een *smartphone* (de massale productie wordt geschat op *jaarlijks* 1,5 miljard exemplaren).

Zelfversterkend, omdat de reeds *cultureel* vervreemde burger via het systeem van onzichtbare opinie- en consumptieprofielering, gepersonaliseerde inhoud ontvangt, zodat de gebruiker wordt bevestigd in zijn profiel of er verder wordt ingeduwd door hem/haar in contact te brengen met gelijkgestemden.

Ze zijn autogeneratief omdat de burger niet alleen *passief* de vervreemding als aangenaam ervaart, maar ze ook *actief* met de *smartphone* in aanslag voortdurend opzoekt, als naar een onmisbare drug. De burger is via zijn *social groups* en *likes* zelf de regisseur geworden van zijn hoogstpersoonlijk vervreemdingspad. De burger heeft zich geheel vrijwillig aan het onzichtbaar internetinfuus van de vervreemding gelegd.

Het door Marcuse beschreven cultureel vervreemdend effect wordt met de

sociale internetmedia kwalitatief versterkt: de vaardigheid van het denken zelf wordt belaagd. Burgers worden versterkend bevestigd in hun vervreemding. Het Twittereffect is een markant voorbeeld. Door de beperking van 140 letters is er geen plaats voor nuance of uitgewerkte argumentatie; het denken wordt herleid tot slagzinnen; het leidt tot een gesyncopeerd taalgebruik dat alle rijkdom uit de taal zuigt. Dat Twitter (of X) voor velen de enige bron van informatie is geworden en dat de politici daar dankbaar gebruik van maken, geeft een idee van de schadelijke impact.

Sociale media en veralgemeende decerebratie

De grootste slachtoffers zijn de zwakste gebruikers van internet: de (lerende) kinderen, de (studerende) jeugd, de nieuwe generaties. Michel Desmurget⁽¹⁶⁾ heeft onderzoek gedaan naar het gebruik van digitale media bij kinderen vanaf hun tweede levensjaar tot 18 jaar, naar de frequentie, de aard en de eventuele gevolgen op de mentale en sociale ontwikkeling. Zijn bevindingen zijn gepubliceerd in *La fabrique du crétin digital*⁽¹⁷⁾

“De consumptie van digitaal entertainment - in al zijn vormen (smartphones, tablets, laptops enz.) - door de nieuwe generaties is astronomisch. Vanaf de leeftijd van 2 jaar brengen kinderen in westerse landen gemiddeld 3 uur per dag door voor schermen; tussen 8 en 12 jaar, 4 uur en 45 minuten en tussen 13 en 18 jaar ze 6 uur en 45 minuten, telkens per dag. Uitgedrukt als jaartotaal komt dit neer op ongeveer 1.000 uur voor een kleuter (meer dan de tijd die nodig is voor één schooljaar), 1.700 uur voor een basisschoolleerling (2 schooljaren) en 2.400 uur voor een middelbare scholier (2,5 schooljaar). Uitgedrukt als een fractie van de dagelijkse wakkere tijd geeft dit respectievelijk een kwart, een derde en 40%.”⁽¹⁸⁾

Het gaat over ontspanning (sociale media, porno, games, chatten, ...), want aan huiswerk spenderen de scholier en de adolescent een schamele dertiende, respectievelijk zevende deel van de totale schermtijd.

De gevolgen zijn ernaar:

“Onderzoek heeft een lange lijst van schadelijke invloeden op zowel kinderen als adolescenten aan het licht gebracht. Alle ontwikkelingspijlers worden beïnvloed, van het somatische, d.w.z. het lichaam (met effecten op bijvoorbeeld obesitas of cardiovasculaire rijping), via het emotionele (bijv. agressie of depressie), tot het cognitieve, d.w.z. het intellectuele (bijv. taal of concentratie); al deze effecten hebben hun impact op de schoolresultaten.” (idem).

In een interview in *Le Monde* gaat Michel Desmurget zelfs zover te stellen dat “de proliferatie van schermgebruik leidt tot grootschalige decerebratie”. Met deze extreme karakterisering wil Michel Desmurget ongetwijfeld de niet te onderschatten fysieke hersenschade onderstrepen. Wat de volwassenen de

kinderen aandoen, karakteriseert hij als ‘kindermishandeling’.

Daarmee is wetenschappelijk bewezen wat in de onderwijswereld sinds enige jaren wordt vastgesteld. Het is ‘normaal’ geworden dat kinderen met een diploma van middelbaar onderwijs niet meer kunnen schrijven (er worden geen opstellen of verhandelingen gemaakt), niet kunnen hoofdrekenen (want rekentafels worden niet meer gedrild), geen notie van grammatica hebben, niet met de hand kunnen schrijven, noch handgeschreven tekst kunnen lezen, artikels inhoudelijk niet kunnen analyseren, zich niet langer dan enkele seconden kunnen concentreren, historische noch culturele bagage hebben...

Let wel, op het moment van het onderzoek van Michel Desmurget (begin en midden vorige decennium) was er van ChatGPT niet eens sprake.

ChatGPT, misleiding van de mens

Internet, smartphones en de sociale media hebben de burgers ‘internet native’ gemaakt, klaar om op hen het nieuwste en meest geduchte instrument van cognitieve vervreemding los te laten: ChatGPT⁽¹⁹⁾. ChatGPT is essentieel een taalrobot die toelaat de totaliteit van ‘kennis’ die zich de laatste decennia op internet heeft verzameld, in vloeiende grammaticaal correcte teksten te ontsluiten. Het specifieke is dat het dit doet door een morfologische taalanalyse waaraan geen semantiek te pas komt. Dat verklaart zijn algemene inzetbaarheid - van astrofysica tot poëzie - en het feit dat het alle talen aankan. Vandaar dat men het als ‘AGI’ toepassing aanduidt (‘G’ voor ‘general’ of ‘algemeen’) in tegenstelling tot de AI-‘Expert’ systemen die voor zuiver gespecialiseerd wetenschappelijk gebruik bedoeld zijn. ChatGPT vervolledigt de reeks van populaire socialemedia-apps.; de AGI-technologie wordt trouwens ook geïntegreerd in bestaande administratieve toepassingen (tekstverwerkers, zoekmachines, presentatieapps, enz.).

Wat de taalrobot echter hoogst problematisch maakt - nog meer dan de sociale media - is zijn opzettelijk misleidend effect dat zich op verschillende manieren manifesteert.

Een eerste is de sociale vervreemding. Niet zoals met de socialemedia-apps, waar de gebruiker communiceert met (groepen van) andere mensen, richt de argeloze ChatGPT-gebruiker zich hoogstpersoonlijk tot een artefact, tot een complex computersysteem, waarbij er alles wordt aan gedaan om precies dat aspect te verbergen.

Het gevolg is dat ChatGPT uitnodigt tot antropomorfisering: als gebruiker laat men zich vlug meeslepen tot (beleefd) dialogeren, niet in het minste omdat het artefact steevast de ikpersoon gebruikt. Wanneer men het bijvoorbeeld wijst op fouten, verontschuldigt het zich uitgebreid en steekt de fout op de *trainers* die hem verkeerd hebben geïnstrueerd. Fouten maken en er proberen onderuit te komen, het is aandoenlijk menselijk.

Er is ook de misleidende indruk van objectieve autoriteit. Het putten van alle ‘kennis’ uit de gigantische internetdatabanken door ondoorzichtige algoritmes, geeft een vals gevoel van objectiviteit en autoriteit. Op welke manier de *big-data mining* en bronnenselectie gebeurt, is fabrieksgeheim. Het feit dat het in handen is van firma’s als Microsoft en Google, betekent dat er andere normen worden gesteld dan aan encyclopedische werken, waarvoor met wetenschappelijk comités honderden academische specialisten worden ingezet. ChatGPT is een louter commercieel en een allesbehalve humanitair-wetenschappelijk project, maar de praktijk is dat het zich als de enige referentie van ‘kennis’ aandient en dat het ook zo wordt beschouwd. Er is van in het begin een fundamentele wetenschappelijke paradox aanwezig: een gezaghebbende kennisdatabank willen opzetten op basis van morfologische taalanalyses, is wetenschappelijk volstrekt onbetrouwbaar en dus wetenschappelijke nonsens.

Deze verschillende vormen van misleiding brengen ons tot twee filosofisch fundamentele vragen. Eén, is het ethisch geoorloofd een artefact te maken dat zich voordoet als een denkende en pratende mens? Ten tweede, is het geoorloofd (fragmenten van) originele teksten te publiceren waarvan niet te achterhalen valt of ze van mensen, dan wel van artefacten komen?

Inlijving van de mens

De grote techfirma’s achter ChatGPT integreren de AGI-technologie naadloos in al de bestaande socialemedia-apps, wat het algemeen dagelijks gebruik tot het uiterste zal drijven omdat ze een menselijke *look and feel* krijgen. Om de burger te domineren hoeft het overheersend AI-artefact er niet als een androïde uit te zien, het blijkt integendeel een complex computersysteem te zijn: het geheel van ‘Facebook-Instagram-TikTok-X-ChatGPT’ (‘FITX-AGI’ om kort te gaan). Omdat de kritische ingesteldheid ontbreekt om het bestaan zelf van het ‘FITX-AGI’-fenomeen in vraag te stellen, wordt het als vanzelfsprekend beschouwd dat de burger tegemoetkomt aan de vereisten van het artefact. Het is opvallend hoe de mens er zich geleidelijk aan, in volle instemmende overgave, stapsgewijs aan overlevert, zich inschakelt in het artificieel formalisme en het deel laat uitmaken van zijn/haar individueel leven. Het is de mens die langzaam aan een aangepast ‘intelligent’ verlengstuk van het artefact wordt. Het artefact, om goed te kunnen functioneren, heeft een mens nodig die vooraf ‘geleerd heeft het te gebruiken’. Niet omgekeerd.

Dit is ondertussen – minder dan een jaar na het verschijnen – de algemeen aanvaarde attitude, wanneer het gaat over bedreigde jobs of over de gevolgen in het onderwijs: ‘hij/zij moet er leren mee werken en moet zich aanpassen’ is het adagio van de specialisten die beter zouden moeten weten. Maar met deze ondoordachte instemming riskeert de mens een onzekere toekomst tegemoet te gaan. De finaliteit van de ‘FITX-AGI’-artefacten is immers zuiver kapitalistisch:

winstmaximalisering en burgers bevestigen in hun consumptierol door instrumentalisering van de mens achter het scherm. Daarmee ontstaat een andere mens, een mens wiens intellectuele vaardigheden worden verengd en ingelijfd door artefacten die één enkele meester dienen: deze van de beate consumptie, appellerend aan gemakzuchtig, egoïstisch sublimerend genot. Vele overtreffende trappen ingrijpender dan Marcuse ooit kon bevroeden.

Uitholling van het onderwijs

Tenslotte, wat allicht het meest problematische is – embryonaal aanwezig in de sociale media – is dat het onderwijs ondergraaft. Dit is allicht het hoogtepunt van alle mogelijke vormen van vervreemding.

De negatieve invloed op het onderwijs bereikt met de taalrobot een absoluut toppunt. De cognitieve vervreemding wordt met de taalrobots zeer tastbaar. Ook nu weer zijn de grootste slachtoffers de zwakste gebruikers van internet: de kinderen, de nieuwe generaties.

‘Dankzij’ ChatGPT moet niets meer worden geleerd of onthouden, is opzoeken in bibliotheken, net zoals het lezen van boeken overbodig, het oplossen van vraagstukken wordt niet meer geoefend noch het schrijven van (non)fictief proza, poëzie... De *behoefte* om het eigen brein te oefenen én te gebruiken verdwijnt. Al wat intellectuele ontwikkeling uitmaakt, wordt uit handen gegeven aan het ‘FITX-AGI’-artefact. De leerkrachten, van alle niveaus, staan machteloos want het verbod op gebruik is niet haalbaar en controle erop evenmin. De jonge mensen krijgen niet langer de nodige intellectuele opleiding waarop de ontwikkeling van hun menszijn gebaseerd is.

Ondertussen staan de eerste digitaal opgevoede generaties leraars en professoren voor de klaslokalen en auditoria en zonder dat men het merkt wordt de cognitieve achteruitgang via het onderwijs aan de volgende generaties versterkt doorgegeven. De afbouw van de cognitieve mogelijkheden wordt daarmee een evolutionair proces, ze wordt gereproduceerd naar de volgende generaties. Het wordt een antropologisch probleem.

Dit is een fundamenteel kwalijke evolutie. We zijn er getuige van hoe de mens van zijn menszijn weg evolueert, verder weg van dat kenmerkend is aan de homo sapiens, het gebruik en oefenen van de hersenen. We maken het begin van een actieve cognitieve ontmanteling mee. De eerste tekenen zijn trouwens waarneembaar.

DEEL 4

Cognitieve regressie en politieke apathie

Het feit dat het antropoceen levensbedreigend is voor de aarde en haar bewoners, maakt het tot de meest belangrijke gebeurtenis die de mensheid ooit heeft meegemaakt. Toch schijnt dit geen indruk te maken op de politiek-economische elites. Dat meer dan zestig jaar onderhandelingen over de wederzijdse ontmanteling van kernwapenarsenalen niet echt vorderen, kan eventueel worden verklaard vanuit geopolitieke belangen. Maar dat na dertig jaar IPCC-rapporten er mondiaal niet de minste politieke bereidheid bestaat tot het nemen van effectieve maatregelen – zoals in het begin van het COVID-alarm – is het meest merkwaardige én verontrustende verschijnsel van de hedendaagse tijden.

Wat ook de verklaringen voor de algemene vervreemding mogen zijn, hoe groot ook de breuk met de realiteit van het antropoceen mag zijn, hoe groot ook de schaal waarop de technologische rationaliteit wordt ingezet om de burgers te disciplineren, toch blijft er één paradox overeind die al het redelijk en ethisch denken tart, die alle culturele verworvenheden van de mensheid tot nul herleidt: hoe komt het dat de mensheid er niet in slaagt haar afgang naar algehele natuurchaos te beseffen, te begrijpen en te keren? Hoe komt het dat de mensheid geen besef schijnt te hebben van het principe van ‘planetaire samenhang’?

Er is maar één verklaring denkbaar, die aansluit bij *De eendimensionale mens*: de culturele en cognitieve vervreemding heeft ook de politiek-economische elites besmet en is daarmee uitgegroeid tot een vervreemding van de mensheid in haar geheel.

Het boemerangeffect

De veralgemeende apathie grijpt zodanig om zich heen dat ze apologetisch wordt door het in twijfel trekken van het belang van wetenschappelijke waarheid. Na de creationisten, is er de invloed van de klimaatontkenners en lobbygroepen betaald door de olie-industrie, die het klimaatonderzoek verdacht maken. In de praktijk is het niet anders dan een terugkeer naar het obscurantisme van voor de *verlichting*⁽²⁰⁾.

Anderzijds lijkt het plausibel dat de leidende politiek-economische elites zelf het slachtoffer zijn van een boemerangeffect: ze zijn zelf geloof gaan hechten aan alle misleidende, negationistische tot ronduit valse beweringen die ze al decennialang zelf de wereld insturen. Dit gaat niet over hun ideologische positie, maar over verdraaiingen van wetenschappelijke en empirisch waarneembare feiten. Het boemerangeffect, het geloof in de eigen onwaarheden, impliceert dat ook bij de elites de verbinding met de aardse naturomgeving, een stuk van de realiteit dat nu existentieel bedreigend is, verloren is gegaan of nooit bestaan

heeft.

Nog een andere verklaring is denkbaar voor de apathie van de politiek-economische elite. Het kapitalistisch paradigma gaat ervan uit dat het particulier nastreven van rijkdom door economische activiteiten het algemeen belang in de hand werkt. Voor het kapitalisme is het economisch bedrijf centraal voor de samenleving, waardoor alle maatschappelijke zaken - sociale, culturele, politieke, educatieve, enzovoort - naar economische termen worden vertaald. Daardoor sluit het kapitalisme de ogen voor fenomenen die niet vertaalbaar zijn, die niet in een neoliberal economisch kader passen, die niet naar een businessmodel kunnen worden vertaald. Op die manier vervreemdt het zich dus van een deel van de wereldlijke realiteit, waaronder de antropocenenomalieën. Dit economistisch denken leidt tot een gedeeltelijke cognitieve blokkering om adequaat op de existentiële (natuur- en politieke) dreigingen te reageren.

Het is alsof de cognitief vervreemd apathische mens - die zelfs niet in staat is de existentiële bedreiging van de mensheid te ontwaren - de wens uitdrukt zichzelf te willen uitschakelen, om van de ééndimensionale naar de nuldimensionale mens af te dalen; naar een niveau waar de natuurlijke drang tot overleven niet op het collectief niveau kan worden getild. Het antropoceen is het tijdperk waarin de vervreemding van de mensheid van het menszijn fatale gevolgen dreigt te hebben. Het antropoceen als verwerkelijking van de nuldimensionale mensheid. Daarmee is het nuldimensionale antropoceen een antropologische dreiging geworden.

Teloorgang van de maatschappelijke samenhang

De sociale en politieke samenhang is ver te zoeken. De ingesteldheid van de absolute onaantastbare vrijheid van ondernemerschap heeft een middelpuntvliedend effect; het werkt de samenhang en solidariteit binnen een gemeenschap tegen. Marian Donner argumenteert dat “de werkelijkheid bestaat uit relaties”, en die zijn het die in onze tijden worden verbroken. Daarbij geeft ze het voorbeeld van de bezuinigingen die “alle plekken [treffen] waar mensen elkaar wel eens ontmoeten: bibliotheken, buurthuizen en culturele instellingen”⁽²¹⁾. Zo beschouwd, is het verbreken van de relaties duidelijk een manier waarop de maatschappelijke samenhang wordt ondergraven.

Er is vanwege de politiek-economische elites ook geen sprake meer van streven naar een ‘welvaartsstaat’, integendeel ‘leren aanpassen aan moeilijke tijden is de boodschap’. De politiek-economische elites hebben op de grote problematische uitdagingen van de hedendaagse tijd geen antwoord en hervallen in oude ondoordachte politieke reflexen. De onmacht die betoond wordt tegenover oorlogen, vluchtelingen, milieuproblemen, sociale ongelijkheid, openbaar geweld, enzoverder, mag het bewijzen. Men noemt dit in andere contexten al eens het falen van het democratisch systeem. De gevolgen zijn

duidelijk: teruggang in welvaart en welzijn, wat zich uit in de explosie aan psychologische problemen bij de burgers, vooral de jonge generaties, naast de hoger beschreven vormen van toenemende vervreemding. Het verloren gaan van de maatschappelijke samenhang leidt meer en meer naar maatschappelijke wanorde. Om met de onmiskenbare gang naar sociaal-politieke wanorde te kunnen omgaan, is de burger verplicht om een *ingebeelde rationaliserende samenhang* te construeren op basis van de valse waarheid - “geluk wordt bereikt door consumptie en individueel genot” - om aldus te komen tot een onwaarachtig wereldbeeld:

“Tegenwoordig worden de mystificerende elementen beheerst en gebruikt in productieve publiciteit, propaganda en politiek. Magie, hekserij en extatische overgave worden beoefend in de dagelijkse routine van het huishouden, de winkel en het kantoor, en de rationele prestaties verbergen de *irrationaliteit van het geheel*.”⁽²²⁾

De gezamenlijke aardse en de maatschappelijke samenhang, noemen we de planetaire samenhang, de samenhang van de planeet en haar bewoners, waaronder de mens.

De existentiële patstelling

In de eenentwintigste eeuw is de mensheid met vier existentiële bedreigingen geconfronteerd: (1) de universele cognitieve regressie; (2) het in de chaotische fase aanbeland opwarmende klimaat; (3) risico op een nucleaire winter door een kernwapenconflict en (4) de vele antropoceenanomalieën (waarvan enkele afzonderlijk tot algemene maatschappelijke chaos kunnen leiden). Marcuse vermeldt slechts de derde en bestudeert in zijn boek de aanloop tot de eerste. De twee andere zijn pas de voorbije zestig jaar op de voorgrond verschenen.

Uiteindelijk is de eerste bedreiging, de universele cognitieve regressie, het meest verontrustend. De tweede bedreiging, het opwarmend klimaat, zal zichzelf niet opheffen omdat dit natuurkundig uitgesloten is; enkel een ingrijpen van de mensheid kan het natuurlijk verloop stoppen en ombuigen naar afkoeling en herstel. Dat geldt ook voor de derde en vierde bedreigingen. Het komt erop neer dat de cognitieve regressie de aanpak van de drie andere bedreigingen in de weg staat, wat maakt dat ze zelf de grootste existentiële bedreiging voor de mensheid is geworden. De mensheid is in een patstelling beland, want het is niet duidelijk welke externe gebeurtenis de cognitieve regressie zal kunnen doorbreken om de weg vrij te maken voor de ontkrachting van de drie andere existentiële bedreigingen.

Het herstellen van de aardse samenhang en verwerven van de maatschappelijke samenhang zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Op lange termijn kan het ene niet zonder het andere.

DEEL 5

Het nuldimensionaal antropoceen

Hoe langer het desintegrerend proces van het antropoceen duurt, des te meer het zal lijken alsof de homo sapiens naar een ondersoort met verminderende cognitieve eigenschappen evolueert, want des te groter wordt de paradox van het lijdzaam toezien. In het nuldimensionale antropoceen vallen op termijn de implosies van de menselijke samenleving samen met deze van de natuur. Op de limiet nadert het antropoceen een punt zonder toekomst noch tijd, want een punt heeft geen dimensies.

Het is de negatie van het zelfbewuste denken, het niet-meer-denken, de leegte, het verdwijnen van bewustzijn, de verboden deling door nul... waar niets meer denkbaar is.

Het is het gevolg van de algemeen uitgezaaide cognitieve regressie van de mensheid, die de door haar gecreëerde eindimensionale werkelijkheid - wereld van consumptie - niet meer weet te onderscheiden van de échte werkelijkheid - natuur en samenhang. De nuldimensionale mensheid, blind voor haar lotsbestemming, valt samen met het nuldimensionaal antropoceen. Wanneer er geen getuige van de kosmos meer is, zijn alle vragen naar het zijn en het bestaan op levensvatbare planeten van bewuste, met intelligentie begiftigde soorten zoals de mens, irrelevant. De kosmos zonder getuigen heeft geen betekenis.

Eén en ander klinkt ongetwijfeld als gedurfde en roekeloze hypotheses, maar, het weze herhaald, ze beantwoorden wel de vraag waarom de politiek-economische elites apathisch blijven tegenover de om zich heen grijpende neergang van de planetaire samenhang. Trouwens, ze liggen in het verlengde van twee tegengestelde hypotheses die de kern van *De eindimensionale mens* uitmaken:

“*De eindimensionale mens* schippert tussen twee tegenstrijdige hypotheses: (1) dat de geavanceerde industriële samenleving in staat is kwalitatieve veranderingen in de nabije toekomst in de hand te houden; (2) dat er krachten en tendensen bestaan die deze beheersing kunnen doorbreken en de samenleving uiteen kunnen doen spatten.”⁽²³⁾

De eerste hypothese scheen lang stand te houden dankzij de ongekende vlucht van de technologische ontwikkelingen, maar de resulterende algemene cognitieve regressie brengt haar aan het wankelen. De tweede wordt bevestigd, weliswaar vanuit een voor Marcuse totaal andere hoek: de antropoceenanomalieën. Uiteindelijk hebben de twee hypotheses zich elk tegen zichzelf gekeerd.

De vervreemding neemt de overhand

In het eerste van de *Parijse manuscripten* (1844), *De gealiënerde arbeid* ^(24, 25), ontwikkelde de ‘jonge’ Karl Marx een theorie van de vervreemdingen die hij als inherent aan de kapitalistische arbeidsverhoudingen beschouwde. Hij kwam tot vier categorieën: (1) deze van de arbeider van zijn arbeidsproduct, (2) van de arbeider van het arbeidsproces, (3) van de mens van zijn menszijn en (4) van de mens van zijn medemens. Opvallend is dat hij de twee eerste op de arbeider betrok en de twee andere op de mens. Hij vermeldde ook de vervreemding van de natuur zonder deze evenwel tot een afzonderlijke categorie te maken. In *Het kapitaal* (1867) weerhield hij enkel de ‘economische’ vervreemding van de arbeider, want het was de politiek-economische analyse van het kapitalisme die de overhand nam: waardevorming, uitbuiting en kapitaalomloop. Daarin speelde voor Marx de ‘vervreemding’ geen oorzakelijke of betekenisvolle rol.

Tijden veranderen. De arbeider is de consumerende kleinburger geworden die voor de massaconsumptie instaat. Deze consumptiedwang bracht zijn specifieke vervreemding mee die tot de derde en vierde categorie van Marx behoren. De recente IT- en AGI-technologische omwentelingen - de ‘sociale’ ‘FITX-AGI’ media - hebben volstrekt gedematerialiseerde consumptieproducten voortgebracht die een specifieke gebruikswaarde hebben (volgens volkomen artificieel gecreëerde nieuwsoortige abstracte behoeften). Een evolutie die Marx onmogelijk kon voorzien. Deze nieuwsoortige ‘informatie’-koopwaren danken hun kapitalistisch succes aan het vooraf bestaan van een minimaal vervreemde burger en vereisen een versterking ervan om het voortdurend gebruik en rijkdomaccumulatie te kunnen garanderen. Een geestelijke vorm van het groeifetisjisme. Het kapitalisme is geëvolueerd tot een systeem waarbij naast meerwaarde gecreëerd door arbeid, nu ook winsten worden gecreëerd door culturele vervreemdingstechnologieën. De cognitieve vervreemdingsindustrie (Marx’ derde en vierde categorie) speelt een centrale rol in het kapitalisme en is zelfs noodzakelijk geworden voor zijn instandhouding. De mogelijkheid om de vervreemding van de *mensheid* te overwinnen, zal beslissen of de mensheid de weg naar een humanistische en op redelijkheid gesteunde wereldsamenleving kan inslaan.

DEEL 6

De voortgezette verlichting

Na circa tweeënhalve eeuw van liberaal-economische staatsordening heeft de mensheid zich in de eenentwintigste eeuw twee types van hoogst rampzalige problemen op de hals gehaald, de keerzijden van dezelfde medaille, deze van de verloren gaande planetaire samenhang.

De eerste zijn de verschillende vormen van vervreemding die in de industrielanden zowat alle lagen van de bevolking hebben bereikt. De meest bedreigende ervan, de cognitieve achteruitgang, treft in de eerste plaats de politiek-economische elites van de rijkste en machtigste landen.

De tweede zijn pas de laatste halve eeuw duidelijk geworden. Het zijn de vele antropoceenanomalieën, wat staat voor de degradatie van de aardse omgeving die zo ingrijpend is dat de biologische voorwaarden voor leven op onze planeet aan het verdwijnen zijn.

Vervreemding en cognitieve regressie zijn beide problemen van ‘culturele’ aard in de brede zin. Ze hebben in onze huidige tijden te maken met (de achteruitgang van) kennis van de natuur, waarde van empirische waarnemingen, oordelen over welzijn, persoonlijk en algemeen belang, ethische opvattingen, werking van de staatsinstellingen, sociale (on)gelijkheid, legitimiteit van de rijken en machtigen... Al deze thema’s gaan terug naar de *verlichting* van eind zeventiende en achttiende eeuw, waar ze op grote schaal werden besproken door de toenmalige (adellijke en rijke) intelligentsia van de westerse wereld.

Kaping van de *verlichting*

Aan de unieke filosofische salons van de *verlichting* kwam een einde met de liberaal-burgerlijke omwentelingen onder leiding van een opkomende ondernemersbourgeoisie. Zij waren er enkel in geïnteresseerd om de macht van monarchie-aristocratie-kerk te breken en over te nemen, met het doel hun eigen economisch project van “laissez faire, laissez passer” te realiseren. Hun doel lag in het verlengde van wat zij hadden geleerd onder de feodale tijd en tot voorbeeld namen, de rijke feodale heren die met steun van de kerk, leefden van de arbeid van de boeren. Dit machtsmodel werd gekopieerd en getransponeerd naar een gemoderniseerde vorm, zijnde het kapitalisme.

Filosofische en maatschappelijke bespiegelingen over ratio en ethiek waren aan de ondernemers van het latere kapitalisme niet besteed. De liberale bourgeoisie had de *verlichting* gekaapt om ze te ontdoen van haar meest interessante verlichte inhouden en te reduceren tot het ene ‘vrijheid van ondernemen’.

Filosofisch-historisch gezien heeft de mensheid toen een *keuze* gemaakt. Ze koos ervoor om de liberale weg op te gaan. Ze koos er ook voor om deze weg consequent te volgen zodat ze uiteindelijk uitkwam bij een radicaal neoliberale vorm, gekenmerkt door een volledig terugdringen van de rol van de staat ten voordele van een extreem vrije liberalisering (openbaar vervoer, gezondheidssector, ouderlingenzorg, onderwijs,...). De mensheid koos dus niet voor het sociaal liberalisme van Jean Charles Sismondi⁽²⁶⁾ of voor wat Karl Marx het ‘utopisch socialisme’ noemde, twee strekkingen die eind achttiende eeuw ook ter discussie stonden.

De catastrofale situatie waarin de mensheid zich nu bevindt, dwingt haar zich opnieuw te bezinnen over een alternatieve toekomst met de daarbij horende *nieuwe keuzes*. Vermits de filosofisch-politieke thema's dezelfde zijn, maar aangevuld met de kennis van het desastreuze bilan van de voorbije historische periode, ligt het voor de hand om de draad van de radicale *verlichting*⁽²⁷⁾ opnieuw op te nemen: de *voortgezette verlichting*.

De voortgezette verlichting als continuïteit van de geschiedenis

Het antropoceen is een geologische periode die niet had mogen bestaan. Wanneer het antropoceen niet had mogen bestaan, dan zou men dit logisch kunnen uitbreiden naar de veroorzaker ervan, het extreem neoliberalisme. Ook dit had niet mogen bestaan in zoverre dat er een oorzakelijk verband valt aan te tonen met de fatale afloop ervan. De hiervoor beschreven existentiële patstelling waarin de politiek-economische elites zich bevinden, wijst nochtans in die richting.

Maar, het antropoceen bestaat wel degelijk en het enige dat de mensheid nog kan doen is ervoor zorgen dat het in de kortste keren wordt gestopt en teruggedraaid naar de holocentoestand. Dan zal het lijken alsof het holoceen zijn bestaan herneemt en verderzet, op de kortstondige oprisping van het antropoceen na. Desgevallend, als waarschuwend herinnering, kan men de periode erna het neoholoceen noemen. Geheel analoog hoort het extreem liberaal tijdperk tot een afgesloten geschiedenis te worden herleid, door de draad van de verlichting terug op te nemen.

Daarmee wordt de continuïteit tussen de (radicale) verlichting en de voortgezette verlichting verzekerd. Het is dan alsof de loop van de geschiedenis zich herneemt waarbij de circa drie eeuwen van economisch liberalisme (leidend tot extreem neoliberalisme) een periode wordt die definitief achter ons kan worden gelaten, niet meer dan een historische intermezzo.

De gezochte parallele continuïteit tussen de geschiedenis van de mensheid en deze van de geologie van de aarde, heeft meer dan een symbolische waarde. Ze bewijst hoezeer er een harmonieuze verstrengeling tussen de samenlevingen en de naturomgeving, of kortweg tussen mens en natuur dient te bestaan. Een hervonden planetaire samenhang zal de basis zijn voor een humanistische en emanciperende wereldbeschaving.

Kernideeën voor een voortgezette verlichting

Het moge duidelijk zijn dat de thema's van de radicale *verlichting*, essentieel deze van de *voortgezette verlichting* blijven. Door de kaping kwam aan de verlichtingsdiscussie over de uitbreiding van het rationeel denken naar maatschappelijke zaken, een abrupt einde. Echter, het niet oplossen van dit

vraagstuk blijkt nu voor de mensheid catastrofale gevolgen te hebben. Dat maakt het tot het eerste fundamentele vraagstuk op te lossen door de voortgezette verlichting.

Drie eeuwen (neo)liberaal experiment blijkt uit te monden in drie nieuw fundamentele beschavingsvraagstukken: de relatie mens-natuur; de vervreemding uitlopend op een cognitieve achteruitgang en de om zich heen grijpende degradatie van de aardse omgeving (het antropoceen). Vier cruciale vraagstukken die niet langer kunnen worden ontlopen.

De beschouwingen over het antropoceen hebben geleid naar het principe van de planetaire samenhang. Met dit principe heeft de mens een methodologische fundering in handen om de verschillende geledingen van de staat vorm te geven en op hun geldigheid te toetsen. Dit is het begin van antwoord op de ‘klassieke’ vraag van de verlichting of rationeel denken ook op de samenleving moet betrokken worden.

Tenslotte leert het principe dat planetaire samenhang ook moet worden geëist voor de totaliteit van de aardse verschijning: mens én fysische natuur samen, alsof ze één eenheid vormen. Wat ze uiteindelijk ook horen te zijn. Concreet, wil de mensheid globaal in harmonie - of in evenwicht - blijven bestaan met de aardse fauna en flora, dan hoort ze haar interne *collectieve* behoeften en diensten voor een aangenaam en luxueus leven te realiseren op basis van gesloten kringlopen, die niet met de bestaande omgevingskringlopen van de natuur interfereren.

Het bewustzijn over de ‘planetaire samenhang’ doen groeien is een centrale doelstelling van de *voortgezette verlichting*. We overlopen hierna enkele ideeën die een hulp zouden kunnen zijn om de materiële voorwaarden te scheppen waarop (deze) nieuwe inzichten kunnen gedijen.

Herstel van de aardse samenhang

Het herstel van de aardse samenhang of de uitbanning van de antropoceenanomalieën is in theorie relatief eenvoudig, omdat de nodige wetenschappelijke en technologische kennis aanwezig is en omdat de financiële middelen in overvloed beschikbaar zijn (zij het niet altijd op publieke rekeningen). Als voorbeeld, zonder er op deze plaats dieper op in te gaan, de *enige* natuurkundig verantwoorde en *beschikbare* technologie om het klimaat te herstellen, is de totaal geaccumuleerde antropogene (sinds de industriële omwenteling) CO₂ rechtstreeks uit de atmosfeer recupereren tot het niveau van het holoceen wordt bereikt, dit is een CO₂-concentratie van 280 ppm. Maar vanuit particulier ondernemersstandpunt is rond rechtstreekse recuperatie van CO₂ geen rendabel ‘businessplan’ met een gegarandeerde ‘return on investment’ te verzinnen. Het blijft bij enkele kleinschalige testinstallaties die een ‘proof of concept’ zijn, maar evengoed door de – vervreemde – investeerders worden

achtergelaten wegens gebrek aan commercieel perspectief.

Het paradoxale is nu dat binnen het kapitalistisch paradigma er wel degelijk een manier bestaat om het rendabel te maken, met name het omvormen tot overheidsinitiatief. Wanneer het de overheid is die instaat voor alle financiering en de nodige ‘research’ aan universiteiten en de constructie van de installaties aan particuliere firma’s uitbesteedt (en bovendien tussenkomt met de nodige subsidies), wordt de kapitalistische rendabiliteit gered. Dat is de situatie waarin de mensheid zich bevindt: enkel een overheid (nationaal of intergouvernementeel) is in staat om een soort gecombineerd Marshall-Apollo-plan⁽²⁸⁾ voor het herstel van het klimaat op de sporen te zetten en tot een goed einde te brengen⁽²⁹⁾. Overheidsinitiatieven lanceren is een kwestie van politiek beleid en van staatsmanschap, wat enkel de *politieke elites* toekomt. Echter, de *politieke elites* die het neoliberal economisch paradigma volgen, zien er de noodzaak niet van in. Ze zijn wetenschappelijk te weinig onderlegd, of slecht geadviseerd of ... intellectueel niet in staat de ernst van de antropoceendreigingen te begrijpen, precies omdat de cognitieve achteruitgang in brede lagen rond de hoogste elites (te) ver gevorderd is. Dat is waarom objectief de politieke elites antropoceenontkenners zijn geworden, in het bijzonder ontkeners van de klimaatopwarming.

Men moet hopen op een verlicht staatsman met een minimaal politiek en moreel gezag; of op de druk ‘van onderuit’ van jonge mensen die soms nog tussen de mazen van de algemene vervreemding kunnen denken; of nog op “het substraat van de verschoppelingen en buitenstaanders [...] wanneer zij samenkomen en de straat opgaan”⁽³⁰⁾.

Categorische natuurimperatief

Uiteraard kan aan de natuur geen bedoeling worden toegedicht, maar, zoals steeds, *lijkt het erop* dat de evolutie een ‘planetaire samenhang’ nastreeft omdat blijkbaar alleen deze garantie biedt voor een vele miljoenen jaren durend bestaan van een onmetelijke planetaire biodiversiteit. Vermits de natuur niet uit zichzelf, op natuurlijke wijze, de verloren gegane holoceensamenhang kan herstellen, is het de mens die dit zeer bewust op zich moet nemen. De natuurlijk afwezige ‘bedoeling’, wordt voor de mens een *bewust te aanvaarden ‘opdracht’*.

Refererend naar Immanuel Kant, zou men deze opdracht - het herstellen én bewaren van de planetaire samenhang - als een categorisch *natuur*-imperatief kunnen beschouwen. ‘Categorisch’ omdat over het belang van de opdracht niet kan worden geredetwist en ‘imperatief’ omdat ze dwingend moet uitgevoerd worden, gezien er een urgentie mee gemoeid is: het voortbestaan van de ‘voor-de-mens-geschiedte planeet. Het nastreven van de *vrijwaring van de planetaire samenhang* moet voortaan als een leidend principe voor het handelen van de mens worden opgevat.

Het ‘principe van de planetaire samenhang’ moet zowel op de menselijke samenleving als op de fysische natuur worden toegepast. Bij de eerste was het nooit aanwezig, bij de tweede werd het vernietigd. Het principe leert ook dat het over de omvattende grote systemen moet gaan; wat de mensenwereld betreft, de staatsstructuren en haar collectieve aangelegenheden; wat de fysische natuur betreft, het geheel van klimaat, oceanen, poolgebieden, tropische wouden, wat er overblijft aan biodiversiteit...

Wat de vrijwaring van de aardse samenhang betreft, mag de imperatief niet als een louter juridisch of grondwettelijk principe worden opgevat. Het mag geen instrument zijn dat pas in werking treedt bij een juridische klacht zoals dit tegenwoordig gebeurt met onder andere de *Klimaatzaak*, hoe ‘succesvol’ deze ook moge zijn. Het bewaren van de samenhang van het buitengewoon complexe aardstelsel dat afhankelijk is van ontelbare onderling nauw luisterende evenwichten, is een uiterst delicate ‘opgave’ voor de natuur. Een opgave die als het ware enkel door de natuur, los van de tussenkomst van mensen, kan worden verzekerd.

Maar de mensheid werkt wel degelijk zeer verstorend in op deze omgeving, evenredig met zijn economische activiteit en consumptie, die op hun beurt evenredig zijn met de aangroei van de wereldbevolking. Het vrijwaren van de aardse samenhang, in functie van de activiteiten van de mensheid, hoort bijgevolg een regulerende opdracht te zijn, op permanente basis, de klok en wereld rond. Het is een taak voor een ad-hocwereldinstituut. Logischerwijs komen instanties van de *Verenigde Naties* zoals de *Wereld Meteorologische Organisatie*, de *Wereldgezondheidsorganisatie* of een speciaal op te richten VN-orgaan, voor deze taak in aanmerking.

Deze zal de opdracht hebben de nodige aardse omgevingsparameters en hun waarden te definiëren die moeten worden gemonitord. Wat de atmosfeer betreft, is dit de waarde van de CO₂-concentratie die te allen tijde 280 ppm moet bedragen; analoog de grootte van de oppervlakten van de polaire ijsgebieden en van de tropische wouden, enzovoort.

Wat wel een juridische en politieke opdracht is wanneer afwijkingen van de aardse samenhang worden vastgesteld, is dat er op dat moment afdwingbare maatregelen kunnen worden opgelegd aan de relevante instanties. Waarmee we op de vrijwaring van de maatschappelijke samenhang komen, wat een veel moeilijker opdracht voor de *voortgezette verlichting* is.

Schetsen van collectieve voorzieningen

Een uitgebreid stelsel van collectieve voorzieningen vormt de hoeksteen van een waarachtig verlichte samenleving en basis voor een samenhangende samenleving. Zonder de minste twijfel is hoogwaardig openbaar onderwijs hierbij centraal. Onderwijs hoort gratis te zijn, van de hoogste kwaliteit en aangepast aan de

immense variëteit aan talenten van kinderen; het hoort dan ook over een budget te beschikken waarop onder geen beding kan worden bespaard; het ministerie van onderwijs hoort, naar analogie met de scheiding der machten, onafhankelijk te zijn van alle mogelijke partijpolitieke invloeden. Kwaliteitsvol onderwijs is het voornaamste (en misschien het enige) wapen tegen de vervreemding, cognitieve achteruitgang en uitsluiting. De strijd tegen de vervreemding is een langdurige opdracht en begint bij de toegang van elke aardbewoner tot een hoogwaardig onderwijs. Immers, de ontvoogding van de mens zal slechts cumulatief na enige opeenvolgende generaties worden bereikt.

Zonder in detail te gaan, zijn er uiteraard andere *minimale* voorzieningen. Zoals gratis gezondheidszorg van de hoogste kwaliteit; gratis woning, energie, uitgebreid openbaar vervoer; saneren van internet (vrij van reclame; providers verantwoordelijk stellen voor inhoud; de ‘FITX-AGI’-applicaties met bewezen schadelijke effecten weren,...); bovenop de gratis voorzieningen, voor elke burger levenslang een inkomen voorzien dat toelaat een minimaal luxueus leven te leiden,... De lijst is verre van volledig, maar wil enkel aanduiden in welke principiële richting het zou kunnen gaan.

Het moge duidelijk zijn dat de zorg voor collectieve voorzieningen het verschil maakt met de neoliberale doctrine. Het bestaan van een uitgebreid stelsel van collectieve voorzieningen zal als vanzelf het gevoel van verantwoordelijkheid en van het samenzijn doen ontstaan. Men kan zich inbeelden dat het principe van de ‘maatschappelijke samenhang’ geleidelijk aan zal doordringen tot het collectief bewustzijn. Op dat moment zal het ontmantelen van de wapenindustrie, politiek van wereldwijde pacificatie en ontbinden van de staande legers de logische volgende stappen zijn. Deze verlichte zaken zullen automatisch een dam opwerpen tegen alle vormen van vervreemding.

Epiloog

Met het idee van de *voortgezette verlichting*, het concept van de planetaire samenhang en de categorische natuurimperatief, poogden we de uitzichtloze ‘grote weigering’ en het vage ‘pacificatie van de strijd om het bestaan’ van *De eendimensionale mens* van enige betekenisvolle inhoud te voorzien. Maar het feit blijft, dat het al of niet blijvend ontkennen van het principe van de planetaire samenhang zal bepalen of het nuldimensionaal antropoceen al of niet het laatste geologisch tijdperk wordt van de planeet.

Het leidt ertoe dat de algemene sombere ondertoon van Marcuses boek ook in onze tijden niet kan worden weggenomen. Daarvoor zijn er teveel bedreigende omstandigheden. Een lichte parafrasering van Marcuses voorwaardelijke zinnen over de dreiging van atoomcatastrofes, krijgt ook vandaag staalharde realiteit:

“[...] wanneer we de zeer reële mogelijkheid van een *wereldwijde klimaatcatastrofe* even buiten beschouwing laten”⁽³¹⁾

“Nogmaals, ervan uitgaand dat geen *wereldwijde klimaatcatastrofe* of andere catastrofe de ontwikkeling afremt...”⁽³²⁾

De tijd dringt...

Noten:

- 1 Marcuse H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, vertaling Stegeman H., voorwoord Lijster, T., Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2023, p. 23 (onze nadruk).
- 2 Een realistisch parodie daarvan is *Dr Strangelove*, een film van Stanley Kubrick uit 1964.
- 3 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 67.
- 4 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 74.
- 5 De Brabander, L., Teirlinck, P., *Voordat de bom valt*, Berchem, EPO, 2022, p 7, 13.
- 6 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 23 (onze nadruk).
- 7 De Fossé, R., *Het 280ppm klimaatnoodplan*, een uitweg uit de klimaatimpasse, 2022, op blog Humanistisch Verbond:
<https://www.humanistischverbond.be/blog/792/het-280ppm-klimaatnoodplan/>
(geraadpleegd 21/12/2023).
- 8 Albedo staat voor de weerkaatsing van zonnelicht op de witte sneeuwoppervlaktes en zorgt dus voor de planetaire afkoeling. Naast de tropische wouden, een cruciaal regelend element van het aardse klimaat.
- 9 ppm (parts pro million) is de eenheid van CO₂-concentratie in de atmosfeer: het aantal CO₂-moleculen per miljoen luchtdeeltjes.
- 10 Gutteres, A, Secretaris Generaal VN, openingstoespraak op VN “Climate Ambition Summit”, 20-9-2023.
- 11 Nathaniel Rich beschrijft de historiek (van 1979 tot 1989) van de banalisering van de klimaatopwarming: Rich, N., *Perdre la Terre*, vertaling Fauquemberg, D., Parijs, Editions du Seuil, 2019.
- 12 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 266.
- 13 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 189, 256.
- 14 Hertog, T., *Het Ontstaan van de tijd*, Tielt, Lannoo, 2023, vrij geïnterpreteerd.
- 15 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 42.
- 16 Desmurget, M. Neuroloog, directeur Inserm (‘Institut national de la santé et de la recherche médical’, Frankrijk).
- 17 Desmurget, M., *La fabrique du crétin digital - Postface inédite*, Editions Points, 2020.
- 18 Desmurget, M., *Troubles de l’attention, du sommeil, du langage... « La multiplication des écrans engendre une décérébration à grande échelle »* in *Le Monde*, 21-10-2019. & Desmurget, M., *Temps d’écran « Cessons de cultiver le scepticisme »* in *Le Monde*, 2-3-2021.
- 19 We gebruiken ‘ChatGPT’ als generieke naam voor alle AGI-gebaseerde varianten van converserende taalroboten op internet.
- 20 Slechts een willekeurig voorbeeld: Matthieu Goar, ‘Réchauffement: les climatologues en première ligne face à l’armée du doute’ in *Le Monde*, 5 oktober 2023.
- 21 Donner, M., *De grote weigering*, Amsterdam, Prometheus Nieuw Licht, 2022, p. 107, 99.
- 22 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 211.
- 23 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 28-29.

- 24 Marx, K., De gealiënerde arbeid in Parijse manuscripten, vertaling Rodenko, P., 1844, Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1844/manuscripten/1.htm> (geraadpleegd 21/12/2023).
- 25 van Peperstraten, F., Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie, Bussum, Uitgeverij Coutinho, 2011, p. 125-132.
- 26 Jean Charles Simonde de Sismondi (1827) *Nouveaux Principes d'Economie Politique ou de la Richesse dans ses Rapports avec la Population*, eerste deel, Parijs, Libraires Delaunay, Treutel et Wurtz, p. 8-9.
- 27 Zie onder andere: Abicht, L., *De verlichting vandaag*, Antwerpen/Amsterdam, Houtekiet, 2007; Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford New York, University Press, 2002; Israel, J., *Revolutie van het denken. Radicale verlichting en de wortels van onze democratie*, vertaling Smilde, A., Franeker, Uitgeverij Van Wijnen, 2010.
- 28 Door de VS-regering geleide en gefinancierde projecten die respectievelijk het naoorlogse Europa op vijf jaar tijd economisch herstelden en op negen jaar tijd een Amerikaan op de maan lieten landen.
- 29 Een plan is denkbaar om de sinds de negentiende eeuw opgestapelde antropogene CO₂ uit de atmosfeer te halen: zie De Fossé, R., *Het 280ppm klimaatnoodplan, een uitweg uit de klimaatimpasse*.
- 30 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 273.
- 31 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 67 (onze vervanging).
- 32 Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 74 (onze vervanging).

DE OPDRACHT. OP MARCUSES GRAFSTEEN STAAT: WEITERMACHEN. VOORBIJ DE ‘GROTE WEIGERING’

Ludo Abicht

Tijdens de zomer van 1968 zat Herbert Marcuse in de Parijse woning van professor Eliane Kaufholz, de bekende specialiste in de hedendaagse Duitse filosofie, en trachtte te verstaan wat de betogers buiten aan het roepen waren. Tot zijn verbazing luidde het: “Marx-Mao-Marcuse! MARX-MAO-MARCUSE!”. Voor iemand die ook maar één boek van deze Duits-Amerikaanse denker van de *Frankfurter Schule* gelezen had, berustte deze slogan op een grote vergissing, die hij in zijn colleges en artikels telkens opnieuw probeerde te nuanceren, maar tijdens deze woelige periode, die in feite weinig gemeen had met de Lange Mars van de arme boeren in het China van Mao Zedong, was er blijkbaar weinig ruimte voor nuancering. Marx had een eeuw geleden in zijn *Grundrisse* (1857- 1858) de basis geschetst van een nieuwe fundamentele analyse van het reëel bestaande kapitalistische establishment; jaren vóór de “revisionistische” afwijking in de Sovjet-Unie en de met het Kremlin verbonden partijen hadden de meeste sociaaldemocratische organisaties reeds lang gekozen voor een vreedzame, wettelijke hervorming, niet afschaffing van de bestaande kapitalistische maatschappij, terwijl de Chinese communisten onder Mao trouw gebleven waren aan de principieel leninistische koers van Stalin; volgens de tienduizenden betogers in Parijs en elders ter wereld had Marcuse de revolutionaire draad weer opgepakt en hadden zowel de revoltes van de studenten in het Westen als de vele opstanden in de Derde Wereld de uiteindelijke strijd tegen het kolonialisme nieuw leven ingeblazen.

Vanzelfsprekend was er een verband tussen de maatschappijkritische theorieën van het Frankfurts *Institut für Sozialforschung*, waarvan Marcuse één van de stichtende leden was, en de antikapitalistische agitatie van de jaren zestig, maar je kan onmogelijk beweren dat de analyses van deze denkers (filosofen, psychologen, sociologen, cultuurcritici, politicologen en historici), die uitgerekend na de nederlaag van de revoluties in West-Europa de fouten en zwakke punten van de marxistische theorie en praktijk wilden onderzoeken, uiteindelijk neerkwamen op een oproep tot een nieuwe revolte tegen het kapitalistische systeem. Wél dat hun verre van evidente combinatie van de revolutionaire theorie van Marx en Engels met de eerder pessimistische bevindingen van de freudiaanse psychoanalyse, concreet toegepast in de intensieve professionele samenwerking tussen historici, sociale wetenschappers,

psychologen en psychoanalytici, literatuurwetenschappers en sociologen, aantoonde dat we nog maar aan het begin stonden van een mogelijke nieuwe synthese, die wetenschappelijk probeerde te begrijpen waarom de mensen (waaronder het grootste gedeelte van de Europese arbeidersklasse) zo verbazend snel en massaal voor een of andere vorm van fascisme of, in het beste geval, autoritarisme vielen. De psychoanalytische studie van dit gedrag door onder meer Erich Fromm in 1932 bevestigde deze hypothese, en van een nieuw elan van de radicaal antikapitalistische, laat staan socialistische krachten viel in die tijd weinig te bekennen.

Zo stelde de veelzijdige en coöperatieve methode van de vorsers van de Frankfurter Schule hen in staat, een onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld “volks” (völkisch) en “progressief”, dat wil zeggen in de geest van de verlichting en de verworvenheden van de Franse Revolutie. De indringende studies van de literatuurwetenschapper Leo Loewenthal ontmaskerden bijvoorbeeld het conservatieve, zelfs reactionaire karakter van de toen al erg populaire sociale romans van de Noorse auteur Knut Hamsun, die al in 1890 met de roman *Honger* zijn reputatie als links of in ieder geval sociaal voelend auteur gevestigd had. Terwijl het voor velen een koude douche was toen Hamsun voor en tijdens WO II zijn diepe sympathie voor Adolf Hitler en het nationaalsocialisme zonder veel nuancering liet blijken, had Loewenthal al jaren voordien uit de analyse van Hamsuns “volksheid” (in Vlaanderen heette dat toen “volksverbondenheid”) diens fascistische sympathieën onweerlegbaar bewezen. Dit is geen uitzondering, maar eerder kenmerkend: de ideologiekritiek van de Frankfurter Schule werd duidelijker, naarmate de vorsers zich heel concreet begonnen te interesseren voor rechtse en uiterste rechtse ideologieën en, heel concreet, voor de “autoritaire persoonlijkheid” die het succes verklaarde van al deze bewegingen, waaronder de onthutsende aantrekkingskracht die ze uitoefenden op de Europese arbeidersklasse. Als gevolg daarvan werd het ook duidelijk dat men deze klasse niet langer als de toekomstige speerpunt van een socialistische, laat staan communistische revolutie kon beschouwen.

Net als andere democratische en linkse vluchtelingen kwam Marcuse tot de vaststelling dat er nu, aan het begin van de Tweede Wereldoorlog, voorrang moest gegeven worden aan de militaire en politieke strijd tegen het zegevierende fascisme in onder meer Duitsland, Italië en Spanje (en Japan, en de meeste landen van Oost-Europa), wat verklaart waarom ze jarenlang voor de westerse inlichtingendiensten gewerkt hebben, hoewel zij beter dan wie ook wisten hoe de machtsverhoudingen in dit Westen functioneerden. Herbert Marcuse had in zijn studie over het Sovjetsysteem, *Soviet Marxism. A critical Analysis*, 1958, aangetoond dat de kans dat deze officiële “tegenpool” van het kapitalisme vroeg of laat de strijd tegen het heersende economische en politieke systeem zou verliezen zeer waarschijnlijk was, tenzij er een opstand van binnenuit zou ontstaan. Anders gezegd: het inspirerende voorbeeld van een geslaagde democratisch functionerende alternatieve maatschappij zou niet de Sovjet-Unie

(en bij implicatie de Chinese Volksrepubliek) zijn, maar zou binnen de kapitalistische wereld zelf moeten oplichten. Dat was een hoopgevende boodschap aan de jongeren in het toen (in de late jaren 1960) nog economisch florerende Westen (zie de economische analyses van die periode in de werken van Thomas Piketty), die zich intens verbonden voelden en solidair waren met zowat alle opstanden tegen bijna iedere vorm van gezag. Met zijn boodschap over de bevrijdende kracht van de ecologische, economische, technische, culturele én erotische veranderingen waaraan we konden bijdragen werd het marxisme niet langer een zaak van de vijand van het bestaande sociaaleconomische systeem, maar in de vernieuwde synthese met de freudiaanse desublimering (in die tijd begreep zowat iedereen die actief militeerde in één van de vele takken van de internationale revolutie, die in Noord-Amerika zonder meer *The Movement* genoemd werd, wat met deze bevrijdende “desublimering” bedoeld werd) een zinvol antwoord op de voortschrijdende *Verdinglichung* (materialisering) van het wereldwijde maatschappelijke model. Want indien “het intiem persoonlijke”, bijvoorbeeld de strijd voor de rechten van de homoseksuelen en lesbiennes, vanzelfsprekend politiek was en alleen politiek met succes kon worden gevoerd en dus in politieke strategieën en programma’s kon en moest worden vertaald, was correct dialectisch ook “het politieke persoonlijk”, een wervende herinterpretatie, die in traditionele arbeiderskringen, partijen en vakbonden op veel verbazing en onbegrip stuitte.

Het begrip “volk” als de achillespees van (nieuw) links

Indien we beide vleugels van de traditionele arbeidersbeweging, de sociaaldemocratie en het revolutionaire marxisme-leninisme, heel even in het belang van deze redenering mogen laten samenvallen, valt het op dat in beide gevallen “het volk”, waarover geschreven en gezongen werd (het “werkvolk”), vooral bestond uit de klassieke evocatie ervan: de arbeiders met hun hamers en de landbouwers met hun sikkels vormden toch de overgrote meerderheid van de werkende bevolking, en onder een vertrouwde en efficiënte leiding vormden zij generaties lang toch de enige groep, die op termijn de noodzakelijke en gewenste wereldwijde verandering (omwenteling) tot stand kon brengen. Het feit dat diezelfde comfortabele meerderheid – wacht maar tot we het algemeen enkelvoudig stemrecht voor mannen en vrouwen veroverd hebben! – in een aantal Europese kernlanden ondanks het socialistische antimilitarisme binnen de kortste keren op uiterst rechts ging stemmen en enthousiast aan de oorlogspropaganda meewerkte, was niet alleen een enorme klap voor alle overtuigde progressieven en andere democraten, maar had ons allen moeten waarschuwen. Marcuse en zijn collega’s van de *Frankfurter Schule* begonnen zich vanaf het begin van het interbellum terecht af te vragen wat hier verkeerd gelopen was: was “het volk” zo snel van mening veranderd dat het zelfs tegen zijn eigen belangen kon mobiliseren

(de juiste term hier is “gemobiliseerd worden”) of schortte er iets aan de diepgaande freudo-marxistische theorieën van de jaren dertig, een paar jaar vóór de democratische rechtsstaten als zandkastelen in Oost én West weggespoeld werden?

Van die Partei, die Partei, die Partei of van het Volk naar de Bevolking

Beneden in het Reichstagsgebouw in Berlijn staat er een monument dat niet langer “dem deutschen Volke” gewijd is, zoals het op het fronton van de voorgevel gebeiteld staat, maar “der Bevölkerung”. Waar de opdracht “aan het Duitse volk” in de periode van de opening van dit gebouw in 1894 nog zonder twijfel progressief klonk, want het echte “Duitse volk” had in die tijd nog bijna niets te zeggen in het keizerrijk van Wilhelm II, zodat dit als een belofte kan gelezen worden, is de tweede opdracht ondubbelzinnig democratisch: “volk” kan en zal vaak, in het Europa van toen, vooral etnisch beperkt begrepen zijn, terwijl “bevolking” het gewoon heeft over al wie in een bepaald land of een bepaalde streek woont en werkt.

Marcuse, die als tiener het waanzinnige oorlogsenthouziasme in zowat alle landen, ook die waar linkse partijen en vakbonden dicht bij de macht zaten, en rondom zich de verontrustende metamorfosen (van vrijheidslievende naturalistische Wandervögel tot Hitlerjugend of van traditioneel christelijke parochiekringen tot racistische haatgroepen) had meegemaakt en waarschijnlijk, net als mijn vader, na 1918 geloofde dat we onze les eens en voorgoed geleerd hadden, moest vaststellen dat het chauvinisme en de vreemdelingenhaat alleen maar groter geworden waren en had alle zekerheid over de als het ware natuurlijke democratische slagkracht van die arbeidersklasse verloren. Het was jammer genoeg een illusie geworden, waarvan linkse intellectuelen uit zijn omgeving al te vaak de tragische slachtoffers geworden waren.

Palmström, de tragikomische held uit de gedichten van Christian Morgenstern, had toch geschreven: *was nicht sein darf, kann nicht sein?* Dit kleinburgerlijke geloof in de redelijkheid van de gewone mensen, zeg maar de overgrote meerderheid van de bevolking, was in Verdun en aan de IJzer aan flarden geschoten en maakte plaats voor een veel realistischer, maar daarom niet redelijker mensbeeld, zowel bij Heidegger en Carl Schmitt als onder de kritische vorsers van de Frankfurter Schule. Nog vóór iemand de naam bedacht, was het postmodernistische scepticisme in feite al begonnen.

Jij moet de leiding overnemen (Brecht over de arbeiders in de internationale communistische partij).

Deze heroïsche en in alle betekenissen van het woord historische rol van een politiek bewust geworden arbeidersklasse stootte al meteen op het principiële verzet van de sociaal-anarchisten die niet geloofden dat een ondemocratisch functionerende politieke beweging ooit tot meer democratie zou kunnen leiden, wel integendeel. Maar vanwege hun verzet werden zij door de marxisten bij het afval van de geschiedenis gezet en zelfs fysiek uitgeschakeld, zoals intussen gebleken was tijdens de Spaanse en Catalaanse oorlog tegen Franco en diens bondgenoten, terwijl we vandaag moeten toegeven dat deze verkeerde inschatting mede aan de basis lag van de onvermijdelijke verburgerlijking en ten slotte verdamping van de ooit zegevierende sociaaldemocratie. Tijdens de Koude Oorlog, toen links van alle kanten werd aangevallen, was er blijkbaar weinig plaats voor een genuanceerd marxistisch standpunt. De georganiseerde opposenten van het sovjetmarxisme, van de miljoenen Chinese partijleden tot de aanhangers van de kleinste trotskistische cellen, bleven ervan overtuigd dat “zij” vanzelfsprekend de leiding op zich moesten nemen in een interne oorlog binnen radicaal links, waarbij blijkbaar bijna niemand zich vragen stelde bij dit vertrouwen in de “juiste” leiding.

Herbert Marcuse kleurde met zijn theorie van de ‘grote weigering’ weliswaar buiten de gekende lijntjes, onder meer door de nadruk te leggen op de verbindende elementen tussen de verschillende groepen, maar hoe een bepaalde revolutionaire elite deze leiding op zich zou nemen, en welke elite dat dan wel moest zijn, en vooral hoe de meerderheid van de bevolking zou uitgenodigd worden om deze leiding (de volksmacht) uiteindelijk op zich te nemen, bleef onduidelijk tot op het einde. Uiteraard zeiden Marcuse en de leden van de Frankfurter Schule niet dat je een specialist moet zijn van de Weense dodekafonisten of zelfs een kenner van de laatste natuurwetenschappelijke theorieën om tot deze toekomstige elite te mogen behoren, maar het gevaar dat deze leidende en leidinggevende club binnen de kortste tijd tot een soort van revolutionair “fonds der meestbegaafden” zou verworden is niet denkbeeldig. Het bekende onderscheid tussen de echte cultuur en de populaire cultuur - het feit dat te veel traditioneel linkse auteurs en politici het zo makkelijk en neerbuigend hadden en nog steeds hebben over “het populisme” had ons moeten waarschuwen – is daar slechts één voorbeeld van. Want symbolen kunnen door handige tegenstanders worden onvreemd, denk maar aan de naam, de rode vlag en de 1 meivieringen van de nazi’s en aanverwante extreemrechtse “volkspartijen”, tot het begrip “volk” zelf verdacht en onbruikbaar wordt, terwijl het juist het omgekeerde had moeten zijn. Maar er zat blijkbaar een heus wantrouwen tegenover de gewone mensen in al deze progressieve analyses. Een droevig voorbeeld was bijvoorbeeld het onbegrip van Theodor W. Adorno, een van de belangrijkste intellectuelen van de twintigste eeuw en een kenner (en componist)

van de modernistische Weense muziek, voor de jazz, de “negermuziek” waarvan hij de bevrijdende en dus revolutionaire boodschap onmogelijk kon begrijpen, laat staan waarderen. Het klopt dus niet dat de fascistische enkele kernbegrippen en symbolen, bijvoorbeeld de Duitse Boerenopstand in de zestiende eeuw, van links gestolen hadden. Links had deze vervreemding van wat er onder de mensen leefde mee in de hand gewerkt. Het is dus niet meer dan normaal dat Marcuse op zoek ging naar nieuwe “agenten van verandering”, dragers van een nieuwe, radicale revolutie, en in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw vond hij dit in alle klassen en kringen, waar mensen ervan overtuigd waren dat hun tijd was aangebroken. Deze revolutie, want dat was het zeker in het begin, had iets aantrekkelijks, omdat ze beantwoordde aan het ongeduld dat overal en door zovelen ondubbelzinnig geuit werd, van de tweede golf van het feminisme en de heftige reacties op de oude vertrouwde minachting voor seksueel andersgeaarden tot de vaak brutale aanvallen op van collaboratie verdachte professoren aan de Duitse en andere universiteiten. Dat was uiteraard een reactie op de bereidwilligheid van de meerderheid van al deze geleerde heren om zolang het in hun voordeel was mee te gaan huilen met de extreemrechtse criminele wolven in het bos. Zonder het te beseffen ging het hier echter om meer dan een succesrijke campagne tegen al die “bruine” professoren die al dan niet officieel gedenazificeerd rustig op hun leerstoelen konden blijven zitten. We wisten dat we niet de enigen in Europa of de wereld waren en hadden daarom ook geen enkele moeite om ons te herkennen in Marcuses ‘grote weigering’. Wij waren ervan overtuigd dat eindelijk alles fundamenteel in vraag kon worden gesteld, van onze meest traditionele religieuze overtuigingen en esthetische normen tot ons aangeleerde respect voor het Gezag in al zijn vormen, en van de al te weinig gecontesteerde kolonialistische houding van een kleine minderheid van de wereldbevolking tegenover de overweldigende meerderheid tot het in vrijwel alle traditionele culturen ingebakken patriarchaat. Wie dat niet persoonlijk heeft meegemaakt, kan moeilijk geloven dat wij zo naïef geweest zijn: “Wij eisen de onmiddellijke afschaffing van alle onrecht en onrechtvaardigheid overal ter wereld”. De generatie die de oproep van Marcuse gehoord had, begreep niet hoe sommigen zo blind waren dat ze niet inzagen hoe snel en fundamenteel de wereld in alle opzichten aan het veranderen was.

Nee, de oproepen van Marcuse en de droom van Martin Luther King of de analyse van Frantz Fanon waren geen dagdromen van een verwende generatie, zoals vandaag in goed-burgerlijke kringen beweerd wordt, maar waren wél getekend door een eeuwenoud ongeduld dat al tijdens de eerste eeuw van onze tijdrekening verwoord werd door Rabbi Hillel: *indien ik niet voor mezelf opkom, wat ben ik dan?; indien ik alleen voor mezelf opkom, wat voor een mens ben ik dan?; indien ik het nu niet doe, wanneer dan wél?*

We weten dat er een directe band bestaat tussen het profetische marxisme en het “kleine”, dat wil zeggen seculiere messianisme van Walter Benjamin¹ en andere leden van de *Frankfurter Schule*. Anders gezegd: de horizon van de

contestatiebeweging, die Marcuse de ‘grote weigering’ genoemd heeft, was zoveel breder dan de bundeling van de duizenden rechtmatige eisen of verlangens van die ontelbare “agenten van de verandering”, ook al moesten ze reeds in de jaren 1980 toegeven dat ze hun maatschappelijke invloed zwaar overschat hadden. Wat toen al opviel, was de verspreide slagorde van die beweging, die resulteerde in een bijna totaal over elkaar onwetende reeks “voorhoedegroepen” die door de feitelijke machthebbers tegen elkaar konden worden uitgespeeld: toen de feministen van de progressieve Antioch University (Ohio) in de jaren 1980 geld eisten voor het oprichten van een nieuwe faculteit voor “Gender Studies”, werd hun geantwoord dat dit heel goed mogelijk was, op voorwaarde dat er dan minder subsidies zouden gaan naar het departement voor “Black Studies”. Daardoor werden groepen die normaal hadden moeten samenwerken, plotseling serieuze concurrenten.

Een ander nadeel was het sterk tijdgebonden karakter van bepaalde bewegingen die soms, wanneer de protagonisten ervan afgestudeerd waren, samen met hen met de noorderzon vertrokken. Dit zijn allemaal problemen die met de nodige strategie en zin voor timing konden worden opgelost, maar voor zo’n geslaagde strategie had je geduld en uithoudingsvermogen en vooral een minimale permanentie nodig, wat niet altijd het geval was.

Kortom, men kan Marcuse niet verwijten dat zijn oproep niet realiseerbaar zou zijn, integendeel. Wél dat hij het taaie geduld van de gevestigde machten had onderschat en de radicaliteit van de nieuwe bewegingen had overschat. Het zou niet de eerste of laatste keer zijn dat de protagonisten van de revoltes en de media extremisme verwarren met radicalisme, het aanpakken van de wortels van een systeem. En omdat in die periode de westerse economie opnieuw naar grotere ongelijkheid aan het evolueren en het verzet daartegen aan het afzwakken was, stakte ook het revolutionaire elan op bijna alle fronten. De vraag is, of er zo’n halve eeuw na de contestatie nog groepen bestaan of intussen ontstaan zijn voor wie een brede, democratisch gedragen fundamentele maatschappelijke verandering, die alleen zichzelf kunnen en dus moeten realiseren, een essentieel breekpunt blijft.

Van de ‘grote weigering’ naar een ‘wereldwijde confederatie van commons’

Geïnspireerd door het baanbrekende werk van historici en cultuurfilosofen als Fernand Braudel en Immanuel Wallerstein zijn we sinds de jaren 1970 actief op zoek gegaan naar alternatieve samenlevingstypes die noch terug willen keren naar de eeuwenlange autoritaire tradities noch hun heil zoeken in nieuwe autoritaire structuren, waarin een steeds kleinere minderheid de macht over onze toegegeven imperfecte en vaak discreet antidemocratische instellingen aan het overnemen is. De analyses van dit proces werden reeds een halve eeuw geleden zorgvuldig ontwikkeld door mensen als Marcuse, maar de technologische evolutie gaat zo

snel dat slechts weinigen kunnen volgen. Het zou dwaas en onverantwoord zijn, midden in de wedstrijd een winnend paard, zeg maar de trage vooruitgang van het democratische bewustzijn, in te ruilen voor een ander, wellicht beloftevoller dier. Wie de moeite doet een aantal van de kernteksten van Herbert Marcuse aandachtig te gaan herlezen, zal ontdekken dat zijn kritische blik op de huidige maatschappij nog altijd nodig en onvervangbaar blijft.

Deze freudo-marxistische aanpak moet uiteraard worden bewaard en met de nieuwste inzichten in de kennis Theorie aangevuld, maar het wordt tijd dat we vandaag “met Marcuse verder gaan dan Marcuse”, onder meer door de vraag te stellen hoe we de door onszelf geschapen rommelmarkt van ideeën en projecten een nieuwe werkbare en slagkrachtige structuur kunnen geven. Specifiek: onder “we” begrijpen we hier niet langer de elite van linkse filosofen, politici en vakbondsleiders, in het beste geval bekwame en eerlijk geëngageerde mensen die in het verleden de werkende massa’s de weg gewezen hebben, maar letterlijk “wij, het volk” (naar de titel van het boek van de marxistische denker Howard Zinn, *A People’s History of the United States* (1980), dat wil ondubbelzinnig zeggen: iedereen die zich daartoe aangesproken voelt, en onder “geven” begrijpen we een heel nieuwe aanpak van het onderwijs voor kinderen en volwassenen, waarin de bijdrage van onderuit systematisch groeit, tot er geen behoefte aan “leiders” meer is, hoogstens aan specialisten en vaklui die weten dat er steeds minder behoefte aan “leidende figuren” allerhande zal zijn, naarmate de mensheid steeds meer de vaardigheden om zichzelf te ontwikkelen en te informeren verfijnd heeft, zodat ze op eigen initiatief kunnen “nemen” wat ze nodig hebben. Wie ook maar even in het onderwijs gewerkt heeft, kent het essentiële verschil tussen een student die braaf de voorgeschreven boeken en artikels leest, en eentje die uit het rijke aanbod die hulpbronnen kan kiezen die zij zelf nodig heeft. Dat de boeken van Marcuse tot die essentiële bibliotheek zullen blijven behoren, althans zolang het huidige wereldsysteem blijft bestaan, is vanzelfsprekend. Het heeft ook iets Bijbels: Mozes mocht wel zijn volk uit Egypte leiden, maar eens zover gekomen kon het ook zonder hem verder, gelukkig maar. Dit oordeel (“gelukkig maar”) is niet eens ironisch bedoeld, maar verwijst naar de bereidheid, de moeizaam verworven inzichten en democratische verworvenheden niet te interpreteren als een geboorterecht dat ons in de wieg werd meegegeven, maar als een telkens opnieuw in te vullen opdracht, waaraan geen enkele generatie ontsnapt. Deze opdracht is zo gigantisch en complex, dat we onze waakzaamheid geen moment mogen laten verslappen en zo alomvattend, dat we nog maar aan het begin van onze opdracht staan. Alleen al het feit dat we ondanks het wereldwijde enthousiasme van tienduizenden jongeren met onze *bottom up* radicale democratie hooguit aan de drempel van een fundamentele verandering staan, dat we jammer genoeg veel tijd en energie moeten gebruiken om aan onszelf en anderen uit te leggen, waarin we grondig verschillen van de succesrijke maar grotendeels door het systeem gerecupereerde vroegere experimenten, die zich weliswaar nog steeds “commons” en “coöperatieven” noemen, maar het reeds

lang niet meer zijn. Met zijn ultieme oproep om voort te doen (*weitermachen*) kan Marcuse onmogelijk bedoeld hebben dat ook zijn model van de ‘grote weigering’ niet even aandachtig en kritisch moet onderzocht worden, integendeel. We hebben in het verleden al te vaak meegemaakt dat een kritisch, terecht ‘negatief’ denkende revolutionaire groep tijdens de ‘grote avond’ van de opstand aan de macht kwam, om reeds de volgende ochtend vlugger en systematischer (en bij definitie perverser) te bureaucratiseren dan zelfs Max Weber het zich had kunnen voorstellen. En we weten allen uit ervaring dat het zoveel makkelijker is de ”klassenvijand” te ontmaskeren en bestrijden dan diegenen die het onrecht en de nieuwe ongelijkheid zorgvuldig toedekken met de rode mantel en de vertrouwde termen van het verzet tegen een dergelijke ongelijkheid.

Noot:

1 Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, 2003.

**‘WE LEVEN EN STERVEN RATIONEEL EN PRODUCTIEF’.
HERBERT MARCUSE EN DE KRITIEK OP ARBEID**

Christiaan Boonen

Het vooruitzicht op de gehele automatisering van de arbeid wekt tegelijkertijd onze grootste angsten en wildste dromen op. In de eerste categorie vinden we die dystopische schrikbeelden waarin automatisering tot torenhoge ongelijkheid, massale werkloosheid en de daarbij horende lethargie leidt. Zo verbeeldt Kurt Vonneguts *Player Piano* een samenleving waarin machines de mensen vervangen, de bevolking de eindjes nauwelijks aan elkaar knoopt en bovendien een leeg leven leidt.¹ Voorbeelden van het tweede genre zijn legio. Zo schreef Oscar Wilde in *The Soul of Man Under Socialism* al dat de “machines voor ons moeten werken in de kolnmijnen, en alle poetswerk moeten verrichten, de stokers van stoomschepen worden, de straten schoonhouden, berichten rondbrengen op natte dagen, en alles doen wat vervelend of lastig is”.² De dromen leven nog altijd voort. Zo bleek uit een recente enquête dat de zelfreinigende woning een van de meeste verwachte technologieën is.³

Met *One-Dimensional Man* (1964) schaart Herbert Marcuse zich in het kamp van de utopisten. Dat is opmerkelijk te noemen: we spreken immers over een werk dat als diep pessimistisch geboekstaafd staat. Het omschrijft de geavanceerde industriële samenleving als quasi-totalitair, als een samenlevingsvorm waarin het opstandige bewustzijn ontbreekt en een irrationeel en destructief productieapparaat ongestoord voortschrijdt. Maar er schijnt ook hoop tussen de sombere secties door: het vooruitzicht op de vrijwaring van gebrek, op overvloed en op zeeën aan vrije tijd. Toch zijn deze passages eerder fragmentarisch van aard. Ze kunnen bezwaarlijk een theorie van de bevrijde samenleving genoemd worden. In dit artikel hoop ik deze ideeën verder in te vullen door ze in Marcuses bredere oeuvre te plaatsen.

De idee dat technologische vooruitgang en specifiek de automatisering ons zullen bevrijden van de noodzakelijke arbeid, zo argumenteer ik, loopt als een rode draad doorheen zijn denken. Tegelijk vraagt dat om een verdere uitdieping. Laten we de waarschijnlijkheid van de complete automatisering even buiten beschouwing, dan werpt het alsnog fundamentele vragen op over de aard van de mens en van de vrijheid. Marcuse verdedigt hier de meest radicale positie: dat het menselijke floreren, de vrijheid en de zelfontplooiing onverenigbaar zijn met noodzakelijke arbeid. In de volgende hoofdstukken probeer ik te verhelderen wat noodzakelijke arbeid is, waarom en op welke basis Marcuse hem bekritiseert, hoe

de arbeidssamenleving volgens hem in stand wordt gehouden en welke vorm de opheffing van de arbeid zal aannemen.

Marcuses idee van de afschaffing van de arbeid is al aan verschillende kritieken onderworpen: het zou tot maatschappelijke atomisering leiden⁴, uitgaan van de uitbuiting van de natuur,⁵ of blijk geven van een eerder naïeve kijk op de technologie als een bevrijdend instrument⁶. In de laatste sectie werk ik een eigen kritische positie uit. Daarbij probeer ik binnen Marcuses eigen denkkader te opereren en te vermijden dat ik externe waarden binnensmokkel in mijn kritiek. Ik zal argumenteren dat zijn theorie over de afschaffing van de arbeid de reproductieve arbeid over het hoofd ziet. Dit impliceert, zo stel ik, dat de theorie onvolledig en innerlijk tegenstrijdig is.

Het rijk van de noodzaak

Om te begrijpen waarom de afschaffing van de arbeid wenselijk is, dienen we twee vraagstukken op te lossen. We moeten achterhalen *wat* het begrip arbeid exact inhoudt en *waarom* Marcuse oordeelt dat arbeid onwenselijk is.

Dit is om verschillende redenen niet eenvoudig. Zo heeft Marcuse soms de neiging om evaluatieve oordelen te vellen zonder verdere uitleg of onderbouwing. Arbeid wordt dan omschreven als “afstompend”, “fysieke pijn en ellende”, “[een vorm van] uitbuiting [en] meesterlijke slavernij”, of “reïficatie”.⁷ Daarbij wordt ervan uitgegaan dat de lezer wel erkent dat en begrijpt waarom dit het geval is.

Dit probleem wordt nog versterkt door een conceptuele onduidelijkheid die het hele oeuvre van Marcuse doorkruist. Soms bekritiseert hij een historisch specifieke vorm van arbeid – de *vervreemde loonarbeid*. Die kritiek wordt dan vaak nog uitgediept door de bijzonderheden van specifieke vormen van loonarbeid – de fabrieksarbeid, dienstverlening, of ingenieurswerk – te verkennen. Op andere momenten wordt de (*sociaal*) *noodzakelijke arbeid* als probleem geduid. Dit arbeidsbegrip is uiteraard veel breder dan het voorgaande: het beperkt zich niet tot de loonarbeid, maar sluit ook activiteiten als niet-kapitalistische industriële arbeid, huishoudwerk of zelfvoorzieningslandbouw in. Hier verwijst Marcuse naar “het rijk van de noodzaak”⁸: wat het leeuwendeel van de arbeid kenmerkt is dat hij uitgevoerd *moet* worden om in menselijke behoeften en noden te voorzien (zie *infra*). Dit geldt voor *bijna alle* gekende historische vormen van arbeid.

Het is belangrijk om deze twee begrippen analytisch te onderscheiden. Immers: als *enkel* de loonarbeid, een historisch specifieke vorm van de noodzakelijke arbeid, geproblematiseerd wordt, dan is het voldoende om noodzakelijke arbeid op een niet-kapitalistische manier te organiseren. Dit sluit met andere woorden niet uit dat arbeid een activiteit kan worden waarin de mens zichzelf ontplooit – dat arbeid onvervreemd kan worden of bijdraagt aan een vrij bestaan. Echter: als de (sociale) noodzakelijkheid *per se* onwenselijk is – als het

rijk van de noodzakelijkheid in meer of mindere mate *altijd* een plaats van vervreemding, onvrijheid of ellende is en zal zijn – dan verlost de reorganisatie of transformatie van de (sociaal) noodzakelijke arbeid ons niet (of slechts in beperkte mate). Dit betekent dan dat het terugdringen van het rijk van de noodzaak door de volledige automatisering van arbeid of het beperken van onze behoeften en noden, het beste is waarop we kunnen hopen. Vrijheid, zelfontplooiing of zingeving zullen we dan vinden en beleven in de bevrijde tijd.

Ik zal argumenteren dat Marcuse voor een tweede en dus verder reikende kritiek opteert. Preciezer: Marcuses arbeidskritiek bouwt verder op Marx' conceptuele onderscheid tussen het rijk van de noodzaak en dat van de vrijheid. Vrijheid wordt dan erg radicaal begrepen als vrijheid *van* (en niet *in*) de noodzakelijke arbeid. Dit sluit, voor alle duidelijkheid, een kritiek op de kapitalistische loonarbeid niet uit. Het is immers goed mogelijk dat de kapitalistische loonarbeid onwenselijke aspecten van de noodzaak *versterkt* – dat de heteronomie, het gebrek aan zelfontplooiing of genot er nog indringender in aanwezig zijn. Maar het leidt wel tot een andere blik op de postkapitalistische samenleving: een waarin de opheffing van de loonarbeid ons ook moet en zal bevrijden van de noodzaak.

Om Marcuses kritische standpunt te begrijpen, moeten we dus beginnen bij Marx' onderscheid tussen het rijk van de noodzaak en dat van de vrijheid. Hij maakt dit onderscheid in het derde, onafgewerkte volume van *Het Kapitaal*. “[H]et rijk van de vrijheid,” zo schrijft hij er, “[begint] eerst daar waar de arbeid, bepaald door noodzaak (*Not*) en externe doelmatigheid (*äußere Zweckmäßigkeit*), ophoudt”.⁹ Het rijk van de noodzaak is niet voor altijd gedoemd om geheel onvrij te blijven. Mensen kunnen er, stelt Marx, een beperkte vorm van vrijheid beleven door de natuur “onder hun gezamenlijke controle brengen, in plaats van [door de natuur] als een blinde macht overheerst te worden”. Maar het rijk van de noodzaak “blijft altijd het rijk van de noodzaak”: mensen kunnen er hun vermogens “als een doel op zich” niet ontwikkelen. Het “ware rijk van de vrijheid” ligt dus buiten de sfeer van de noodzakelijke arbeid.¹⁰¹¹

Laten we deze passage ontleden en beginnen bij het begrip ‘noodzaak’. Wanneer we arbeid verbinden met noodzaak, zo stelt Raymond Geuss, doen we dat omdat arbeid ondernomen moet worden met het oog op doelen die buiten de activiteit liggen waarvan we veronderstellen dat ze door *alle* mensen gedeeld worden.¹² Meestal duiden we dit als volgt: arbeid is noodzakelijk om voor allen een waardig menselijk bestaan te garanderen – voedsel, beschutting, onderwijs, et cetera.

Deze definitie kan opnieuw verder uitgedroefd worden. Ten eerste is het nodig om *algemene* en *individuele* noodzaak te scheiden. Wanneer Marx (en dus ook Marcuse) over noodzakelijke arbeid spreekt, dan verwijst hij hier naar een maatschappelijke noodzaak. Dit is de arbeid die nodig is om de samenleving als geheel in stand te houden en dat op een bepaald beschavingsniveau te doen. Wordt deze arbeid niet uitgevoerd, dan stort de samenleving in of is het, op zijn minst,

niet langer mogelijk om een waardige levensstandaard voor allen te garanderen. Dit betekent echter niet dat *alle* leden van de samenleving genoodzaakt zijn te werken. Het is perfect mogelijk om bepaalde leden – bv. kinderen, ouderen, de zieken – te ontlasten, vaak omwille van morele redenen.¹³ Omgekeerd is het ook mogelijk dat een individu genoodzaakt is om werk te doen dat maatschappelijk gezien niet nodig is. In dit geval spreken we van *bullshit jobs*: het fenomeen waarbij we om te kunnen overleven jobs moeten aanhouden waarvan we weten (en geweten is) dat ze maatschappelijk gezien geen noden vervullen, en dus nutteloos zijn.

Ten tweede is deze ‘noodzaak’ niet logisch van aard. Dit betekent dat het altijd mogelijk is om deze arbeid niet te doen. We spreken van een *praktische* noodzaak: het zou maatschappelijk kostelijk zijn om deze arbeid niet te doen.¹⁴ Als de mensen die kinderen onderwijzen, zorgen voor ouderen, voedsel produceren en transporteren of afval ophalen en verwerken, daarmee stopten, dan zou dat enorme sociale kosten met zich meebrengen.

Ten derde: deze arbeid wordt dus ook, zo benadrukt Alex Gourevitch, “gedefinieerd in relatie tot één of ander beeld van menselijke noden”.¹⁵ Om dit te verbinden met het voorgaande: de kosten verbonden aan het nalaten van deze arbeid, hebben betrekking op menselijke noden. Wanneer het afval niet meer wordt opgehaald, dan wordt er niet voldaan aan de universele menselijke behoefte aan netheid, hygiëne en een schone omgeving.

Ter verduidelijking: er staat meer op het spel dan puur biologisch overleven. De noden van de mens zijn dynamisch: onze verwachtingen over wat een waardig menselijke leven inhoudt, worden rijker, complexer en veeleisender. Het begrip ‘nood’ is dus sociaal bemiddeld én heeft een belangrijke evaluatieve inslag. Mensen hebben bijvoorbeeld altijd nood aan onderdak gehad, maar tegelijkertijd komt onze standaard voor waardig wonen steeds hoger te liggen. Om waardig te kunnen leven, hebben we niet eender welke beschutting nodig maar een veilige, gezonde en comfortabele woonplaats van een zekere kwaliteit.

Nemen we bovenstaande elementen samen, dan komen we tot het laatste, essentiële inzicht dat er geen ‘natuurlijke’ maatstaf bestaat voor de inhoud en omvang van (het rijk van) de noodzaak. Als we dit wél veronderstellen dan begaan we het soort objectificatiedenkfout waartegen de kritische theorie zich altijd verzette. We houden dan de misvatting in stand dat wat in realiteit een sociaal en dus veranderlijk gegeven is, een natuurlijk en dus onveranderlijke fenomeen is.¹⁶ Dit is voor Marcuse een cruciaal inzicht omdat het rijk van de noodzaak maar teruggedrongen kan worden als we erkennen dat het geen natuurlijk fenomeen is. Voordat we kunnen spreken over de opheffing van de sociaal noodzakelijke arbeid, moeten we deze eerst denaturaliseren en dus niet langer benaderen als een onontkoombare natuurwet.¹⁷ Wat noodzakelijk lijkt, is dat niet per se.

De noodzaak is veranderlijk om twee redenen. Ten eerste impliceert het sociale en evaluatieve karakter van de menselijke noden dat de vraag over wat noodzakelijk is meerdere antwoorden kan hebben.¹⁸ Wat als noodzakelijke arbeid

geldt, zo stelt Martin Hägglund, “is een kwestie van ons engagement en onze sociale organisatie”.¹⁹ Dit klinkt abstract, maar is het niet. Denk aan de discussies over essentiële beroepen tijdens de COVID19-pandemie. Op het moment dat onze economische organisatie de schijn van een onontkoombare natuurwet verloor, bleek dat er plots gevraagd kon worden welke arbeid essentieel was en welke niet. Marcuses claim dat we te veel werken om onze valse nood aan luxeuze consumptiegoederen te vervullen, steunt op dit inzicht.

Ten tweede wordt de omvang van het rijk van de noodzaak ook bepaald door de technologische vooruitgang. Technologische processen van mechanisatie, zo betoogt Marcuse, “zouden de individuele energie kunnen vrijmaken voor een nog niet te overzien bereik van de vrijheid voorbij de pure noodzaak”.²⁰ Technologische vooruitgang laat ons dus toe om arbeid door machines te laten uitvoeren door de arbeider volledig te vervangen of door het vervangen van taken. Op deze manier *kan* het rijk van de noodzaak teruggedrongen worden. Dit is niet onvermijdelijk: technologische vooruitgang leidt niet uit zichzelf tot het terugdringen van de arbeidstijd. Toch maakt hij dit mogelijk, als daar bewust voor gekozen en gestreden wordt.²¹

Tegen de noodzaak

Nu we een beeld hebben van het ‘rijk van de noodzaak’, kunnen we tonen *waarom* Marcuse vond dat het teruggedrongen moest worden. Daarvoor kaderen we *One-Dimensional Man* binnen zijn volledige oeuvre. Marcuses verzet tegen de noodzaak gaat immers terug tot de vroege, existentialistische geschriften en overleeft in de late politieke werken.

Marcuses kritiek op de noodzaak is viervoudig: (a) arbeid is onvrij in die zin dat de activiteit en de arbeider onderworpen worden aan eisen – natuurlijk of sociaal – die van buitenaf komen; daarnaast is (b) de *arbeidstijd* onvrij in die zin dat de noodzaak arbeiders ervan weerhoudt autonoom te bevragen en te beslissen wat ze met hun tijd kunnen en moeten doen; tot slot is de (c) arbeid onvrij in die zin dat hij ons ervan weerhoudt onze verlangens te bevredigen en (d) er ons van weerhoudt onze capaciteiten te ontwikkelen. Die kritieken vormen samen een geheel: waar elementen (a) en (b) duiden op de negatieve voorwaarden voor een vrij bestaan, verdiepen (c) en (d) de positieve inhoud van een vrij bestaan.

Een eerste aanzet tot kritiek (a) vinden we in het vroege *Über die philosophischen Grundlagen der wirtschaftswissenschaftlichen Begriff der Arbeit* (1933). Noodzakelijke arbeid, zo stelt Marcuse er, wordt gekenmerkt door zijn *eindeloze* en *intrinsiek lastige* karakter. Enerzijds is noodzakelijke arbeid een taak zonder einde die “nooit vervuld kan worden”.²² Anderzijds is deze arbeid een last die op de mensheid drukt omdat hij “het menselijke handelen onderwerpt aan een vreemde, opgelegde wet van het ‘ding’ dat gedaan moet worden”.²³ Marcuse benadrukt het onvrije karakter van deze arbeid verder door het te contrasteren met

het spel. “[I]n één enkele balworp,” zo schrijft hij, “verwezenlijkt de speler een oneindig grotere triomf van de menselijke vrijheid over de objectieve wereld dan in de massiefste verwezenlijking van de technische arbeid”.²⁴

In deze vroege passages vinden we – kernachtig geformuleerd – een idee dat zal terugkeren in de latere werken. Een activiteit is onvrij als haar finaliteit van buitenaf opgelegd wordt.²⁵ Opnieuw loont het om te contrasteren met het spel: het spel – dat activiteiten als (niet-professionele) sport, kunst en filosoferen insluit – laat toe dat de mens volgens zijn eigen doelen en wetten handelt, zich even onttrekt aan de eisen van het overleven. In het spel, schrijft Marcuse, plaatst de mens zich boven de objectieve wereld.²⁶ Denk aan de schilder die elementen van een landschap vrijelijk herschikt op het doek.

Noodzakelijke arbeid wordt daarentegen in gang gezet door eisen die van buitenaf komen. Deze vorm van dwang wordt door Marcuse karakteristiek breed ingevuld. In *Trieblehre und Freiheit* (1956) stelt hij dat iemand overheerst wordt wanneer:

“[zijn] doelen en voornemens, en de middelen waarmee hij ernaar streeft en ze bereikt, hem voorgeschreven worden en door hem uitgevoerd worden als voorgeschreven [;] [deze overheersing] kan uitgeoefend worden door mensen, de natuur en dingen – ze kan ook door het individu uitgeoefend worden op zichzelf, en als een vorm van autonomie verschijnen.”²⁷

In de vroege stadia van de geschiedenis wordt de mens voornamelijk overheerst door de natuur. De natuur is vijandig, geeft haar vruchten niet prijs en om te overleven moet de mens de eigen behoeftebevrediging beperken en uitstellen om levensnoodzakelijke arbeid te leveren. In *Eros and Civilization* (1955) beschrijft Marcuse hoe noodzaak – hij gebruikt afwisselend de termen schaarste, *Lebensnot* en *Ananke* – “mensen leert dat ze hun driften niet ongeremd kunnen bevredigen”.²⁸

Die dwang krijgt in latere samenlevingsvormen gaandeweg een andere bron: het doel van de *sociaal* noodzakelijke arbeid wordt door een voortschrijdende onderwerping van de natuur door de technologie steeds minder bepaald door natuurlijke imperatieven en steeds meer door maatschappelijke vereisten.²⁹ We zijn steeds minder, zo stelt André Gorz, in de greep van de “dwingende noden van het bestaan [dan] van de imperatieven van een sociaal apparaat van productie en organisatie”.³⁰ Met de voortschrijdende technologische vooruitgang verliest de natuur haar grip op de mens, maar nieuwe vormen van dwang nemen die plaats in.

Marcuse verwijst hier naar een *onpersoonlijke* overheersing – een “afhankelijkheid van de ‘objectieve orde der dingen’ (economische wetten, de markt, enzovoort)” en “onderwerping van de mens aan een productieapparaat dat de strijd om het bestaan voortzet”.³¹ De mens wordt dus onderworpen aan een onpersoonlijke economische dynamiek die in het teken staat van de voortdurende productiviteitverhoging en een specifieke notie van waardegroei. Op een

alledaagser niveau brengt dit ook onderwerping aan de machines, die deze productiviteit mogelijk maken, met zich mee. De arbeider verliest zich, aldus Marcuse, in “een verdovend ritme”.³²

In sociaal noodzakelijke arbeid worden we dus van buitenaf aangestuurd. Dit betekent (b) ook dat de arbeidstijd niet als vrij gezien kan worden. De industriële, kapitalistisch samenleving houdt een “systematische beperking [in] van [...] de ‘technisch’ beschikbare vrije tijd”.³³ Het is pas wanneer we een volledige automatisering van de arbeid realiseren dat het menselijke bestaan zich niet meer zal afspelen in het domein van de noodzaak, maar in de “dimensie van de vrije tijd”.³⁴ Sociaal noodzakelijke arbeidstijd en vrije tijd staan dus recht tegenover elkaar: de eerste houdt een vorm van onvrijheid in, de tweede behelst haar opheffing.

Maar waarom is dat zo? Vrije tijd, zo verduidelijkt Martin Hägglund, is tegelijk een kostbaar, want eindig, goed én de basisvoorwaarde voor een vrij leven. Het is het medium waarin ik mij de vraag kan stellen wat ik met mijn leven moet aanvangen en een voorwaarde om die doelen te realiseren.³⁵ In sociaal noodzakelijke arbeidstijd ligt dat doel echter bij voorbaat vast: het is tijd die nodig is om ons leven in stand te houden.³⁶ In deze tijd handelen we “alleen in het licht van imperatieven die als een gegeven worden behandeld”.³⁷ Opnieuw: die imperatieven kunnen een natuurlijke oorsprong hebben, maar nemen later een sociale, onpersoonlijke en valse, zo zou Marcuse toevoegen, vorm aan.

Deze notie van vrijheid is voorlopig nog op een negatieve manier geduid, als de afwezigheid van sturing van buitenaf. Maar vrijheid en vrije tijd kunnen daarnaast ook positief omschreven worden, waarbij de nadruk komt te liggen op hun inhoud, waarde en textuur. We spreken dan van een goed leven gerealiseerd in de vrije tijd, dat in het rijk van de noodzaak systematisch gefnuikt wordt.³⁸ Marcuse ontwikkelt zo’n idee van het goede leven. Op dit vlak onderscheidt hij zich van zijn mede-‘Frankfurters’ die een *Bilderverbot* hanteerden, een taboe op positieve utopische visies.³⁹ Hij grondt dit goede leven in de “essentie van de natuur of de mens”: goed leven is leven in overeenstemming met die essentie.⁴⁰ Wanneer we dit niet kunnen, dan bestaan wij “als een verdraaiing, beperking of ontkenning van [onze] natuur”.⁴¹ We leven dan een vervormd of verstoord leven.

Volgens Marcuse is één van de criteria voor zo’n leven het vermogen om te genieten – om de eigen behoeften bevredigd te zien.⁴² Hij wil dus de hedonistische traditie herwaarderen en doen heropleven. Dit project begint al in het vroege essay *Zur Kritik des Hedonismus* (1938). Wat deze traditie begreep, zo stelt hij er, is dat de vrijheid van het individu ook materiële factoren behelst en specifiek de “zintuiglijke en zinnelijke vermogens en noden”.⁴³ Om deze vrijheid te realiseren is een “bevrijding van een onmenselijke arbeidsproces” nodig.⁴⁴

Dit idee van een conflict tussen zintuiglijke bevrediging en sociaal noodzakelijke arbeid wordt voortgezet in de latere werken, voornamelijk *Eros and Civilization*. Sociaal noodzakelijke arbeid en een strenge werketiek die deze arbeid als het hoogste goed ziet, eisen dat genot uitgesteld wordt. Genot, vreugde

en ontvankelijkheid dienen opgegeven te worden voor de uitstelling van genot, zwoegen en productiviteit.⁴⁵ Plezier wordt gekanaliseerd richting en beperkt tot “de weinige vrije uren tussen de werkdagen of werknachten”.⁴⁶ Daar, in de recreatie- en consumptiesfeer, leeft het op een onware manier voort. Het plezier is er ‘onwaar’ omdat het slechts beperkt beleefd wordt als compensatie voor de uren besteed en verloren in het rijk van de noodzaak.⁴⁷

Bij deze positie kunnen twee bedenkingen gemaakt worden: dat er (steeds meer) werk bestaat dat ruimte laat voor genot en dat subjectief genot als standaard voor het goede leven problemen oplevert. Om te beginnen bij het eerste: Marcuse erkent zelf dat “niet alle werk onaangenaam, onthouding” is.⁴⁸ Maar, zo vervolgt hij, dan hebben we het vaak over scheppende arbeid en niet over de sociaal noodzakelijke arbeid die de materiële basis voor onze beschaving vormt.⁴⁹ Deze laatste vorm blijft onaangenaam, of we nu spreken over fysiek uitputtende en pijnlijke handenarbeid (denk aan het werk in industriële slachthuizen) of het geestelijk afstompende werk (denk aan dat van Facebookmoderatoren of callcentermedewerkers). Creatieve arbeid is dus de uitzondering die de regel bevestigt.

Toch blijken er genoeg mensen te zijn die genot ervaren in sociaal noodzakelijke arbeid. Zelfs vervreemde arbeid kan genot opleveren. Zo schrijft Marcuse over de “typiste die een perfect afschrift inlevert [en] de arbeider die zijn quotum vervult” en daar “genot vinden in ‘goed gedaan werk’”.⁵⁰ Of over arbeid in de dienstensector – in public relations of de verkoop – waar meer ruimte gelaten wordt voor “(gecontroleerde) bevrediging” tijdens de werkuren.⁵¹ Ook uit recente bevragingen blijkt dat mensen zoiets als werkplezier of -tevredenheid ervaren.⁵² Dit lijkt Marcuses incompatibiliteitsthese te weerleggen. In zulke tegenvoorbeelden lijkt het plezier zijn kritische impuls te verliezen, staat het niet meer haaks op het rijk van de noodzakelijkheid.

Om met dit soort tegenvoorbeelden om te gaan, ontwikkelt hij twee vluchtwegen. Enerzijds probeert hij aan te tonen dat er zoiets bestaat als een valse behoefte aan sociaal noodzakelijke arbeid (zie infra) die gepaard gaat met haar eigen vormen van (beperkt) genot.⁵³ Om dit argument al kort weer te geven: als mensen een strenge werketiek internaliseren, dan is het ook niet vreemd dat ze soms genot ervaren in het leveren van ‘goed werk’. De voorkeur voor nuttig werk, zo stelt Michael Cholbi, kan ook gezien worden als een adaptive preference: een voorkeur gevormd in een onderdrukkende samenleving en bij gebrek aan alternatieven.⁵⁴

Anderzijds stelt Marcuse ook dat we lage en hoge vormen van genot kunnen onderscheiden. In sociaal noodzakelijke arbeid kunnen we hooguit een lage, valse vorm van genot ervaren. Maar hoe maken we dit onderscheid? Marcuse grijpt terug naar een objectief criterium (d): genot is van een hogere orde waar het verbonden is aan de “vrije ontwikkeling van menselijke behoeftes en vermogens”.⁵⁵ Enkel als we dit genot ervaren, kunnen we stellen dat we in overeenstemming met onze essentie leven. Dit betekent dat we dan “kunnen

berusten in de verwezenlijking van [onze] mogelijkheden”.⁵⁶ Die capaciteiten ontwikkelen we volgens hem niet in het rijk van de noodzaak.

Op dit vlak verschilt Marcuses idee van de menselijke aard sterk van dat van de jonge Marx. Volgens die laatste is een bepaalde vorm van sociaal noodzakelijke arbeid een voorwaarde voor de menselijke zelfverwezenlijking. Van zodra die arbeid niet meer vervreemd is, kunnen de arbeiders ervaren dat zij in andermans noden voorzien en in ruil daarvoor erkend worden. Dit geldt ook als die arbeid vervelend of lastig is.⁵⁷ In Marcuses visie op de menselijke essentie verdwijnt die centrale rol voor het vervullen van andermans noden. Het is uiteraard belangrijk dat er aan de fundamentele behoeftes van de mens voldaan wordt, maar niet dat dit door mensen gedaan wordt. In een samenleving waar machines deze taken opnemen of we een efficiëntere en minder tijdrovende manier vinden om ze uit te voeren, gaat er niets fundamenteels verloren voor de arbeider.⁵⁸ Belangrijker is dat de mens genot kan vinden in de ontwikkeling van de eigen vermogens.

Hier hanteert Marcuse de notie van ‘spel’ als een “ideaal [...] dat ons toelaat te zien waar het heden tekortschiet”.⁵⁹ ‘Spel’ is een concept dat hij ontleent aan het werk van Friedrich Schiller. Het staat voor een vrijheid van alle noodzaak en externe dwang. “Bevrijd van de druk [...] die door gebrek noodzakelijk [wordt] gemaakt,”⁶⁰ zo schrijft Marcuse, wordt ons de “vrijheid om te spelen” teruggegeven. Het ideaal van het spel omvat activiteiten zoals de artistieke creatie, het vrije schrijven, sporten, dansen, filosoferen, dagdromen en politiek discussiëren.

Het spel staat voor een spontane en positieve vrijheid die ons in noodzakelijke arbeid systematisch ontzegd wordt. In het spelen ervaren we genot in een activiteit die “onproductief en nutteloos” is.⁶¹ Het is dus verbonden aan een plezier dat losstaat van nut of de instrumentele overheersing van de natuur.⁶² Toch is het spel geen doelloos handelen – tijdverdrijf. Het is autotelisch handelen – handelen als doel op zich. Terwijl noodzakelijke arbeid extern bepaald wordt en het tijdverdrijf een doel ontbreekt, ligt de zin van het spel in zichzelf besloten.⁶³ Het is vooral in deze zin dat het spel volgens Marcuse vrij is: het is de enige activiteit waarvan we kunnen stellen dat de aandrang tot handelen uit de actoren zélf komt.⁶⁴

De versperde weg uit de noodzaak

Een kritische theorie kan zichzelf niet beperken tot een moralistisch waardeoordeel over de samenleving. In dit geval: het oordeel dat sociaal noodzakelijke arbeid het individu misvormt. Ze zet die samenleving, zo stelt Marcuse, ook af “tegen historische alternatieven” en moet dus ook “de objectieve geldigheid van [haar] oordelen aantonen”.⁶⁵ Ze moet kunnen aantonen dat de materiële en intellectuele voorwaarden voor een wenselijker alternatief aanwezig

zijn. De materiële voorwaarden voor een alternatief, aldus Marcuse, zijn zo goed als volledig aanwezig. De steeds toenemende automatisering en rationalisering van de materiële productie maken het mogelijk om de mens te bevrijden van de noodzakelijke arbeidstijd.⁶⁶ Op dit vlak verdedigt hij een eerder klassiek-marxistische positie: de bevrijde samenleving kan maar gebouwd worden op de technologische en materiële verwezenlijkingen van de huidige samenleving – noodzakelijke “arbeid zal moeten voorafgaan aan de beperking van [deze] arbeid”.⁶⁷ De kapitalistische beschaving ontwikkelt dus de materiële voorwaarden voor haar eigen negatie.⁶⁸ Onder deze omstandigheden is het elimineren van schaarste objectief mogelijk en vormt het dus niet langer een rechtvaardigingsgrond voor zware arbeid of de verzaking aan verlangens.⁶⁹

Maar om deze objectieve mogelijkheid te gelde te maken, moeten ook de geesten gerijpt zijn. Er moet dus een “nieuw bewustzijn” ontstaan dat deze “transcenderende historische praktijk” mogelijk maakt.⁷⁰ De klassieke traditie kon er nog op vertrouwen dat dit bewustzijn zou ontspruiten uit de complete vervreemding van de arbeidersklasse, die een heldere blik op de onhoudbaarheid van het kapitalisme mogelijk maakt. Maar in de geavanceerde industriële samenleving ontbreekt dit bewustzijn. Dit betekent niet dat elk onbehagen in de (organisatie van de) samenleving ontbreekt. Maar wel dat dit ongemak zich voor de meeste burgers niet vertaalt in een opstandig bewustzijn of collectief verzet. Waar het ongemak zich wel vertaalt in de “intellectuele en emotionele weigering om ‘mee te doen,’” verschijnt het in onmachtige en geïndividualiseerde vormen.⁷¹

Marcuse ontwaart twee mechanismen die deze blokkering verklaren: het prestatieprincipe (*Eros and Civilization*) en repressieve desublimatie (*One Dimensional Man*). Die moeten duidelijk maken waarom de meeste mensen zich neerleggen bij, soms zelfs lijken te verlangen naar, hun onderwerping aan de arbeidssamenleving.⁷² Samen vormen ze een “*tweede menselijke natuur* die hem libidinaal en agressief bindt aan de ware vorm”.⁷³ Dit doen ze ook op een niet-cognitief niveau: we hebben hier niet te maken met een klassiek ideologiebegrip waarin de heersende ideeën het onrecht toedekken.⁷⁴ De arbeidssamenleving dringt door tot in de gewoontes, noden, voorkeuren, verlangens en waarden van haar burgers. Dit moet duidelijk maken waarom de arbeidssamenleving, een verstoorde levensvorm, relatief stabiel blijft. Het betekent echter niet dat deze mechanismen altijd in harmonie werken (zie *infra*).

Om te beginnen bij het prestatieprincipe: in *Eros and Civilization* stelt Marcuse in navolging van Freud dat de mens de noodzaak van arbeid eerst internaliseert onder druk van de natuurlijke noodzaak of schaarste. Van nature uit streeft de mens naar behoeftebevrediging – dit is het ‘lustprincipe’ – maar om te overleven in een vijandige natuurlijke omgeving moeten die driften omgevormd worden. Dit noemt Freud ‘het realiteitsprincipe’: de mens leert om de behoeften te beperken of uit te stellen zodat sociaal nuttig gedrag, in de eerste plaats arbeid die de natuur onderwerpt, mogelijk wordt. Het “geluk moet ondergeschikt worden gemaakt aan de discipline van de alle tijd in beslag nemende arbeid”.⁷⁵

Dit realiteitsprincipe wordt “belichaamd in een systeem van maatschappelijke instellingen en verhoudingen, wetten en waarden, die de vereiste ‘omvorming’ van het driftleven overbrengen en afdwingen”.⁷⁶ De werkethiek, om een voorbeeld te geven, is een compositum van wetten (bv. tegen landloperij), economische prikkels (bv. termijnen op uitkeringen), waarden (bv. de waardering voor ‘harde werkers’ en het misprijzen voor ‘luijaards’) en pedagogische praktijken (bv. disciplineren in het onderwijs). Dit houdt ook in dat het realiteitsprincipe historisch is. Ten eerste betekent dit dat de twee principes een specifieke historische invulling kunnen krijgen. Om bij het voorgaande voorbeeld te blijven: de werkethiek krijgt verschillende invullingen in een christelijke feodale samenleving en een seculiere neoliberale samenleving. Een andere voorbeeld: in een consumptiesamenleving kan het realiteitsprincipe versoepeld worden om ruimte te laten voor genot (zie *infra*).

Ten tweede betekent dit, in tegenstelling tot wat Freud dacht, dat de hiërarchische verhouding tussen het realiteits- en het lustprincipe geen eeuwige realiteit is, een onwrikbare voorwaarde voor de menselijke beschaving. Dat is belangrijk omdat dit een kritiek mogelijk maakt. Immers: de verdrukking die middels het realiteitsprincipe georganiseerd wordt is zelden gelijk verdeeld. In hiërarchisch georganiseerde samenlevingen kunnen de heersende klassen de vrije tijd en consumptie monopoliseren, en de sociaal noodzakelijke arbeid en driftverzaking doorschuiven naar lagere sociale klassen (bv. de slaven, boeren of proletariërs).⁷⁷ Hier is er dan een *surplus* aan repressie, dat niet nodig is om het menselijke voortbestaan te garanderen, maar enkel de sociale overheersing in stand houdt.⁷⁸ In dit geval is het realiteitsprincipe *vals* – vereist het een repressie die strikt genomen niet nodig is.

Volgens Marcuse bestaat dit surplus ook in de geavanceerde industriële samenleving. Er wordt meer sociaal noodzakelijke arbeid geleverd dan nodig is gezien de staat van materiële weelde en technologische vooruitgang. Deze repressie wordt onder andere georganiseerd middels het ‘prestatieprincipe’ – de “heersende historische vorm van het realiteitsprincipe”.⁷⁹ Dit principe omschrijft Marcuse als een “realiteitsprincipe gebaseerd op efficiëntie en kunde geëtaleerd in competitieve en acquisitieve functies”.⁸⁰ Waar het prestatieprincipe heerst, worden de mensen beoordeeld op hun productiviteit en hun vermogen om te overleven en te overwinnen in een competitieve samenleving.⁸¹ Onder de heerschappij van het prestatieprincipe voelen bijna alle mensen een neurotische nood om te werken.⁸² Van zodra dit principe geïnternaliseerd en als tweede natuur aangenomen wordt, verliest de spanning tussen het voortbestaan van het rijk van de noodzaak en de objectieve mogelijkheid van zijn opheffing haar opzweepende kracht. Dat hard werken, productiviteit en competitiviteit belangrijk zijn, wordt dan ‘gezond verstand’ en ‘realiteitszin’. Het prestatieprincipe wordt zo de rechtvaardigingsgrond voor het voortbestaan van lange arbeidsdagen, waar die strikt genomen niet meer nodig zijn, en van armoede in materiële overvloed.⁸³ Zelfs de heersende klassen, zo merkt Marcuse op, ontsnappen niet langer aan deze

prestatiedwang waardoor voor hen “de onderdrukking een zelfopgelegde wordt”.⁸⁴ Denk maar aan een Elon Musk die te koop loopt met zijn honderdtwintigjarige werkweek.

Toch is het prestatieprincipe alleen onvoldoende om de sociale overheersing in stand te houden. De kapitalistische werkethiek, zo schrijft Kathi Weeks, is altijd al verbonden geweest met een ethiek van de consumptie. Het uitstellen van genot is dan wel een centraal onderdeel van deze werkethiek, maar sluit niet uit dat arbeid een recht op consumptie geeft. Consumptie wordt zo *legitiem*. Dit maakt, aldus Weeks, dat de werkethiek potentieel instabiel is.⁸⁵ In de jaren 1950 kwam deze spanning bijvoorbeeld tot uiting: met de toename in materiële welde ontstond er ruimte voor een consumentencultuur die de werkethiek, volgens critici zoals Daniel Bell, verzwakte.⁸⁶

In *One-Dimensional Man* argumenteert Marcuse daarentegen dat de consumptiemaatschappij de repressieve arbeidssamenleving in stand houdt. Hij ontkent het bestaan van de spanning niet: in de geavanceerde industriële samenleving, zo schrijft hij, is er niet enkel een “behoefte aan afstompend werk waar het geen echte noodzaak meer is” (het prestatieprincipe), maar ook een “behoefte aan ontspanningsvormen die deze afstomping verzachten en verlengen”.⁸⁷ Door de technologische vooruitgang is een “ingrijpende en pijnlijke transformatie van instinctieve behoeften” niet meer vereist: er is namelijk minder energie nodig om de sociaal noodzakelijke arbeid te verrichten.⁸⁸ Zo zijn geavanceerde industriële samenlevingen meer dan ooit in staat om al te strenge restricties op de genotsbeleving te lossen en ruimte te laten voor seksuele bevrijding, de gecontroleerde beleving van agressie in het supporterschap en massaconsumptie. Maar Marcuse stelt dat deze spanning tussen arbeid en consumptie ontmijsd kan worden via repressieve desublimatie. Instinctieve behoeften worden dan vervuld op een manier die de overheersing in stand houdt.⁸⁹

De repressieve desublimatie houdt de arbeidssamenleving op twee manieren in stand. Enerzijds verzacht en compenseert ze de onlust ervaren gedurende de werkdag. De arbeiders ervaren een “impulsief en libidinaal” verzet tegen hun arbeidsomstandigheden, ze voelen zich “neurotisch, angstig en boos”.⁹⁰ Maar deze frustraties kunnen (tijdelijk) verlicht worden door consumptie. De behoeften worden dan op zo’n manier bevredigd dat het genotsprincipe zijn antagonistische positie ten opzichte van de huidige samenleving verliest.⁹¹ Anderzijds houdt de consumptie de arbeidssamenleving ook in stand via de arbeid-consumptiecyclus:⁹² de (valse) behoefte aan nieuwe goederen verplicht tot de uitbreiding van arbeidstijd; omgekeerd kan de kapitalistische productiewijze maar blijven bestaan bij gratie van de behoefte aan nieuwe producten.

Dit betekent niet dat deze tweede natuur – bestaande uit het prestatieprincipe en de repressieve desublimatie – elk opstandig bewustzijn of collectief verzet onmogelijk maakt. Marcuse sprak in de conclusie van *One-Dimensional Man* al van “het substraat van de verschoppelingen en buitenstaanders” wiens verzet “niet door [het] systeem afgebogen” kon worden.⁹³ Maar in de huidige postfordistische

economie verliezen deze mechanismen ook steeds vaker hun grip op de burgers in de kern van het systeem. Enerzijds schijnen deze mechanismen te intensifiëren: de economische competitie wordt onder het neoliberalisme opgedreven, voor de professionele klasse vervaagt het verschil tussen hun jobtitel en persoonlijkheid, en het devies ‘*work hard, play hard*’ versterkt de link tussen arbeid en consumptie. Anderzijds, stelt Kathi Weeks, wordt de band tussen werk- en consumptie-ethiek steeds instabieler: de relatie tussen inspanning en inkomen komt door loonstagnering en precarisering onder druk te staan, terwijl het immateriële karakter van veel hedendaagse arbeid het begrip ‘bijdrage’ zélf steeds ongrijpbaarder maakt. Bijgevolg ontstaat er steeds meer verzet tegen een werkethiek die haar beloftes niet meer kan waarmaken.⁹⁴

Voorbij de noodzaak?

Noodzakelijke arbeid conflicteert dus met het goede leven. Daarnaast bestaan de materiële voorwaarden om de noodzakelijke arbeid af te schaffen. Over de subjectieve voorwaarden voor het verzet is er meer onduidelijkheid. Maar hoe moeten we dit proces van de ‘afschaffing van arbeid’ begrijpen? Dat Marcuse de loonarbeid wil afschaffen, zou helder moeten zijn. Maar dit verlost ons nog niet van *alle* noodzakelijke arbeid. De “bevrijding van historisch bepaalde (*historically determinate*) sociale noodzaak,” schrijft Moïshe Postone “houdt geen vrijheid [van] elke vorm van noodzaak in” en kan dat ook niet.⁹⁵ Ook voorbij de kapitalistische productiewijze zal er nog noodzakelijke arbeid bestaan die uitgevoerd moet worden. Toch denkt Marcuse het idee van de ‘afschaffing van arbeid’ tot in zijn uiterste consequenties door. Maar hij verdedigt verschillende en soms moeilijk te verenigen versies van dit utopische idee.

Om preciezer te zijn, stelt Brian O’Connor, hanteert Marcuse twee scenario’s.⁹⁶ De eerste optie is *minimale arbeid*: hier is “het systeem van maatschappelijke arbeid zo [georganiseerd] dat er tijd wordt gespaard”.⁹⁷ De vrije tijd neemt dan toe door middel van de “mechanisatie van alle sociaal noodzakelijke maar individueel repressieve arbeid”⁹⁸ of – daar waar automatisering onmogelijk is – door haar rationalisatie.⁹⁹ De tweede positie – *arbeid wordt spel* – verschilt sterk van de voorgaande: deze veronderstelt immers dat sociaal noodzakelijke arbeid altijd, ongeacht de vorm die ze aanneemt, onvrij blijft. De tweede optie speculeert alsnog dat er een tussenweg bestaat. In dit scenario versmelten arbeid en spel zodat er een vorm van vrijheid *in* de noodzaak kan ontstaan. De grens tussen de twee ‘rijken’ vervaagt dan op zo’n manier dat de noodzaak oplost in het vrije spel.¹⁰⁰ In wat volgt, argumenteer ik dat dit idee, dat gaandeweg Marcuses voorkeur krijgt, op zich beschouwd onaannemelijk en onwenselijk is.

Al in *Reason and Revolution* (1941) stelt Marcuse dat Marx’s notie van de ‘afschaffing van de arbeid’ begrepen moet worden in hegeliïaanse zin: als een

Aufhebung. Dit begrip brengt intern tegenstrijdige ideeën als ‘vernietiging’, ‘bewaring’ en ‘transcendentie’ samen. Een historisch achterhaalde praktijk wordt door een nieuwe praktijk overtroffen én deels in een nieuwe en hogere vorm bewaard. Toegepast op de arbeid: de onvrije activiteiten waarmee we in onze noden voorzien, krijgen een nieuwe vorm die “zo anders is dan de heersende” dat ze nauwelijks nog arbeid genoemd kan worden.¹⁰¹

In *Eros and Civilization* werkt Marcuse deze hypothese verder uit: wanneer automatisering ons de *lastige* taken uit handen neemt, kan de resterende arbeid de vorm van spel aannemen. Ter herhaling: spel is een doel op zich; impliceert een ontvankelijke en niet-instrumentele houding ten opzichte van onze omgeving; en stelt ons in staat genot te ervaren in de ontwikkeling van onze capaciteiten. Dit zijn echter, argumenteert Marcuse, *formele criteria* en geen *inhoudelijke bepalingen*. Ze sluiten niet uit dat een activiteit die daarvoor als noodzakelijke arbeid werd uitgevoerd, in een andere vorm en met een andere “driftstructuur” in spel omgevormd kan worden. Dit is een idee dat schatplichtig is aan Charles Fouriers begrip van ‘aantrekkelijk werk’ (*travail attrayant*).¹⁰² Hoewel dit idee erg speculatief klinkt, is het dat niet per se. In het essay *Freizeit* (1965) merkt Marcuses collega Adorno bijvoorbeeld op dat “er geen duidelijke tegenstelling is tussen mijn werk zelf en wat ik daarbuiten doe” – de ‘vrije tijd’.¹⁰³ Er bestaan verschillende soorten arbeid die dit ideaal benaderen: de schilderkunst, het schrijven van romans, sommige vormen van vakmanschap, het ontwerpen en maken van kleding, et cetera.

Het is echter moeilijker in te beelden hoe deze versmelting van arbeid en spel uitgebreid kan worden naar eerder banale of lastige arbeid zoals voedselproductie, afvalophaling of machineonderhoud. Toch argumenteert Marcuse dat het mogelijk zal worden om dit ideaal te realiseren. Dit is deels omdat automatisering ons het vervelende noodzakelijke werk uit handen zal nemen. Maar zijn argument is gesofisticeerder: met de voortschrijdende mechanisering van het productieproces, betoogt hij, komen de arbeiders *buiten* en *boven* het productieproces te staan waar ze “spelen en experimenteren met het technische materiaal” in de rol van “toezichter, uitvinder en experimentator”.¹⁰⁴ Dit opent enerzijds de mogelijkheid voor een overname en socialisering van deze technologieën door de arbeiders en (dus) een einde aan de kapitalistische productiemethode.¹⁰⁵ Anderzijds laat het ook toe dat “morele, psychologische, esthetische [en] intellectuele vermogens [...] factoren zouden worden in de materiële productie zelf”.¹⁰⁶ Doordat arbeid in steeds grotere mate technologisch bemiddeld wordt, kunnen de esthetische vermogens productief worden.¹⁰⁷ Creatieve arbeid is dan niet langer onproductief, opgesloten in de sfeer van de onstoffelijke cultuur (de “irreële sfeer van het museum of de bohème”¹⁰⁸) maar wordt een materiële kracht. Techniek wordt dan kunst, en kunst wordt techniek.¹⁰⁹

Wanneer arbeid en spel samenvallen, kan sociaal noodzakelijke arbeid als vrij ervaren worden. We voeren dan, zo stelt Eva von Redecker, “sommige van dezelfde activiteiten [uit], maar die zouden nu niet als de opschorting van genot

ervaren worden, maar als haar verwerkelijking”.¹¹⁰ Het noodzakelijke karakter van de activiteit valt hier niet weg – de arbeid kan menselijke noden vervullen – maar het wordt niet langer als dusdanig ervaren, dringt zich niet langer van buitenaf aan ons op.¹¹¹ Dit betekent, tot slot, ook dat de nood aan het prestatieprincipe wegvalt. Omdat arbeid-spel autotelisch en intrinsiek bevredigend is, zal het niet langer nodig zijn om mensen via dwang aan het werk te krijgen. Mensen zullen werken, zo stelt Marcuse, “uit zichzelf, en enkel omdat het hun eigen noden vervult”.¹¹²

Als utopische horizon is dit beeld aantrekkelijk: het zou wat nu een voorrecht is voor enkelen – intrinsiek bevredigende arbeid – beschikbaar maken voor allen. Tegelijk loopt het scenario van een ‘versmelting van de rijken’ tegen enkele problemen aan, waarvan er één uniek is aan deze positie en enkele andere gedeeld worden met de positie ‘minimaal werk’. Om bij het eerste te beginnen: ‘arbeid-spel’ is tegenstrijdig in zijn doelmatige structuur. Spel is autotelisch, intrinsiek bevredigend en niet-instrumenteel handelen. De vraag is dan hoe arbeid waarin de noden van anderen op het spel staan, deze vorm kan aannemen. Oftewel, stelt Brian O’Connor, laten we ons dan leiden door deze noden, maar dan verliest de activiteit haar autotelische karakter. Oftewel proberen we onze eigen driften te bevredigen, maar dan komt de link met andermans noden onder druk te staan.¹¹³

Een tegenwerping op deze kritiek is dat Marcuse net het onderscheid tussen activiteiten die een doel op zich zijn en activiteiten waarvan het doel extern is, in vraag wil stellen. Zo stelt Andrew Biro bijvoorbeeld dat Marcuse het idee dat “een activiteit *oftewel* het doel van zelfbehoud dient *oftewel* beheerst wordt door het genotsprincipe” bestrijdt.¹¹⁴ Het is inderdaad mogelijk dat een activiteit die ik intrinsiek bevredigend vind, tegelijk de noden van anderen vervult. Om een voorbeeld te geven: succesvolle muzikanten ervaren in hun kunst genot, terwijl ze tegelijkertijd tegemoet komen aan andermans noden, die van hun publiek.

Deze verdedigingslinie ziet echter een veel fundamentele punt over het hoofd: dat Marcuses concepten van genot en menselijk floreren in de grond individualistisch zijn. Ze verschillen, zoals hierboven al is aangehaald, sterk van het hegeliaans-marxistische idee dat het menselijke floreren *intrinsiek* verbonden is aan het invullen van andermans noden. De spel-arbeid die Marcuse voor ogen heeft, zo stelt Nancy Julia Chodorow, is in de eerste plaats “zelfexpressie”, terwijl de sociale noden die hij invult eerder een “fortuinlijke uitkomst” zijn.¹¹⁵ Het verband tussen genot en floreren, enerzijds, en het tegemoetkomen van andermans noden, anderzijds, is niet intrinsiek.¹¹⁶ Dit is ook in het kader van Marcuses utopie problematisch. Immers: om te kunnen floreren hebben mensen ook de middelen nodig die hun basisnoden waarborgen én de middelen die hun toelaten om hun capaciteiten te ontwikkelen.¹¹⁷ De spel-arbeid is te grillig om deze noden te waarborgen.

Het is net daarom dat het scenario ‘minimale arbeid’ aannemelijker is. Hierin proberen we de sociaal noodzakelijke arbeidstijd terug te dringen. Dit kan

op twee manieren: ten eerste via de beperking van noden en verlangens. Marcuse volgt deze strategie deels als hij aanstuurt op een “reductie van de overontwikkeling”.¹¹⁸ Het onderliggende idee is dat er minder arbeid nodig is als valse noden en verlangens beperkt worden. Consumptiegoederen worden dan ingeruild voor vrije tijd. Marcuse erkent dat dit verlies met zich meebrengt: de “afschaffing van verspilling, luxe, geplande veroudering, [en] allerlei onnodige diensten en goederen houdt misschien een lagere levensstandaard in”.¹¹⁹ Maar gezien niet consumptiegoederen, maar vrije tijd de basis voor menselijk floreren is, is dit verlies volgens hem verdedigbaar.

Hoewel deze strategie haar voordelen heeft, zeker in het licht van de klimaatcrisis, is ze op zich genomen ontoereikend. Een emancipatorische theorie, zo stelt Alex Gourevitch, kan immers niet zomaar veronderstellen dat menselijke noden statisch zijn, dat we ze kunnen beperken tot een vast, bescheiden bestaansminimum. We willen dat *iedereen* in de toekomst kansen krijgt om zichzelf te ontwikkelen.¹²⁰ Hoewel we die zelfontwikkeling niet materialistisch hoeven in te vullen, zal ze toch materiële middelen vereisen. Om een voorbeeld te geven: de muzikant kan in haar vrije tijd maar muziek spelen als er iemand is die instrumenten maakt, waarvoor er weer mensen nodig zijn die grondstoffen delven, et cetera. De insnoering van noden is dus een beperkte en beperkende strategie.

Daarom bewandelt Marcuse ook een ander pad: de noodzaak kan ook teruggedrongen worden middels automatisering en rationalisering. Hier blijft het rijk van de noodzaak, en dus een bepaalde mate van onvrijheid, wel bestaan, maar wordt de menselijke factor erin beperkt. Het “optimum in dit rijk moet [dan] bepaald worden aan de hand van maatstaven van rationaliteit en niet van vrijheid – namelijk, de productie en distributie zo te regelen dat er zo min mogelijk tijd wordt besteed aan het toegankelijk maken van alle levensbenodigdheden voor alle leden van de gemeenschap”.¹²¹ De vrije tijd kan dan uitgebreid worden, “maar op basis van” de noodzakelijke arbeid.¹²²

Toch deelt deze versie van Marcuses utopie ook in een groter probleem dat zijn oeuvre tekent: de afwezigheid van reflectie over *reproductieve arbeid*. Wanneer hij het over de opheffing, rationalisering of transformatie van sociaal noodzakelijke arbeid heeft, ligt de nadruk op de industriële arbeid. Dit is immers arbeid waarvan het aannemelijk is dat hij geautomatiseerd of minstens efficiënter georganiseerd kan worden. In de autoproduktie is het mogelijk om grote delen van het productieproces te automatiseren. In de dienstensector is dit al moeilijker, maar we zien nu al dat personeelloze winkels verschijnen of chatbots de klantendiensten overnemen.

Marcuses idee gaat echter nauwelijks op voor reproductieve arbeid. Reproductieve arbeid is een verzamelnaam voor alle *face-to-face* activiteiten die aan de noden van anderen tegenmoet komen. Dit persoonlijke karakter betekent dat hij erg arbeidsintensief is. Veel reproductieve arbeid wordt (voornamelijk onbetaald) door vrouwen verricht in huizen, scholen of buurten.¹²³ Hij sluit

huishoudwerk in (bv. poetsen en koken), informele, onbetaalde zorg (bv. kinderen ouderenzorg) en formele, betaalde zorg (bv. de gezondheidszorg en het onderwijs). Het is, tot slot, uiteraard noodzakelijk werk: niemand kan waardig leven, of zelfs maar overleven, waar reproductieve arbeid wegvalt.¹²⁴

Geen enkele van Marcuses ideeën over de opheffing van arbeid is zonder meer toepasbaar op de reproductieve arbeid. Reproductieve arbeid kan ten eerste niet in spel-arbeid transformeren. Dit betekent niet dat reproductieve arbeid genot per definitie uitsluit: zeker de informele zorg kan genoegdoening brengen. Maar de specifieke genotservaring die de zorg kenmerkt, zo stelt Nancy Chodorow, valt niet samen met die van de spel-arbeid. Het genot van het ouderschap is net relationeel en nauw verbonden met “aandachtige zorg voor de wensen en waargenomen behoeften van een ander”.¹²⁵

Het scenario ‘minimale arbeid’ doet het op dit vlak niet veel beter. Enerzijds is de beperking van noden in veel gevallen moreel onacceptabel. Hoewel er wel iets valt te zeggen voor de versoepeling van bijvoorbeeld netheidsnormen,¹²⁶ is de meeste zorg onmisbaar. Omgekeerd lijkt Marcuses ideaal van de “optimale ontwikkeling en bevrediging van individuele behoeften en vermogens” net te vragen om méér zorgarbeid: om méér (psycho-)medisch personeel, om méér leerkrachten en om méér tijd om voor onze naasten te zorgen.

Anderzijds lijkt de strategie van automatisering en rationalisering evenmin veel zoden aan de dijk te zetten. Opnieuw kan iemand hier tegenwerpen dat huishoudwerk geautomatiseerd kan worden. Angela Y. Davis, een van Marcuses studenten, geloofde nog dat “de industrialisering van huishoudwerk” het binnenkort overbodig zou maken.¹²⁷ Technologische innovaties zoals stromend water, wasmachine, stofzuiger en vaatwasser, nemen inderdaad hele delen van het huishoudwerk over. Maar paradoxaal genoeg leiden ze nauwelijks tot een afname in de tijd gespendeerd aan huishoudwerk.¹²⁸ Het voornaamste ‘probleem’ schuilt echter in de *zorg*arbeid. Hier is het relevant dat het uitgevoerd wordt door een mens en vaak ook een specifieke persoon. Dit betekent dat volledige automatisering al bij voorbaat uitgesloten kan worden als immoreel. Technologieën kunnen in het beste geval zorgtaken verlichten: denk bijvoorbeeld aan robots die mensen helpen optillen.¹²⁹ Op soortgelijke manier verzet de zorgarbeid zich ook tegen al te verregaande rationalisering.¹³⁰ In de industriële productie is elke tijdswinst welkom, maar in de zorg is er “een intrinsieke relatie tussen de gespendeerde tijd en het ‘goed’” dat ze realiseert. Tijdswinst, zo argumenteert Diemut Bubeck, kan dus niet behaald worden zonder de praktijk zélf uit te hollen.¹³¹ Denk maar aan de huidige debatten rond kinderczorg: de pogingen om deze zorg efficiënter te organiseren, lopen in de praktijk vaak uit op haar ondergraving.

Dit betekent dus dat een groot deel van de sociaal noodzakelijke arbeid ontsnapt aan Marcuses conceptuele en normatieve gereedschapskist. Het dialectische schema waarin commodificatie van de arbeid naar de rationalisering leidt die het kapitalisme zelf op losse schroeven zet, gaat hier niet op. Diezelfde

blindheid toont zich ook in zijn visie op de menselijke essentie, waar de eigen behoeften en zelfontwikkeling centraal komen te staan, en de mythische figuur Narcissus als ideaal verschijnt.¹³² We moeten dus besluiten dat Marcuses oplossing voor het probleem van de noodzaak, op zijn minst onvolledig is.

Conclusie

One-Dimensional Man, zo merkte ik al op, heeft de reputatie een gitzwart werk te zijn. Het wil verklaren waarom de opstand tegen een ‘verkeerd leven’ maar niet wil uitbreken. In dit artikel trachtte ik te tonen dat er ook hoopgevende elementen in schuilen. Door het boek in het geheel van Marcuses oeuvre te situeren, kunnen ook de utopische aspecten benadrukt worden. Uiteindelijk, zo geeft Thijs Lijster in het voorwoord bij de nieuwe Nederlandse vertaling mooi aan, ligt hierin ook Marcuses kracht: zijn werken leren ons wat het betekent om te *verlangen* naar een kwalitatief andere samenlevingsvorm.¹³³

Die nieuwe samenleving, zo toonde ik, bevindt zich volgens Marcuse voorbij de noodzaak. We moeten naar de “gehele *ont*-menselijking [van] het hele rijk van de sociaal noodzakelijke arbeid” streven, zo schrijft hij in een brief aan Raya Dunayevskaya.¹³⁴ Dit denken zet dus de terugkeer naar het antieke misprijzen voor de noodzakelijke arbeid in. Op een vergelijkbare manier contrasteert het de noodzaak met vrijheid, instrumenteel met *autotelisch* handelen, en arbeidstijd met vrije tijd.¹³⁵ Maar het doet dat met een cruciaal verschil: het universaliseert die vrijheid. Vrije tijd is niet langer het privilege van een minderheid, maar wordt een realiteit voor allen.¹³⁶

Tegelijkertijd argumenteerde ik dat Marcuses utopieën strikt genomen incoherent zijn. De strategieën die hij oppert – ‘spel-arbeid’ en ‘minimale arbeid’ – lopen beide vast op eenzelfde punt: ze kunnen de behoeftebevrediging niet garanderen. Spel-arbeid is te wispelturig – de band met het vervullen van menselijke noden is op zijn best toevallig. ‘Minimale arbeid’ denkt wel het probleem van de waarborging van menselijke behoeften, maar ziet daarbij een reeks behoeften over het hoofd: die aan persoonlijke zorg. Hier botst de utopie op haar grenzen, want in haar nadruk op individuele vrijheid verliest ze de fundamentele menselijke afhankelijkheid uit het oog. In zijn visie op de bevrijde samenleving betoont Marcuse zich een ‘communistisch individualist’.¹³⁷

Noten:

¹ Frayne, D., *The Refusal of Work: The Theory and Practice of Resistance to Work*, London, Zed Books, 2015, p. 47.

² Wilde, O., *The Soul of Man Under Socialism*, in: <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>, 1891 (mijn vertaling).

³ Fraser, R., ‘Can We Imagine a World Without Work?’, in: *Boston Review*, 2023.

⁴ Berman, M., *All That is Solid Melts Into Air*, London, Verso, 210, p. 127-128.

⁵ Charbonnier, P., *Affluence and Freedom: An Environmental History of Political Ideas*, London, Wiley, 2021, p. 175-179.

⁶ Toscano, A., 'Liberation Technology: Marcuses Communist Individualism.', in: *Situations*, 3/1, p. 18.

⁷ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, Athenaeum, 2013, p. 41, 57, 58

⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 49

⁹ Marx, K., 'Die trinitarische Formel.', in: *MEGA*, Band 15, 2004, p. 794

¹⁰ Marx, K., 'Die trinitarische Formel.', 795

¹¹ Waarom Marx dacht dat het ware rijke van de vrijheid buiten dat van de noodzaak ligt en of dat betekent dat hij noodzakelijke arbeid als intrinsiek onvrij zag, is nog altijd een levendig punt van discussie. Voor de positie dat Marx noodzaak en vrijheid als compatibel zag: Sayers, S., *Marx and Human Nature*, London, Routledge, 1998; Brudney, D., *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009. Voor de positie dat noodzaak en vrijheid volgens (de late) Marx incompatibel zijn: Cohen, G.A., 'Marx's Dialectic of Labor.', in: *Philosophy and Public Affairs*, 3/3, 1974, p. 235-261; Neuhouser, F., 'Hegel and Marx on 'Spiritual Life' as a Criterion for Social Critique', in: Fareld, V. & Kuch, H. (Eds.) *From Marx to Hegel and Back*. London, Bloomsbury, 2020, p. 125-140. En voor pogingen om een tussenweg te vinden: Kandiyali, J., 'Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society', In: *European Journal of Philosophy*, 25/2, 2014, p. 104-123; James, D., 'The Compatibility of Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society.', in: *European Journal of Philosophy*, 25/2, 2017, p. 270-293; Kandiyali, J., 'Marx on the Compatibility of Freedom and Necessity: A Reply to David James.', in: *European Journal of Philosophy*, 25 (3), 2017, p. 833-839.

¹² Geuss, R., *A Philosopher Looks at Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p.15.

¹³ Geuss, R., *A Philosopher Looks at Work*, p. 18-19.

¹⁴ James, D., *Practical Necessity, Freedom, and History: From Hobbes to Marx*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 3-7.

¹⁵ Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', In: *Catalyst*, 6/2, 2022, p. 27 (mijn vertaling). Zie ook: Kandiyali, J., 'Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society', p. 107.

¹⁶ Geuss, R., *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.14.

¹⁷ Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, Gainesville (Flor.), University of Florida Press, 1985, p. 34-35.

¹⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 38.

¹⁹ Hägglund, M., *Dit leven: hoe sterfelijkheid ons vrijmaakt*, Amsterdam, Alfabet Uitgevers, 2022, p. 36.

²⁰ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 36

²¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 58.

²² Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics.', in: Wolin, R. & Abromeit, J. (Red.) *Heideggerian Marxism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. 129 (mijn vertaling).

²³ Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 130.

²⁴ Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 128 (mijn vertaling).

²⁵ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, Utrecht, Bijleveld, 1996, p. 143. Zie ook: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, p. 14.

²⁶ Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 128

- ²⁷ Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', in: Brassier, R. (Ed.) *Psychoanalysis, Politics, and Utopia: Five Lectures*, London, Repeater, 2022, p. 14 (mijn vertaling).
- ²⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p.11.
- ²⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 154.
- ³⁰ Gorz, A., *Critique of Economic Reason*, London, Verso, 2011, p. 166 (mijn vertaling).
- ³¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 168.
- ³² Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 59.
- ³³ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 81.
- ³⁴ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 69. Ook: Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 37.
- ³⁵ Hägglund, M., *Dit leven*, p. 21.
- ³⁶ Hägglund, M., *Dit leven*, p. 33.
- ³⁷ Hägglund, M., *Dit leven*, p. 203. Deze manier om vrije en onvrije tijd te onderscheiden betekent dus dat eenzelfde activiteit als vrij of onvrij gezien kan worden naargelang de doelgerichte structuur van de activiteit. Als ik wandel om mijn taken op de werkvloer uit te voeren of om een waterbron te bereiken die mij in leven houdt, dan is mijn tijd onvrij. Maar als ik wandel omdat het voor mij een doel op zich is, omdat het mij bevrediging schenkt of gelukkig maakt, dan is mijn tijd vrij. Dezelfde activiteit, maar twee keer een andere doelgerichte structuur en dus een andere relatie tot de tijd. Zie: Hägglund, M., *Dit Leven*, p. 255.
- ³⁸ Shippen, N.M., *Decolonizing Time: Work, Leisure, and Freedom*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 21.
- ³⁹ Zie bv.: Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 69.
- ⁴⁰ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 152.
- ⁴¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 151.
- ⁴² Hedrick, T., 'Autonomy, Reconciliation, and Nature in Adorno and Marcuse', in: *Constellations*, 23/2, 2016, p. 186.
- ⁴³ Marcuse, H., 'On Hedonism', in: *Negations: Essays in Critical Theory*, London, Penguin Press, 1968, p. 162 (mijn vertaling).
- ⁴⁴ Marcuse, H., 'On Hedonism', p. 167 (mijn vertaling).
- ⁴⁵ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 1, 8. Zie ook: Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 18.
- ⁴⁶ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 30.
- ⁴⁷ Marcuse, H., 'On Hedonism', p. 161.
- ⁴⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 54. Zie ook: p. 199 (n. 52).
- ⁴⁹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 55-58.
- ⁵⁰ Marcuse, H.; *Eros en cultuur*, p. 147
- ⁵¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 104.
- ⁵² De Beer, P. & Conen, W., *De waarde van werk in tijden van corona: uitkomst van de waarde van werk Monitor 2021*, Amsterdam, AIAS-HSI, 2021, p. 17-31. Maar zie ook voor tegenvoorbeelden: Spencer, D.A., *Making Light Work*, London, Polity Press, 2022, p. 72-78.
- ⁵³ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 41.
- ⁵⁴ Cholbi, M., 'The Desire For Work as an Adaptive Preference.', in: *Autonomy*, 4, 2018, p. 11.
- ⁵⁵ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 239.
- ⁵⁶ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 153.

- ⁵⁷ Kandiyali, J., 'The Importance of Others: Marx on Unalienated Production', in: *Ethics*, 130 (4), 2020, p. 573-576.
- ⁵⁸ Voor een contrasterende visie zie: Lenman, J., 'On Becoming Redundant or What Computers Shouldn't Do.', in: *Journal of Applied Philosophy*, 18/1, 2001, p.1–11.
- ⁵⁹ O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', in: *British Journal for the History of Philosophy*, 22/6, 2014, p. 1108 (mijn vertaling).
- ⁶⁰ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127.
- ⁶¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- ⁶² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 73.
- ⁶³ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127.
- ⁶⁴ Wolin, R., *Heidegger's Children*, Princeton University Press, 2001, p. 160.
- ⁶⁵ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 24-25.
- ⁶⁶ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 49.
- ⁶⁷ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 51.
- ⁶⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 249.
- ⁶⁹ Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 17.
- ⁷⁰ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 56.
- ⁷¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 43.
- ⁷² Granter, E., 'Critical Theory and the Post-Work Imaginary', in: Aroles, J., de Vaujany, F & Dale, K. (Eds.) *Experiencing the New World of Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 209-210.
- ⁷³ Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, p. 11 (mijn vertaling en cursivering).
- ⁷⁴ O'Connor, B., 'Marcuse and the Problem of Repression.', in: Gordon, P.E., Hammer, E. & Honneth, A. (Eds.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, London, Routledge, 2019, p. 317.
- ⁷⁵ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 1.
- ⁷⁶ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 24.
- ⁷⁷ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 153.
- ⁷⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 23.
- ⁷⁹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 23.
- ⁸⁰ Marcuse, H., 'Marxism and Feminism.', in: *Women's Studies*, 2, 1974, p. 279 (mijn vertaling).
- ⁸¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 105.
- ⁸² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 148.
- ⁸³ Zie ook: Weeks, K., *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2011, p. 11; Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 16, 25, 98.
- ⁸⁴ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 42.
- ⁸⁵ Weeks, K., *The Problem With Work*, p. 49-51.
- ⁸⁶ Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 26.
- ⁸⁷ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 41. Zie ook: Doody, R., 'The Hedonism and Asceticism of Neoliberal Subjectivity: The Crude Needs of Consumer Capitalism and Its Social, Psychological and Ecological Devastation.', in: Hines, T. et al (Eds.) *The Dialectics of Liberation in Dark Times*, London, Palgrave Macmillan, 2023, p. 101.
- ⁸⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 103.
- ⁸⁹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 102.
- ⁹⁰ Harris, N., *Critical Theory and Social Pathology*, Manchester, Manchester University Press, 2022, p. 157 (eigen vertaling).

- ⁹¹ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 105. Zie ook: Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 26-27, 84, 90; Hedrick, T., 'Autonomy, Reconciliation, and Nature in Adorno and Marcuse', p. 183; Brown, W., 'Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies"', in: *Critical Times*, 1/1, 2018, p. 72.
- ⁹² Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 260-264. Zie ook: Spencer, D.A., *Making Light Work*, p. 55.
- ⁹³ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 273.
- ⁹⁴ Weeks, K., *The Problem With Work*, p. 50-51, 69-71, 76-77. Zie ook: Harris, N., *Critical Theory and Social Pathology*, p. 159; Doody, R., 'The Hedonism and Asceticism of Neoliberal Subjectivity', p. 100-105.
- ⁹⁵ Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 382 (mijn vertaling).
- ⁹⁶ O'Connor, B., *Idleness: A Philosophical Essay*, p. 163-168. Zie ook: Wolin, R., *Heidegger's Children*, p. 161.
- ⁹⁷ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- ⁹⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 249.
- ⁹⁹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- ¹⁰⁰ Marcuse, H., 'The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration.', in: *Praxis*, 5/1, 1969, p. 20-25. Zie ook: Benanav, A., *Automation and the Future of Work*, London, Verso, 2020, p. 132 (n.7).
- ¹⁰¹ Marcuse, H., *Reason and Revolution*, London, Routledge, 1969, p. 293 (mijn vertaling).
- ¹⁰² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 143-145.
- ¹⁰³ Adorno, 'Free Time.', in: J.M. Bernstein (Ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge, 1991, p. 165 (mijn vertaling).
- ¹⁰⁴ Marcuse, H., 'The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration.', p. 22-23 (mijn vertaling).
- ¹⁰⁵ Marcuse, H., *Counterrevolution and Revolt*, p. 44.
- ¹⁰⁶ Marcuse, H., *Counterrevolution and Revolt*, p. 3 (mijn vertaling).
- ¹⁰⁷ Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, p. 26-27. Zie ook: Agger, B., 'Work and Authority in Marcuse and Habermas.', in: *Human Studies*, 2/3, 1979, p. 192-195. d
- ¹⁰⁸ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 118.
- ¹⁰⁹ Zilbersheid, U., 'The Utopia of Herbert Marcuse: Part 1.', in: *Critique*, 36/3, 2008, p. 415. De notie van een versmelten van kunst en techniek kan binnen de grenzen van dit artikel niet voldoende uitgewerkt worden. Voor meer informatie: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature*, p. 49-68; Feenberg, A., *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London, Verso, 2023, p. 166-215.
- ¹¹⁰ Von Redecker, E., 'Marx's Concept of Radical Needs in the Guise of Queer Desire.', in: Dawhan, N. (Ed.) *Global Justice and Desire*, London, Routledge, 2015, p. 38 (mijn vertaling).
- ¹¹¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127. Zie ook: O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', p. 1106-1115.
- ¹¹² Marcuse, H., 'Progress and Freud's Theory of Drives.', in: Brassier, R. (Ed.) *Psychoanalysis, Politics, and Utopia: Five Lectures*, London, Repeater, 2022, p. 58 (eigen vertaling).
- ¹¹³ O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', p. 1115.

- ¹¹⁴ Biro, A., *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 185 (eigen vertaling).
- ¹¹⁵ Chodorow, N.J., 'Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism.', in: *Theory and Society*, 14/3, 1985, p. 283 (eigen vertaling).
- ¹¹⁶ Zie ook: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature*, p. 42.
- ¹¹⁷ Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', p. 28-29.
- ¹¹⁸ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 260.
- ¹¹⁹ Marcuse, H., *Paris Lectures at Vincennes University, 1974t: Global Capitalism and Radical Opposition*, Charleston, S.C., CreateSpace, p. 69 (eigen vertaling).
- ¹²⁰ Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', p. 27-28.
- ¹²¹ Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- ¹²² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 146. Dit is een idee dat dicht aanleunt bij André Gorz' idee dat de post-kapitalistische samenleving opgedeeld zal worden in een heteronome en een autonome sfeer waarbij die laatste zo sterk mogelijk uitgebreid moet worden. Zie: Gorz, A., *Farewell to the Working Class*, London, Pluto, 1982, p. 94-104.
- ¹²³ Fraser, N., 'Contradictions of Capital and Care.', in: *New Left Review*, 100, 2016, p. 101.
- ¹²⁴ Bubeck, D.E., *Care, Gender, and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 25-27.
- ¹²⁵ Chodorow, N.J., 'Beyond Drive Theory', p. 298 (mijn vertaling).
- ¹²⁶ Hester, H. & Srnicek, N., *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*, London, Verso, 2023, p. 50.
- ¹²⁷ Davis, A., 'The Approaching Obsolescence of Housework.', in: James, J. (Ed.), *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 194 (mijn vertaling).
- ¹²⁸ Hester, H. & Srnicek, N., *After Work*, p. 15-48.
- ¹²⁹ Parks, A.J., 'Lifting the Burden of Women's Care Work: Should Robots Replace the 'Human Touch'?', in: *Hypatia*, 25/1, 2010, p. 100-120.
- ¹³⁰ Gorz, A., *Critique of Economic Reason*, p. 142-146.
- ¹³¹ Bubeck, D.E., *Care, Gender, and Justice*, p. 29.
- ¹³² Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 108-115.
- ¹³³ Lijster, T., 'Voorwoord', in: Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, Athenaeum, p. 20.
- ¹³⁴ Marcuse, H., 'August 24, 1960', in: Anderson, K.B. & Rockwell, R. (Eds.) *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, Lanham, Lexington Books, 2012, p. 66 (mijn vertaling).
- ¹³⁵ Wolin, R., *Heidegger's Children*, p. 160.
- ¹³⁶ Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 152-155.
- ¹³⁷ Toscano, A., 'Liberation Technology', p. 5-22.

Personalia

Ludo Abicht studeerde klassieke talen, filosofie en Germaanse filologie. Doceerde aan verschillende universiteiten (Tübingen, New Brunswick in Canada, Antioch University, Cincinnati, California – Berkeley.) Auteur van boeken, poëziebundels, vertalingen van poëzie, artikels en essays over de Duitse literatuur, het Jodendom, het Midden-Oosten, ethica en politieke filosofie. Actief in Masereelfonds, de KPB, Elcker-Ik, *Jewish Voice for Peace*, *the Jerusalem Declaration on Antisemitism*.

Ginette Bauwens is filosoof.

Christiaan Boonen is dr. in de politieke filosofie (KU Leuven, 2020) en werkt als docent aan Tilburg University. Zijn huidige onderzoek richt zich vooral op filosofische vraagstukken rond werk, de werksamenleving en vrije tijd.

Niels De Vos heeft audiovisuele kunsten en literatuurwetenschappen gestudeerd. Hij is medeoprichter en hoofdredacteur van het literaire tijdschrift *Equinox* en werkt aan een eerste roman.

Ronnie De Fossé is burgerlijk ingenieur en master in de wijsbegeerte. Hij maakt zich al decennialang danig zorgen over de rampspoeden van het antropoceen, waarvan de klimaatopwarming hem het meest verontrust. Door de combinatie van zijn toegepaste wetenschappelijke kennis en filosofische reflecties wil hij bijdragen aan het bedenken van een realistische uitweg uit de klimaatimpasse.

Benny Madalijns was leraar beeldende kunsten en doceerde in de archeologie en kunstwetenschappen aan de VUB. Zijn onderzoek als kunstwetenschapper richt zich op de raakvlakken tussen kunst en geschiedenis in beladen cultuurhistorische tijdschakelingen, zoals de Koude Oorlog en het Oost-Westconflict. In zijn werk als schilder en collagist registreert hij bij tussenpozen bedenkingen van geest en gemoed. Als vrijzinnig humanist is hij ondervoorzitter van het bestuursorgaan Instelling Morele Dienstverlening, Vlaams-Brabant.

Marc Schepers is kunstenaar.

Koen Vanbiesbrouck is bachelor in de filosofie (HIW) en studeerde lichaamsgeoriënteerde therapie (Instituut voor Bodymind Integratie, Gent) en perinatale psychologie (APPPAH, online). Hij beoefent en ontwikkelt ‘geboortelijke filosofie’ – in navolging van Hannah Arendt en Hans Saner. Interesseelden: wijsgerige antropologie, fenomenologie en kritische theorie – herlezen vanuit perinatale en somatische psychologie (contact@boreling.be).