

Mens tegenover mens

Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen

Willy Coolsaet, Garant, Leuven, 1997.

Willy Coolsaet bestempelt zijn *Mens tegenover mens* als de uiteenzetting van de *prolegomena*, de fundamentele vooropzettingen of "vooroordeelen" van zijn filosofische cultuurgeschiedenis. Als sleutelbegrip fungeert daarbij de duale tegenstelling tussen solidariteit, d.w.z. goede of leefbare verhoudingen, versus zelfgenoegzaamheid, verdraaide verhoudingen (blz. 7), hetgeen op zijn beurt een variant wil zijn op Coolsaets eerder gepubliceerde eindigheidsfilosofie (*Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*. Acco, Leuven, 1987).

In het eerste hoofdstuk omschrijft de auteur zelfgenoegzaamheid in het algemeen. In het tweede beschrijft hij een waaier van uitingen van zelfgenoegzaamheid, die hij in het derde hoofdstuk in een typologie onderbrengt. In het vierde hoofdstuk beschrijft hij de relatie van de mens tot de externe realiteit in functie van een omschrijving van goede en leefbare verhoudingen. In het vijfde hoofdstuk karakteriseert hij solidaire verhoudingen die de menselijke eindigheid positief assumeren. In het laatste hoofdstuk brengt hij alles in verband met de filosofie van de eindigheid, door te wijzen op de conflictualiteit, die ook voor goede verhoudingen constitutief is.

Hoofdstuk vijf, 'Solidaire menselijke verhoudingen', vormt het kernstuk van het boek. De auteur geeft hier een fenomenologie van leefbare, d.w.z. "eindige", intersubjectieve relaties. Hij beklemtoont daarin de

symmetrie tussen ik (zelf) en jou (de ander). Ik heb nood aan jou, d.w.z. ik ben in jou geïnteresseerd, omwille van mijn levensvervulling. Jij bent in mij geïnteresseerd om jouw levensvervulling. Leefbare menselijke verhoudingen zijn evenwichtig en wederkerig; zij hebben iets van een gelukkige ruil. Coolsaets strakke oppositie, zelfgenoegzaamheid versus solidariteit, wordt er vervangen door een samengaan van identiteit en vreemdheid: een derde term is ingetreden. Hij geeft hier m.i. een gelukkige karakterisering van geslaagde *face-to-face*-relaties: micro-relaties waarvoor ik de term "vertrouwen" veeleer dan solidariteit zou gebruiken (mijn huis, mijn kinderen, mijn gezin, enz.; blz. 96).

Het opzet kan bescheiden lijken - een boek van 123 blz. - maar dat is schijn. Coolsaet werkt aan Theorie. Voortdurend verwijst hij naar reeds gepubliceerde, geschreven maar nog niet gepubliceerde, in ontwerp zijnde, andere teksten van zijn hand over dezelfde thematiek (in de voetnoten refereert hij nogal vaak naar zichzelf). *Mens tegenover mens* belicht een deelaspect van een Tekst die zowel descriptief als normatief wil zijn. De overgang tussen beide, de normatieve kern, wordt geleverd door de oorspronkelijke ervaring van de leefwereld. Hierin is Coolsaet koppig fenomenoloog. "Hij [de mens] staat dus open op de wereld. Hij beschikt over een presentieveld, over een wereld, van dingen en andere mensen. We herhalen dat dit iets ultiems en oorspronkelijk is" (blz. 87). De auteur beoogt zowel een kritiek, een diagnose, als een alternatief te bieden: een Synthese van antropologie, cultuurgeschiedenis, godsdienstkritiek,

"waarbij we het hierboven aangedragen materiaal deels terug opnemen en in onze schema's inpassen" (blz. 51). Het is bijna Hegeliaans van opzet.

Hier situeren zich ook de problemen die ik met het boek heb. Het is me onduidelijk hoe aan een fenomenologische analyse van "oorspronkelijke" micro-relaties een visie op structurele, macro-relaties - voor Coolsaet "mijn land, mijn volk, de mensheid (sic, blz. 96) - kan vastgeknoopt worden, terwijl m.i. institutionalisering toch juist tot de wezenstructuur van solidariteit behoort. Dit lijkt me een inherente zwakte van zijn optiek, waardoor de auteur bijvoorbeeld tot analyses komt in de trant van: "Zo wil ik de ontwikkelingslanden uit armoede losrukken, ik wil daar iets voor doen, maar ik beseft dat de oplossing er alleen in kan bestaan dat de ontwikkelingslanden zelf, in vrijheid en autonomie, hun problemen oplossen, al kan dat eventueel inhouden dat ze in vrijheid en autonomie op mij (de rijke landen) beroep (blijven) doen" (blz. 100). Bovendien komt al wat geen oorspronkelijke, in de zin van onmiddellijke *face-to-face*-relatie is, al gauw per definitie onder verdenking te staan. Coolsaets diagnose is: het oorspronkelijke in-de-wereld-zijn, de solidariteit, is geperverteerd tot zelfgenoegzaamheid. Hoogst onduidelijk blijft echter waar, wanneer en waarom de dingen grondig fout gelopen zijn. De techniek? De moderne wetenschap? Méé! De moderne (én postmoderne) cultuur? Méé! Het objectieve weten, de *theoria* in het spoor van de Griekse filosofie? Méé! De hele westerse cultuur? De religie? Het lijkt er uiteindelijk op dat de hele westerse

geschiedenis - maar ook het Oosten! -, kortom institutionele verbanden, cultuur en geschiedenis überhaupt (zodra ze anders zijn dan micro-relaties van wederzijds vertrouwen) in het teken van het verval staan. "Onze hypothese betreffende het ideaal van de zelfgenoegzaamheid is dat in de westerse cultuur een invariante valt op te merken, een vaste inhoud, die op alle strekkingen van toepassing is. Alles wijst erop dat hetzelfde geldt voor het Oosten en voor de mensheid in haar geheel, hoewel in gewijzigde vorm." (blz. 16). Maar als zowat alles gepeverteerd is, hoe precies kan Coolsaet dan nog weet hebben van een "oorspronkelijke" authenticiteit?

Ik verwijz naar Coolsaets discussies met Sartre. Waarom zouden Sartres bekende beschrijvingen van feitelijke ervaringen geen betrekking hebben op de ware aard van de mens? (blz. 83). Waarop is Coolsaets onderscheid - binnen de oorspronkelijke ervaringen tussen echt-oorspronkelijke en onecht-oorspronkelijke ervaringen - gebaseerd? Hoe kent hij, in een wereld waar bijna alles bijna helemaal verkeerd loopt, de "ware" aard van de mens? Hoe kan een fenomenologie leiden tot een "correcte" houding? (blz. 76, 78). Het lijkt er uiteindelijk op dat de perversie méegegeven is met de menselijke conditie, en dus al even "oorspronkelijk" is. Coolsaet komt hierdoor opmerkelijk dicht in de buurt van Heideggers *Verfallenheit*, ja, van een soort "erfzonde"-leer. Op die manier wordt het onmogelijk feitelijke mechanismes van maatschappelijke vervreemding aan te wijzen, te benoemen, te analyseren, a fortiori een werkzaam en haalbaar alternatief te formuleren.

"In onze maatschappij, waarin zoveel verkeerd loopt, omdat de eis tot *vrije activiteit*, tot zelfontplooiing en dus tot zelfbetrokkenheid en zelfgenoegzaamheid, er ongeveer alles beheerst, is bijna alles illustratie van de *perversie* van de solidaire verhoudingen.". Volgt een oproep: "Die omkering moet ongedaan gemaakt worden, wil een maatschappij tot stand kunnen komen met een dominantie van solidaire verhoudingen. Pas dan zal men kunnen spreken van een beschaving van en voor de massa, met *elites* die solidair zijn omdat ze opgehouden hebben *elitair* te zijn" (blz. 123).

Waar de auteur de link met een globale cultuurfilosofie (kritiek) legt, blijft hij erg troebel. Zo wordt solidariteit gekoppeld aan eindigheid, gecontrasteerd aan zelfgenoegzaamheid, die blijkbaar teruggaat op een oneindigheidsverlangen. "De idee van een god of van goden kan men niet als onschuldig opvatten." (blz. 25). Dat wil ik best geloven, alleen: de auteur toont dat niet aan, maar zet - letterlijk - zijn vooroordelen uiteen (blz. 7), waardoor de overtuigden overtuigd worden. Maar dat hoefde eigenlijk al niet meer. Als link tussen zelfgenoegzaamheid en oneindigheidsverlangen fungeert het m.i. erg wollige concept "veroneindiging". Alsof een relatie van het eindige tot het oneindige per definitie een ontkenning van het eindige impliceert. Een "relatie" met mijn huisdier impliceert toch ook niet dat ik "verdierlijk" - al zou dat sommige chiqué-madammen wel eens kunnen overkomen! Maar ernstig: laat een concept als "veroneindiging" wel toe de religiegeschiedenis te begrijpen (te bekritisieren)? In een inderdaad op *autarkeia* afgestemde klassiek-Griekse cultuur

waarschuwen de goden veeleer tegen het vergeten van de menselijke maat, dus tegen "veroneindiging", want *hubris* leidt tot verblindheid. Zeker in de joodse godsdienst: "De hemel is de hemel van God; de aarde heeft hij aan de mensen gegeven". Daar impliceert de affirmatie van gods ontstellende transcendentie juist de affirmatie van de menselijke eindigheid. "Gij zult geen beeld van Hem maken!" Trouwens, vanuit zijn "veroneindigings"-optiek (laat ons die even zo noemen) bestempelt Hegel de joden juist daarom als een ongelukkig bewustzijn. Pas waar de menswording van god gevolgd zou worden door een vergoddelijking van de mens treedt de negatie van de eindigheid in; bijvoorbeeld in een christendom dat zijn joodse voorgeschiedenis afzweert (het anti-semitisme); in een humanisme à la Feuerbach, een antropologie die een gesecculariseerde theologie is. Trouwens, over een soort noodzakelijke samenhang tussen godsbevestiging en zelfgenoegzaamheid (afwezigheid van solidariteit) mag je best filosofisch speculeren. Enig empirisch onderzoek ware hier aangewezen!

Kortom als je *Mens tegenover mens* van zijn nogal bombastische pretenties en dito retoriek ontdoet, hou je een fijne fenomenologie van directe menselijke relaties en een warm pleidooi voor medemenselijkheid over. Allicht was dat de uiteindelijke bedoeling.

Rob Devos

Filosoof aan de KULAK