CONCILIUM

Internationaal tijdschrift voor theologie

Overdruk

Kan men 'een' ethiek legitimeren tegenover de historische 'pluraliteit' van moraalsystemen?

Enrique Dussel

Geboren in 1934 (Mendoze, Argentinië). Hij is doctor in de filosofie en de geschiedenis, en licenciaat in de theologie. Hij is professor in de ethiek aan de Universidad Autónoma van Mexico en in de kerkgeschiedenis aan het Theologisch Instituut van Hogere Studies (Mexico). Hij is voorzitter van de Commissie voor Kerkgeschiedenisstudies in Latijns-Amerika (CEHILA). Hij is medeoprichter van de Eucumenische Vereniging van Theologen uit de Derde Wereld (EATWOT). Onder zijn recente werken vermelden we: *Desintegración de la Christiandad y liberación,* Sígueme, Salamanca, 1978; *Filosofía de la Liberación,* 2e USTA, Bogotá, 1980; *Filosofía ética latinoamericana,* dln I-III, Edicol, Mexico, 1977, dln IV-V, USTA, Bogotá, 1980; *Religión,* Edicol, Mexico, 1977; *Ethics and theology of liberation,* Orbis, New York, 1978; *Los obispos latinoamericanos y la liberación de los pobres (1504-1620),* CRT, Mexico, 1979; *History of the Church in Latin America (1492-1980),* Eerdman Grand Rapids, 1981; *Ensayos de un filosofar de liberación,* El Ateneo, Caracas, 1981; *De Medellín a Puebla (1968-1979),* CEE, Mexico, 1979; *Papers for liberation theology,* MACC, San Antonio, 1981; Introducción a la *Historia General de la Iglesia en América latina,* dl I, Sígueme, Salamanca, 1982.
Adres: Celaya 21-402, *Mexico 11 D.F.,* Mexico.

Met het oog op de doelstelling van dit artikel, en zonder enige pretentie van etymologische of theoretische aard, zullen we *ethiek* en *moraal* van elkaar onderscheiden, teneinde ons beter te kunnen uitdrukken. Onder *ethiek* verstaan we het niveau van de praktische eisen die gelden voor iedere mens in elke historische situatie. Als de geschiedenis van de wereld als totaliteit *één* is, dan is de ethiek *één.* Onder *moraal* verstaan we, daarentegen, het concrete niveau dat beperkt blijft binnen een historisch systeem (dat van de Azteken, van de Egyptenaren, van de Chinezen, de Grieken, het feodale, het Europees kapitalistische systeem, enz.). Aangezien er een pluraliteit bestaat van historisch concrete totaliteiten, en zelfs in verschillende tijdperken, is het een historisch en sociologisch feit dat er *vele* 'moralen' bestaan. Gezien het *feit* van de pluraliteit van 'moralen' is het zaak te bezien hóe, en of het mogelijk is, *één* ethiek te legitimeren die geldt voor de hele mensengeschiedenis als de *'omnitudo realitatis'* van het menselijk bestaan in concreto.

I. De poging van Hegel (1770-1831)[1]

De filosoof en theoloog uit Tübingen wordt een eeuw na de overwinning van de Engelse bourgeoisie geboren. In zijn jeugd maakt hij de machtsovername door de bourgeoisie in Frankrijk mee. Zijn leven speelt zich af ten tijde van de expansie van het industrieel kapitalisme. Zijn theoretische arbeid, bewust of onbewust – dat is niet belangrijk –, was gericht op het legitimeren van een gearticuleerde en explicatieve – dus rechtvaardigende – ethiek van de burgerlijke moraal. Daarvoor greep hij naar het beste van een lange theologische traditie. Dit is echter niet de plaats om daarop terug te komen. Hier plukken we er alleen de vruchten, de speculatieve gevolgen van.
Evenals voor Kant ('de wortel van het kwaad' *('Die Wurzel des Bösen)*[2] of voor

Schelling ('vandaar de universele noodzaak van de zonde en de dood als reële negatie van de particulariteit *(Eigenheit)*'),[3] zo is ook voor Hegel het goede, dat 'de bijzonderheid *(Besonderheit)* niet in stand gehouden wordt als essentieel tegenover het universele'.[4] Anders gezegd: het kwaad is de determinatie, de begrenzing, het zichzelf bevestigen als deel zonder in het universele te willen ondergaan: 'De eindige onmiddellijkheid van het individuele *(Einzelnen)* subject... determineert zichzelf primair als het nietige *(Nichtige)* en kwade *(Böse)*, en, vervolgens, ...(stort het zich) in de beweging die eruit bestaat zich te ontdoen *(entäussern)* van zijn onmiddellijk natuurlijke determinatie... en zich met zichzelf te verenigen in de smart van de negativiteit en zich op die manier te leren kennen als verenigd met de essentie'.[5] Dat iemand bestaat en voortbestaat als onderscheiden, als verschillend, als bepaald en zich niet oplost in 'het Zelf', in het Al, in het Absolute van het zijn – hetgeen zich laat vergelijken met het nirwana bij de hindoes of met de *gnôsis* – het kwaad.
In de wereldgeschiedenis is de eenheid van de ethiek en de pluraliteit van moraalsystemen door Hegel gedacht uitgaande van deze ontologie van de Totaliteit. Inderdaad moet de pluraliteit van moraalsystemen gesitueerd worden op het concrete niveau van de universaliteit van de 'zedelijkheid' *(Sittlichkeit)* van een volk. Het individu, als bijzonderheid, voelt zich aldus opgenomen en 'opgeheven' *(aufgehoben)* in zijn vaderland, maar van hun kant, 'hebben de concrete ideeën, de volksgeesten *(Völkergeister)* hun waarheid en hun determinatie in de concrete Idee die – zijnde de konkrete Universaliteit – de Geest van de wereld *(Weltgeist)* is'.[6] Het is goed om niet te vergeten dat in Hegels *Godsdienstfilosofie* die genoemde 'Geest' de Heilige Geest is.
Wat is nu de relatie tussen de particuliere 'moralen' van de historische volken en de universele ethiek van de wereldgeschiedenis? Hegel stelt: 'Aangezien de geschiedenis de configuratie is van de Geest in de vorm van een gebeuren...'[7], 'is het volk dat een dergelijk element ontvangt als natuurlijke principe... het overheersende *(herrschende)* volk in dat tijdperk van de wereldgeschiedenis... Tegenover het absolute recht *(absolutes Recht)* dat dat volk heeft, omdat het de actuele drager is van de ontwikkelingsgraad van de wereldgeest, *hebben* de geesten van de andere volken *geen enkel recht (rechtlos)*'.[8]
Aldus bereikt de oplossing van het particuliere van de moraalsystemen van de verschillende volken het niveau van een universele ethiek doordat de moraal van het overheersende volk van de wereld in ieder historisch tijdperk een fetisj wordt. Anders gezegd: de universele ethiek is niet een abstract niveau dat geldigheid bezit onder alle volken en kulturen, maar het is de particuliere moraal van een volk dat als 'drager', *'Träger'*, zegt de tekst) van de Geest – en het is de drager van de Geest, omdat het de heerser van de wereld is in dat tijdperk: de overheersing als manifestatie van het goddelijke –, in zijn particulariteit de concrete universaliteit van de wereldgeschiedenis als totaliteit opneemt. En als wij ons herinneren, dat genoemd volk de drager van de Geest is, opdat God zichzelf herkent en tot volle verwezenlijking van zijn Wederkomst komt, dan kan men begrijpen, dat de universele ethiek, het tot fetisj maken van de moraal van het overheersende volk, de religie van de Staat is.[9] De moraal van de andere volken, 'als barbaren',[10] vindt zijn plaats 'rond de troon (van het overheersende volk op de wereld) als uitvoerder van zijn verwezenlijking, als getuige en als ornament van zijn luister'.[11] Een betere theologie van de overheersing is zelden door de mensheid gepresenteerd!

II. Een posthegeliaanse poging

Dankzij de oude Schelling,[12] dankzij de kritiek t.a.v. het fetisjisme van de Christenheld van de kant van Kierkegaard,[13] alsook dankzij de christologische

herinnering aan de sensibiliteit van de lutherse theoloog Feuerbach,[14] en dankzij vele anderen, heeft er een hele generatie bestaan die tegen de idealistische filosofie van de Identiteit was. Onder hen komen we Karl Marx (1818-1883) tegen. Men kan zeggen dat het werk van de denker uit Trier als geheel een ethiek is. In werkelijkheid heeft hij het in zijn werken vanaf 1844 tot zijn dood slechts over één thema gehad: 'Gij zult niet stelen!' Als men hem ergens om kan kritiseren, dan is het hierom: dat deze eis hem helemaal in beslag nam en wel zodanig dat het tot *Leitmotiv* werd van heel zijn praktische en theoretische bestaan.
Het thema van de moraal van een gegeven systeem en de eisen van een universele ethiek vormen de basis van zijn analyses. Marxisten en antimarxisten merken dat dikwijls niet op.
Hij analyseerde een gegeven systeem, een concrete totaliteit, en daarbinnen een historische moraal: die van het kapitalisme. Inderdaad, het systeem als totaliteit of de politieke economie als de theoretische uitdrukking ervan gedraagt zich als een horizon. Hetgeen erbuiten valt, het anders-zijn, de ander wordt ontkend, vernederd, niet ontdekt, niet gewaardeerd:
'De politieke economie kent niet de werkloze arbeider, de werkman, naarmate zij buiten *(ausser)* deze relatie van gesalarieerde staat... Het zijn figuren die *niet bestaan* voor haar, maar slechts voor *andere ogen;* voor de ogen... van de gerechtsdienaar der armen; het zijn fantasma's die *buiten haar rijk* blijven.'[15]
In de sfeer van de exterioriteit van het systeem en van de kapitalistische moraal staat het subject en staan ook de eisen van een universele ethiek. De bezitter of de gesalarieerde zijn delen van de kapitalistische moraal, maar de mens, *'als mens'* en niet slechts *'als arbeider'*[16] overstijgt het systeem. De *mens,* die bovendien werkt, is voor de kapitalistische moraal in werkelijkheid *niets:*
'De abstracte existentie van de mens puur als werkman... kan dagelijks van zijn volle niets in het absolute niets vallen, in zijn sociale in-existentie, dat zijn reële in-existentie is.'[17]
Anders gezegd: men moet dit *niets* i.v.m. de moraal van het systeem verstaan als de realiteit van de *exterioriteit,*[18] en de mens, niet als gesalarieerde die een contract aangaat, maar als een vrij subject dat ook subject kan zijn van andere systemen, omdat zijn reële en concrete zijn (en dat is het subject van de universele ethiek) zich niet uitput in de abstracte relatie van het 'gesalarieerde' zijn; de mens heeft absolute (ethische) eisen die de abstracte (morale) eisen van het kapitalisme uitgaan. De morele eis van het kapitalisme drukt zich uit in: 'Gij zult het privé-eigendom van uw naaste niet stelen'; 'arbeid naarstig om de rijkdom te bereiken'. Maar onmiddellijk volgt de tegenspraak, want men (de bezitter van het kapitaal) moet zich het privé-eigendom van de ander (zijn arbeid, op zijn minst een behoorlijk niet betaald deel ervan) toeëigenen. Aldus scheiden zich de moraal en de politieke economie. En 'het feit dat ieder van beiden meet met een andere maat en een maat die tegengesteld is aan de andere, – de moraal meet met een maat, de politieke economie met een andere –, is de oorsprong van de vervreemding van de mens'.[19] De moraal beoordeelt de structuren niet meer, wordt 'arbitrair, toevallig, triviaal, onwetenschappelijk'.[20]
Bij beide gelden slechts individuele eisen die vooraf goed bepaald zijn (sexuele eisen, het vervullen van de uitgevaardigde wetten, enz.). Absolute ethische criteria houden op te bestaan; criteria die zouden gelden zowel voor de abstracte moraal als voor de politieke economie. Het kunnen beoordelen van de politieke economie zelf uitgaande van absoluut menselijke criteria zou funktie zijn van een universele ethiek. Vandaar 'de relatie van de politieke economie met de moraal... wanneer het geen bedrieglijke schijn is, wanneer men haar als *wezenlijk* beschouwt, kan niet anders zijn dan de relatie van de economische wetten met de moraal... De politieke economie beperkt zich tot het op haar manier uitdrukking

geven aan de morele wetten.'[21] Marx ontkent dus niet alleen niet een universele ethiek, maar bekritiseert ook de hypocrisie om een abstracte en beperkte moraal te scheiden, die zich verzet tegen een politieke economie die immoreel is in haar principen en in haar conclusies.
Welk abslouut criterium heeft de denker van de XIXde eeuw om een daad als ethisch of niet-ethisch te beoordelen? Dat is het volgende – en als we de kwestie behandelen in een werk uit zijn jeugd dan is dat vanwege de beperkte ruimte van dit artikel, maar het zou gemakkelijk zijn hetzelfde aan te tonen in de werken van 1857 of 1863 –:
'De arbeid, de *vitale activiteit* – zo onderstreept de auteur –, het produktieve *leven* zelf, komt bij de mens over als een middel tot de bevrediging van behoeften... Het produktieve *leven* is genetisch *leven*. Het is *leven* dat *leven* schept. In de vorm van de *vitale* activiteit schuilt het karakter van de soort... de vrije, bewuste activiteit, het karakter van het *leven* van de mens... De mens maakt van zijn *vitale* activiteit zelf object van zijn wil en van zijn bewustzijn. De mens heeft bewuste *vitale* activiteit. Alleen daarom is zijn activiteit vrij. Het werk dat vervreemd is keert die relatie om'.[22]
Het goede, de volle verwezenlijking van het *menselijk leven* ('voelen, denken, observeren, waarnemen, verlangen, handelen, liefhebben... De toeëigening van de *menselijke* werkelijkheid'),[23] is absoluut principe van de universele ethiek. In de naam van een dergelijk principe wordt het fundament zelf van het kapitalistische systeem en van de burgerlijke moraal als slecht geoordeeld:
'De politieke economie is, ondanks haar wereldse verschijning, 'n ware morele wetenschap, de meest morele van de wetenschappen'.[24]
Waarom?
Omdat 'ten opzichte van de arbeider, die middels zijn arbeid zich de natuur toeëigent, de toeëigening overkomt als objectivatie, de activiteit zelf als activiteit voor een ander en *van een ander*, de vitaliteit als brandoffer van het leven; produktie van het object voor een vreemde macht.'[25]
Anders gezegd: de arbeid, sensibele en *spirituele* activiteit van de mens,[26] objectiveert zich in het produkt en herstelt zich in de consumptie of behoeftebevrediging,[27] het geluk.[28] Nogmaals: in het produkt 'objectiveert' zich *'het leven'*. Elk produkt is er voor zichzelf en voor een ander. Het 'voor een ander' is een eis van de maatschappij en van de menselijke ontwikkeling. Dat is goed: ik produceer voor hem en hij voor mij. Maar als er geen wederkerigheid zou zijn, als ik 'voor hem' zou produceren, maar hij niet voor mij, dan zou er sprake zijn van een 'verlies':
De 'objectivatie wordt *'verlies'* van het object en slavernij... Het leven dat zich geleend heeft tot objectiveren, wordt gezien als iets vreemds en vijandigs'.[29]
De opeenhoping van dat 'verlies van leven', die 'opoffering' aan een nieuwe 'god', is de som van *'doden'* van de arbeider, want de geproduceerde niet geconsumeerde produkten zijn levensbedrog'. Die 'god', som van zovele 'doden', is het *'dode kapitaal'*;[30] het is de *'dode* Mammon';[31] de fetisj waarin men als 'winst'[32] het bloed van alle arbeiders vastlegt: het beest van de Apocalyps.[33]
Wij zien dus, dat men impliciet een universele ethiek uitwerkt, uitgaande van de kritiek op een historische en konkrete moraal. Wat voor Hegel de goedheid (het domein van de keizerlijke Staat) was, wordt hier tot het kwaad: de fetisj waaraan het bloed van de gesalarieerde wordt geofferd.

III. Het absolute en concrete criterium van de ethiek

Met de ontdekking en de ervaring door Europa van andere werelden (de oosterse, Aziatische, Latijns-Amerikaanse culturen, enz.), van andere geldende mo-

raalsystemen, normen, waarden, deugden of *ethos* van andere volken, andere klassen, probeerde men op verschillende manieren de grondslag te leggen voor de universaliteit van de ethiek. Hetzij via de 'eeuwige wederkeer van *het Zelf*' van Nietzsche,[34] hetzij via de niet tijdgebonden en mondiale geldigheid van de *waarden*, ofschoon de hiërarchieën ervan veranderen zullen, waarvan het beste voorbeeld de fenomenologische axiologie van Scheler is,[35] hetzij via het in vraag stellen uitgaande van de taalfilosofie,[36] hetzij via de ontologische kritiek van Heidegger.[37] etc. Toch, bij de een na de ander kan men de grenzen aanwijzen. In het algemeen betekenden zij allemaal een terugkeer naar een kantiaans, neo-kantiaans, pre-dialectisch moment: positivismen, neo-positivismen. Laten we slechts een paar aspecten[38] van het antwoord aangeven op de vraag: Wat is het *absolute criterium* om een ethiek te funderen die geldig is voor*elke* gegeven morele situatie?

Het laatste fundament van de ethiek (en men moet dit niet verwarren met de moraliteit ervan) scheen niet de *wet* te kunnen zijn. De wet als uitgevaardigde norm is een eis van het goede (het *bonum, télos* of 'ontwerp' (Entwurf)). Toch kan de morele wet van een gegeven systeem (positief of van de 'zedelijkheid' (Sittlichkeit)) onrechtvaardig zijn. Vandaar dan ook dat die wet niet als een absoluut criterium naar voren gebracht kan worden. Zelfs de 'natuur'-wet als uitdrukking van de 'natuurlijkheid' van de mens moet diepgaand heroverwogen worden. Xavier Zubiri, een katholiek Spaans filosoof,[39] laat zien, hoe het wezen van de mens gekend kan worden aan zijn effecten; maar deze effecten actualiseren zich pas helemaal op het einde van de geschiedenis, reden waarom het wezen van de mens, in werkelijkheid, dialectisch is en progressief gekend, maar nooit helemaal. Zo ook de 'natuur'-wet. De wet kan alleen principe van moraliteit zijn binnen een systeem, maar geen absoluut criterium.

Hetzelfde geldt ook voor de *waarde*.[40] Het substantiveren van de waarde in de axiologische scholen is niet meer dan het tot fetisj maken van de bemiddeling. De waarde is slechts karakter als *gekregen* (en niet *geworden*) door de bemiddeling *als* bemiddeling. Dat wil zeggen: een mogelijkheid *heeft waarde* inzover het actueel of mogelijk 'medium' tot een doel is. Daarom kan het geen absoluut criterium zijn maar alleen een funderend moment. De waarden tot fetisj maken betekent zoveel als het fundament (Grund), het ontwerp, het *zijn* van het systeem verbergen. De axiologen leggen, wederom, en op slinkse wijze, het Europese 'ontwerp' van de mens op door middel van zogenaamde eeuwige bemiddelingen, die geldig zijn voor elke plaats.

Hetzelfde kan men zeggen van de *deugd*, in het bijzonder na de kritiek van Nietzsche.[41] De *ondeugd* van de middeleeuwse gierigheid werd later tot de *deugd* van het sparen. Voor de *ethos* van de middeleeuwse adel was het opstapelen van kapitaal zonde en ondeugd; bij de burgerlijke mens, in de kapitalistische moraal, onderricht men de deugd van het sparen al van jongsafaan aan de kinderen. Het is een echte ascese die het Kapitaal vereert. Wat is het kriterium dat het me mogelijk maakt in een *habitus* te onderkennen of er sprake is van deugd of ondeugd?

Op dezelfde manier wordt het *bonum* zelf, de *télos*, het 'ontwerp' (het heideggeriaanse *'Entwurf'* dat zich identificeert met het *Sein* en het 'kunnen-zijn') in vraag gesteld, wanneer men het stelt als fundament van een gegeven historisch systeem: Is de *télos* of *finis* van de middeleeuwse orde hetzelfde als die van de kapitalistische orde? Is hetgeen ik naar zijn *inhoud* ken, een perfect menselijk doel dat de uiteindelijke slechtheid kan beoordelen, de determinatie van de 'ontwerpen' van de genoemde moraalsystemen? Als ik een hoger criterium heb om de historische 'ontwerpen' of *télos* te beoordelen, dan hielden deze laatste op het laatste fundament te zijn van het ethische onderscheidingsvermogen.

Inderdaad, Emmanuel Levinas heeft goed laten zien[42] dat de Totaliteit, de gevestigde orde of het gevestigde en vigerende systeem van 'het Zelf,' slechts in zichzelf het fundament van de moraal (de griekse, azteekse, middeleeuwse, kapitalistische moraal) kan vinden, maar het kan niet het uitgangspunt zijn van een ethiek die geldig is voor iedere menselijke situatie – en dat derhalve het absolute kriterium bevat –. De exterioriteit van de Ander (Autrui) laat op juiste wijze zien hoe het *waarvandaan* voortkomt uit een absolute, transontologische, metafysische ethiek.[43]
Toch kan Levinas geen politieke ethiek uitwerken, want op het moment dat deze politieke ethiek in de ambigüiteit van een nieuwe totalisering terechtkomt, zou de ethiek plaats moeten maken voor een nieuwe moraal van oorlog en onderdrukking. Deels, dankzij de School van Frankfurt,[44] maar veel meer sinds de strijd voor bevrijding van het latijnsamerikaanse volk, zien wij ons genoodzaakt een verhandeling uit te werken niet alleen over de in-vraag-stelling van de historische morele totaliteiten, maar over de constructie van *'nieuwe' utopische totaliteiten*, die analoog zijn aan en in dienst staan van het bevrijde volk.[45]
In al deze gevallen zou men het absolute en toch konkrete kriterium of gebod van een ethiek die geldig is voor elke menselijke situatie, – en die elk historisch bepaald moraalsysteem kan beoordelen – aldus onder woorden kunnen brengen: 'Bevrijd de arme of onderdrukte!'
'Doe het goede, mijd het kwaad' – aldus luidt de middeleeuwse formulering – was correct maar absoluut abstract. Het was mogelijk aldus een moraalsysteem te rechtvaardigen (uitgaande van de notie van 'goed' in dat systeem *zelf*). Het was slechts een moreel en geen ethisch principe. Het goede van het systeem is het goede van de onderdrukker; bijgevolg, de onderdrukker kan moreel goed en ethisch slecht zijn. Hij kan een perfect en 'goed' kapitalist zijn in een burgerlijke moraal, en hij kan een mens zijn die onrechtvaardig is op het moment dat hij zijn arbeider een salaris betaalt dat (volgens ethische normen) onvoldoende is, ook al handelt hij precies volgens de wet. Daarentegen is het principe dat uitdrukt 'bevrijd de arme!' (behalve dat het intrinsiek christelijk en bijbels is) het kritisch rationele criterium bij uitstek en het enige dat tegelijkertijd het morele systeem kan insluiten en in zijn eigen formulering de innerlijke transcendentie of de ethische exterioriteit van het toekomstig systeem laten zien, dat utopisch is, in zijn gehalte aan positiviteit en realisme. De 'arme' of onderdrukte sluit in zijn concept in: 1) een totaliteit als vigerend systeem; 2) een onderdrukker die subject is van de slechte handeling; 3) een rechtvaardig mens – op zijn minst in genoemde relatie – die onrechtvaardig behandeld wordt. 'Bevrijden' betekent: 4) rekening houden met de mechanismen van de gevestigde morele totaliteit; 5) de ethische plicht om diverse mechanismen te ontwrichten; 6) de noodzaak een uitweg te construeren (nog-zonder-plaats: utopisch) waarin de onderdrukte van gisteren de burger wordt in de rechtvaardige moraal van vandaag.
Deze eis is *ethisch*. Ethisch, want ze stijgt boven de moraal, boven het systeem uit. Zij gaat uit van de exterioriteit van de Ander, van de arme, van de onderdrukte. Vanuit de Ander (*analectisch* moment van het historisch dialectisch proces), vanuit zijn *bevestiging*, kan men overgaan tot de *negatie van zijn negatie* binnen het systeem.
'Bevrijd de arme!' heeft bovendien een sensibele, vleselijke, *materiële* inhoud. Het gaat erom eten te geven aan wie honger lijdt, de naakte te kleden, de vreemdeling onderdak te geven. Dat is een produktieve eis (een produkt geven voor de consumptie: brood), een praktische eis (met betrekking tot de ander), een economische eis (aangaande de historische structuren van de onderdrukkingssystemen die ontkend moeten worden, en de utopische structuren die opgebouwd moeten worden). Het is een criterium dat de totaliteit van de moraliteit van het

vlees (sarx, basar) opneemt en de dialectische tegenstelling en overstijging van de plurale moraalsystemen vanuit de eisen van een transcendente, absolute en toch concrete ethiek: Elk systeem heeft onderdrukten, want dat gaat, onvermijdelijk samen met het mysterie van de menselijke vrijheid.[46]

IV. Naar een eschatologische en kritische ethiek

De historische systemen 'sluiten' zich, onvermijdelijk, op hun decadente moment (op het moment dat Spengler zou noemen het stadium van de 'civilisatie'), wanneer de *pathos*, de scheppende pathos van de stichters (de Jeanne d'Arcs of de Washingtons) hun plaats overlaten aan de machten (de Cesars, en de mensen die ervoor pleiten om meer wapens te zenden naar El Salvador), aan de onderdrukking en de dood van de 'circussen'. Het is de getotaliseerde Totaliteit van 'het Zelf'. Op die momenten, en het huidige moment is er een van, is het essentieel, een absoluut, boven het systeem en boven de moraal uitstijgend kriterium te hebben dat boven het zijn, het goede, de wet, de waarde, de deugd van het systeem uitgaat, dat in zijn totaliteit niet ethisch is. Niet alleen – dat is secundair – als theoretische uitleg, maar als praktische rechtvaardiging van de ethische legitimiteit van de bevrijdende daad van de helden die door het systeem voor in-moreel gehouden worden en in de gevangenissen gemarteld en als "uitschot van de mensheid" vermoord worden.
Een ethiek die het absolute criterium verheldert tegenover de niet-ethische moraalsystemen, wordt aldus een strategische noodzaak van de bevrijdende politiek zelf. Zij rechtvaardigt theoretisch de hoogste waardigheid van het gebaar van de martelaren en van de helden en laat, door het goede-geweten te vernietigen, de fetisjistische slechtheid van de heersende, triomferende moralen van de overheersende systemen zien.
Om de soldaat die hem martelde te kunnen vergeven, als die Jezus van Nazaret, moest hij eerst duidelijk voor ogen hebben dat degene die martelde "goed" was ten opzichte van de eisen van "zijn" romeinse moraal, en dat hij daarom niet de absolute, maar altijd *hic et nunc* concrete eisen van 'n utopische ethiek van de bevrijding kon ontdekken (de *blindheid* die eigen is aan het ideologisch morele geweten van de overheerser) krachtens welk absoluut kriterium hij de dood in vrede tegemoet kon treden. Hij wist dat zijn dood, van bandiet of als inmorele persoon voor de heersende moraal, praxis van legaliteit was voor de toekomstige moraal van een rechtvaardig systeem. Maar zelfs de legaliteit van een toekomstig historisch moreel systeem zou beoordeeld kunnen worden vanuit het absolute criterium van de ethiek: 'Bevrijd de arme, de onderdrukte!" Zelfs dat toekomstige morele systeem, omdat het historisch is, kan en moet vanuit de radicale transcendentaliteit van de Ander, van de arme, van de onderdrukte beoordeeld worden. De transcendentaliteit van de ethiek ligt dus op een eschatologisch niveau: zij kan ook iedere historische toekomst beoordelen. Evenzo geldt dat voor de opvattingen over bevrijding en arme, die de dimensie van transcendentaliteit, exterioriteit en eschatologie insluiten. *Het leven van de arme dat ontkend wordt, beoordeelt de dood altijd als een kwaad.*

(Vertaald uit het Spaans door C. Bartels)

NOTEN:

1 Het is bekend dat de ethiek van Hegel bestaat in zijn werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) en de paragrafen 483 tot 552 van de *Enzyklopedie* (1817). In deze zin

zie Karl Heinz Ilting, G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Frommann-Holzbourg, München, deel I-, 1973-; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Oldenberg, München, 1920: Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, Aufbau, Berlijn, 1954; Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Parijs, 1950; enz.- Met dit thema houdt Hegel zich bezig vanaf zijn eerste geschriften, vooral sinds zijn *System der Sittlichkeit* (1802). Voor het gemak citeren wij van de "*Werke*", Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, dl. I-XX, 1969-1971.

2 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), B 39, A 36, noot 1; cfr B 32, A 29 *ss.*

3 *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *SW*, deel VII, p. 382. Dat zijn de griekse, en neoplatonische, boeddhistische thema's en die van de Rig-Veda.

4 *Rechtsphilosophie*, S 129 (dl 7, p. 262).

5 *Enzyklopedie*, § 570 (dl 10, p. 376). Opnieuw het grote indo-europese thema en vandaar dat Hegel refereert aan Krishna (p. 383), aan de Iraanse mystici, aan Djalal-Ud-Rumi: 'Ik heb overal de Ene gezien' (p. 387), aan de Bhagavad-Gita.

6 *Rechtsphilosophie*, S 352 (p. 508).

7 *Ibid.*, § 346 (p. 505).

8 *Ibid.*, § 347 (p. 505-506).

9 'De godsdienst en het fundament van de Staat zijn een en hetzelfde, zijn identiek in en voor zich' (*Philosophie der Religion*, I,C,LLI (dl 16, p. 236).

10 *Rechtsphilosophie*, § 351 (p. 508).

11 *Ibid.*, § 352 (p. 508).

12 In het bijzonder zijn colleges in Berlijn van 1841, en zijn werken *Philosophie der Mythologie* (begonnen in 1820), en de *Philosophie der Offenbarung* (begonnen in 1827).

13 Cfr *Post-scriptum*, Gallimard, Parijs, 1941; cfr Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.

14 Het is goed te herinneren aan *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Klostermann, Frankfurt, 1967, in zijn beroemde §62: 'De ware dialectiek is niet de monoloog van het eenzame denken met zichzelf, maar de dialoog tussen ik en jij' (p. 111).

15 *Manuscritos del 44*, in *Karl Marx Frühe Schriften*, Wissen. Buchgesell. Darmstadt, dl I, 1962, p.576: 'Gespenster ausserhalb ihres Reiches'.

16 *Ibid.*: 'Zodra dus, evenals dat het Kapitaal overkomt, de arbeider ophoudt te bestaan, houdt hij voor zichzelf op te bestaan; hij heeft geen enkel werk, dus geen enkel inkomen, en gegeven het feit dat hij geen existentie als mens (als *Mensch*) heeft maar als arbeider, kan hij zich laten begraven, dood gaan van de honger'.

17 *Ibid.*, p. 578.

18 Men herinnere zich dat 'Niets' precies het 'jenseitige' van het systeem betekent. De exterioriteit van de wereld als 'niets' heeft Johannes van het Kruis ervaren toen hij in *Monte Carmelo* schreef: 'Na alles: *niets*'.

19 *Ibid.*, p. 614.

20 *Ibid.*, p. 615.

21 *Ibid.*, p. 614-615.

22 *Ibid.*, p. 567.

23 *Ibid.*, p. 598.

24 *Ibid.*, p. 612.

25 *Ibid.*, pp. 574-575.

26 Marx staat heel ver af van een vulgair of kosmologisch materialisme, wanneer hij zegt: 'de arbeider ontwikkelt geen vrije fysieke en geestelijke (*geistige*) energie, maar kastijdt zijn lichaam en ruïneert zijn geest *(Geist)*' (*Ibid.*, p.564).

27 'Na het voedsel zijn de voornaamste behoeften van de mens kleding en een woning' (*Ibid.*, p.548). Vergelijk dit met *Mat.* 25,35-36: 'Ik had honger en ge gaf mij te eten... ik was vreemdeling, en ge gaf mij onderdak, ik was naakt en ge hebt mij gekleed'.

28 'Een maatschappij waarin de meerderheid lijdt... en waarin de finaliteit van de Politieke Economie het ongeluk van de maatschappij is, zo'n maatschappij is niet gelukkig' (*Ibid.*, pp. 515-516).

29 *Ibid.*, p.561.

30 *Ibid.*, p.512: '...tote Kapital'.

31 *Ibid.*: '...toten Mammons'.

32 *Ibid.*
33 Een van de voorkeurthema's van *Das Kapital* is de metafoor van de *Apocalyps* waarin sprake is van 'het uitverkoren volk droeg *op het voorhoofd* geschreven dat het bezit van Jahweh was; de verdeling van de arbeid stempelt *op het voorhoofd* van de handarbeider het merk van zijn bezitter: het Kapitaal'. Cfr. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San Jose, Costa Rica, 1977, pp.26 *ss.*
34 Nietzsche, die een onverzoenlijke moraalcriticus was, eindigde met de apologie van de krijgs- en overheersings*ethos* van de primitieve germaanse binnenvaller van Europa.
35 Cfr *Der Formalismus in der Ethik*, in *Gesammelte Werke*, Francke, Bern, dl II, 1954.
36 Cfr George Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ.Press, 1903. Men zou moeten denken aan de ethische werken van gisteren, Wittgenstein, enz.
37 Heidegger stelt een authentieke 'ontologische ethiek' voor tegenover het subjectivistische idealisme van de Jean-Paul Sartre van 'Carta sobre el Humanismo', waarin hij evenzeer de axiologische ethiek kritiseert.
38 Over dit alles zie mijn werk *Para una ética de la liberación* Siglo XXI, Buenos Aires, dl I-II, 1973, dl III, Edicol, Mexico, 1977, dl IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980 (Wordt gepubliceerd in het Frans aan de Universiteit van Freiburg, Zwitserland).
39 Cfr *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios, Madrid, 1963.
40 Cfr Mijn werk over ethiek zoals al vermeld in *noot 38*, dl I, hoofdstuk 2,7, pp.70 *ss.* De 'waarde' kan niet het fundament zijn, maar een gefundeerd moment.
41 In het bijzonder in zijn werken *Zur Genealogie der Moral*, en in *Jenseits von Gut und Böse* (cfr mijn *Etica* zoals boven is vermeld, dl II, pp.82 *ss.*).
42 Cfr. *Totalité et Infini*, Nijhoff, Den Haag, 1974.
43 Wij hebben deze kwestie summier uiteengezet in *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, pp.54 *ss.*
44 Cfr H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964. Zijn werk heeft in sterkere mate invloed uitgeoefend op de kritische filosofie dan andere werken van Adorno, Habermas, enz.
45 Thema van dl. IV van de *Ética* (zie *noot 38*).
46 Dit is het thema dat zowel christelijke als joodse auteurs hebben proberen te beschrijven; mensen als Blondel, Zubiri, Bergson, Buber, Rosenzweig enz., op verschillende benaderingswijzen.