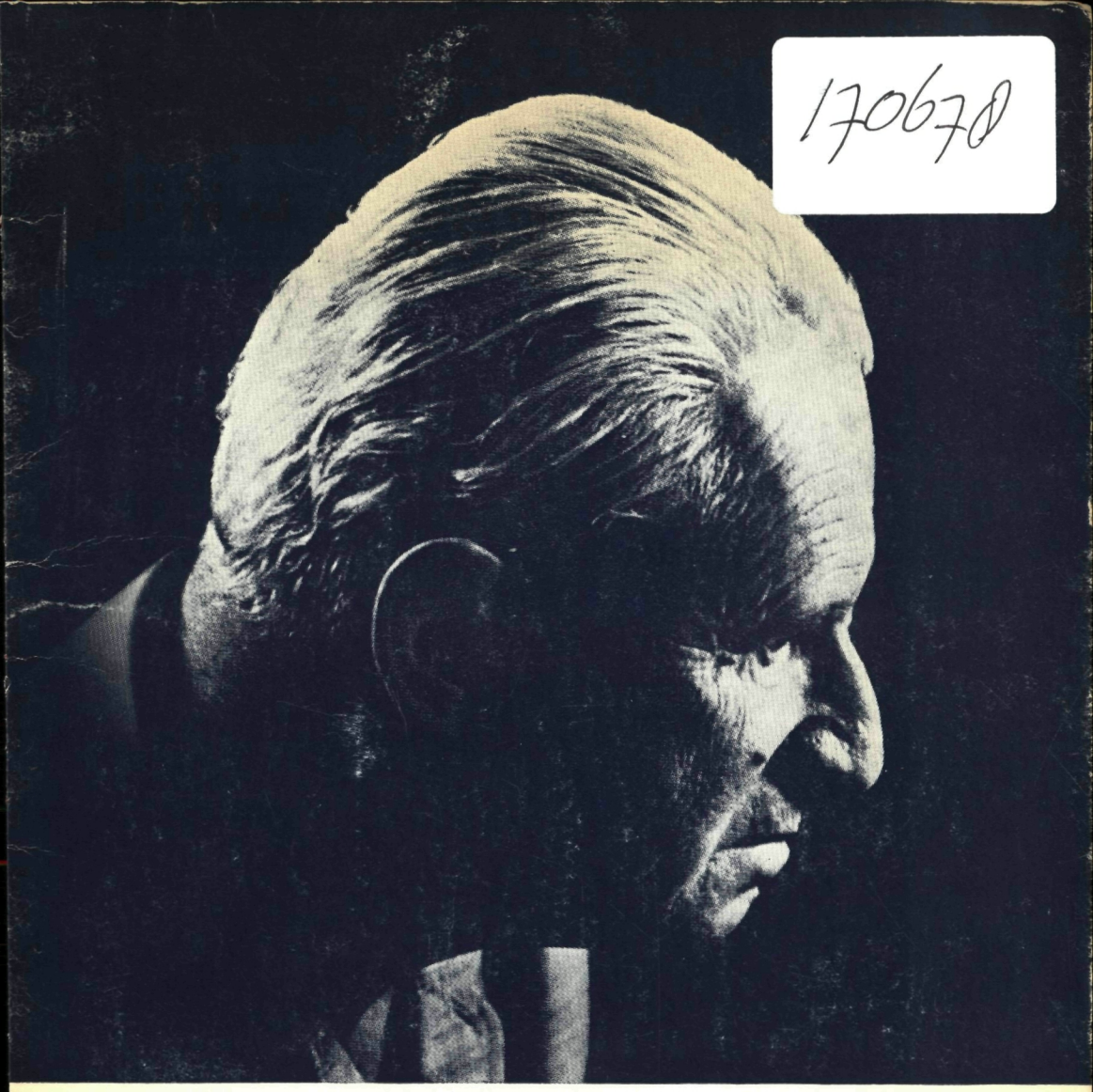

170678

LEGAAT P. DE RUIJTER
Subfaculteit Planologie en Demografie
U.V.A.

# THEORIE EN PRAXIS BIJ MARCUSE

762.8

door L.W. NAUTA

170678

# THEORIE EN PRAXIS BIJ MARCUSE

OPENBARE LES

bij de aanvaarding van de funktie van lektor in de
inleiding in de wijsbegeerte
aan de rijksuniversiteit te groningen
op dinsdag 9 december 1969

door

L. W. NAUTA

derde druk

Peter de Ruijter
R'dam
8/1/77

HET WERELDVENSTER – BAARN – 1969

In seinem eignen Bewusstsein dünkt ein jeder, und noch der unselbständigste Kopf, sich souverän. Seitdem von der Seele nur noch die Rede ist, wenn nach dem Beichtvater oder nach dem Psychoanalytiker gerufen wird, gilt es als die letzte Zuflucht, die das Subjekt vor der katastrophalen Welt bei sich selber sucht und zu finden meint, so als wäre es eine Zitadelle, die der alltäglichen Belagerung zu widerstehen vermöchte. Auch unter den extremen Bedingungen der totalitären Herrschaft, gerade dort mag keiner sich eingestehen, dass sie vielleicht längst gefallen ist. Keine Illusion wird zäher verteidigt. So breit und tief wirkt Philosophie, auch auf ihre Verächter. Denn der Aberglaube, als könnte der einzelne im eigenen Bewusstsein, wenn schon nirgends sonst, Herr im Hause bleiben, ist heruntergekommene Philosophie von Descartes bis Husserl, bürgerliche Philosophie zumal, Idealismus in Hausschuhen, reduziert aufs Augenmass des Privaten.

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

De* beschouwingen die tot nu toe over de filosofie van Herbert Marcuse verschenen zijn, zijn in hoofdzaak inhoudelijk van aard. Zij geven een samenvatting van diens theorieën[1], onderzoeken de historische herkomst ervan of leveren bijvoorbeeld vakwetenschappelijke kritiek op feitelijke konstateringen of interpretaties van feiten. Dergelijke kritiek vermag de filosoof niet te geven. Hij kan niet gaan zitten op de stoel van de ekonoom of de socioloog; ook niet op een puntje ervan. Vermoedelijk beperkt hij zich om die reden zo graag tot een wat neutrale beschrijving van de gedachtenwereld van zijn idolen, zonder daarbij altijd te beseffen dat hij daarmee toch eigenlijk plaats neemt op de stoel van de historikus. Omdat zijn vak eigenlijk geen objekt heeft, maakt de filosoof zo van de nood een deugd. Hij schaart zich onder de velen, van wie Kant reeds ietwat schamper opmerkt, dat hun filosofie niet veel meer is... dan de geschiedenis van de filosofie.

Filosofische kritiek – en wat is filosofie, zo kan men met Marcuse en de zijnen vragen, zonder kritiek? – dient zich te richten op wat van oudsher het enige medium is van de filosofie, het enige werktuig van de filosoof, de taal. Ook dan maakt men naturlijk nog wel van de nood een deugd, al moet ik er meteen aan toevoegen dat in de filosofie de taal alleen begrepen kan worden in samenhang met het handelen. In de taal kan het handelen zich b.v. van allerlei vormen van noodzaak ontlasten en dank zij die ontlasting kan het handelen zich op een heel aparte wijze intensiveren. Er ligt een terrein van onderzoek braak voor de filosoof die geïnteresseerd is in het specifieke en eigenzinnige handelingskarakter van het spreken en denken. En dat er heel wat interessants naar voren komt, als men het taal-aspekt van het menselijk handelen onderzoekt, laat de ontwikkeling van de analytische filosofie wel zien.

Filosofische analyse is analyse van het handelen, maar wil dit handelen op het spoor komen via de taal en via een onderzoek naar de vele verbindingen en breukvlakken tussen deze twee[2]. Wat is je theorie, als je iets doet? En wat doe je, als je een bepaalde theorie hebt? Dat zijn m.i. filosofische vragen. Wie zich in de filosofie tot de taal beperkt, ontzegt aan de kritiek zijn doel; wie zich beperkt tot het handelen, ontneemt de kritiek zijn middel.

Een onderzoek naar *de betekenis van de begrippen theorie en praxis bij Marcuse* is in eerste instantie een onderzoek naar een theorie. Ook

* Ik dank de heren B. Delfgaauw, R. H. van den Hoofdakker, B. C. van Houten en E. van der Velde hartelijk voor het kritisch doorlezen van het manuskript.

Marcuse's filosofie, die vanaf het begin tot het eind de verbinding zoekt met de praxis, komt tot ons als een bepaalde taal. Deze taal kan men kritisch onderzoeken door bijvoorbeeld de vraag te stellen, welke opvatting van het menselijk handelen er a.h.w. door geïmpliceerd is. Ik kies de begrippen theorie en praxis dus niet omdat ze hetzelfde zouden betekenen als de begrippen taal en handeling. Welk verband er ook moge zijn tussen beide begrippenparen, ze staan niet in hetzelfde logische gelid en ik heb de begrippen theorie en praxis dan ook primair ter behandeling uitgekozen, omdat zij de sleuteltermen vormen van Marcuse's filosofie. Deze laatste opmerking wil ik, om te beginnen, wat nader toelichten en illustreren.

Een opstel uit 1937, „Ueber den affirmativen Charakter der Kultur"[3], begint met een bespreking van de verhouding van theorie en praxis in de antieke wereld. Marcuse wijst er o.a. op, dat de antieke filosoof zich als het ware onbevoegd verklaarde ten opzichte van de in zijn tijd bestaande, maatschappelijke tegenstellingen. Hier maakt het denken van de antieke filosoof halt, hetgeen echter niet betekent dat deze tegenstellingen niet in zijn filosofie terug te vinden zouden zijn. Bij Plato bijvoorbeeld zijn de drie elementen van de ziel analoog aan de drie klassen in de maatschappij die hij onderscheidt, terwijl in beide gevallen ook van een duidelijke hiërarchie sprake is. De driften nemen dezelfde lage plaats in als de zich onder aan de maatschappelijke ladder bevindende stand van boeren en ambachtslieden. Met andere woorden, de maatschappelijke tegenstellingen werken onzichtbaar door in de filosofie, waar zij als ontologische feiten terugkeren en behoren tot het zijn zelf. Zij zijn zo vanzelfsprekend, dat zij onbesproken blijven. Dergelijke feiten en samenhangen mogen bekend zijn, de meeste producenten van filosofische leerboekjes laten ze gemakshalve dan toch maar buiten beschouwing.

De kritiek op Freud, door Marcuse gegeven in één van zijn m.i. belangrijkste boeken „Eros and Civilization", verschenen in 1955, kan als tweede voorbeeld fungeren. Marcuse is niet de zoveelste auteur die slechts in het algemeen de maatschappelijke bepaaldheid van de psychoanalyse onderstreept. Hij poneert dat Freud met zijn these van de noodzakelijke onderdrukking der erotische driften het bestaande, repressieve, maatschappelijke systeem voor lief genomen heeft. Het was voor hem zo vanzelfsprekend, dat hij het onbesproken liet. Weliswaar heeft Freud, ontmaskeraar die hij was, het gepresteerd om de verdringende funktie van de kultuur, de godsdienst enz. in het licht te stellen en de samenhang van deze, doorgaans in metafysische hooggebergten gelokaliseerde verschijnselen met het gedrag laten zien, – hij is toch niet ver genoeg gegaan. Aan het goed recht van de bestaande arbeidsmoraal die typerend is voor een maatschappij van de schaarste, heeft hij niet getwijfeld. Dat een dergelijke moraal van wie-niet-werkt-zal-ook-niet-eten in een maatschappij van de welvaart twijfelachtig zou worden, zag hij nog niet.

Een bespreking van de inhoud van deze stellingen, die de moeite van

het overwegen waard zijn, is hier niet aan de orde. Hier is slechts de konklusie van belang, dat ook in „Eros and Civilization" de verhouding van theorie en praxis in het centrum staat. De centrale begrippen van het theoretisch netwerk der Freudiaanse psycho-analyse worden opnieuw tegen elkaar afgewogen met het oog op de veranderde maatschappelijke kontext.

Praxis, aldus kan op grond van de gegeven voorbeelden reeds duidelijk zijn, is een begrip waar heel wat onder valt. Het heeft betrekking op het totaal van de maatschappelijke, de sociaal-ekonomische omstandigheden, waarin de mens leeft. Praxis betekent, om het marxistisch uit te drukken, de wijze waarop de mens zijn bestaan reproduceert en produceert. Het begrip praxis betekent dus iets geheel anders dan het woord praktijk in het nederlands. De laatste term heeft slechts betrekking op een beperkte sektor van het maatschappelijk verkeer, ook als hij met een ondertoon van waardering uitgespeeld wordt tegen de veronderstelde wereldvreemdheid van de theorie.

Men denke niet dat dit voortdurend terugvertalen van filosofische en andere problemen in sociaal-ekonomische strukturen op een vulgair materialisme neer moet komen. De tegenstelling onderbouw-bovenbouw speelt bij Marcuse een heel andere rol dan bij tal van orthodoxe marxisten, die zich voor hun platvloers determinisme ten onrechte op Marx en Engels beroepen. Marcuse kent juist zo'n centrale plaats aan het begrip praxis toe, omdat hij van de specifieke, door de arbeidsverdeling en inkomensverhoudingen gestempelde, historische situatie van de mens uit wil gaan en niet van eeuwige waarheden. Dualismen als die tussen geest en materie, waar het orthodoxe marxisme vaak nog onder gebukt gaat, wil hij juist vermijden.

Het begrippenpaar theorie-praxis heeft een kritische funktie, terwijl men verder moet bedenken dat beide termen twee geheel verschillende betekenissen kunnen hebben. Zij kunnen in de eerste plaats meer „deskriptief" bedoeld zijn en betrekking hebben op een specifiek historische, maatschappelijke situatie en een daarbij behorende theorie, die er dan achteraf mee vergeleken kan worden. Als voorbeeld gebruikte ik de leer van de ziel in „De Staat" van Plato en de psychoanalytische theorie van Freud. In de tweede plaats kunnen de begrippen theorie en praxis in een meer normatieve betekenis worden gebruikt. Het begrip theorie heeft dan betrekking op de kritische theorie van Marcuse zelf, waarop ik uiteraard nog terugkom, terwijl het begrip praxis gereserveerd wordt voor die uiteraard positief gewaardeerde handelingen, waarvan verwacht mag worden dat zij de maatschappij veranderen.

Een kurieus voorbeeld van dit laatste vinden we in een opstel van Marcuse uit 1928 onder de titel „Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", waarin een soort van synthese tussen Marx en Heidegger wordt nagestreefd. Praxis betekent hier – let wel, op een moment dus waarop bij Marcuse van één-dimensionaliteit, manipulatie en repressie nog geen sprake is – de radikale daad, die een „nieuwe werkelijk-

heid vrij moet maken als realisatie van de gehele mens"[4]. De konkrete drager van deze radikale daad is hier nog het proletariaat, dat Marcuse als „de universele klasse" betitelt. Het is deze klasse die door haar lijden geroepen is de eenheid van theorie en praxis, die voor de marxist het hoogste principe betekent, te realiseren. Vijfentwintig jaar voordat Sartre iets dergelijks zal gaan proberen, hebben we hier al een existentialistische versie van Marx voor ons. Het is allemaal daad en handeling wat de klok slaat en de tegenstelling tussen eigenlijk en oneigenlijk bestaan, die in „Sein und Zeit" zo'n grote rol speelt, wordt betrokken op het proletariaat dat zich wel en dat zich niet van zijn historische missie bewust kan zijn. De filosofie van Heidegger, waarvan kritisch wordt opgemerkt dat zij bij de innerlijkheid van de mens blijft staan, wordt op deze wijze vermaatschappelijkt. En Marcuse probeert de leer van Marx, waarvan hij de elementen opnieuw groepeert rondom het begrip radikale daad, te enten op de realiteit van het menselijk handelen.

De tot nu toe aangehaalde passages uit het werk van Marcuse stammen respektievelijk uit 1937, 1956 en 1928. Bij deze drie voorbeelden die men door vele andere zou kunnen vervangen[5], vormt de verhouding van theorie en praxis de kern van de probleemstelling. Andere denkers worden steeds van hieruit onder het mes genomen en ook de eigen positie, zelfs al is hij inmiddels veranderd, wordt toch steeds weer opgebouwd aan de hand van een onderzoek naar de verhouding van deze twee. Het is, dacht ik, – om te beginnen – van belang de vraag te stellen naar de historische herkomst van dit probleem. Waar komt het vandaan en hoe zien zijn geboortepapieren eruit?

De verhouding van theorie en praxis wordt pas tot een probleem in het wijsgerig idealisme uit het eind van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw, waaraan o.a. de namen verbonden zijn van filosofen als Fichte, Schelling en Hegel. Dit idealisme moet uiteraard niet verward worden met het begrip idealisme in ons taalgebruik, maar men moet het ook niet identificeren met wat er allemaal in filosofische kringen – meestal uit de tweede hand – over verteld wordt. Er is vermoedelijk geen filosofische richting, waarover zo veel roddelpraatjes in omloop zijn, die op zo weinig feiten berusten.

De idealist staat te boek als iemand die alles herleidt tot de geest – wat dat dan ook moge betekenen – en van wie eigenlijk niemand begrijpt dat hij niet gewoon eens even op de tafel klopt, waaraan hij zijn theorie zit op te schrijven. Dit imago van de idealist dekt niet eens de helft van de waarheid, omdat het hem er n.l. om begonnen is te laten zien, dat de wereld der objekten die de mens om zich heen aantreft een door de mens gemaakte wereld is. Dat is niet alleen van toepassing op die objekten die de mens ook inderdaad zelf gefabriceerd heeft, het geldt ook van het niet door hem gefabriceerde deel der wereld dat hem toch als objekt verschijnt. Er zouden voor de mens nooit objekten kunnen zijn, wanneer hij zelf niet eerst aan het objektiveren was gegaan, aldus kan men de mo-

raal van heel wat idealistische verhalen samenvatten. Het kennen onderstelt niet alleen een passief subjekt, dat indrukken registreert en ordent, maar ook een aktief van het subjekt uitgaand proces dat eerst de distantie teweegbrengt, die voor de kennisverwerving noodzakelijk is. Hoewel men de betreffende, nogal antropomorfe termen gelukkig niet in de huidige wetenschapsfilosofie terugvindt, het ermee aangeduide standpunt laat zich met behulp van wetenschapsfilosofische argumenten als mogelijk verdedigen.

Wat wil de idealist dus? Het gaat hem er om de kantiaanse tegenstelling tussen kennen en handelen te overbruggen, waarbij hij evenals Kant aan het handelen voorrang verleent. De idealist wil de kennis koppelen aan de praxis. Als hij het kennisproces tracht te expliceren, bezigt hij begrippen uit de wereld van het handelen. Het begrip „ik" is een dergelijk woord bij Fichte, bij wie trouwens ook het begrip „Tätigkeit" een belangrijke rol speelt. Er is een vrije, autonome daad voor nodig, om tot kritisch inzicht en tot wetenschapsbeoefening te komen. Bij Schelling vinden we de opmerking dat het ontwikkelde „System der Vernunft" pas realiteit verkrijgt „nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein *produktives, realisierendes* Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln"[6]. Dat we in de filosofie van Hegel al een hele theorie van de arbeid vinden, is bekend. En niet voor niets mondt, om een geheel andere lijn te trekken, de stamboom van het huidige, amerikaanse pragmatisme, op verschillende plaatsen uit in het wijsgerige idealisme.

Omdat de idealist nu dit proces van zelfherkenning, dat de vervreemding tussen kennen en handelen wil opheffen, alleen, om zo te zeggen, in „de geest" volvoeren kan, kan zijn oorspronkelijke intentie zich echter niet realiseren. In feite komt hij zelfs daar terecht, vanwaar hij toch eigenlijk wilde vertrekken. Hij wil de vreemdheid van het te kennen objekt opheffen, maar blijft zitten met een minstens even grote raadselachtigheid, die van het kennende subjekt. In dat subjekt lokaliseert hij de gehele aktiviteit, die de mens in zijn objektiveringen en de daarbij behorende vervreemding investeert. Ja, zonder dat dit altijd met zo veel woorden uitgesproken wordt, het subjektieve wordt identiek met het de mens eigene, terwijl het objektieve als vanzelfsprekend geïdentificeerd wordt met wat de mens vreemd is. Als men hierop let, is het latere franse existentialisme niet veel meer dan een wat nieuwerwetse variant van het negentiende eeuwse idealisme. Alles gaat bij Fichte en Hegel in een dialektische cirkelbeweging uit van het subjekt en het keert daarheen ook weer terug, zodat dit subjekt veel te veel werk moet opknappen en inderdaad soms de indruk kan wekken, alsof het op zijn eentje de wereld had voortgebracht.

Als Marx dus later stelt dat de toeëigening van de wereld door de mens zich niet alleen in de geest moet voltrekken, kritiseert hij Hegel natuurlijk, maar hij blijft ook diens leerling. Hegels stelling dat de wereld van de zich ten opzichte van de mens zo onafhankelijk gedragende objekten oorspronkelijk bij de mens hoort, oorspronkelijk door de mens zelfs in het aanzijn

geroepen is, handhaaft hij onverminderd, met alle terminologische dubbelzinnigheden van dien[7]. Het voortdurende verzet van Marx tegen de ook in zijn tijd aanwezige neiging om maatschappelijke verhoudingen als natuurlijk gegroeide („naturwüchsige") verhoudingen te interpreteren, moge ten opzichte van de idealistische traditie nieuw zijn, de terminologie blijft dezelfde. Het van de mens vervreemde of liever: het aan hem ontvreemde bezit wordt beschreven in termen van objektiviteit en verzakelijking, terwijl het proletariaat dat zich van zijn miserabele positie in sociaal-ekonomisch opzicht bewust moet worden, van een „Subjekt an sich" in een „Subjekt für sich" heeft te veranderen. Het de mens eigene wordt hier als het subjektieve betiteld, al moet hij zich dit subjektieve, vervreemd als het van hem is, eerst nog door bewustwording en strijd toeëigenen. Hoewel het in plaats van over „geestelijke" nu over „materiële" toeëigening gaat wordt deze toeëigening toch beschreven in de termen van de idealistische filosofie.

Ik merk tussen haakjes nog even op, dat men het wijsgerig idealisme ook kennis-sociologisch kan interpreteren en wel als een filosofie van de opkomende industrialisatie. De mens ontdekt niet alleen dat hij van alles kan maken, maar deze ontdekking is bij wijze van spreken ook van terugwerkende kracht. Hij realiseert zich dat allerlei zaken die hij oorspronkelijk als gegeven beschouwde, eigenlijk door hem zelf gemaakt zijn, tot en met de God die hij vereert en de staat die hij gehoorzaamt. Het is allerminst toevallig dat in de idealistische kennisleer het begrip „produzieren", dat bepaald nog niet op een lange filosofische traditie kon bogen, zo populair is. Het gegeven citaat van Schelling is hiervan een illustratie.

Behalve echter een soort van verwerking van de opkomende industrialisatie is het idealisme minstens evenzeer een vorm van verzet daartegen. De kennis-sociologische interpretatie is, zoals altijd, een interpretatie achteraf, die niet met de zelfinterpretatie van het idealisme samenvalt, dat leeft van de illusie van het autonome subjekt. Alles wat de mens van oudsher als natuurlijk en gegeven placht te beschouwen, moge bij nader inzien geproduceerd blijken te zijn, het ik of de geest die dit inzien, zijn dat natuurlijk niet[8]. De mens is toch „ergens" altijd dezelfde? Termen als „geest", „ik", „zelf" enzovoort, het zijn toch niet alleen maar woorden?

Deze lange uiteenzetting was nodig om duidelijk te kunnen maken dat Marcuse, over wie ik het nu verder wil hebben, in deze traditie staat. Zijn filosofie stamt terminologisch grotendeels uit het idealistische arsenaal en het is niet toevallig dat hij meer over Hegel geschreven heeft dan over Marx, zoals dat trouwens ook geldt van Adorno. Verschillende op zichzelf misschien wat raadselachtige passages uit het werk van de overigens zeker niet duistere Marcuse worden helderder, als men ze interpreteert binnen de kontext van het idealistische begrippenapparaat. De in „One-dimensional Man" geregeld weerkerende en ook bij Bloch voorkomende uitspraak dat „wat is, niet waar kan zijn" is typisch idealistisch, zij het dat Marcuse en Bloch hem primair van toepassing verklaren op de realiteit van het maatschappelijk leven. Deze realiteit bevat heel wat mogelijkhe-

den die niet worden gebruikt – het uitbannen van armoede en oorlog b.v. – en het is deze situatie die met de geciteerde formule een provocerende pointe krijgt: wat is, kan niet waar zijn. Marcuse hanteert verder in zijn filosofie de onderscheiding tussen „schijn" en „wezen" en spreekt behalve voor de meer moderne idealisten ook voor een figuur als Plato een duidelijke voorkeur uit.

Trouwens, ook de betekenis van het niet zo erg heldere begrip „één-dimensionaal" kan zonder het idealisme niet worden begrepen. Tracht men die betekenis namelijk af te leiden uit de vele, verschillende verschijnselen die ermee worden aangeduid, dan raakt men gemakkelijk in verlegenheid. Het begrip één-dimensionaal moet de meest verschillende fenomenen omvatten: de sociale wetenschappen en het logisch positivisme, de taal van de New York Times benevens de natuurwetenschappen, de ontsublimering van de intermenselijke relaties en de nukleaire strategie van de wereldmachten, de filosofie van het operationalisme plus ook nog die van de Angelsaksische taal-analytici[9]. Het is duidelijk: al deze verschijnselen zijn onderdeel van hetzelfde, gemanipuleerde, technisch-administratieve universum en kunnen om die reden met dezelfde naam worden benoemd. Maar het feit dat het woord „één-dimensionaal" voor deze naamgeving het meest in aanmerking komt, laat zich alleen vanuit de idealistische terminologie verklaren die Marcuse tot de zijne heeft gemaakt.

Eén-dimensionaal staat namelijk niet tegenover véél-dimensionaal, waarbij men aan een pluralistische samenleving zou kunnen denken, maar tegenover „twee-dimensionaal". Deze laatste term heeft betrekking op de twee-eenheid van maatschappij en kultuur, zoals die volgens Marcuse vroeger bestond. De kultuur – men denke b.v. aan het toneel – was in het burgerlijke tijdperk duidelijk gescheiden van de rest van de werkelijkheid. Zij betekende een dimensie extra. Dat had weliswaar tot gevolg, zoals uitdrukkelijk wordt aangetekend, dat de bestaande maatschappelijke tegenstellingen door deze „geestelijke bovenbouw" onaangetast werden gelaten, het betekende dan toch maar dat de mensen weet hadden van een andere werkelijkheid. Poëzie en litteratuur herinnerden hen er bij voortduring aan, dat het allemaal nog heel anders kon dan de manier, waarop het leven dagelijks verliep[10]. Zij werden nog gekweld door een onwerelds heimwee, om het op de wijze van Roland Holst te zeggen.

Marcuse is er zich dus wel van bewust, dat deze tweede dimensie een illusie betekende. En toch komt hij op dit punt gevaarlijk dicht in de buurt van allerlei vormen van konservatieve kultuurkritiek[11], want hij is kennelijk van mening, dat de wereld van de twee dimensies te verkiezen is boven het platte, één-dimensionale systeem, dat ons nu gevangen houdt. Allerlei mensen die vreemd zullen staan tegenover Marcuses revolutionaire élan, zullen mèt hem bijvoorbeeld het massa-toerisme kritiseren[12] en de ontwikkeling negatief waarderen die het mogelijk heeft gemaakt, dat Shakespeare, Goethe en Molière in pocket, misschien wel op de supermarkt, te verkrijgen zijn. De laatsten betreuren weliswaar het teloorgaan van de exklusiviteit, terwijl Marcuse van mening is dat de betreffende ideeën als kon-

sumptiegoederen aan oppositionele kracht inboeten, beide partijen lonken in feite naar het verleden en beoordelen de huidige toestand vanuit de door hen geprezen twee-eenheid van „werkelijkheid" en „geest".

Of dit wat de mensen destijds in hun door Marcuse als pre-technologisch betitelde wereld zelf voor een tweede dimensie hielden, werkelijk ook als zodanig geïnterpreteerd moet worden, lijkt mij overigens de vraag. Is het apart bestaan van die tweede dimensie, achteraf gezien, iets anders dan een ideologische reflex van de hegemonie van de derde stand, die zich, om met Marx te spreken, maar al te graag verwisselde met de mensheid in het algemeen? De burgers die zich natuurlijk als mensen beschouwden, wekten maar al te graag de indruk dat ook het omgekeerde waar was. Het isolement waarin kunst en kultuur zich ook vandaag nog in menig opzicht bevinden, hebben we aan het apart bestaan van die tweede, door Marcuse blijkbaar positief gewaardeerde dimensie te danken. Zij moest in de eerste plaats het feit verhullen dat er onuitwisbare, sociaal-ekonomische tegenstelingen bestonden, zoals Marcuse blijkt in te zien. Maar in de tweede plaats moest de schone schijn van haar apartheid vooral ook de omstandigheid aan het oog onttrekken, dat die tweede er zo geestelijk uitziende dimensie een door degenen die haar voor zelfstandig hielden, zèlf voortgebrachte, zèlf geproduceerde dimensie was. En het is deze omstandigheid die bij Marcuse, vreemd genoeg, onder de tafel valt. Hoewel juist hij het is, die het verband tussen theorie en praxis niet wil loslaten, meent hij toch dat in het burgerlijk oftewel pre-technologisch tijdperk de tweede dimensie niet geïnkorporeerd was in het systeem en vergeet hij dat ook in dit opzicht de ideologische schijn bedriegt.

Zoals reeds werd opgemerkt, ontdekt de idealist de bewerkbaarheid van het bestaan. Hij realiseert zich dat allerlei zaken die oorspronkelijk als gegeven of zelfs als natuurlijk werden beschouwd, in feite aan de praxis van de mens hun bestaan te danken hebben. Deze ontdekking echter bleek gepaard te gaan met de illusie van het autonome subjekt, waarbij overigens de vraag nog moet worden gesteld waarom in dit verband van een illusie gesproken kon worden. Begrippen als b.v. autonomie en vrijheid zijn toch ook voor ons nog van groot belang? Zij kunnen toch bij het streven naar een mondiale samenleving van mondige mensen politiek operationeel worden gemaakt? Dat laatste echter is juist wat door de idealist wordt nagelaten, die niet voor niets de bijtende kritiek van Marx en de zijnen te verduren krijgt. De burgerlijke idealist maakt die tweede wereld van de geest en de „handelings-begrippen", waarmee hij de kennis in de realiteit probeert te verankeren, in maatschappelijk en politiek opzicht juist niet operationeel. Hij leeft vanuit de onbesproken vanzelfsprekendheid van zijn eigen, met moeite veroverde sociaal-ekonomische positie. En het is juist deze vanzelfsprekendheid die hem er ongemerkt toe brengt buiten de wereld een punt aan te nemen, van waaruit hij de wereld als produkt beschouwen kan, en die hem ertoe verleidt te geloven in de zelfstandigheid en autonomie van wat Marcuse als de tweede dimensie van het bestaan betitelt.

Het feit dat de dragers van deze overtuiging wellicht niet anders konden dan op deze wijze hun sociaal-ekonomische positie tot uitdrukking brengen, behoeft voor ons niets af te doen aan de noodzaak met de betreffende termen kritisch om te gaan. Zij kunnen namelijk niet alleen van groot belang zijn voor het konstant demokratiserings-proces, waar een demokratie om vraagt, maar ook heel goed een ideologische belemmering juist voor diezelfde demokratisering vormen. Zij kunnen dienen om het belang van een bepaalde groep onder het mom van het tegendeel veilig te stellen. Het hypostaseren, het als ding behandelen van begrippen als schoonheid en waarheid en het verzelfstandigen van zaken als God, staat en kultuur berust niet alleen op een vergissing, zoals Ryle dat pleegt te noemen, een vergissing die men dan vervolgens langs taal-analytische weg kritiseren kan[13]. Het kan ook heel gemakkelijk de weigering verhullen om verantwoordelijk te zijn voor de maatschappelijke gang van zaken en het eigen groepsbelang ook voor de handelende persoon zelf achter „objektiviteit" verbergen. Behalve van rationeel, wetenschappelijk inzicht kan de betovering die de taal meebrengt, de mens ook afhouden van een adekwate interpretatie van zijn handelen.

Het is merkwaardig dat Marcuse die werkelijk een scherpzinnig en brillant ideologie-kritikus genoemd kan worden, nalaat de ideologie-kritiek op zijn eigen, idealistische terminologie toe te passen. Ja, hij stelt het zelfs voor, alsof hij min of meer gedwongen zou zijn zich op deze terminologie terug te trekken, omdat sinds Marx de verhouding van theorie en praxis grondig gewijzigd is. Wat wordt door hem daarmee bedoeld?

Bij Marx, aldus Marcuse, kon er nog sprake zijn van een „bemiddeling" tussen theorie en praxis. Deze term bemiddeling doelt op het bestaan van het proletariaat, dat in feite de schakel vormt tussen de bestaande, maatschappelijke toestand aan de ene kant en de theorie aan de andere kant, die ook bij Marx allerminst de pretentie voert met de praxis een te zijn of zoiets. Het proletariaat heeft de theorie nodig; voor haar is de theorie een noodzakelijk middel gezien de staat van onwetendheid, waarin het verkeert. En de theorie bedient zich omgekeerd in zekere zin van het proletariaat. Dank zij de toestand van uitbuiting van het proletariaat is zij een theorie met een goed geweten. Zij schetst de feitelijke, maatschappelijke toestand als een toestand waarin het proletariaat „genegeerd" wordt en poneert zichzelf als de negatie van deze negatie. De toestand van uitbuiting, waarin het proletariaat zich bevindt en waarin de bestaande orde a.h.w. in spiegelschrift wordt afgebeeld, wil zij opheffen. Wat de theorie dus wil, is aanzetten, prikkelen tot verandering, ook met dien verstande, dat zij naar haar eigen opheffing streeft. Haar doel is aktie; haar zin ligt in de praxis.

Ik merk tussen haakjes op, dat de dialektische struktuur van de marxistische theorie met dit laatste ten nauwste verband houdt, iets wat bij filosofische diskussies over zin en onzin van de dialektiek nog al eens wordt vergeten. De theorie wordt dialektisch, omdat zij nee zegt tegen het bestaande en opteert voor een radikaal andere toekomst. Zij beeldt moge-

lijke handelingen af. Zij verkrijgt een dialektisch statuut, omdat ze zich opvat als de ontkenning van een specifieke praxis. Haar dialektische struktuur is een handelingsstruktuur[14].

Als men dit in de gaten houdt, begrijpt men ook meteen in welke grote moeilijkheden de nog steeds dialektische theorie van Marcuse komt te verkeren, wanneer dank zij de emancipatie van de arbeidersklasse de verbinding tussen theorie en praxis wegvalt. Haar dialektische struktuur komt in de lucht te hangen. Zij doet in zekere zin – om ook dit maar weer dialektisch uit te drukken – niets anders dan haar eigen onmogelijke realisering beschrijven. De noodzaak tot verandering is gebleven – men denke alleen al aan de bestaande machtsstrukturen –, de pijnlijke vraag is alleen wie de drager van deze verandering moet zijn.

Wanneer Marcuse in zijn latere werk de welvaartsstaat analyseert, hebben zijn analyses, zoals men weet, steeds deze pointe. Wat de arbeiders betreft, hun toestand is in materieel opzicht verbeterd; mede dank zij de voortdurende produktie van nieuwe behoeften door het systeem hebben zij meer belang bij verbetering van hun materiële welstand dan bij werkelijke verandering van de maatschappelijke gang van zaken. En wat degenen betreft, die a.h.w. uit de boot van het systeem vallen – de niet-geprivilegieerde groepen plus de kunstenaars en intellektuelen – hun eenheid bestaat hoogstens in hun gemeenschappelijke machteloosheid. De eersten liggen zozeer onder en leven zo verspreid, dat ze van hun hand nooit een vuist kunnen maken. De tweede, althans gedeeltelijk geprivilegieerde groep, de kunstenaars en intellektuelen, vormt, voorzover hij door de status quo niet al lang is platgewalst, een prachtig alibi voor het systeem. Met hun oppositie, die toch geen effekt sorteert, verschaffen de machthebbers zich een goed geweten. Hun repressief gedrag en hun ethiek der tolerantie marcheren met behulp van de oppositie hand in hand.

Mijn inziens is deze laatste stelling van Marcuse die bij de studentenoppositie nogal populair geworden is, enigszins gechargeerd. Hij zou waar zijn, wanneer repressie en oppositie ook feitelijk hand in hand gingen, hetgeen gelet op landen als Portugal en Griekenland evenmin gezegd kan worden als met betrekking tot het huidige Sovjet-Rusland. Marcuse generaliseert hier waarschijnlijk vanuit bepaalde, pijnlijke ervaringen die hij in Amerika opdeed. Hij vergeet, dat het verzet tegen het studentenverzet, vooral in de zgn. demokratische landen – men denke slechts aan Frankrijk, de Bondsrepubliek en Nederland – meer lijkt op het tegendeel. Al is repressieve tolerantie hier heus wel aan te treffen, regeringen schijnen toch nog wel iets gevoeliger te zijn voor woorden, wier relatie tot de praxis zich beperkt tot papier en drukinkt, dan Marcuse suggereert.

Diens gedachten over repressieve tolerantie staan niet op zichzelf. Zij vormen een onderdeel van een omvattende theorie over de welvaartsstaat, die in zijn werk na de tweede wereldoorlog steeds vastere vormen aanneemt en waarin hij er zijn misnoegen over uitspreekt, dat er na de ineenstorting van de nationaal-socialistische diktatuur zo weinig in de wereld veranderd is. Men kan over deze theorie van de welvaartsstaat van alles

opmerken, de kern ervan vormt dacht ik de stelling, dat het bewustzijn van de mensen evenzeer geproduceerd is als wat zij kopen. Dit behoeft helemaal niet in de zin van een primitieve manipulatie door enkele onzichtbare big brothers te worden verstaan, zoals sommige kritici schijnen te menen. Zij maken het zich wel heel erg gemakkelijk. Het betekent dat binnen de bestaande maatschappelijke systemen produktiviteitsverhoging het voornaamste kriterium is, waarnaar de waarde van alle handelingen, binnen welke sektor dan ook, beoordeeld wordt. Daar ligt de oorzaak van de geslotenheid en bovendien de ekonomische achtergrond van het één-dimensionale karakter van het systeem.

Ik laat de vraag buiten beschouwing hoe betrouwbaar en weerlegbaar deze theorie is en wat er op de feitelijke juistheid van haar konsekwenties aan te merken valt[15]. Het interesseert mij hier alleen wat de geslotenheid van het één-dimensionale systeem voor de verhouding van theorie en praxis betekent. Verstaan we daarbij onder theorie de „kritische theorie" van Marcuse zelf en onder praxis de feitelijke, maatschappelijke gang van zaken, dan kunnen we gezien het voorgaande, om te beginnen, opmerken dat theorie en praxis uit elkaar gevallen zijn. Er is geen schakel die de twee verbindt; er is geen groep aan te wijzen van wie men een verbetering van de maatschappelijke toestand verwachten kan. Marcuse houdt weliswaar ook op de studenten en intellektuelen het oog hoopvol gericht[16], maar hij vindt dat zij in elk geval momenteel nog maar weinig macht hebben tegenover de in hoofdzaak a-politieke meerderheid, wier bewustzijn nog lang niet is gewekt.

De theorie ziet zich dus door de praxis in een negatieve rol gedrongen. Zij wordt tot een theorie van de „grote weigering" en zij spreekt zelf uit dat het er met haar hopeloos voorstaat, om een bekende passage uit „One-dimensional Man" te citeren[17]. Bovendien treedt als gevolg van de ontbrekende bemiddeling een regressie op naar de filosofie. Met de emancipatie van de arbeidersklasse heeft de theorie behalve haar bemiddeling met de praxis ook haar ekonomische basis verloren. Zij mikt weliswaar op minder onrecht, grotere gelijkheid en vrijheid, maar zij kan de weerstanden daartegen in het bestaande systeem niet meer in termen van uitbuiting en meerwaarde-theorie beschrijven. Zij heeft te maken met heel andere behoeften dan alleen de primaire en betrekt behalve het salaris ook de sex in haar overwegingen; zij ziet zich verder gekonfronteerd met vormen van manipulatie en vervreemding die niet aan specifieke eigendoms-verhoudingen gebonden zijn[18]; het konflikt dat zij diagnosticeert, is bovendien in plaats van een konflikt tussen klassen een konflikt tussen onderdrukte behoeften enerzijds en de vervreemdende werking van de heersende technologie aan de andere kant[19]. Het gevolg van een en ander is, dat de theorie die bij Marx van filosofie tot ekonomie werd, bij Marcuse opnieuw tot filosofie wordt, zodat men inderdaad van een regressie kan spreken. Het neo-marxisme van Marcuse is *qua terminologie* een filosofie uit de tijd vòòr Marx, die zich met behulp van wat sociologie, een theorie van de politiek en veel psychoanalyse in het heden op de been houdt.

Tot zover heb ik Marcuse op de voet gevolgd. Deze konstateert zelf dat de bemiddeling tussen theorie en praxis is weggevallen en realiseert zich bovendien dat mede daardoor zijn kategorieën een filosofisch karakter krijgen. Serieuze moeilijkheden brengt deze terminologische regressie volgens Marcuse niet met zich mee. Dezelfde termen immers die vroeger, in het idealisme dus, de maatschappelijke tegenstellingen onbesproken lieten of deze indirekt op ontologisch niveau uitspraken, worden nu juist door de even kritische als filosofische theorie maatschappelijk relevant gemaakt. De kritische theorie moge evenals de idealistische filosofie, waaraan zij haar termen ontleent, van de praxis gescheiden zijn, het verschil is dat zij deze scheiding niet wil, terwijl de idealist hem als vanzelfsprekend aanvaardt en bovendien met zijn filosofie nog vereeuwigt ook.

Achter dit laatste zet ik terloops even een vraagteken. Er werd immers reeds vastgesteld dat de idealist juist aan de filosofie handelingswaarde probeert te geven. Dat hij bij dit pogen halfweg blijft steken en uiteindelijk toch weer terechtkomt bij begrippen, die hij vergeet in termen van maatschappelijk handelen te vertalen, is gelet op zijn uitgangspunt slechts in tweede instantie van belang. Maar geheel afgezien van deze kwestie, die alleen de interpretatie van het idealisme betreft, moet in dit verband op een veronderstelling van Marcuse worden gewezen, die deze niet uitspreekt.

Die veronderstelling luidt, dat het mogelijk is de termen van de idealistische filosofie over te nemen, zonder de dupe te worden van hun inhoud. Hoewel Marcuse tegen de in onze tijd gangbare filosofische preokkupatie met de taal alléén bezwaar maakt, omdat hij meent dat zo een stuk maatschappelijke praxis stilzwijgend gesanktioneerd wordt, doet hij in feite met de idealistische terminologie precies hetzelfde. Stilzwijgend huldigt hij de opvatting dat men taal en handelen als twee gescheiden realiteiten kan behandelen. Daarachter gaat een tamelijk naïeve en n'en déplaise Marcuse pragmatische opvatting schuil van de taal. Als je het betreffende stuk maatschappelijke praxis maar goed in het vizier hebt, doet het er niet zo verschrikkelijk veel toe welke woorden je daarvoor gebruikt. Termen zijn verpakkingen vàn ideeën; zij zijn niet richtinggevend vòòr ideeën. Marcuse besteedt geen aandacht aan wat Wittgenstein de beheksing van het denken door de taal noemt[20]. Deze „manipulatie" onderkent hij niet.

De gevolgen hiervan wil ik slechts aan één punt illustreren en wel aan Marcuse's opvatting van de menselijke subjektiviteit, die m.i. niettegenstaande alle maatschappelijke franje dezelfde is als die van de wijsgerige idealist. Een vermoeden hiervan kon al rijzen bij de bespreking van de tweede dimensie, die Marcuse blijkbaar zo positief waardeert dat hij er een van zijn kultuurfilosofische sleutelbegrippen aan ontleent. De door hem veronderstelde zelfstandigheid van deze dimensie bleek bij nader inzien hetzelfde te zijn als de autonomie van het idealistische subjekt dat de gehele wereld voor geproduceerd houdt en alleen voor de eigen wereld een uitzondering maakt.

Marcuse's voorkeur voor die tweede dimensie en alle idealisering van het verleden die daarmee gepaard gaat[21], is echter niet mijn enige argument voor de stelling dat hij met het idealistische subjektbegrip ook de daarbij behorende inventaris overneemt. De omstandigheid dat zijn theorie zich geen rekenschap geeft van haar eigen positie en van haar eigen status geen verantwoording aflegt, wijst ook in die richting. Marcuse's theorie kent geen meta-niveau en zij behelst ook geen methodologie. Als theorie over het gesloten karakter van onze industriële samenleving blijft zij in gebreke het feit te verklaren, hoe zij zelf kon ontstaan. Claus Offe schrijft dat zij eigenlijk voor het dilemma staat òf wel haar these van de één-dimensionaliteit te herzien en uitzonderingen op de regel der manipulatie toe te staan òf wel af te zien van een verklaring voor haar eigen denk-mogelijkheid[22]. Geen van deze alternatieve mogelijkheden echter maakt Marcuse tot de zijne, eenvoudig omdat hij zich van deze filosofische problematiek niet voldoende bewust is. Hij vergeet dat een wantrouwende lezer op de gedachte zou kunnen komen van een manipulatie in dubbele zin: een door het systeem geproduceerde kritische theorie, met behulp waarvan het zich reële oppositie en daadwerkelijke revolutie van het lijf houdt. Soms kan de dialektiek werken als een boemerang.

Men zou tegen het voorgaande in kunnen brengen dat een filosoof als Marcuse toch juist oog heeft voor de ondermijning van de menselijke subjektiviteit. Zijn filosofie gaat immers in zekere zin nergens anders over dan over de verzakelijking, objektivering, manipulatie of hoe men het verder ook wil noemen, waarvan de mensen de dupe zijn. En toch is dit argument niet steekhoudend. Ik wil niets afdoen aan de kritische bewustwording, die Marcuse's filosofie teweeg kan brengen. Ook het utopisch karakter van deze filosofie kan voor de bewustwording, die nu eenmaal aan radikale veranderingen vooraf moet gaan, een belangrijke prikkel vormen[23]. Heel wat kritiek op Marcuse, die de ronde doet, is niet to the point en betekent vaak niet veel meer dan een weigering om de aard en de doeleinden van onze maatschappelijke ontwikkeling radikaal ter diskussie te stellen. Desalniettemin vind ik het van belang duidelijk te zeggen, dat we hier gekonfronteerd worden met een begrip van de menselijke subjektiviteit, dat niet van toepassing is op de technisch-wetenschappelijke kultuur, waarin wij leven.

Wat Marcuse namelijk onder het hoofd objektivering oftewel manipulatie beschrijft, is niets anders dan de omkering van de idealistische idee der subjektiviteit. En ook dat zou op zich niet zo veel kritiek behoeven uit te lokken, als er niet enkele fatale gevolgen aan verbonden waren.

In de eerste plaats. Men kan het wat mij betreft met Marcuse en Marx eens zijn, dat onze kapitalistische en in menig opzicht ook imperialistische maatschappij de ontplooiing van de mens verhindert. Hij wordt inderdaad als hij niet boven ligt, geknecht; hij behoeft maar even een kreatief pasje naast de gebaande wegen te maken, of hij is al gediskrimineerd. Op het moment echter, waarop men het wezen van de betreffende en m.i. negatief te waarderen verschijnselen met termen als abstraktie en objek-

tivering gaat beschrijven, suggereert men ten onrechte, alsof abstraktie- en objektiverings-processen de mens altijd het leven onmogelijk zouden maken[24]. Men vergeet dat er van subjektivering helemaal geen sprake kan zijn zonder objektivering. De mens zou zich nooit als subjekt kunnen beleven, wanneer hij zijn bestaan niet met behulp van taal, wetenschap en techniek zou kunnen objektiveren[25]. De sterkere subjektivering van het bestaan, die zich in bepaalde, vermoedelijk vrij kleine groepen sinds Renaissance en Verlichting in Europa aan het voltrekken is, staat helemaal niet lijnrecht tegenover het ontstaan van de klassieke natuurwetenschap, het opkomen van de geldhuishouding, de techniek, de verstedelijking en andere rationaliserings-processen. Integendeel, deze subjektivering van het menselijk gedrag is de keerzijde van precies ditzelfde rationaliseringsproces, zoals Simmel en op zijn voetspoor Norbert Elias hebben laten zien[26]. Marcuse scheidt deze twee dingen, betitelt ten onrechte de burgerlijke kultuur die de voedingsbodem vormde van de idealistische filosofie, als „pre-technologisch" en doet zo aan zijn eigen filosofische en politieke intenties tekort. Door abstraktie- en objektiveringsprocessen meestal van een minteken te voorzien, ontneemt hij zich de mogelijkheid van een veel scherpere en meer specifieke diagnose van het huidige maatschappelijke systeem, waarvan hij naar mijn mening terecht de ongelijkheid en het gewelddadig karakter hekelt. Marcuse wekt, of hij het wil of niet, de indruk, alsof het konkrete het waarachtige menselijke is en het abstrakte het tegendeel daarvan en alsof een handeling pas dan menselijk genoemd kan worden, wanneer hij vanaf het begin tot aan het eind kan worden overzien, zoals het neerzetten van een kopje of het opsteken van een sigaret.

In de tweede en laatste plaats. Het lijken twee totaal verschillende dingen, het autonome subjekt en de heteronome objektiviteit, maar zij gaan natuurlijk samen en sluiten net iets te goed bij elkaar aan. Juist bij verschillende, existentialistische filosofen, die zogenaamd de konkreetheid van de menselijke subjektiviteit in hun vaandel hebben geschreven, vindt men vaak een kultuurkritiek die een sterk konservatief karakter draagt en alles wat tot de verworvenheden van onze technisch-wetenschappelijke kultuur behoort, van een min-teken voorziet. Helaas is ook bij Marcuse die in dit opzicht een leerling van Heidegger is, deze tendens niet afwezig[27]. Tegenover de objektiviteit van de één-dimensionale kultuur staat de eenzaamheid van de subjektiviteit en het is helemaal niet zo verwonderlijk, dat theorie en praxis in wezen hun plaats aan elkander afstaan. Zij worden verwisselbaar. De praxis wordt erg „theoretisch" beschreven en is niet veel meer dan een netwerk van kategorieën als repressie, manipulatie, technologische macht enz. De theorie kent zichzelf een hoge handelingswaarde toe en suggereert met behulp van een begrip als „de grote weigering", dat niet voor niets uit de esthetika stamt[28], toch eigenlijk enorm veel aktie. Beide, zowel de in theorie omgeslagen praxis als de zich met de pretentie van praxis tooiende theorie hebben hun gebrek aan specifiteit gemeen. Slechts zelden wordt bij Marcuse in termen van kon-

kreet gedrag beschreven, waarom de meeste mensen niet ontwaken uit hun a-politiek bewustzijn. En niet vaak wordt duidelijk gezegd, hoe men de „grote weigering" in konkreto realiseren kan. De subjekten van Marcuse lijken soms op die leerling van Heidegger, die eens gezegd moet hebben dat hij zich „sehr entschlossen" voelde, zij het dat hij alleen noch niet wist waartoe.

Men zou hiertegen in kunnen brengen, dat bij Marcuse theorie en praxis dan toch maar – in tegenstelling tot het existentialisme b.v. – goed uit elkaar gehouden worden. Marcuse leert het primaat van de theorie, omdat aan radikaal maatschappelijke veranderingen bewustwording vooraf zal moeten gaan. En ook keert hij zich in een recent opstel tegen „theorieloze pseudokonkreetheid"[29]. Hij moet met al zijn kritiek op van praxis vervreemde theorie niets hebben van mensen die alleen maar kunnen geloven in de praktijk en niet hechten aan de idee[30]. Dat is allemaal waar en Marcuse is ook zeker een bekwaam en scherpzinnig theoreticus, het blijft echter een feit dat hij *impliciet* toch in zijn denken van een voorbarige eenheid van theorie en praxis uitgaat.

Op grond van het voorgaande kan namelijk tenslotte gekonkludeerd worden, dat theorie en praxis alleen bij gebrek aan feitelijke, revolutionaire aktiviteit uit elkaar liggen. Zij zouden één moeten zijn en wel in de daad die de wereld vermenselijkt en zij ontlenen aan deze principiële eenheid hun feitelijke, hun door de maatschappelijke omstandigheden bewerkstelligde verscheidenheid. Marcuse's filosoferen wordt op de achtergrond, van binnen om zo te zeggen, voortdurend bekoord door het beeld van het als het ware uit het niets oprijzende subjekt dat in één slag – na eventjes zijn ketenen te hebben afgeworpen – de wereld vermenselijkt.

Ik wil niet zeggen dat een dergelijk beeld, waarheen het denken van Marcuse onderhuids steeds weer terugkeert, geen nuttige, dat wil zeggen kritische funktie vervullen kan. Marcuse's filosofie, waarvan het utopische element van groot belang is[31], kan ons er op pijnlijke wijze op attent maken, dat wij de mogelijkheden die wetenschap en techniek ons momenteel bieden, voor een groot gedeelte ongebruikt laten. In welke terminologie dat dan ook moge gebeuren, Marcuse stelt dan toch maar – om slechts iets te noemen – de verhouding aan de orde van wetenschap en politiek. Ik wil echter wel zeggen, dat deze filosofie ons, nadat zij haar kritische funktie heeft vervuld, voor een verdere diagnose van de maatschappelijke situatie en een theorie van de revolutie niet zo erg veel houvast biedt. De idee van een autonoom, de nieuwe wereld producerend subjekt, is wat dat betreft niet specifiek genoeg. Politiek is zij moeilijk operationeel te maken. Haar utopische waarde is groter dan haar feitelijke waarde. Pas in een werkelijk mondiale samenleving van vrije en mondige mensen zou zij niet meer ideologisch zijn.

Behalve een kritische theorie à la Marcuse hebben wij een filosofie nodig die ons kan helpen te anticiperen op situaties, waarin mondigheid en rationaliteit moeizaam – stapje voor stapje – worden aangeleerd. Een der-

gelijke filosofie zal evenmin van de positivistische scheiding als van de idealistische eenheid van theorie en praxis uit kunnen gaan. Zij zal verder ontworpen moeten worden in het ook bij Marcuse sterk levende besef, dat ons feitelijk gedrag in veel opzichten achter loopt bij de demokratiseringsidealen die wij plegen te belijden. Maar zij zal nog veel scherper dan Marcuse doet ons bewust moeten maken dat deze diskongruentie ook geldt voor wat wij onze subjektiviteit plegen te noemen. Wij willen immers in zo veel opzichten wel van alles veranderen, mits wij zelf als autonoom subjekt maar buiten de termen vallen van die verandering.

*Mijne heren Kuratoren en mijnheer de sekretaris van deze universiteit,*

Hartelijk dank dat u mij voor de benoeming tot lektor in de inleiding in de wijsbegeerte hebt willen voordragen.

*Hooggeleerde de Vos,*

De gezamenlijke medeplichtigheid aan de leermeester-leerling-verhouding en aan het rollenspel van de professor en zijn assistent is bij ons – langzaam, zoals dat friezen betaamt – ontaard in vriendschap. Wat mijn belang bij deze vriendschap betreft, ik hoop van uw vermogen tot relativeren nog lang te mogen profiteren.

*Dames en heren docenten, medewerkers en studenten van het Filosofisch Instituut,*

De interfakulteit waaraan wij werken, is maar klein en erg centraal is hij niet. Onderling echter is ons kontakt in ieder geval frequent, mede dank zij de enge ruimte, waarin wij ons ophouden. De openhartige atmosfeer op het filosofisch instituut die met name aan de direkteur te danken is, waardeer ik bijzonder. Ik hoop dat de verschillende richtingen, die daar zo langzamerhand vertegenwoordigd zijn, in de toekomst nog vaker mogen botsen.

*Dames en heren docenten, medewerkers en studenten van het Sociologisch Instituut,*

Het kostte me toch wel even tijd, om me in de subfakulteit thuis te voelen. Sommige sociologen bekijken filosofen met enig wantrouwen, vooral wanneer ze ook nog uit domineesland afkomstig zijn. Ik hoop dat dit wantrouwen nooit geheel verloren mag gaan, omdat behalve in de wetenschap ook in de filosofie een dosis scepsis geen kwaad kan. Hiertegenover staat dat er sinds mijn benoeming veel nieuwe kontakten gegroeid zijn. Deze kontakten zijn voor mij een permanente uitdaging, want de filosofie zal zich in de diskussie met de vakwetenschap waar moeten kunnen maken, wil zij zich geen brevet van onvermogen verlenen.

Ik vind het fijn bij u sociale filosofie en wetenschapsfilosofie te kunnen doceren. Het zijn de filosofische vakken die mij het meeste boeien en ik geloof ook dat het juist deze onderdelen van de filosofie zijn, die de meeste raakvlakken bieden met de huidige sociologie-opleiding.

*NOTEN*

*1.* Boeken van Marcuse: (– eventuele hoofdletters achter de titels duiden gebruikte afkortingen aan –).
*Schillerbibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek,* Berlin 1925.
*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt 1932, '68[2].
*Reason and Revolution,* Hegel and the rise of social theory, N.York '41, 1968[5] (RR).
*Eros and Civilization,* a philosophical inquiry into Freud, Boston 1955, 1966[2] (EC).
*Soviet Marxism,* a critical analysis, N.York 1958, 1961[2] (SM).
*One-dimensional Man,* Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964 (O).
*A Critique of Pure Tolerance,* met R. Wolff en Barrington Moore, Boston 1965.
*Kultur und Gesellschaft I,* Frankfurt 1965 (KG I).
*Kultur und Gesellschaft II,* Frankfurt 1965 (KG II).
*Geweld en Vrijheid,* Politieke opstellen, Amsterdam 1968 (GV).
*Psychoanalyse und Politik,* Frankfurt 1968 (PP).
*Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft,* Frankfurt 1969 (ID).
*Versuch über die Befreiung,* Frankfurt 1969 (VB).
*2.* Vg. A. Gehlen, *Der Mensch,* seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1955[5];
Stuart Hampshire, *Thought and Action,* London 1965[3].
*3.* KG I, S. 56-101.
*4.* in: Philosophische Hefte, Sonderheft über Heidegger, Sein und Zeit, Heft I, Juli 1928, S. 45-68.
*5.* Marcuse over theorie en praxis o.a. in: RR, XII, 28, 78, 102, 241, 257, 286v., 321; O, XI-XIV, 123, 128-9, 133, 146, 179, 219, 253v.; GV 119-125; ID 188; EC, 14, 20; KG II, 80-82. Verder van belang: *Ueber konkrete Philosophie,* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62 (1929), S. 111-128.
*6.* Gecit. bij: J. Habermas, *Theorie und Praxis,* Sozialphilosophische Studien, Neuwied 1967[2], S. 237.
*7.* Vg. Leopold de Buch, *Wissenschaftler aller Länder vereinigt euch;* in: Leopold de Buch en Bob Groen, *De verbeelding aan de macht,* Utrecht 1968, p. 211-253.
*8.* Vg. Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation,* über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Stuttgart 1959.
*9.* Vg. Manfred Riedel, *Die Philosophie der Weigerung,* der Denker Herbert Marcuse, Merkur, Heft 236, Nov. 1967.
*10.* B.v. O, 60vv.
*11.* Claus Offe wijst op parallellen met de theorieën van Freyer, Schelsky en Gehlen: Claus Offe, *Technik und Eindimensionalität,* in: *Antworten auf Marcuse,* her. geg. v. J. Habermas, Frankfurt 1968, S. 73-88.
*12.* Vg. H. Marcuse, *Some social implications of modern Technology,* Studies in Philosophy and social Science, Vol. IX/1941, p. 414-439.
*13.* Vg. E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,* 1966[2], passim.
*14.* Vg. L. W. Nauta, *Dialektik bei Sartre,* Studium Generale 21 (1968), S. 591-607.
*15.* Vg. ook J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* in het gelijknamige boek, Frankfurt 1968, S. 48-103.
*16.* Vg. *Das Ende der Utopie,* Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren West-Berlins über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der dritten Welt, Berlin 1967.
*17.* O, 253.
*18.* Vg. SM, H. H. Holz, *Utopie und Anarchismus,* Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968 en: R. Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg,* Köln 1969.
*19.* In VB en in *'Das Ende der Utopie'* staat Marcuse 'positiever' tegenover weten-

schap en techniek dan in O, waar hij trouwens ook wijst op de positieve mogelijkheden die wetenschap en techniek de mens bieden; vg. ook Habermas, o.c.

*20.* L. Wittgenstein, *Philosohische Untersuchungen,* par. 109.

*21.* Vg. W. F. Haug, *Das Ganze und das ganz Andere,* zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in *Antworten,* o.c. S. 50-72.

*22.* Offe, o.c.

*23.* Vg. behalve *Das Ende der Utopie,* EC, O, PP en VB.

*24.* Vg. de Buch, o.c.

*25.* Vg. behalve allerlei meer recente publikaties van H. Plessner (o.a. *Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem,* in: *Philosophische Perspektiven,* Band I – 1969, Frankfurt 1969, S. 175-183) ook diens boekje: *Grenzen der Gemeinschaft,* eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn 1924.

*26.* Norbert Elias, *Ueber den Prozess der Zivilisation,* Basel 1939, 2 Bde.

*27.* Zie noot 11 en 19.

*28.* Riedel (o.c.) wijst er op, dat Marcuse dit begrip voor het eerst hanteert in EC en het ontleent aan Whitehead, die hiermee esthetische waarheid wil karakteriseren tegenover empirische waarheid.

*29.* GV, p. 118.

*30.* H. Marcuse in *Antworten,* o.c., S. 15.

*31.* Marcuse spreekt in het boekje met de betreffende titel (vg. noot 16) van het einde der utopie, om daarmee aan te geven dat allerlei vroeger utopisch gewaande mogelijkheden nu dank zij de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling binnen ons bereik liggen.

***De omslagfoto werd welwillend ter beschikking gesteld door Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied/Berlijn.***