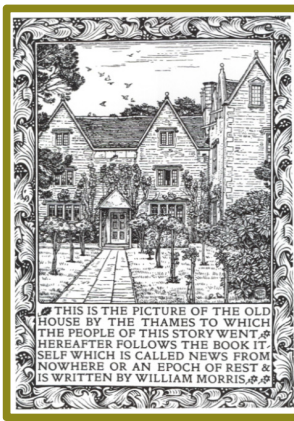


Utopie

- een bescheiden benadering



Utopia (Thomas More)



News from Nowhere (William Morris)



een bescheiden utopie

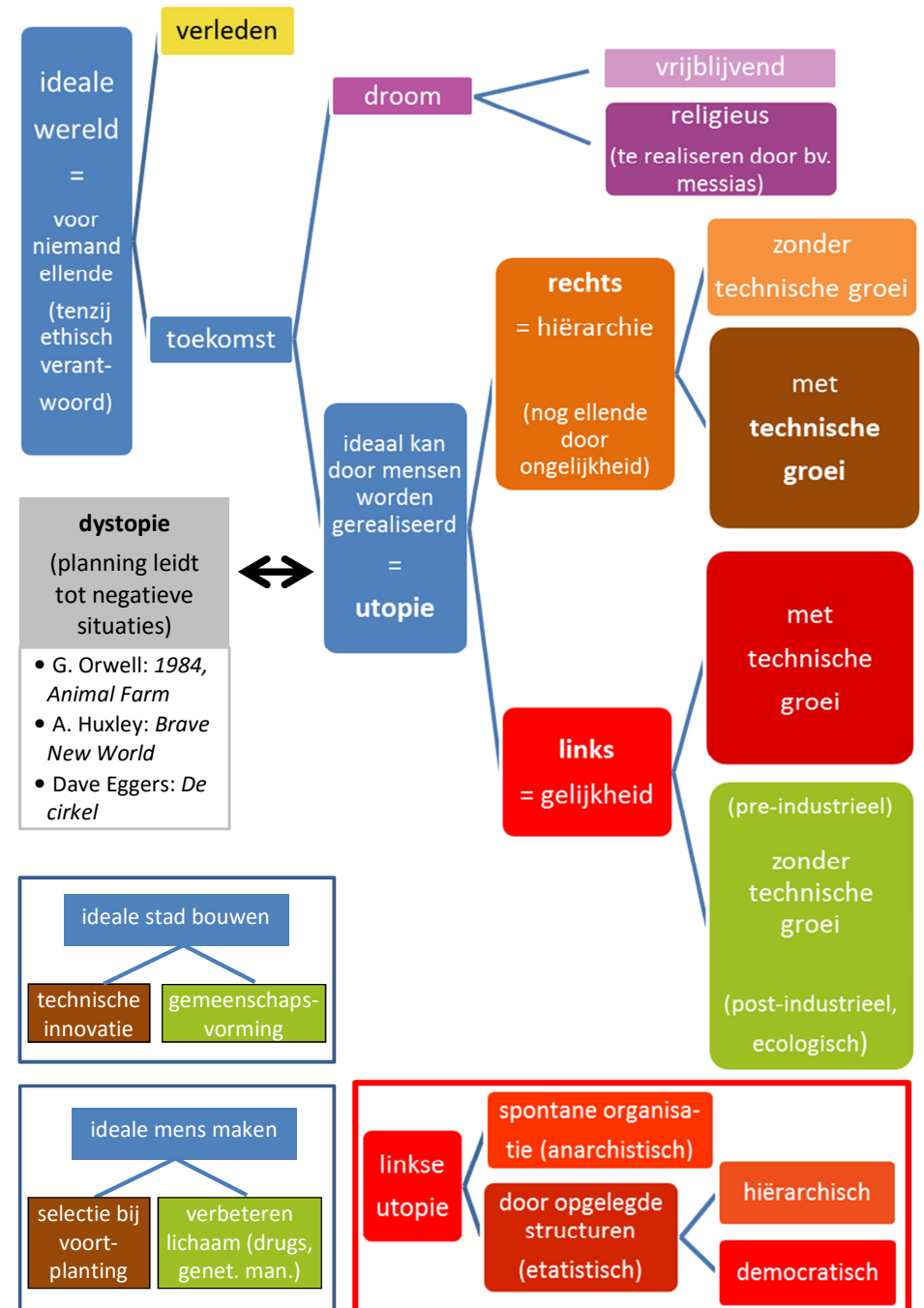
De enige weg naar een gezonde samenleving is gelijkheid van goederen. Dit kan alleen als de persoonlijke eigendom wordt afgeschaft.

De kleding van de Utopiërs is eenvoudig. Het model blijft door de jaren heen hetzelfde. Het meeste zijn ze gesteld op genietingen van de geest.

Thomas More, in *Utopia*, 1516

Paul Gordyn

Onderverdeling van utopieën



Voorbeelden

tuin van Eden, gouden tijd (Hesiodus), Atlantis (Plato)

Oudheid: Arcadia, middeleeuwen: Land van Cocange

- aards paradijs keert terug
- millenniumbewegingen

• Plato (*De Staat*: een klassenmaatschappij) 380 v.o

• ecofascisme

• **Francis Bacon (*Nieuw Atlantis*)** 1627

- Hitler (Duizendjarig Rijk)
- utopische architectuur
- science fiction, bv. Margaret Cavendish, H.G. Wells
- kapitalisme en consumentisme: neoliberale utopie van de vrije markt (A. Rand, von Hayek, M. Friedman)

• Campanella (*Zonnestad*) 1623

- Saint Simon / Robert Owen
- Charles Fourier (phalanstères)
- Etienne Cabet (*Voyage en Icarie*) 1840
- Edward Bellamy (*Looking backward*) 1888
- Ernst Bloch (*Prinzip Hoffnung*) 1938-1950

• Plato (*De staat*: systeem voor klasse v.d. wachters)

• **Thomas More (*Utopia*)** 1516

- (Thomas Hobbes) rond 1650
- (Meslier, Rousseau, Morelly, Mably) 18e eeuw

• William Morris (*News from Nowhere*) 1890

• B.F. Skinner (*Walden Two*) 1945

• Aldous Huxley (*Island*) 1962

• Ernest Callenbach (*Ecotopia*) 1975

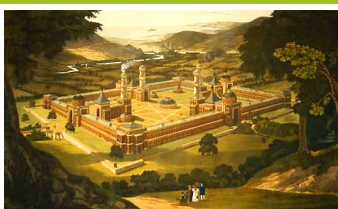
• (Illich / Fromm / Club van Rome / Gorz) jaren '70

• (Bookchin, Arne Naess)

- W. Morris
- Kropotkin

- Lenin
- Mao

- Thomas More
- Bertrand Russell



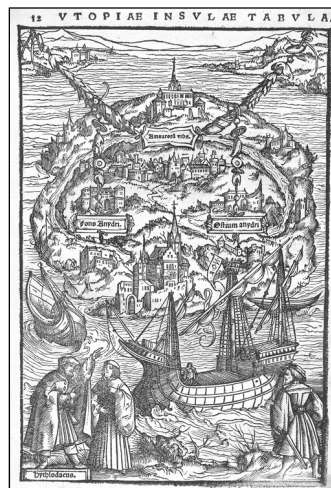
New Harmony, Robert Owen



Luilekkerland, Pieter Bruegel



New Atlantis, Francis Bacon



Utopia, Thomas More (uitgave 1518, H. Holbein de jongere)

Inhoudsopgave

ONDERVERDELING VAN UTOPIEËN	2
INLEIDING	6
1516: UTOPIA VAN THOMAS MORE	8
ANTIEKE INSPIRATIEBRONNEN VAN MORE	8
Christelijk kloosterideaal: te beperkt voor een staat.....	8
Plato's <i>De staat</i> : rechtvaardigheid blijft beperkt tot de wachters	9
Democritus, Epicurus en Diogenes van Oinoanda: sober geluk voor iedereen	10
NERGENSLAND: EEN GRAP ALS BESCHIEDEN ERNST	12
UTOPIA, HET EERSTE MODERNE FILOSOFISCH WERK	13
Modern filosofisch denken	13
Samenleven: het principe gelijkheid bij More	13
Afschaffen privé bezit.....	13
Democratische verkiezing leiders	14
Beperking van de slavernij	14
Vormen van gelijkheid tussen man en vrouw.....	15
Nieuwe vormen van vrijheid	15
Van geweld naar alternatieve gedragsbeïnvloeding	16
Zingeven: het principe geluk bij More.....	17
Geluk als genot op aarde.....	17
Bescheiden soberheid en vreugde	17
UTOPIA: GESPREK IN/OVER EEN TUIN	18
BELANG VAN BESCHIEDENHEID BIJ GEBRUIK TECHNIEK	19
MORE VERSUS MACHIAVELLI, TWEE MANIEREN VAN DE MODERNE MORAAAL	20
More en Machiavelli: de eerste twee modernisten	20
More versus Machiavelli: de twee strekkingen in het modernisme	21
More versus Machiavelli: verschillende gradatie van epicurisme/modernisme.....	24
Mores versus Machiavelli's volgelingen.....	27
VAN 1516 TOT 2016: VAN THOMAS MORE TOT ANDRÉ GORZ	28
EVOLUTIE VAN PRINCIPE GELIJKHEID: SOCIALISME.....	28
Thomas Hobbes' <i>Leviathan</i>	28
Hobbes "morele natuurwetten" en gelijkheid.....	28
Gelijkheid in de staat van Hobbes.....	29
Rousseau's <i>Vertoog over de ongelijkheid</i>	31
Engels' en Marx' "wetenschappelijk socialisme"	32
EVOLUTIE VAN HET PRINCIPE GELUK: OPKOMST VAN HET IDEE VAN ONBEPERKTE GROEI.....	33
Francis Bacons technische utopie <i>Nieuw Atlantis</i>	33
De Verlichtingsfilosofen verdedigen luxe	34
Van Thomas Hobbes' comfort.....	34
... naar David Humes luxe	34
Condorcets <i>Vooruitgang van de menselijke Geest</i>	35
DE GROEI-IDEOLOGIE ONTMASKERD ALS WAANZIN: ECOLOGISME.....	36
2 ^e rapport "Club van Rome": <i>De grenzen voorbij</i>	36
Toestand huidige wereld	37
Situatie milieu	37

Toestand op vlak van ongelijkheid	37
<i>Etienne Vermeersch' De ogen van de panda</i>	38
<i>Rob Hopkins' Transitie-handboek</i>	39
<i>The Great Transition Initiative</i>	40
DE WIJSHEID VAN EEN TEGENSTEM	41
<i>Karl Poppers kritiek op utopische bouwkunde weerlegt het utopisme niet, maar dwingt het tot bescheidenheid</i>	41
BESCHIEDEN UTOPISTEN: DEMOCRATISCHE ECOSOCIALISTEN	48
<i>William Morris' News from Nowhere</i>	48
<i>Bertrand Russells essays over economie en politiek</i>	49
<i>B.F. Skinners Walden twee</i>	50
<i>Ernest Callenbachs Ecotopia</i>	51
<i>Lievens' en Kenis' De mythe van de groene economie</i>	52
<i>André Gorz' ecologisch socialisme in De markt voorbij</i>	53
<i>Vereiste wereld, vereiste ideologie</i>	55
2016: UTOPIE, EEN BESCHIEDEN ONTWERP	56
<i>Bescheidenheid als uitgangspunt</i>	56
WELKE UTOPIE IS VEREIST?	57
Utopie is mensenwerk	57
Utopie is geen absolute perfectie	57
Twee soorten utopie	58
<i>Utopie als rechtvaardig samenleven: principe van gelijkheid</i>	58
Gelijkheid als basisprincipe	59
Democratisch socialistische planning	60
Gelijkheid van vrijheid	64
<i>Utopie als zinvol leven: principe van bescheiden wetenschap en techniek, zonder economische groei</i>	65
Beperking van groei van wetenschap en techniek	65
Stopzetten van economische groei	66
Organisatie van een ingekrompen, stationaire economie	68
Utopische zingeving	69
<i>Van de principes naar een blauwdruk</i>	70
IS DE VEREISTE UTOPIE REALISEERBAAR?	73
<i>Weg met de hoogmoed: de utopie is niet gegarandeerd</i>	73
<i>Weg met de nederigheid: de utopie is niet onmogelijk</i>	75
“Ideologisch” karakter van de stelling van de onmogelijkheid	75
Verandering is niet per definitie verslechtering	75
De menselijke natuur maakt de utopie niet onmogelijk	76
De complexiteit van samenleven maakt de utopie niet onmogelijk	80
<i>Bescheidenheid: de (onvolmaakte) utopie is mogelijk</i>	80
HOE KAN DE UTOPIE GEREALISEERD WORDEN?	82
Revolutie en geweld	82
Rationeel overtuigen en het voorbeeld geven	83
Handelen en denken bij het einde van een tijdperk	84

Inleiding

In 1516 vindt Thomas More het idee Utopie uit: een ideale, rechtvaardige samenleving in zover maakbaar door de mens en dus een samenleving met bijna geen ellende.

Ideale samenlevingen waren al vroeger beschreven, zoals door Plato in zijn *De staat*, maar de rechtvaardigheid bleef hoofdzakelijk de nood aan hiërarchie. Enkel de volgelingen van Epicurus en vooral dan Diogenes van Oinoanda wezen op het belang van gelijkheid. Het is waarschijnlijk de invloed van het pas herontdekte epicurisme die More er na de christelijke hiërarchische middeleeuwen toe brengt opnieuw de waarde van gelijkheid (ook aanwezig in het vroege christendom en enigszins nog doorschemerend in de kloosters) te beklemtonen.

More stelt de zaken enigszins ironisch voor, in de humanistische (deels woord-speelse) traditie, maar het gaat om bescheiden ernst: een oplossing zoeken voor de armoede van de “onteigende” boeren is hoe dan ook meer dan een grap.

More is de eerste moderne denker: hij stelt twee duidelijke basisprincipes van een rechtvaardige en zingevende samenleving, enerzijds gelijkheid, anderzijds sober genieten. More pleit voor de afschaffing van het privé bezit, maar evengoed voor democratie, beperking van de slavernij (die hij weliswaar niet volledig afwijst), minder ongelijkheid tussen man en vrouw, meer vrijheid, minder gewelddadige straffen. Hij heeft aandacht voor het aardse geluk, dat echter soberheid veronderstelt. Deze bescheiden moderne principes kunnen verduidelijkt worden door de metafoor van de tuin. Vooral Mores visie op techniek verdient meer aandacht dan ze meestal krijgt, gegeven de richting die het utopisch denken later zal uitgaan.

Hobbes voert het moderne denken nog een stap verder: God wordt volkomen overbodig en de facto genegeerd. Met de gulden regel als enig fundament van het sociaal contract duidt Hobbes de juiste richting aan: gelijkheid (die niet meer ongedaan kan gemaakt worden door een goddelijk gebod), geconcretiseerd als mensenrechten, die beschermd moeten worden door een sterke staat. Rousseau merkt op dat gelijkheid niet samen gaat met privé bezit, maar wijst ook op de nefaste invloed van luxe – wat hem de laatste bekende filosoof maakt die niet in de val trapt om de zingeving te verbinden met nooit stoppende economische groei. Engels en Marx verduidelijken het verband tussen ongelijkheid en privé bezit met hun begrip uitbuiting, maar stellen dat de afschaffing daarvan gegarandeerd wordt door de geschiedenis. De voorspelde afschaffing heeft echter niet plaatsgevonden in de geïndustrialiseerde wereld. Dit is de eerste kritiek die op de moderne tijd moet gegeven worden: het principe van de gelijkheid is slechts halfslachtig toegepast, terwijl het consequente toepassing vraagt en aanpassing aan nieuwe sociale situaties, zoals vandaag de globalisering. Bepaalde ongelijkheden zijn wel verkleind, maar de gelijkheid is niet gerealiseerd (de meeste filosofen, van John Locke tot Karl Popper en John Rawls, zijn blijven redenen zoeken om de gelijkheid toch niet te moeten realiseren). Ondertussen is een andere tendens van de moderne tijd overheersend geworden.

Honderd jaar na *Utopia* lanceert Francis Bacon met zijn *Nieuw Atlantis* de tweede grote utopische idee van onze moderne cultuur: om alle ellende uit de ideale samenleving te verbannen moeten we vooral gebruik maken van steeds meer technische uitvindingen, mogelijk gemaakt door de nieuwe (experimentele) wetenschappen. In de Verlichting verbinden liberale filosofen zoals David Hume en Adam Smith deze idee met het ideaal van de kapitalistische economie: meer wetenschap en techniek moet leiden tot meer productie en consumptie. Luxe wordt verdedigd als een middel tot groei. Condorcet beweert dat de

geschiedenis bewijst dat deze “vooruitgang” geen einde kent en dat er ook op moreel en politiek vlak meer rationaliteit zal komen. De voorspelling van een rationelere politiek is echter niet uitgekomen. Bacons wetenschappelijk-technische utopie daarentegen werd wel grotendeels gerealiseerd – hand in hand met het kapitalistische streven naar eindeloze economische groei. Dit leidt echter tot de tweede kritiek die op de moderne tijd moet gegeven worden: het doel van streven naar aards geluk op verstandige en dus sobere wijze is gedegenereerd tot het verwerven van steeds meer materiële goederen (economisme, groei-ideologie, consumentisme).

De absurditeit en het gevaar van dit streven werd reeds in 1972 aangetoond in *De rapporten van de Club van Rome*. De situatie van de wereld is er sindsdien enkel op verslechterd: milieuproblemen blijven toenemen en de ongelijkheid wordt groter. Etienne Vermeersch wees in 1988 op de noodzaak van een stationaire economie in zijn milieufilosofisch essay *De ogen van de panda*. Rob Hopkins pleit voor een transitie naar een veerkrachtige samenleving, een soort eco-communalisme (lappendeken van zelfvoorzienende lokale en regionale gemeenschappen, laag-technologisch, face-to-face democratie, economische autarkie). Het netwerk *The Great Transition Initiative* streeft naar een nieuwe visie op duurzaamheid met een planetaire beschaving, wereldburgerschap, democratische instituties voor global governance, waar de mens zich beschouwt als deel van het levensweb en dus bekommerd is om het welzijn van toekomstige generaties. Het probleem met deze auteurs en met de meeste ecologen is dat ze naast de vereiste ontgroeiing wel pleiten voor meer rechtvaardigheid, maar niet durven doordenken welke structuren en instellingen hiervoor noodzakelijk zijn: socialisme, dus de afschaffing van het privé bezit. Omgekeerd weigeren vele socialistes het ecologische vraagstuk en dus de vereiste inkrimping echt serieus te nemen.

Een socialistische samenleving die niet altijd meer wil, is echter reeds in 1890 geschetst in William Morris' *News from Nowhere*, en ook in min of meerdere mate in Skinners *Walden twee* en Callenbachs *Ecotopia*. Bertrand Russell verdedigde een democratisch socialisme met omzetting van verhoogde productiviteit in meer vrije tijd. Recent hebben de Vlaamse auteurs Matthias Lievens en Anneleen Kenis en de Franse filosoof André Gorz het socialisme verbonden met het ecologisme. Dat is inderdaad de vereiste ideologie: het ecosocialisme.

Nuttig kan een benadering zijn vanuit het begrip bescheidenheid: de juiste maat vinden, de juiste scheidingslijn aanbrengen tussen hoogmoed (te veel/te hoog) en nederigheid (te weinig/te laag).

Wat het samenleven betreft, moeten de hoogmoed van de overheersers en de nederigheid (vernedering) van de overheersten vervangen worden door de bescheidenheid van een democratische samenleving waar er gelijkheid in behoeftenbevrediging voor iedereen is, gepaard aan de grootst mogelijke, maar ook gelijke vrijheid voor iedereen. Wat het zingeven betreft, moeten de nederigheid van wie (vaak vanuit een religieuze zingeven) niets wil enerzijds en de hoogmoed van wie denkt dat hij steeds meer materieel bezit moet nastreven (en dat dank zij de techniek ook kan) anderzijds, vervangen worden door de bescheidenheid van een steven naar geluk dat echter grenzen erkent aan de materiële behoeftenbevrediging en de nadruk legt op het ideële.

Een dergelijke utopie is, in tegenstelling tot wat de hoogmoedigen beweren, niet gega-randeerd, maar is, in tegenstelling tot wat de nederigen denken, toch mogelijk. Hoe de utopie dan gerealiseerd moet worden, blijft een moeilijke vraag, maar het einde van het huidige groei-tijdperk dat zeer nabij komt, biedt zeker mogelijkheden (bescheiden visie).

1516: *Utopia* van Thomas More

Antieke inspiratiebronnen van More

Utopia van Thomas More pleit, wat samenleven betreft, voor gelijkheid door het afschaffen van privé bezit, en wat zingeven betreft, voor een sober streven naar geluk met nadruk op geestelijke genietingen.

Twee inspiratiebronnen worden meestal aangehaald: het christelijk kloosterwezen en Plato's *De staat*. Beide hebben zeker een rol gespeeld, maar er is een derde bron, die misschien wel de grootste invloed heeft gehad: het epicurisme.

Christelijk kloosterideaal: te beperkt voor een staat

Het sober leven in gemeenschap van kloosterlingen heeft veel overeenkomst met de levensstijl in Utopia. More woonde zelf in 1503 en 1504 nabij het klooster van de kartuizers in London en woonde hun erediens bij.

Maar de inwoners van Utopia zijn geen asceten zoals kloosterlingen en More zelf trad uiteindelijk niet in bij de kartuizers.

Vooral schiet een klooster tekort als model voor een staat, omdat een staat veel complexer is dan een kleine gemeenschap van personen van hetzelfde geslacht.

Zelf verwijst More niet naar het kloosterleven als voorbeeld, integendeel. In Utopia zijn wel monniken, *naar wie met eerbied wordt opgezien, juist omdat hun motieven van godsdienstige aard zijn*.¹ More geeft echter kritiek als hij opmerkt: *hun voorkeur voor het celibaat boven het huwelijk, voor het harde leven boven het behaaglijke, kan natuurlijk nooit op de rede worden gefundeerd*.

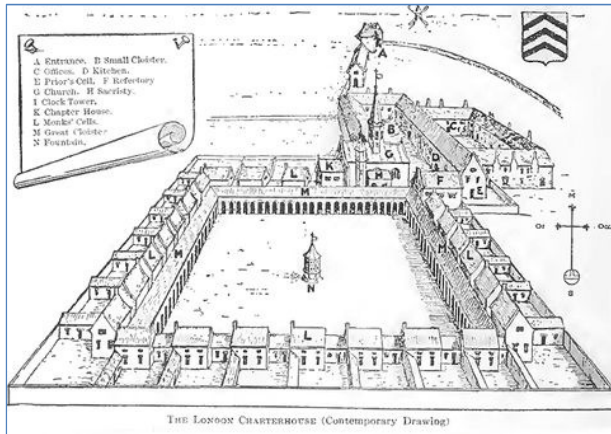
Dat More zich toch sterk verwijdt van het kloosterideaal, kan geïllustreerd worden aan de hand van de stedenbouw. In Utopia *zie je een lange rij van allemaal dezelfde keurig onderhouden bouwwerken die over een heel huizenblok doorloopt en daar tegenover een rij met soortgelijke gevels van woonhuizen. Deze gevelrijen worden gescheiden door een straat van twintig voet breed. Aan de achterzijde van de huizen ligt over heel de hele lengte van een huizenblok een ruime tuin die aan alle kanten door de achtergevels wordt afgeschermd*. Er is een opvallende gelijkenis met het kartuizerklooster waar More te gast was: identieke huizen die allemaal op een omsloten tuin uitgeven. Maar de verschillen zijn groter. Kartuizers leven op hun eentje en hun tuintje is door een muur afgescheiden van de andere tuintjes; Utopiërs leven in familiegroepen en de tuin loopt door. De huizen van de



Kartuizer schrijvend in zijn cel, miniatuur einde 15e eeuw

¹ Citaten worden overgenomen uit de vertaling door Marie H. van der Zeyde, uitgegeven in 1996 door Athenaeum-Polak & Van Gennep. Uitzonderlijk wordt ook gebruik gemaakt van de vertaling door Paul Silverentand, uitgegeven in 2008 door dezelfde uitgeverij.

kartuizers zijn kleine kluizen; waren de eerste huizen in Utopia *laag en niet veel beter dan hutten van hout*, dan worden ze later *een respectabel stuk werk van drie verdiepingen van kalksteen, hardsteen of baksteen*. In plaats van een gesloten vierkante kloostertuin waar rond de kartuizerskluizen gegroepeerd zijn, is er in Utopia een straat special aangepast aan het verkeer. Utopia is een open en actieve staat, geen gesloten en contemplatieve gemeenschap. Voor zo'n staat is het beter te rade te gaan bij niet-christelijke auteurs.



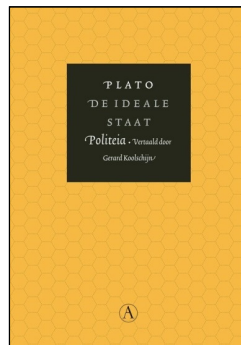
reconstructie van kartuizersklooster in London / Utopia, gravure Pierre van der Aa, 1715

Plato's *De staat*: rechtvaardigheid blijft beperkt tot de wachters

Plato (geboren in 428/427 v. Chr. en in 347 v. Chr. in Athene gestorven) kwam uit een voorname aristocratische familie, waarmee je zijn antidemocratische ingesteldheid kan verklaren. Zijn hoofdbekommernis was het weerleggen van het relativisme van de (democratisch georiënteerde) sofisten, aan de hand van zijn "ideeënleer" of "vormenleer". Net zoals er naast de vele onvolmaakte cirkels in de natuur toch ook de ideale vorm "dé cirkel" bestaat, waardoor we objectieve, ware kennis kunnen verkrijgen over de cirkel, bestaat er naast allerlei schijnbare rechtvaardige situaties ook de vorm van dé (ware) rechtvaardigheid, die Plato, als filosoof, kan achterhalen. De uitgebreidste beschrijving geeft Plato in zijn dialoog over *De staat*.

Thomas More verwijst bij monde van Hythlodæus zelf naar Plato en spreekt over "zijn eerste wet: de gelijke verdeling van alle goederen over alle mensen", waarvoor het nodig is dat "de persoonlijke eigendom radicaal zou afgeschaft worden". More interpreteert hier Plato zeer vrij.

Het klopt dat Plato stelt dat er bij de klasse van de wachters gelijkheid moet zijn. Belangrijk is immers hun discipline en eendracht. Daarom horen bezittingen toe aan de gemeenschap en worden ze gelijk verdeeld. Dit geldt ook voor het bezit van de vrouwen en de kinderen die geboren binnen de groep van



wachters. De gelijke verdeling moet echter niet gebeuren over alle mensen, integendeel. De rechtvaardige staat moet volgens Plato uit 3 klassen bestaan: de leiders-filosofen, die beslissen wat de rechtvaardige orde is; de wachters (strijders, edelen, "ridders") die deze orde moeten handhaven; de "gewone" mensen, zoals handelaars en ambachtslui. De eerste twee groepen moeten heersen over de derde groep. Zoals een mens alleen goed kan functioneren als de drie delen elk hun plaats kennen (hoofd = verstand, hart = moed, buik = verlangens), moet de staat functioneren als een herderskudde: de herder (= de verstandige koning = de filosoof) wordt geholpen door zijn herdershonden (= de moedige wachters) om de schapen (= het verlangende gewone volk) in bedwang te houden. Iedereen moet doen waarvoor hij aanleg heeft: zoals de schoenmaker schoenen maakt en geen brood bakt, moeten de wachters de baas spelen en moeten de gewone mensen gehoorzamen. De wachters moeten er wel over waken dat het verschil tussen rijken en armen niet te groot wordt, maar van gelijkheid onder de ambachtslui, laat staan van gelijkheid tussen de klassen, is bij Plato geen sprake. Ook soberheid komt bij Plato niet zeer ter sprake. More verschilt radicaal van Plato.

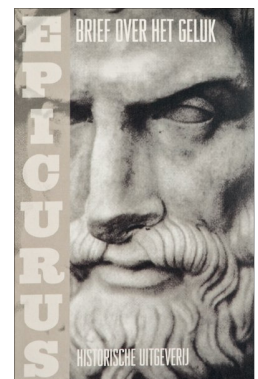
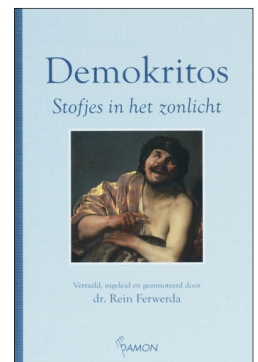
More breidt Plato's idee van gelijkheid uit tot de hele samenleving. Bovendien is Utopia een democratische staat waar de gezagsdragers verkozen worden. Utopia een klasseloze maatschappij: er is in Utopia geen koning-filosof en wachters zijn niet nodig, omdat door de puike organisatie er bijna geen wetsovertredingen voorkomen. Zo'n staat is niet platonisch, maar ligt in de lijn van een andere klassieke filosofische school: het epicurisme.

Democritus, Epicurus en Diogenes van Oinoanda: sober geluk voor iedereen

Met Democritus (rond 400 vóór het jaar 0) en zijn volgeling Epicurus (341-270) krijgen we voor het eerst in de Griekse oudheid een materialistische (nl. atomistische), deterministische filosofie, waarbij goddelijke voorzienigheid in het leven van de mensen geen rol speelt.

Als doel van het leven stelt Democritus de blijmoedigheid (*euthymia*) en Epicurus het genot (*hêdonê*). Beiden beklemtonen dat we bij het nastreven hiervan ons verstand moeten gebruiken. Beiden komen daarbij tot dezelfde conclusie: echte blijheid/genot vraagt ten eerste om matiging van onze behoeften (zeker de materiële; Epicurus pleit voor tevredenheid met de vervulling van de materiële basisbehoeften, aan te vullen met vriendschap) en ten tweede om rekening te houden met anderen, om rechtvaardigheid, die niet berust op een goddelijke wet, maar op een sociaal contract tussen mensen, met de gulden regel als basis. Consequent doorgedacht betekent de gulden regel echter het nastreven van gelijkheid voor iedereen. Epicurus nam in zijn leefgemeenschap *De tuin* vrouwen en slaven op en behandelde hen als zijn andere vrienden met wie hij filosofeerde.

De epicurist Diogenes van Oinoanda (2^e eeuw na 0) trok dit egalitair universalisme nog sterker door en schetste een utopie, waar slavernij en onderscheid tussen nationaliteiten zelfs zijn afgeschaft. Op een muur op de markt van Oinoanda (een stad in

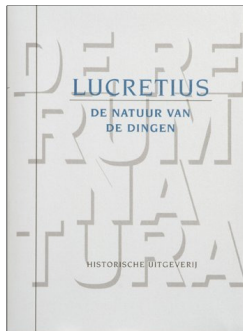


Turkije), liet hij beitelten: *als het mogelijk is dat alle mensen wijs worden, dan zal alles vol zijn van rechtvaardigheid en wederzijdse genegenheid, en er zal geen behoefte meer zijn aan muren en wetten en alle dingen die wij tot stand brengen vanwege elkaar. Omdat we geen slaven meer zullen hebben (we zullen immers zelf ploegen en spitten en voor het gewas zorgen en rivieren omleggen en op de oogst letten), zullen dergelijke bezigheden het voortdurend samen filosoferen onderbreken; want de werkzaamheden op het land zullen opbrengen wat onze natuur nodig heeft.*



Fragment van
inscriptie van
Diogenes

Het epicurisme – door het christendom afgeschilderd als duivels – had in de 15^e eeuw weer meer bekendheid gekregen door de herontdekking van het epicuristisch gedicht *Over de natuur der dingen* van Lucretius (1^e eeuw vóór 0), waarvan een manuscript in 1417 in een Duits klooster werd ontdekt door de humanist Poggio Bracciolini. Het lijkt geen enkele twijfel dat de epicuristische visies bediscussieerd werden in de humanistische kringen waartoe More behoorde (zo verscheen er een uitgave van Lucretius bij de Venetiaanse uitgever Aldus Manutius, die een tijdje Mores vriend Erasmus in dienst had). Het lijkt ook weinig twijfel dat More grotendeels instemde met de epicuristische visie op geluk.



More neemt Epicurus' ideaal over in zijn *Utopia*: streven naar geluk door soberheid in materiële genietingen, die rechtvaardig en dus gelijk verdeeld worden. De uitgebreide beschrijving van de visie op geluk bij de Utopiërs, met een gelukscalculus, kan zonder aanpassingen opgenomen worden in een uiteenzetting van het epicurisme.

Op één punt volgde More nog niet: geloven in de sterfelijkheid van de ziel – essentieel voor de epicuristen – leidt in *Utopia* tot verlies van burgerrechten (maar let wel: niet tot doodstraf). De Utopiërs denken immers dat een geloof in een leven na de dood noodzakelijk is om de mensen de wetten te doen naleven: *waar iemand geen vrees kent die verder reikt dan de wet, geen hoop die verder gaat dan het aardse leven, daar ligt het in de rede dat hij zal doen waar hij lust in heeft en daarbij zoveel hij kan de wetten van zijn land zal ontduiken en overtreden.* Toch haalt More een typisch epicuristische redenering aan om moraal, in essentie de gulden regel, te funderen los van de godsdienst. Er is op *Utopia* een filosofische school die stelt dat het geloof in een andere wereld niet nodig is, dat de rede alleen volstaat om de gulden regel te funderen en te volgen: *De rede spoort ons aan dit aardse leven zo min mogelijk benauwd en beklemd te leven en zoveel het kan in vreugde, en alle anderen daarin bij te staan, met wie wij zijn verbonden door de solidariteit der natuur. De natuur roept ons op tot een vrolijker leven, zij roept ons op elkaar daarin bij te staan, zij vraagt de grootst mogelijke zelftucht van ons, opdat niet het gerief dat gij uzelf gunt, uitloopt op ongerief voor een ander.*

Waarom de rede oproept tot de gulden regel, zal pas bij Thomas Hobbes volledig uitgewerkt worden (zie verder in deze brochure).

Nergensland: een grap als bescheiden ernst

Steeds wordt benadrukt hoe More in zijn *Utopia* de namen een ironische betekenis geeft: de verteller is Hythlodæus of Onzinverkoper, de hoofdstad is Amaurotum of Schimmenstad, de hoofdriever noemt Anydrus of Zonder Water en *Utopia* zelf betekent Nergensland. Het lijkt dat More zelf niet gelooft in de mogelijkheid van *Utopia*, dat hij een satirisch werk wou schrijven om dromers belachelijk te maken. Deze interpretatie krijgt ondersteuning door de tegenstelling tussen de ideeën uit *Utopia* (bv. gelijkheid van bezit, goedkeuring van euthanasie, godsdienstvrijheid) en de denkbeelden en het leven van More zelf, die rijk was, als kanselier meerdere protestanten heeft laten verbranden en steeds katholiek is gebleven, zelfs al betekende dit dat Henrik VIII hem liet onthoofden.

De voornaamste bedenking hierbij is uiteraard dat Mores eigen visie omtrent *Utopia* er weinig toe doet. Elke tekst kan en moet op zichzelf beschouwd worden en dat gebeurt met *Utopia* nu reeds 500 jaar lang. *Utopia* behandelt een uiterst ernstig onderwerp en vraagt daarom om ernstig genomen te worden, zelfs als de auteur zou gemeend hebben dat de mogelijkheid van *Utopia* niet ernstig te nemen is. Toch is het voor utopisten vervelend als hun stamvader de idee ernst zou ontzeggen en een grote grap zou uitgehaald hebben. Gelukkig voor de utopisten is dat verre van zeker. De 2 argumenten (Mores eigen leven en de ironische naamgeving) moeten immers gerelativeerd worden.

More schreef *Utopia* in 1515, toen hij reeds belangrijke politieke functies bekleedde en koning Hendrik VIII adviseerde, maar zijn vervolging van ketters en zijn vasthouden aan het katholicisme ondanks levensgevaar dateren van later. More zou niet de eerste, noch de laatste zijn die in zijn jongere jaren revolutionair denkt en, naar mate zijn carrière vordert, op latere leeftijd tegenovergestelde ideeën in de praktijk brengt. En het spel met de betekenis van namen is een woordspel dat populair was bij de humanistische schrijvers, een spitsvondige stijlfiguur waarvan de inhoudelijke betekenis misschien minder belang had dan de bijdrage aan de schone vorm van de tekst.

Het is verder goed mogelijk dat More veinsde dat hij een grap wou uithalen, maar het in werkelijkheid toch ernstig nam. *Utopia* bevat immers een scherpe kritiek op de maatschappelijke toestand van Engeland en op de regeerwijze van de toenmalige koningen. Het verdedigen van de ideeën uit *Utopia* was niet zonder gevaar, zeker niet voor een adviseur van de koning. Het was dus veilig om te doen alsof de auteur die ideeën enkel weergaf, maar zelf niet onderschreef. Misschien was de jonge More in 1515, in tegenstelling tot de oudere More in 1535, nog niet bereid te sterven voor zijn ideeën. Dat betekent nog niet dat hij aan die ideeën geen waarde zou hechten of niet zou willen dat ze ernstig genomen worden. *Utopia* is in elk geval meer dan een satire.

Utopia is een dialoog waar voorstanders en tegenstanders discussiëren over waarde en realiseerbaarheid van de utopie. More stelt niet ondubbelzinnig wie gelijk heeft, maar meerdere passages maken het verdedigbaar dat Mores sympathie toch bij de utopie ligt, i.v.m. waardevolheid, maar ook (wel minder duidelijk) i.v.m. realiseerbaarheid.

Mores *Nergensland* kan het best begrepen worden, niet als een *Nooit-ergens-land*, maar als een *Nu-nog-niet-ergens-land*. Met zijn ironische benaming geeft More blijk van een bescheiden visie: de utopie kan gerealiseerd worden, maar dat zal niet vanzelf gaan, dat zal werk vragen. Zo geldt voor More hetzelfde als voor zijn vriend Erasmus, auteur van *De lof van de zothed* (geschreven in 1509 tijdens een verblijf in het huis van More en opgedragen aan More): al lachend vertelt de zot de (bescheiden) waarheid...

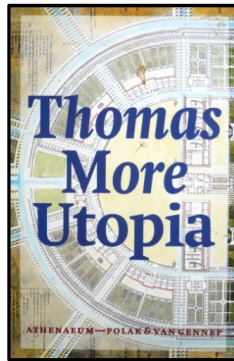
Utopia, het eerste moderne filosofisch werk

Modern filosofisch denken

Mores *Utopia* is het begin van het moderne filosofisch denken.

De moderne tijd was reeds begonnen in de 15^e eeuw, met nieuwe technieken (boekdrukkunst, verbeteringen in de scheepsbouw, overname buskruit) en de ontwikkeling van een nieuw economisch systeem, het handelskapitalisme. More vermeldt beide tendensen. Hij spreekt op meerdere plaatsen over het belang van techniek in Utopia (zie hiervoor de tekst “Utopia: belang van bescheidenheid bij gebruik techniek”) en hij gaat uitgebreid in op de “omheiningen” waarmee de edelen (grootgrondbezitters) de gemeenschappelijke gronden (bossen waar boeren hout sprokkelde, weiden waarop boeren hun vee lieten grazen) van juridisch tot feitelijk privé bezit maakten, vooral om schapen te kweken voor wolverkoop aan Europa. Het bijhorende moderne denken is een denken dat niet meer gebaseerd is op het geloof in een god, via een renaissance van het areligieuze denken uit de klassieke oudheid, wat neerkomt op een humanisme, het centraal stellen van de mens i.p.v. god.

More schetst als eerste een manier van samenleven en van zingeven waarbij hij niet vertrekt van goddelijke regels. Als eerste stelt hij de twee basisprincipes van de moderne tijd: wat betreft het samenleven de gelijkheid en wat betreft het zingeven het op verstandige wijze nastreven van geluk (genot) op aarde.



Samenleven: het principe gelijkheid bij More

More wil “de gelijke verdeling van alle goederen over alle mensen” en argumenteert dat hiervoor nodig is dat “de persoonlijke eigendom radicaal zou afgeschaft worden”.

Afschaffen privé bezit

De argumentatie wordt gegeven door Hythlodæus: *blijft de privaat eigendom bestaan, dan blijft ook voor het grote merendeel (en verreweg het beste deel) van de mensheid de drukkende onontkoombare last van gebrek en geldzorgen bestaan*. Men kan de privaat eigendom wel beperken door allerlei wetten, maar die kunnen *niet meer dan de kwaal wat lenigen* en zijn enkel *lapmiddelen om een patiënt zo’n beetje overeind te houden, die eigenlijk al is opgegeven: je kunt nog zo je best doen om het ene lid te cureren, maar onderwijl irriteer je weer de wonden op een andere plek*.

More vermeldt zelf een aantal tegenargumenten die steeds zullen terugkomen: *hoe kan er nu voldoende geproduceerd worden, want de zorg voor het eigen onderhoud zal daar geen rol meer spelen en dan maakt de gedachte dat anderen wel werken zullen de mensen ook lui* (het motivatie-argument); *wanneer er dan gebrek is en wie wat heeft, het nog niet eens voor zichzelf mag houden, zullen moord en burgertwist dan in zo’n samenleving geen schering en inslag zijn; hoe kunnen gezag en eerbied voor gezagsdragers bestaan bij zulke mensen die allemaal gelijk zijn*.

Hythlodæus antwoord is dat deze mogelijke problemen opgelost kunnen worden door de juiste organisatie (regels en instellingen): *wanneer je in Utopia was geweest en met de levenswijze en de instellingen daar persoonlijk had kennis gemaakt, dan zou je verklaren dat je nooit een land had gezien waar de zaak goed geregeld was dan alleen daar*. De beschrijving die Hythlodæus nadien geeft van Utopia verduidelijkt dit en geeft voorbeelden.

Zo heerst een ware werkethiek in Utopia. Iedereen is verplicht te werken. Voor More hangen vrijheden, zoals het krijgen van bestaansmiddelen, samen met plichten, zoals het bijdragen aan de productie van die middelen. Vrijstelling van werk om te studeren gebeurt *op voordracht van de geestelijkheid met geheime stemming*, maar ook hier geldt een plicht tot inzet: *stelt zo iemand de verwachtingen teleur, dan wordt hij weer handarbeider*. Als een handarbeider in zijn vrije tijd zo ijverig studeert dat hij grote vorderingen maakt, kan hij bevorderd worden tot geestelijk werker.

Zo hebben de Utopiërs bijvoorbeeld het inzicht dat iets weggeven aan anderen geen nadeel is: *als iemand zichzelf iets ontzegt om anderen daar gelukkig mee te maken, dan verspeelt men nooit zoveel als men ervoor terugkrijgt, want niet alleen zal de ander je op zijn tijd er wel iets voor teruggeven, maar het besef van je goede daad en de gedachte aan de genegenheid en de hartelijke gezindheid van de mensen voor wie je iets hebt gedaan, dat alles geeft de geest een veel groter genot dan het genot der zinnen dat je hebt laten schieten*. More geeft hier een toepassing van de epicuristische genotscalculus in de vorm van de gulden regel, maar met inzicht dat de wederkerigheid niet alleen uitwisseling tussen materiële goederen betreft, maar ook tussen materiële zaken (*genot der zinnen*) en ideële zaken (*geestelijk genot* zoals bemind worden).

Wat betreft het probleem van gezag, ligt de oplossing in de democratie.

Democratische verkiezing leiders

Gelijkheid en gehoorzaamheid aan gezag kunnen verzoend worden door de gezagsdragers door iedereen te laten kiezen.

In Utopia kiezen de mensen hun leiders. De meeste gezagsdragers worden slechts voor één jaar verkozen (roulatie van bestuursambten). Voor hogere ambten speelt de geschiktheid een rol en wordt men in principe elk jaar herverkozen, maar vervanging is steeds mogelijk. Ook de gezagsdrager die voor het leven wordt verkozen (de vorst, het hoofd van een stad), wordt vervangen *als de verdenking rijst dat de betrokkenen naar dictatuur streeft*. Het ambt geeft verder geen recht op extra voordelen. De levenswijze van de leiders verschilt niet van de anderen. De leiders overleggen voortdurend met de bevolking. Het nemen van beslissingen is onderhevig aan strikte procedures. Utopia is een democratisch socialistisch land.

Er blijven in Utopia wel vormen van ongelijkheid die 500 jaar later velen tegen de borst stoten, ook onder zij die de economische gelijkheid zelf niet omarmen: er zijn slaven en de vrouwen blijven ondergeschikt aan de mannen. Toch moet opgemerkt worden dat More ook op die vlakken zijn tijd ver vooruit was en de ongelijkheid afzwakt.

Beperking van de slavernij

In Utopia kan je niet als slaaf geboren worden. Utopiërs kopen ook geen slaven in het buitenland.

Slaaf word je als straf voor zware wetsovertredingen, zoals huwelijksontrouw of herhaaldelijk reizen zonder toestemming te vragen. Dat gebeurt echter zelden. De meeste slaven in Utopia zijn buitenlanders, ofwel krijgsgevangenen, ofwel personen die in een ander land ter dood werden veroordeeld en door de Utopiërs gekocht worden.

Personen die slaaf worden omwille van een misdaad dragen ketenen, verrichten dwangarbeid en worden hard aangepakt. Tonen ze echter berouw dan wordt hun slavernij verzacht of soms zelfs ongedaan gemaakt. Underdogs uit andere landen die zelf kiezen om als slaaf in Utopia te werken, worden zeer menselijk behandeld en mogen ook steeds weer vertrekken, waarbij ze een vergoeding meekrijgen.

Vormen van gelijkheid tussen man en vrouw

Vrouwen in Utopia zijn in bepaalde opzichten ondergeschikt aan de man. Als een getrouwde vrouw iets verkeerd heeft gedaan, is het haar man die de strafmaat bepaalt. Op de dagen van religieuze plechtigheden knielen de vrouwen voor hun man om vergeving te vragen en tot verzoening te komen. Het wordt nergens uitdrukkelijk gesteld, maar toch onrechtstreeks aangegeven: leidinggevende functies en priesterambten worden uitsluitend uitgeoefend door mannen. Toch voert More ook vormen van gelijkheid in tussen de geslachten.

Er is gelijkheid in het economische leven: *iedereen krijgt onderwijs* en ook de meisjes leren landbouwwerk en een ambacht. Er is wel een werkverdeling tussen mannen en vrouwen, maar die berust enkel op de lichamelijke verschillen: *vrouwen doen wegens hun geringere lichaamskracht het lichte werk*. Ook het feit dat bij de gezamenlijke maaltijden mannen en vrouwen apart zitten heeft een praktische reden: *de mannen zitten tegen de wand, de vrouwen aan de vrije zijde; wanneer een vrouw plotseling onwel wordt, zoals dat wel voorkomt bij zwangerschap, kan zij opstaan zonder dat de hele tafel in beroering komt*.

Vrouwen worden niet verondersteld geestelijk inferieur te zijn: *een aanzienlijk deel van het volk, de vrouwen evengoed als de mannen, besteden hun leven lang de vrije uren aan hun ontwikkeling*.

Het duidelijkst is de gelijkheid tussen man en vrouw in de huwelijksmoraal: beide geslachten hebben volkomen gelijke rechten. De vrouw worden vóór het huwelijk naakt aan haar toekomstige man getoond, maar ook de man wordt naakt gepresenteerd aan zijn toekomstige vrouw. Echtscheiding is even verwerpelijk bij beide geslachten. Als de raad beraadslaagt over het verlenen van echtscheiding met onderlinge toestemming, beraadslagen de vrouwen van de raadsleden mee. En het verstoten van een vrouw omdat ze een gebrek heeft gekregen, wordt onder geen enkel beding geduld. Dit sluit overigens aan bij het respect dat in Utopia geldt voor mensen met een beperking: *lachen om een ongelukkige of een verminkte beschouwt men als iets schandelijks, ja iets abnormaals. Niet degene die uitgelachen wordt, is abnormaal, maar degene die lacht, hij bekritiseert immers een ander om iets wat die niet helpen kan – zo stupide mogelijk*.

De klassieke tegenwerping is gekend: leiden deze vormen van gelijkheid niet tot onvrijheid? Nee, dat valt mee in Utopia – More wil zoveel mogelijk vrijheid.

Nieuwe vormen van vrijheid

Vrijheid lijkt beperkt in Utopia. Iedereen moet 2 jaar in de landbouw werken en om te reizen is er toestemming nodig. Deze regels zijn echter niet willekeurig, maar hebben een goede reden: het recht om de noodzakelijke bestaansmiddelen gratis te krijgen is

gebonden aan de plicht om zijn deel van het vereiste werk te doen. De onvrijheid is overigens niet overweldigend. Er is een vrijheid in keuze van het ambacht dat men zal uitoefenen (tenzij de maatschappelijke noodzaak dat niet toelaat) en de toestemming om te reizen wordt gemakkelijk gegeven.

Op seksueel vlak lijkt er bijna geen vrijheid te zijn. De seksuele moraal van Utopia is zeer streng: seks vóór het huwelijk wordt gestraft met uitsluiting van het huwelijk, ontrouw kan leiden tot slavernij. Op meerdere punten wordt de strengheid echter verzwakt. Personen die willen trouwen worden vooraf naakt aan elkaar voorgesteld en echtscheiding met wederzijdse toestemming wordt soms toegestaan.

Revolutionair, zeker gegeven de bloedige godsdienstoorlogen die in de 16^e eeuw in Europa zullen volgen, is More in zijn voorstel tot vrijheid van godsdienst. Iedereen mag in privé de godsdienst belijden die hij wil en voor de openbare eredienst wordt een zeer algemeen ritueel gebruikt waarin iedereen zich kan vinden. Atheïsme wordt weliswaar zeer negatief bekeken en leidt tot verlies van burgerrechten, maar ook hier wordt verder geen dwang gebruikt. Atheïsten worden niet gestraft, omdat er vrijheid van gedachte is: de Utopiërs zijn overtuigd dat *niemand het in de hand heeft om te geloven wat hij wil*. De atheïsten worden zelfs *niet gevraagd hun gedachten te verbergen*. Hun vrijheid van meningsuiting wordt wel beperkt: *in het openbaar hun inzichten verdedigen mogen zij niet, tenminste niet tegenover het gewone volk*. Het principe blijft echter dat op vlak van godsdienst er geen verplichting mag zijn.² Geweld hoort ook algemeen gezien niet thuis in een ideale staat.

Van geweld naar alternatieve gedragsbeïnvloeding

Het sturen van het gedrag in de gewenste richting gebeurt minder door de uitoefening van geweld. More vermeldt 2 andere technieken.

Mensen worden aangezet door hen positieve bekrachtiging te geven en hen positieve voorbeelden te tonen: *de overheid werkt niet alleen met straffen om af te schrikken van het kwaad, maar ook met eerbewijzen om het beste uit de mensen te halen. Daarom plaats men standbeelden op de pleinen voor buitengewone mannen die zich voor de gemeenschap bijzonder verdienstelijk hebben gemaakt*.

Daarnaast is er een grote sociale druk. Zo is *het toegestaan om thuis te eten, maar is dit iets wat men niet graag doet. Het maakt geen goede indruk*. Maar er is ook een andere reden om niet thuis te koken: *het is dom om zich moeite te geven voor het klaarmaken van een minder goed maal, als men het zo royaal en overvloedig in de hal vlakbij kan krijgen*. Deze opmerking weerspiegelt Mores opvatting van zingeving aan het leven.



² Het is het vasthouden aan dit principe dat More zijn hoofd zal kosten: More weigert koning Henri VIII te volgen in zijn overgang van het katholicisme naar de nieuwe Engelse staatsgodsdienst. Even goed als een vasthouden aan het katholicisme kan dit gezien worden als een verdediging van godsdienstvrijheid: een koning mag geen godsdienst verplichten. Onder Mores bestuur als Lord Chancellor (een soort minister van justitie) werden wel 6 mensen verbrand wegens ketterij. Paus Johannes Paulus II verklaarde in 2000 (toen hij More uitriep tot patroonheilige van de politici): “More demonstreerde de waarde van gewetensvrijheid, ook al weerspiegelde hij in de acties tegen ketteren de grenzen van de cultuur van zijn tijd.”

Zingeven: het principe geluk bij More

Geluk als genot op aarde

De Utopiërs zijn epicuristen: *genieten noemen zij de voorwaarde voor het menselijk geluk*. Het moet dan wel gaan om *genot van de goede soort*: genot dat geleid wordt door het verstand. De nadruk ligt op geestelijke genietingen, maar ook de lichamelijke genietingen zijn positief, waarbij het verstand wel duidelijk maakt dat hier matigheid is geboden.

More voert met deze visie de essentie van de moderne beweging uit: van de hemel naar de aarde (van disseits naar jenseits). Het leven hier op aarde heeft op zich waarde en staat niet in dienst van een ander leven.

Voor wie het aardse geluk als doel stelt, blijft de dood problematisch. Epicurus antwoordde met de stelling “als ik er ben, is de dood er niet”, wat echter niet klopt: de dood is er wel, in mijn gedachten. De Utopiërs kennen het probleem niet: ze geloven dat voor de mensen *een onmetelijke zaligheid is weggelegd, zozeer dat zij het geen reden tot klagen vinden als iemand sterft*. Het leven na de dood vraagt echter geen enkel offer van het leven nu en de zaken hier kunnen geregeld worden los van de godsdienst: *een vrolijk leven (dit is genot) wordt ons door de natuur zelf voorgeschreven als doel van al ons werken*. Het streven naar genot houdt echter nog niet het streven naar altijd meer in, laat staan het oppotten van goud (waar de Utopiërs pispotten mee maken).

Bescheiden soberheid en vreugde

De materiële behoeftenbevrediging in Utopia is sober. Het gaat niet om ascese, maar om de soberheid van Epicurus, die opmerkte: *ook soberheid kent een maat, en wie daar geen rekening mee houdt, vergaat het als degene die grenzen overschrijdt door onmatigheid*. (Vaticaanse stelling nr. 63). Utopiërs houden van comfort en zoeken zelfs naar *uitvindingen die bijdragen tot het gemak en het comfort van het leven*. Het gaat ook niet om soberheid om de soberheid of soberheid om religieuze redenen. Er is soberheid omdat dit de verstandigste beleving van genot is.

Luxe wordt afgewezen ter wille van de gelijkheid. Luxe dient immers om zich boven anderen te verheffen (om sociale klassen te onderscheiden) en leidt er toe dat sommigen niet eens het noodzakelijke hebben. Luxe wordt echter evenzeer afgewezen ter wille van het eigen geluk. Door de soberheid wordt het labuur van het werken beperkt tot het noodzakelijke en komt er meer tijd vrij voor aangename vormen van vrije tijdsbesteding, in hoofdzaak geestelijke genietingen. Soberheid is spaarzaamheid in consumptie om werk uit te sparen (om minder stress en meer gemoedsrust te hebben zou Epicurus zeggen – in 2016 moet hieraan toegevoegd worden: spaarzaamheid om het milieu te handhaven). Bij More is er nog niet de middel-doel-omdraaiing die de moderniteit zal doen ontspreken. De Utopiërs leven niet om (zwaar lichamelijk) te werken, maar werken om in leven te blijven.

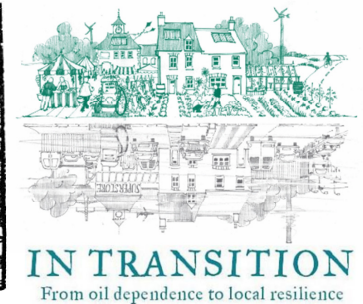
Leven doen de Utopiërs om geestelijk te genieten, schoonheid te ervaren, te spelen, samen te zijn met anderen.



Utopia: gesprek in/over een tuin



Io, Clemens, Hythlodæus, Tho, Morus, Pet, Aegid.



IN TRANSITION
From oil dependence to local resilience

Eén van de belangrijkste elementen voor de utopische samenleving is de tuin.

Dat is reeds zo bij Thomas More.

More laat het gesprek tussen hemzelf en de “ontdekker” van Utopia, Hythlodæus, plaats vinden in de tuin van Peter Gilles, een Antwerps humanist en vriend van More. Dit decor bevat een verwijzing naar 2 inspiratiebronnen van More: Plato (principe van gemeenschappelijk bezit) en Epicurus (principe van sober genieten als zingevening), die beiden een leven van gemeenschap leidden in een tuin (Plato’s tuin nabij de Academie, “de” tuin van Epicurus). Inhoudelijk verwijst de tuin, het samengaan van cultuur en natuur, naar bescheidenheid, dat is de goede scheiding tussen teveel en te weinig (voor meer uitleg: ga naar www.detuinvanhetgeluk.be/ / teksten/ filosofen en hun tuin).

Mores landhuis in Chelsea (London) had een tuin, afgebeeld op het familieportret geschilderd door Holbein de jongere (zie afbeelding op voorlaatste pagina). Daar gaat het echter meer om de verwording van de tuin als symbool van bescheidenheid tot symbool van maatschappelijk succes en status: More was naast utopisch denker ook de realistische (zij het wel principiële) politicus (kanselier onder Henri VIII). In Utopia hebben alle huizen een tuin, met zowel een materiële functie (voedselvoorziening) als een ideële functie (schoonheid, ruimte voor genot en bezinning). Hier past de tuin wel bij de bescheidenheid die in Utopia het basisprincipe is.

De tuin zal bij vele utopische denkers terugkeren.

De urbanistische plannen van de utopisten Ledoux, Fourier, Owen voorzien zowel openbare tuinen als tuintjes bij de woningen. Dit aspect verdween bij de latere socialisten (Marx, Bellamy), die de industrialisatie steunen. Reactie kwam van William Morris die pleitte om de grote vervuilde steden te verlaten en te leven op het platteland. De landhuizen in Morris’ “nowhere” hebben, zoals Morris’ eigen Kelmscott House, een mooie tuin. De idee werd uitgewerkt door Ebenezer Howard met zijn ontwerp van de tuinstad (of tuinwijk). Zijn dit achterhaalde ideeën?

Nee. Meer dan ooit moet de tuin een ereplaats krijgen in de utopie. De industriële, grootschalige landbouw, die enkel mogelijk is door het gebruik van fossiele brandstoffen, moet vervangen worden door lokale, kleinschalige productie. De eigen tuin heeft daarin een plaats. Onder meer de “transitiebeweging” (overgang naar een niet-fossiele toekomst) pleit voor kleine steden met tuinen voor de eigen voedselvoorziening.

Belang van bescheidenheid bij gebruik techniek

More schrijft in de renaissance, het begin van de moderne tijd, die anno 2016 de tijd van de wetenschappelijk-technisch-kapitalistische (WTK) groei is geworden. De basis voor die groei was in 1516 reeds gelegd met nieuwe technieken, door ambachtslui ontwikkeld via *trial and error*, zoals de boekdrukkunst en verbeteringen aan kanon, kompas en schepen (achterstevendoer, scheepsrust). More erkent het belang van techniek.

Bij monde van Peter Gilles, één van de gesprekspartners in de dialoog *Utopia*, merkt hij op dat “in de loop der tijden er toch heel wat is uitgevonden dat het leven vergemakkelijkt.” Hythlodæus beklemtoont dat ook de Utopiërs daar gebruik van maken. Ze doen “wat een landbouwende bevolking ook elders doet: een grond die van nature schraal is, bemesten en bewerken.” Ze nemen technieken over van andere culturen: er is “geen techniek in heel het Romeinse rijk of ze hebben die van schipbreukelingen geleerd.” De geneeskunst rekenen ze tot “de schoonste en nuttigste takken van wetenschap”. Het beoefenen van wetenschap is in overeenstemming met de religie: God “heeft naar kunstenaarstrant het wonderwerk dat deze wereld is, tentoongesteld voor de mens” en “de ijverige onderzoeker en bewonderaar van Zijn werk is Hem daarom liever dan iemand die aan zo een groots en wonderbaarlijk schouwspel bot en onbewogen voorbij gaat”. Er zijn 2 motieven om aan wetenschap te doen: de verwondering over de wereld (de interesse) en het mogelijk nut (het geluk). Het laatste is niet bijkomstig: “De Utopiërs hebben als ervaren onderzoekers een bijzonder talent voor uitvindingen die bijdragen tot het gemak en het comfort in het leven.” Als ze horen over papier en drukkunst, beginnen ze “op slag te experimenteren en krijgen door herhaalde proefnemingen aldaar beide technieken onder de knie”. Ze hebben zelf een broedmachine ontworpen om kippen te fokken. De Utopiërs zijn geen monniken met een (nederig) ascetisch ideaal, integendeel hun zingeving steunt op een theorie identiek aan het epicurisme met zijn bescheidenheid. Het doel is geluk, maar zonder hebzucht (hoogmoed): soberheid in materieel genot en nadruk op geestelijk genot, op “de ontplooiing van de geest, want daarin ligt de rijkdom van het leven.” Daarom is het nog zeer de vraag of More zou instemmen met de enorme groei van techniek die na 1600 op gang zal komen, nu vooral steunend op de groei van de exacte wetenschappen.

In tegenstelling tot de Verlichtingsfilosofen en de socialisten zou More Bacons technische utopie waarschijnlijk niet samenvoegen met zijn sociale utopie. In elk geval zou More hoogstwaarschijnlijk pleiten voor bescheidenheid bij het gebruik van techniek: het is niet aangeraden elke techniek zomaar maximaal toe te passen. More is zich immers scherp bewust van het gevaar van techniek, juist omdat die de mens kan verleiden tot hoogmoed, tot de idee dat de mens zich niets meer moet aantrekken. Dit blijkt uit een kleine passage in het boek *Utopia*. De Utopiërs kenden het kompas niet en durfden daarom enkel in de zomer in volle zee te varen. Nadat ze van Hythlodæus het kompas hebben leren kennen, trekken zij zich niets meer aan van de winterstormen. Bij monde van Hythlodæus becommentarieert More als volgt: “een onbekommerdheid, die niet altijd veiligheid betekent! Zo is er nu een ander gevaar: het gevaar dat wat een grote zegen voor hen had kunnen zijn, door hun onverstand rampen teweegbrengt.” Verstandig zijn betekent bescheidenheid in het gebruik van techniek.

Deze oproep tot bescheidenheid in het gebruik van techniek is maar een kleine passage in het boek Utopia, maar is, gezien het huidige WTK-complex, even belangrijk als het sociale aspect van Utopia, de oproep tot de bescheidenheid als gelijkheid.

More versus Machiavelli, twee manieren van de moderne moraal

Bescheidenheid versus hoogmoed, egalitaire coöperatie versus competitieve hiërarchie, links versus rechts

Zo zal het nageslacht wel weer vergeten wat ik in Utopia heb geleerd; het zal wel lang duren eer wij bereid zijn iets over te nemen wat daarginds beter is geregeld.

(Thomas More, aan het slot van boek 1 van *Utopia*)

More en Machiavelli: de eerste twee modernisten

De moderne tijd is de tijd die niet langer het christelijk geloof als fundament neemt. De moderne kennisleer en metafysica steunen op de nieuwe (anti-aristotelische, atomistische, dus epicuristische) natuurwetenschappen. De moderne moraal is niet langer je plicht doen die hoort bij jouw vaste plaats in de hiërarchie bepaald door de religieuze krachten en opvattingen, maar wel als individu los van de vaste hiërarchie streven naar jouw geluk, zij het wel op verstandige wijze, dat wil zeggen rekening houdend met de gevolgen (sancties) van jouw handelingen.

Dat is de moraal die reeds in de oudheid de traditionele moraal had vervangen, bij de sofisten en bij Democritus en nog duidelijker bij de postsocratici, het duidelijkst bij de epicuristen. Deze moraal wordt in de eerste eeuwen na het jaar 0 verdrongen door de christelijke moraal, maar komt terug vanaf de 15^e eeuw.

In 1417 ontdekt Poggio Bracciolini in een Duits klooster een manuscript van Lucretius' *Over de natuur van de dingen*. Deze enig overgeleverde systematische uiteenzetting van het epicurisme uit de oudheid zelf verwerft zeer vlug grote bekendheid bij de humanisten en het epicurisme krijgt meer en meer denkers in zijn greep – ook al wordt de naam van Epicurus bijna nooit genoemd, wegens te schandalig als atheïst.³

Zowel Thomas More, die zijn *Utopia* publiceert in 1516, als Machiavelli, wiens *Il principe* circuleert vanaf 1513, verdedigen (een vorm van) de epicuristische moraal.

More wijdt meerdere bladzijden aan de moraal van de Utopiërs, die onmiskenbaar epicuristisch is: *bij hun waardering van het genot maken de Utopiërs steeds het voorbehoud dat het genot waaraan men zich overgeeft niet een ander, groter genot in de weg mag staan, en voorts, dat het niet vroeger of later lijden moet veroorzaken.*

Machiavelli verwoordt deze noodzaak aan gelukscalculus in bewoordingen die doen denken aan het Scylla- en Charibdisverhaal uit de Odyssee: *in het leven is het nu eenmaal zo dat men er nooit in slaagt een moeilijkheid te ontlopen zonder een andere tegen te komen. Intelligent optreden bestaat echter erin dat men in staat is de aard van de moeilijkheden te doorzien en de minst beroerde oplossing te kiezen als de beste* (De

³ De eerste grote moderne verdediging van het epicurisme is van de hand van een tijdgenoot van Descartes, Pierre Gassendi (1595-1655), die – hetzij uit overtuiging, hetzij uit strategische overwegingen, maar in elk geval contradictorisch - het epicurisme nog altijd koppelt aan het geloof in een eeuwig leven.

heerser, hoofdstuk XXI, paragraaf 6).⁴ Bij Machiavelli treedt vooral het hypothetisch karakter van gedragsregels in de epicuristische moraal naar voor. Er bestaat geen (platonisch, aristotelisch of christelijk bepaald) objectief goed of kwaad – alle kwaad en goed is dat slechts in relatie tot een nagestreefd doel. Heel zijn boek door onderzoekt Machiavelli wat de heerser moet doen om een bepaald vooropgesteld doel te bereiken.

Het verschil tussen More en Machiavelli wordt duidelijk als ze deze epicuristische zingevingsmoraal omzetten in een samenlevingsmoraal, m.a.w. als ze hun moraal politiek vertalen.

More versus Machiavelli: de twee strekkingen in het modernisme

Machiavelli's modernisme

Een individu wil/moet streven naar bevrediging van zijn behoeften, maar de waarde van en de middelen voor elk individu liggen niet in een traditionele hiërarchie vast, dus ligt het voor de hand dat de individuen in hun streven naar geluk met elkaar de strijd aangaan om hun waarde en de voor hen beschikbare middelen vast te leggen. Er is competitie die een nieuwe, steeds wijzigbare hiërarchie vastlegt. Alle raadgevingen van Machiavelli dienen één doel: de macht af te nemen van anderen en ze dan proberen te behouden (bij Machiavelli de politieke macht, maar de visie van Machiavelli kan zonder problemen uitgebreid worden naar andere sectoren – wat ook zal gebeuren: als de economie even belangrijk of belangrijker wordt dan de politiek, komen er Machiavellistische economen). Machiavelli's bekendste werk heeft niet voor niets een titel die verwijst naar één individu, "il principe", dat is (in de eerste betekenis), de eerste, hij die de wedstrijd heeft gewonnen en die daardoor de hoogste waarde en de meeste middelen heeft, hij die *de heerser* wordt. Belangrijkste eigenschap voor een individu is de "virtu", waarvan gezegd wordt dat het moeilijk te vertalen is, maar waarvan de etymologie (*vir* is het Latijn voor man) toch voldoende de betekenis aanwijst van mannelijke krachtadigheid, zoals een strijder die heeft op slagveld. De hoogste deugd is sterkte in de strijd, vergelijkbaar met de deugd (*aretè*) van de Oude Grieken (je hebt deugd als je deugd, d.w.z. als je voldoende kwaliteiten hebt om je doel te bereiken, als je "uitmuntend" bent, als je voldoende temperament en moed hebt om te winnen).

Machiavelli verdedigt zijn ideaal als een reactie tegen de nederigheid van het christendom: *onze godsdienst heeft in de nederigheid, de verworpenheid en de verachting van het aardse het hoogste goed gezien, terwijl men dat in de Oudheid juist zag in de grootheid van geest, de sterkte van lichaam en alle andere zaken die iemand kracht kunnen verlenen. ... Het is duidelijk dat deze manier van leven de wereld zwak heeft gemaakt*. Het christendom leidt tot *passief berustende aanvaarding* (de tekst komt uit Machiavelli's andere grote werk, de *Discorsi*, boek 2, hoofdstuk 11). Hiertegenover stelt Machiavelli zijn "virtu". Hij draait daarmee de christelijke nederigheid om tot de moderne hoogmoed. Machiavelli heeft geen oog voor de middenpositie van bescheidenheid. De gulden middenweg is geen optie: *men moet ofwel strelen ofwel uitroeien* (*De heerser*, hfst. III, 5).

Competitie betekent dat barmhartigheid slecht is en wreedheid goed. Machiavelli's ideale heerser is Cesare Borgia, bekend om zijn wreedheid. Het doel heiligt de middelen, of met

de woorden van Machiavelli, *de middelen daartoe zullen altijd als eervol beschouwd worden en door iedereen geprezen worden*, maar dat geldt voor het enige doel dat er is: *een machthebber moet zorgen dat hij de overhand krijgt en zijn heerschappij handhaaft* (XVIII, 5). *Een verstandig heerser kan noch mag dus zijn woord houden wanneer hem dit schade berokkent* (XVIII, 3). Zelfs wetten zijn een middel, niet om de samenwerking te bevorderen, maar de strijd: *er bestaan twee manieren van strijden, de ene door middel van wetten, de andere door middel van geweld* (XVIII, 2).⁵ Het verschil met More kan niet groter zijn.

Mores modernisme

Een individu wil/moet streven naar bevrediging van zijn behoeften, maar de waarde van en de middelen voor elk individu liggen niet in een traditionele hiërarchie vast, dus is het logisch dat aan iedereen dezelfde waarde en middelen worden toegekend. Er is coöperatie die meebrengt dat de hiërarchie verdwijnt. More wil een *weg naar een gezonde samenleving* en dat kan niet *als goede dingen aan slechte elementen in handen vallen of alles wordt opgedeeld onder een kleine minderheid*. Daarom is er een *gelijke verdeling van alle goederen over alle mensen* nodig en *moet persoonlijke eigendom radicaal afgeschaft worden*.

Mores bekende werk heeft niet voor niets een titel die verwijst naar een gemeenschap, "Utopia", dat is het land waar het goed wonen is, omdat iedereen gelijke waarde en middelen heeft.

Belangrijkste eigenschap voor een individu is het *verbonden zijn met de anderen door de solidariteit der natuur*. De Utopiërs definiëren *deugd als leven in overeenstemming met de natuur*, wat echter twee onscheidbare aspecten heeft: *leven zoveel het kan in vreugde en alle anderen daarin bijstaan*.

Ook More beseft dat zijn ideaal ingaat tegen de nederigheid van het christendom, dat zelfopoffering als ideaal stelt, dat wel gebiedt *te doen wat ge kunt om het gebrek en*

⁵ Er is een andere interpretatie mogelijk van Machiavelli. In hoofdstuk XVII stelt Machiavelli dat Cesare Borgia juist *dank zij die wreedheid orde op zaken stelde en weer eenheid, vrede en trouw bracht*. De strijd zou slechts een middel zijn om samenwerking in een samenleving tot stand te brengen. Wreedheid van een machthebber is in feite barmhartigheid als hij door de wreedheid *de eenheid en de trouw van zijn onderdanen kan behouden, want door een paar duidelijke voorbeelden te stellen zal hij meer barmhartig zijn dan zij die door een teveel aan barmhartigheid chaotische toestanden laten voortbestaan die doodslag of plundering ten gevolge hebben*. Dit sluit dan aan bij het slothoofdstuk XXVII, waarin Machiavelli aanspoort om *Italië uit de handen van de barbaren te bevrijden*. Is deze interpretatie overtuigend?

Er dringen zich in elk geval een aantal vragen op. Is wreedheid nodig om de chaos in de samenleving te bedwingen? Is de orde in de samenleving het echte doel van de machiavellistische heerser, of is het slechts een middel opdat hij zou kunnen blijven heersen? Is Machiavelli's herleiding van wreedheid tot barmhartigheid niet een machiavellistische spitsvondigheid om de wreedheid te doen voorkomen als barmhartigheid, een middel om de noodzaak te realiseren *dat iedereen die macht uitoefent, ernaar moet streven dat hij voor barmhartig en niet voor wreed wordt gehouden?*

Mijns inziens weegt het hoofdstuk XVII niet op tegen de vele andere hoofdstukken waar de strijd op zich als doel wordt gesteld, los van een utilitaristische interpretatie van strijd als middel tot samenwerking. Hoe dat ook zij, zovelen volgen de interpretatie van de strijd omwille van de strijd, dat in de eerste plaats deze interpretatie verduidelijkt en onderzocht moet worden.

⁴ De vertalingen zijn van Frans van Dooren.

ongemak van anderen te verlichten maar aan jezelf een leven van zwoegen, waken en vasten oplegt. Volgens More is dit inconsequent: *zou een vrolijk leven (een genietend leven dus) een kwaad zijn, dan hoeft je ook niemand te helpen om het daartoe te brengen.* More denkt hierbij duidelijk niet meer vanuit de religie, maar vanuit een moderne levensbeschouwing die vertrekt vanuit het menselijke: *als het een kwestie van humaniteit is om de moeiten van anderen te verlichten en hen van verdrietig blij te maken, is het dan ook niet zo dat de natuur ook ieder van ons ertoe drijft dat ook te doen voor onszelf?* More vervangt de nederigheid dus niet door de hoogmoed om enkel voor jezelf vreugde te zoeken, maar door een bescheidenheid die een juiste maat oplegt in ons vreugde zoeken, voortvloeiend uit het feit dat we ook moeten denken aan de vreugde van anderen. Coöperatie betekent dat er geen wedijver, maar rechtvaardigheid is.⁶ De leiders in Utopia zijn geen heersers, maar democratisch verkozen bestuurders en politieke beslissingen nemen buiten de raad of de volksvergadering om geldt als een halsmisdrijf. De overheidspersonen gedragen zich zomin arrogant als tiranniek. Zelfs de vorst onderscheidt zich niet door kleding of kroon, maar enkel door een bundeltje aren dat hij in de hand houdt. Wetten hebben de Utopiërs maar heel weinig, immers zoals bij hen de samenleving is georganiseerd, zijn er helemaal niet veel wetten nodig. Zij leven samen in een sfeer van onderlinge liefde.⁷

⁶ More vermeldt één vorm van “wedijver” in Utopia: *de tuinen zijn zo mooi en zo verzorgd, de vruchtbomen zo rijkdragend en de siertuinen zo smaakvol als ik het nooit ergens anders heb gezien. Dat komt niet alleen door de liefhebberij die zij in het tuinieren hebben, maar ook door de onderlinge wedijver tussen de straten: wie de mooiste tuin heeft.*

⁷ Er is een andere interpretatie mogelijk van More, in zover men niet kijkt naar de eigenlijke utopische samenleving, maar naar de relatie tussen de Utopiërs en de andere volkeren. Hans Achterhuis merkt in zijn studie *Met alle geweld* (hoofdstuk 7, paragraaf E) op hoe meer dan een zevende deel van Utopia handelt over oorlog en geweldgebruik en dat de Utopiërs in hun strijd met anderen om hun doel te bereiken nergens voor terugdeinzen – sluipmoord, omkoping, het zaaien van tweedracht – en dat ze de aarde graag volledig zouden zuiveren van de Zapoleten, een weerzinwekkend misdadigersvolk. Achterhuis gaat zover om Utopia het gevaarlijkste filosofisch boek te noemen. Is deze interpretatie overtuigend?

Achterhuis doet de waarheid geweld aan als hij van de Utopiërs beweert dat *het doel letterlijk alle middelen blijkt te heiligen*. Voor de Utopiërs immers is een bloederige overwinning een te hoge prijs. Achterhuis heeft wel een punt, maar, zoals men de nadruk kan leggen op het feit dat More nog slavernij toelaat of daarentegen op het feit dat hij de slavernij sterk beperkt in vergelijking met de toenmalige gebruiken, kan men ook in verband met oorlogsvoering ofwel beklemtonen dat de Utopiërs soms gewelddadig strijd voeren ofwel daarentegen dat de Utopiërs de redenen tot strijd sterk beperken en bijvoorbeeld het eventuele uitroeien van het woeste, barbaarse Zapoletenvolk beschouwen als een dienst aan de mensheid. Strijd tegen andere volkeren is voor de Utopiërs slechts een middel om tot minder strijd te komen (Achterhuis erkent dit, maar wil deze instrumentele visie op geweld juist problematiseren – een volledige weerlegging van Achterhuis veronderstelt dus een grondige discussie rond het fenomeen van geweld).

Mijns inziens moet benadrukt worden hoe More vooral pleit voor samenwerking tussen volkeren: *De Utopiërs vinden dat niemand je vijand is die je geen kwaad heeft gedaan. De gemeenschap der natuur is in hun ogen zo goed als een verbond en de wil om samen te werken is een betere band dan verdragen.* Hieruit volgt: *Van oorlog hebben de Utopiërs de grootst mogelijke afschuw. Zij vechten alleen om hun eigen territorium te verdedigen, of om een invaller te verdrijven uit het land van vrienden, eventueel uit medelijden met een volk dat onder de druk van een tiran zit – uit humaniteit dus.* Hoe de samenwerking tussen volkeren georganiseerd kan worden is niet Mores thema. Ook Thomas Hobbes ziet hier nog geen oplossing (zie einde van hoofdstuk 30 van de

Hoe komt het dat More en Machiavelli tot zo’n tegengestelde visies komen?

More versus Machiavelli: verschillende gradatie van epicurisme/modernisme

Een mogelijke verklaring zou kunnen zijn dat More verder denkt dan Machiavelli, verder dan de aandrang om hier en nu iets te verwerven door strijd. Ook Machiavelli denkt echter als epicurist aan de gevolgen in de toekomst. Het verschil blijkt meer te zitten in hun visie op de mens.

Machiavelli’s versus Mores visie op de kracht van de mens en het lot

Als Machiavelli de vraag behandelt hoe een heerser een veroverd gebied kan behouden (door kolonies te stichten, de machtigen te vernederen zonder de minder machtigen hun macht te vergroten, de machtige buitenlanders geen kans geven binnen te vallen), wijst hij op de verplichting van alle wijze regeerders: *niet louter en alleen rekening houden met wantoestanden die er op een bepaald ogenblik zijn, maar ook met die welke in de toekomst kunnen ontstaan en daar met alle mogelijke middelen tegenin gaan.* More is echter de overtuiging toegedaan dat die wantoestanden uiteindelijk niet te vermijden zijn. Dit blijkt uit zijn bespreking van Achoria, een land zuidoostelijk van Utopia. De inwoners veroveren voor hun koning een ander land, *maar toen ze het uiteindelijk hadden, kwamen zij tot de ontdekking dat het niet minder voeten in de aarde had om ’t vast te houden dan eerst om het in handen te krijgen. Steeds laaide het binnenlands verzet weer op, en waren de onderworpenen zelf eens een tijdje rustig, dan stond je weer voor een buitenlandse inval. Kortom, je bleef aan het vechten. Intussen werden zij er zelf arm bij: het geld stroomde weg en zij offerden hun bloed ter wille van een armzalige glorie. Perioden van vrede betekenden in het eigen land ook geen veiligheid meer, want de oorlog had een algemene verwildering ten gevolge.* De Achoriërs verplichten uiteindelijk hun koning zijn nieuwe rijk op te geven. More kent de machiavellistische adviezen die aan een koning kunnen gegeven worden maar al te goed. Hij geeft er een hele reeks voorbeelden van als hij een adviesraad van de Franse koning beschrijft (vooral adviezen i.v.m. de juridische en financiële politiek), maar stelt: *al deze adviezen zijn fataal voor het belang van de koning, want zijn veiligheid en eer zijn gelegen in een welvarend volk en niet in zijn eigen opgehoopte schatten. Wie zal feller op een ommekeer gespannen zijn dan die mensen die zo bitter onvoldaan zijn met hun tegenwoordige levensstaat? Wie zal roekelozer op de chaos aansturen en hopen er hoe dan ook iets bij te winnen dan hij die niets meer te verliezen heeft?* More is ervan overtuigd dat in een samenleving met strijd ook de schijnbare winnaars verliezers zullen worden. Hij geeft ook een voorbeeld uit zijn eigen land. De Engelse edelen kunnen wel de gemeenschappelijke gronden omheinen om schapen te kweken en zo meer winst maken

Leviathan): voor hem is het volkenrecht identiek aan wat de natuurwet, dat is in essentie de gulden regel die de basis vormt van een aantal regels (rechten) die de oorlog van allen tegen allen beperken. Maar aangezien de soevereine heersers van de volkeren, in tegenstelling tot burgers van een staat, hun recht op gebruik van geweld niet afstaan aan een overkoepelende instantie, is er tussen volkeren geen andere rechtbank dan het geweten. Pas later zullen filosofen voorstellen doen voor een samenwerkingsverband tussen naties (o.a. Immanuel Kant en Bertrand Russell).

met de productie van wol, maar het gevolg is dat de verdreven mensen bedelaars of dieven worden, *een ware landplaag* die ook niet met het strengste recht uitgeroeid kan worden, met alle ontwrichtende gevolgen van dien.

Wie denkt dat deze mogelijk negatieve gevolgen hem niet zullen overkomen, omdat hij de sterkste is, doet volgens More aan zelfoverschatting: *geen mens is zo ver boven het gewone mensenlot verheven dat de goede zorgen van de natuur alleen hem zouden gelden*. In maatschappelijke hiërarchische verhoudingen kan iemand ver boven anderen verheven zijn, maar wie de natuur bekijkt, ziet dat *haar bescherming gelijk is voor iedereen die tot dezelfde soort behoort*. In zover de natuur ons oproept tot een vrolijker leven, roept zij ons dan ook op elkaar daarin bij te staan en ervoor te zorgen dat het gerief dat je je zelf gunt niet uitloopt op ongerief voor een ander. More verwijt Machiavelli hoogmoed. Wie hoog opklimt, loopt een grote kans diep te vallen. Alleen al het lot kan daarvoor zorgen, wat Machiavelli overigens zelf moet erkennen m.b.t. het prototype van zijn heerser: *als de door Cesare Borgia genomen maatregelen geen succes hebben opgeleverd, dan is dat niet zijn schuld geweest, maar het gevolg van een buitengewone en uitzonderlijke kwaadwilligheid van de fortuin* (VII, 3), meer bepaald dat hij ziek werd op het moment dat zijn machtige vader, paus Alexander, stierf.

Epicurus had een bescheiden visie aangaande het lot: *wij dienen ons in te prenten dat de toekomst niet geheel in onze macht ligt, noch geheel buiten onze macht. Dan zullen we er niet absoluut op rekenen als op iets dat zeker het geval zal zijn, maar er ook niet aan wanhopen als aan iets dat zeker niet het geval zal zijn* (brief aan Menoikeus 127). Machiavelli kent deze visie en waagt zich zelfs aan een schatting: *het is waarschijnlijk zo dat het lot de helft van onze zaken in handen heeft, maar dat de andere helft of praktisch de andere helft aan onszelf overlaat*. Daarom is het nodig voorzorgsmaatregelen te nemen, zoals men tegen het mogelijke geweld van woeste rivieren toch beveiligde plaatsen en dijken kan aanleggen zodat het water, als het weer gaat stijgen minder schadelijk zal zijn (XXV, 2). More denkt daarbij dat de beste voorzorg ligt in de gelijkheid, te verkrijgen door een sociaal contract, zoals Epicurus dat omschreef: *een verdrag dat in de omgang met elkaar, waar ook maar, wordt afgesloten, met als oogmerk dat men niet benadeelt en niet benadeeld wordt* (authentieke leerstelling nr. 33).

Machiavelli is op dit vlak een anti-epicurist. Hij draait de gulden regel, basis van het sociaal contract, om: *omdat de mensen slecht zijn en ze ook ten opzichte van jou hun woord niet zullen houden, hoef jij dit evenmin tegenover hen te doen* (XVIII, 3).

Het verschil tussen beide denkers blijkt dit te zijn: volgens Machiavelli kan het sociaal verdrag niet lukken, omdat de mens slecht is; volgens More kan, juist door het sociaal contract, de mens goed gemaakt worden.

Machiavelli's versus Mores visie op de maakbaarheid van de mens

Machiavelli vindt het *beter zich te houden aan de feitelijke werkelijkheid van de dingen dan aan de gefingeerde voorstelling ervan* (X, 1). Hij vindt het verschil tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven zo groot dat hij deze kloof onoverbrugbaar acht. More acht deze kloof wel overbrugbaar, niet zo zeer door mensen een moraal voor te houden, maar door de passende structuren te voorzien waardoor mensen verplicht worden samen te werken.

Machiavelli beweert dat *het verlangen om bezit te verwerven zonder twijfel heel natuurlijk en normaal is*. More betwijfelt dit wel: niemand zal meer nemen uit de gemeenschappelijke

voorraad dan hij behoeft, als hij weet dat hij ook in te toekomst genoeg zal hebben. Een mens is niet *hebberig en halerig* van nature, maar wordt dat *uit vrees voor gebrek* en dat kan voorkomen worden door een utopische inrichting van de maatschappij.

Machiavelli is een halfslachtig modernist. Hij blijft hangen aan de oude tijd met zijn hiërarchie, onrecht en geweld. Het feit dat deze hiërarchie veranderlijk wordt, verandert uiteindelijk weinig voor de slachtoffers van onrecht en geweld. More daarentegen is een volledige modernist: hij zet zich radicaal af tegen de oude tijd, hij beklemtoont dat de mens een nieuwe samenleving kan opbouwen, zonder hiërarchie.

Bij dit verschil komt nog een ander verschil, een verschil in visie op wat mensen waarde en zin geeft.

Machiavelli's versus Mores visie op de behoefte van de mens aan waarde en zin

Machiavelli heeft een eenvoudig beeld van de strevingen van de mens: *de dingen die de mensen allemaal als doel voor ogen stellen, namelijk roem en rijkdom* (XXV, 5). More heeft een complex beeld en onderscheidt als volleerde epicurist meerdere soorten behoeften.

Er wordt in Utopia onderscheid gemaakt tussen *zuivere, natuurlijke genietingen* en de *valse voorstelling van wat genot is*. Juist de zaken waarvoor mensen doorgaans de strijd met anderen aangaan en die Machiavelli als de basisstrevingen ziet – eerbewijzen, rijkdom – behoren tot het schijn-genot.⁸ De Utopiërs verwerken goud tot pispotten en gebruiken edelstenen als kinderspeelgoed. Het hoogste genot ligt hem in een welwillende relatie tot anderen, in vriendschap. Wie zichzelf iets ontzegt om daar anderen gelukkig mee te maken bij wijze van *liefdesdienst* laat wel zinnelijke genot schieten, maar krijgt een *veel groter geestelijk genot in de plaats*, niet alleen het besef dat de ander er je wel op zijn tijd iets voor terug zal geven, maar ook het besef van je goede daad en de gedachte aan de *genegenheid en de hartelijke gezindheid van de mensen voor wie je iets hebt gedaan*. Gewaardeerd worden omdat je je ten dienste stelt van anderen geeft echt genot, de anderen de kans op genot voor de neus wegkapen bij het najagen van je eigen genoegens geeft schijn-genot. More past dit ook toe op het gedrag van de koningen uit zijn tijd. In plaats van militaire ondernemingen op te zetten, zou een koning *er beter aan doen in zijn eigen rijk cultuur en welvaart te bevorderen, zijn onderdanen te beminnen en door hen bemind te worden, lief en leed met hen te delen, een vaderlijk regeerder voor hen te zijn*. Zo'n raad is Machiavelli totaal vreemd.

Machiavelli behandelt de kwestie in zijn hoofdstuk XVII *Over de wreedheid en barmhartigheid en over de vraag of men beter bemind dan gevreesd kan worden of omgekeerd*. Zijn antwoord is dat men in de eerste plaats *alle mogelijke moeite moet doen om de haat van de onderdanen te ontlopen* en verder dat *het zonder meer veiliger is om gevreesd dan om bemind te worden*. Machiavelli onderzoekt het bemind worden enkel in zover dit invloed heeft op *het veilig zijn*, op het verwerven of behouden van de heerschappij. Een andere functie van de liefde komt bij Machiavelli niet op. Nog opvallender is dat Machiavelli het enkel heeft over bemind worden, het krijgen van zaken van anderen, en op geen enkele manier denkt aan beminnen, het zelf geven van zaken aan anderen, waardoor je zin krijgt omdat je bijdraagt aan iets buiten jou.

⁸ Er is wat roem betreft deze uitzondering: Utopia kent *eerbewijzen om het beste uit de mensen te halen. Daarom plaatst men standbeelden op de pleinen voor buitengewone mannen die zich voor de gemeenschap bijzonder verdienstelijk hebben gemaakt, ter herinnering aan hun grote daden*.

De behoefte aan transcendente zin (iets betekenen voor iets buiten jou) werd in het christendom hoofdzakelijk religieus ingevuld als zich ten dienste stellen van god en zijn dienst, en hiervan afgeleid, zich ten dienste stellen van de geloofsgemeenschap. Bij het loskomen van het christendom schraapt More de sacrale dimensie en behoudt een louter seculiere invulling van de behoefte aan transcendente zin: de mens krijgt zin door zijn inzet voor de gemeenschap. Machiavelli daarentegen schraapt de behoefte aan transcendente zin volledig. De hoogmoedige moderne mens wil in de eerste plaats onafhankelijkheid. Daar ligt de reden dat het beter is om gevreesd dan bemind te zijn: *aangezien de mensen beminnen voor zover ze dat zelf willen en vrezen voor zover de heerser dat wil, moet een wijs en verstandig heerser zich baseren op wat van hemzelf en niet op wat van anderen afhankelijk is*. Deze wens naar onafhankelijkheid betekent echter niet alleen dat men niet bemind wil worden, maar ook dat men anderen niet bemint, want men weet niet of de anderen wel door jou bemind willen worden. Machiavelli neemt afstand van Epicurus die wel in bepaalde mate onafhankelijkheid bepleit (vooral wat de materiële behoeftenbevrediging betreft), maar die ook het belang van transcendente zingeving beeft en daarom de afhankelijkheid verdedigt vervat in de vriendschap. Machiavelli is een halfslachtig epicurist: hij neemt Epicurus' formele visie op ethiek over (ethiek als berekening), maar niet diens inhoudelijke visie dat *van alle middelen tot volledig levensgeluk die de wijsheid ons verschaft, het verwerven van vriendschap verreweg het belangrijkste is* (authentieke leerstelling nr. 27). More daarentegen is een volwaardig epicurist: hij volgt Epicurus zowel formeel als inhoudelijk. Dit verschil zal heel het verdere moderne denken bepalen.

Mores versus Machiavelli's volgelingen

Het verschil tussen More en Machiavelli, tussen bescheidenheid en hoogmoed, tussen egalitaire coöperatie en competitieve hiërarchie, tussen links en rechts, zal de verdere evolutie van het moderne morele en politieke denken blijven beheersen. Hobbes zal Mores samenwerking funderen, maar in de praktische uitwerking minder ver gaan dan More. Onmiddellijk krijgt hij tegenwind van Spinoza en van Locke, die met de nadruk op eigendomsrecht de strijd weer meer ruimte geven, wat leidt tot de verheerlijking van de economische strijd bij Adam Smith. Anderen, zoals Rousseau en andere "radicalen" uit de Verlichting, zullen Hobbes consequent doordenken en een egalitarisme bepleiten, wat leidt tot de verdediging van de economische samenwerking in socialistische zin. En bij dit alles zal het verschil zich ook uiten tussen 2 opvattingen van de democratie, democratie als een strijd om stemmen tegenover (consensus)democratie als een samenwerking vanuit een algemene wil waarin iedereen zich kan terugvinden. Het verduidelijken van heel deze evolutie is een lang verhaal. De essentie is echter eenvoudig. De hedendaagse moderne mens die Machiavelli volgt, is de individualist die strijdt met anderen en die als enig (narcistisch) doel nog de strijd kent om de grootste winst of de meeste consumentengoederen. De hedendaagse moderne mens die More volgt, is een gemeenschapsmens die samenwerkt met de anderen en die juist door deze samenwerking zijn materieel sober, maar toch genotsvol leven ook transcendent zin geeft. De dominantie van het machiavellisme heeft geleid tot een instabiele wereldsamenleving en een bedreigd ecologisch wereldsysteem. De dringende vraag voor onze tijd is dan ook: hoe kunnen we ervoor zorgen dat zij die nu Machiavelli volgen spoedig More gaan volgen?

Van 1516 tot 2016: van Thomas More tot André Gorz

Evolutie van principe gelijkheid: socialisme

Thomas Hobbes' *Leviathan*

Gulden regel als basis van een rechtvaardige staat

Hobbes "morele natuurwetten" en gelijkheid

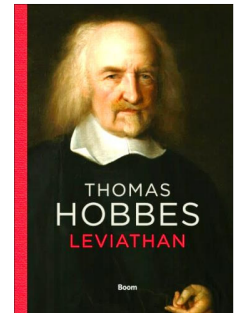
Thomas Hobbes (1588-1679) gaat er van uit dat de mensen 'van nature' aangelegd zijn om alleen maar hun eigen belangen te zoeken. De 'oer-samenleving' is er één van een eeuwigdurend conflict: "een oorlog van iedereen tegen iedereen". De enige oplossing bestaat er volgens Hobbes in om beroep te doen op het rationeel inzicht: om de permanente oorlog van iedereen tegen iedereen te vermijden, is het rationeel om onder elkaar regels af te spreken over hoe men met elkaar moet omgaan. Men sluit een sociaal contract met als kernpunt de gulden regel: "doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet". Wie dit consequent doordenkt, komt tot het principe van gelijkheid, wat Hobbes ook inziet. In tegenstelling tot More leidt hij wel niet onmiddellijk de "gelijke verdeling van alle goederen over iedereen" af, maar wel regels die moeten gelden omdat ze voortvloeien uit de gulden regel. Hij noemt ze morele "natuurwetten".

Daaronder zijn regels en waarden die ook in godsdienstige systemen een rol spelen, zoals dankbaarheid. Er zijn echter ook waarden die een breuk betekenen met traditionele systemen en die het eigene van onze moderne samenleving uitmaken.

Een voorbeeld hiervan is de opvatting dat straffen niet uit wraak mogen gegeven worden, maar enkel om de overtreder te verbeteren en om mogelijke andere overtreeders af te schrikken. Het belangrijkste deel betreft het inzicht dat de gulden regel neerkomt op gelijkheid: Hobbes besteedt er niet minder dan 4 natuurwetten aan.

De gulden regel zegt me rechten of dingen af te staan op voorwaarde dat (of opdat) de andere hetzelfde doet. Als de vraag zich stelt "hoeveel rechten", dan kan het antwoord niet anders zijn dan "net zoveel als de andere". Dit is enkel mogelijk als de rechten of dingen gelijk verdeeld zijn tussen mij en de andere. Pas als iedereen evenveel krijgt, is er – gegeven de gulden regel – geen reden om nog ruzie te maken. De wederkerigheid vervat in de gulden regel komt neer op symmetrie (of spiegeling), dus op dezelfde hoeveelheid langs beide kanten. Of om de formulering van de gulden regel in het christelijk evangelie te gebruiken – bemin uw naaste gelijk u zelf: ik moet als het ware mijn naaste worden en omgekeerd, we moeten gelijk worden. Zodra je de gulden regel probeert te verduidelijken, op welke wijze ook, komt het begrip "gelijkheid" te voorschijn.

In zijn negende natuurwet formuleert Hobbes de noodzaak van de erkenning van de principiële gelijkheid van mensen: *Dat iedereen de andere erkent als zijn gelijke van nature*



uit. Hobbes noemt het schenden van deze wet hoogmoed, d.w.z. je meer waard achten dan de ander. In zijn tiende natuurwet verduidelijkt Hobbes dat deze gelijkheid het hebben van gelijke rechten inhoudt: *dat niemand bij het begin van de vredesonderhandelingen enig voorrecht voor zichzelf mag opeisen, dat hij ook niet aan alle anderen wil toestaan*. Deze wet respecteren noemt Hobbes bescheidenheid. Hij sluit daarbij – in tegenstelling tot de christelijke betekenis, die ook nu nog bij velen aanwezig is en die bescheidenheid verengt tot nederigheid – aan bij de klassieke betekenis van bescheidenheid, nl. je mag niet meer willen dan passend, maar je mag gerust (of moet misschien zelfs) wel willen wat passend is. Gelijkheid met de andere houdt in dat je jouw gelijk deel mag (of moet) opeisen. In zijn elfde natuurwet wijst Hobbes erop dat dit ook effectief moet leiden tot een gelijke behandeling, een billijke of gelijke verdeling van goederen: *iedereen moet gelijkelijk krijgen wat hem naar recht en rede toebehoort*. Hobbes noemt dit “equity”. Meestal wordt dit vertaald als “billijkheid”, maar dit is een slechte vertaling. In ons taalaanvoelen is er geen verschil tussen billijkheid en rechtvaardigheid, maar rechtvaardigheid – onderwerp van de derde natuurwet – is voor Hobbes enkel het nakomen van gemaakte afspraken. Hobbes geeft als synoniem voor zijn begrip “equity” “distributieve rechtvaardigheid” op. Gelijke behandeling of misschien zelfs gelijkheid is een betere vertaling dan billijkheid. Dit blijkt ook uit de twaalfde natuurwet waarin Hobbes deze gelijkheid toepast op gemeenschappelijke goederen: *dat dingen die niet verdeeld kunnen worden gemeenschappelijk moeten gebruikt worden indien mogelijk; als de hoeveelheid van de zaak dat toelaat, zonder beperking, in het andere geval in verhouding tot het aantal dat er recht op hebben*. Hobbes noemt dit – zo duidelijk als maar kan zijn – *het gelijk (“equal”) gebruik van gemeenschappelijke zaken* en noemt een *ongelijke verdeling* (“unequal distribution”) tegengesteld aan billijkheid (“contrary to equity”). Heeft Hobbes deze gelijkheid consequent doorgetrokken in zijn beschrijving van de staat, dat is de structuur die moet zorgen voor de naleving van de morele regels? Niet volledig.

Gelijkheid in de staat van Hobbes

In zijn beschrijving van de staat, noodzakelijk om de naleving van het sociaal contract te verzekeren, geeft Hobbes verregaande macht aan de staat.

In principe moeten de onderdanen alle macht aan de soeverein afstaan: *De enige wijze om een gemeenschappelijke macht op te richten die in staat is de mensen te verdedigen tegen een inval van vreemdelingen en tegen hun onderlinge vijandigheden [...] is al hun macht en kracht over te dragen op één man of op één vergadering, die de wil van allen afzonderlijk bij meerderheid van stemmen tot één wil kan terugbrengen*. (hfst 17)

De stelling dat Hobbes pleit voor absolute staatsmacht is echter verkeerd: toetssteen blijft steeds dat alle maatregelen en machtsuitoefening het enige doel moeten dienen, nl. het bewaren van de vrede onder de burgers. De soeverein blijft bovendien steeds verplicht de natuurwetten te respecteren: *Het is waar dat alle soevereinen onderworpen zijn aan de (morele) natuurwetten, want deze wetten zijn goddelijk en kunnen door geen enkele mens of staat opgeheven worden*. (hfst 29)

De verwijzing naar het goddelijke als argumentatie is zwak binnen (of zelfs in tegenstrijd met) het wetenschappelijk geachte systeem van Hobbes, maar de idee dat de waarden en regels volgende uit de gulden regel niet door de soeverein van een staat mogen opgeheven worden, volgt zeer logisch uit Hobbes’ aanpak. Immers, als de rechten vervat in de natuurwetten onlosmakelijk voortvloeien uit de gulden regel, komt het opgeven van die

rechten neer op het opgeven van de gulden regel. In dat geval geeft men echter het fundament van moraliteit (rechtvaardigheid) op en valt niet alleen de moraliteit in duigen, maar ook elk fundament van de staat, want de staat wordt enkel opgericht om de moraliteit af te dwingen. Hobbes vermeldt de idee dat de morele natuurwetten nooit mogen afgeschaft worden, ook niet door het vormen van een staat, herhaaldelijk. Het is de idee van onvervreembare rechten van de mens, rechten van een mens die nooit mogen opgeheven worden, rechten die door elke staat moeten gerespecteerd worden. Dit is de ware pijler van wat wij “democratie” noemen: zelfs een meerderheid van de burgers kan niet beslissen dat een deel van de burgers bijvoorbeeld niet meer het recht op leven zou hebben (wie dus democratie enkel definieert als “beslissingen worden genomen op basis van een meerderheid” is niet democratisch).

Hoe zit het daarbij dan met de natuurwetten aangaande gelijkheid?

Hobbes vermeldt uitdrukkelijk dat de soeverein iedereen gelijk voor de wet moet behandelen: *De veiligheid van het volk vereist verder van de personen of de personen die de soevereine macht bezitten, dat ze zorgen voor rechtvaardigheid ten opzichte van alle standen van het volk, dit wil zeggen: zo wel aan de rijke en machtige als aan de arme en onbekende personen moet recht worden gedaan voor misdaden tegen hen begaan* (hfst 30). Het is deze vorm van gelijkheid die in de eerste Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger van 1789 zal opgenomen worden. De gelijke verdeling van goederen, nochtans vermeld in de twaalfde natuurwet, blijkt geen noodzaak voor Hobbes.

Het is één van de rechten van de soeverein om vast te leggen wie welke eigendom krijgt: *Ten zevende is aan de soevereiniteit de hele macht verbonden om de regels voor te schrijven, waardoor iedereen kan weten welke goederen hij kan gebruiken en welke handelingen hij kan verrichten zonder door zijn medeonderdanen lastig gevallen te worden. Dit is wat de mensen eigendom (srecht) (“propriety”) noemen* (hfst 18).

De soeverein mag hierbij overgaan tot ongelijkheid, op basis van “gemeenschappelijk nut”: *de verdeling van land: hierbij wijst de soeverein elke man een deel aan, volgens wat hij, en niet volgens wat enig onderdaan of een aantal van hen, oordeelt als overeenkomstig met een billijke verdeling (“equity”) en het gemeenschappelijk nut (the Common Good)* (hfst 24, deel 2). De verwijzing naar zo’n algemeen belang zal een klassieker worden om ongelijkheid goed te praten. Wat dit “gemeenschappelijk nut” inhoudt en waarom daarvoor soms ongelijkheid nodig is, legt Hobbes niet uit. Toch laat Hobbes zijn ideaal van gelijkheid niet volledig vallen.

Hij pleit voor een gelijkheid in het betalen van belasting (“equal imposition of taxes”).

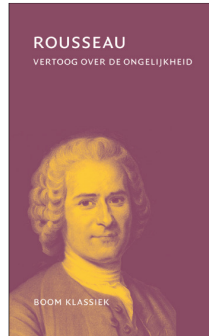
Verder stelt hij een soort sociale zekerheid voor (“public charity”): personen die zelf niet kunnen instaan voor hun levensonderhoud, mogen niet afhankelijk blijven van de willekeur van privé liefdadigheid, maar de staat moet voor hen zorgen door de passende wetten (zij die echter sterk van lichaam zijn, moeten gedwongen worden tot werk, en om het excuus te voorkomen dat ze geen werk vinden, moeten er wetten komen om alle vormen van werkgelegenheid aan te moedigen – zie hoofdstuk 30).

Hobbes verdedigt dus een staat met veel macht, maar geen absolutistische staat, eerder een Verlicht despotisme, dat voor een deel onze moderne (sociaal-democratische) verzorgingsstaat aankondigt. Maar, opnieuw, de concrete uitwerking (hoeveel macht moet de staat krijgen, wat is de beste vorm voor de staat) is van minder belang in vergelijking met de fenomenale prestatie van Hobbes: het inzicht dat gelijkheid fundamenteel is voor elke vorm van moraal en politieke structuur.

Rousseau's *Vertoog over de ongelijkheid*

Weg met luxe en privébezit ter wille van gelijkheid

Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) zette zich als Verlichtings-filosoof af tegen de feodale orde, maar nam binnen de Verlichting een afwijkende positie in door de nadruk te leggen op gevoel en de "primitieve, voor-rationele toestand" in plaats van op de rede en de techniek. Rousseau had een enorme invloed op de Franse Revolutie, met zijn pleidooi voor gelijkheid, dat hij houdt in één van zijn eerste werken, *Het vertoog over de ongelijkheid* (1755).



In de natuurstaat zijn er weinig conflicten tussen de mensen. Met de komst van comfortgoederen en met de strijd om achting ontstaan er spanningen, maar dat blijft beperkt. De ongelijkheid ontstaat pas met het ontstaan van de landbouw, door het invoeren van het privé bezit, oorzaak van alle ellende, zoals treffend uitgedrukt in de beroemde beginzinnen van deel 2 van het *Vertoog*: *De eerste die, nadat hij een terrein omheind had, het in zijn hoofd kreeg om te zeggen "Dit is van mij" en mensen vond die simpel genoeg waren om hem te geloven, is de echte stichter van de burgerlijke samenleving. Wat voor misdaden, oorlogen, moorden, ellende, verschrikkingen zouden de menselijke soort bespaard gebleven zijn als iemand de palen had uitgerukt, de gracht had gevuld en tegen zijn soortgenoten had geroepen: "Luister niet naar die bedrieger, jullie zijn verloren als jullie vergeten dat de vruchten van iedereen zijn en de aarde van niemand."* Privé eigendom is niet de goede methode om te garanderen dat iedereen de beloning krijgt voor zijn geleverde inspanning, want er komt jaloezie. De strijd kan wel beteugeld worden door een sociaal contract, maar, zo stelt Rousseau (als correctie op Hobbes), de rijken gebruiken dit als list: het contract zal de ongelijkheid vastleggen en bestendigen.

De ongelijkheid is dus geen natuurwet, maar is geleidelijk ontstaan en kan in principe weer ongedaan worden gemaakt. Door de behoeften te beperken ontstaat er een mogelijkheid om de ongelijkheid te beperken. De beperking tot het leven in een natuurlijke staat is beter dan leven in luxe. Verder moet er een ander sociaal contract worden gemaakt, niet een contract waarbij iedereen zich onderwerpt aan de wil van een gezagsorgaan dat voor de veiligheid en gelijkheid moet zorgen, maar een contract waarbij iedereen zich onderwerpt aan de "algemene wil". Deze wil zal vertolkt worden door een groots, machtig genie, dat dat aanstuurt wat eeuwig zal bestaan en dat de wetten in de mond van onsterfelijken legt (dus een staatsgodsdienst sticht).

In dit contract (beschreven door Rousseau in *Over het sociaal contract* uit 1762) zou er slechts beperkte ruimte zijn voor privé bezit. Iemand heeft slechts recht om zich te vestigen op land waar er voordien niemand gewoond heeft en de persoon mag enkel het deel land gebruiken dat hij nodig heeft voor zijn basisbehoeften. Op die manier worden mensen die ongelijk kunnen zijn in kracht of verstand, allen door afspraak gelijk in recht.

Rousseau pleit terecht voor gelijkheid en ziet als één van de eersten helder de noodzaak om daarvoor privé bezit af te schaffen. Zijn "algemene wil" blijft echter een schimmig begrip, de illusie van emotionele verbondenheid, die (het probleem van) de individualiteit opheft en zo de weg wijst naar een totalitaire staat met een democratisch deficit.

Engels' en Marx' "wetenschappelijk socialisme"

Marx' communisme: de gegarandeerde gelijkheid

Karl Marx (1818-1883) is een centrale figuur in de geschiedenis van het socialisme en het communisme, samen met zijn nauwste medewerker en geldschietster, Friedrich Engels (1820-1895).

Hun grote aanhang hebben ze te danken aan een extra element dat ze toevoegen aan het egalitair denken: gelijkheid is niet zozeer een ideaal, dat al dan niet gerealiseerd wordt, maar een eindpunt van de geschiedenis, dat dus gegarandeerd is.



Marx en Engels waren socialisten, zoals er rond 1850 veel waren. Ze keerden zich tegen de onrechtvaardigheid dat werkende mensen in ellende leven. De oplossing van socialisten is het afschaffen van het privé bezit van de productiemiddelen (= middelen waarmee mensen werken), want daar ligt de oorzaak van de ellende. Marx werkt Proudhons idee "eigendom is diefstal" uit. Doordat de kapitalisten de productiemiddelen bezitten (de kapitaalgoederen zoals machines, fabrieken, landbouwgrond) kunnen ze de arbeiders uitbuiten, d.w.z. de winst waarvoor de arbeiders zorgen, in eigen zak steken, terwijl in feite degenen die in loondienst zijn, en die dus met hun arbeid de winst produceren, ook de winst moeten krijgen. Om dit te realiseren is een revolutie nodig, waarin de proletariërs de macht overnemen van de kapitaalbezitters.

Marx en Engels namen echter afstand van de andere socialisten, zoals Proudhon, in hun visie op de revolutie: marxistisch socialisme zou wetenschappelijk zijn, niet utopisch.

Marx zegt niet "voer revolutie" (= utopisme, in de nieuwe betekenis die Marx aan dit woord geeft), maar "ik weet dat de revolutie er zeker zal komen" (= wat Marx "wetenschappelijk socialisme" noemt). Marx denkt, in navolging van Hegel, dat de geschiedenis een vaste loop heeft en dus de toekomst kan voorspeld worden. De analyses van *Het kapitaal* (1867) tonen aan dat het kapitalisme interne contradicties bevat, zoals steeds weerkerende crisissen door overproductie. Het privé bezit van kapitaal past niet meer bij de moderne industriële productiewijze, die in gemeenschap gebeurt. Daarom zal de revolutie er in de rijke kapitalistische landen vlug komen en dus zal er vlug socialisme zijn, met een staatseconomie. Later volgt dan nog verdere evolutie, nl. socialisme wordt communisme (zonder centrale staat).

Sommige economische analyses van Marx (het begrip uitbuiting, de onvermijdelijkheid van crisissen in het kapitalisme) blijven in de kern juist. Ook zijn inzicht in de grote rol van het materiële op het ideële (historisch materialisme) blijft waardevol. Marx' geschiedenisfilosofie (hegeliaanse dialectiek) en Engels' bijhorende metafysica (dialectisch materialisme) moeten echter verworpen worden. Marx' dominantie op de socialistische zaak (te verklaren door de hoop die ze geeft) is een spijtige zaak.

Evolutie van het principe geluk: opkomst van het idee van onbeperkte groei

Francis Bacons technische utopie *Nieuw Atlantis*

Paradijs door wetenschap en techniek

More had het belang van techniek vermeld en had zijn Utopiërs een positieve ingesteldheid gegeven tegenover onderzoek, maar Bacon maakt dit tot het centrale punt van zijn utopie Nieuw Atlantis: geluk moet in hoofdzaak bereikt worden via het systematisch nastreven van zoveel mogelijk nieuwe technieken en dit gebaseerd op een nieuwe vorm van wetenschap.

Bacon pleit in zijn theoretisch werk voor een nieuwe wetenschappelijke methode, waarbij inductie en experiment centraal staan. Bovendien beseft hij de mogelijkheden verscholen in de kennis. Van hem is de uitspraak “kennis is macht.” Het doel van de wetenschap is om de natuur beter te leren kennen. Als we de natuur kennen en kunnen beheersen, zal dat leiden tot een betere en hogere welvaart (bv. hogere landbouwopbrengst, betere medicijnen, maar ook met elkaar kunnen spreken van zeer ver).

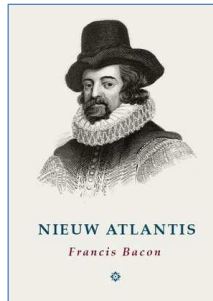
Zo’n samenleving beschrijft Bacon in zijn (onvoltooide) utopie *Nieuw Atlantis*.

Schipbreukelingen, geteisterd door ziekte en honger, spoelen aan op een onbekend eiland. Ze worden gastvrij onthaald en krijgen rondleidingen in Nieuw Atlantis. Het land is vrij traditioneel: er heerst een monarch, de familie is belangrijk, er zijn natuurlijke samenlevingsverbanden, homoseksualiteit is verboden, ze kennen het christendom. Maar het vernieuwende is de grote rol die gespeeld wordt door het wetenschappelijk onderzoek, op basis waarvan allerlei toepassingen worden ontwikkeld.

De geleerden vervullen de schepping van god door hun “werken van de 6 dagen”, uitgevoerd in het “Het huis van Salomon”, een wetenschappelijke onderzoekacademie. Zelfs onsterfelijkheid hier op aarde is geen onmogelijkheid. Op het einde van het onvoltooide boek voegt Bacon een lijst toe van “The Wonderful Works of Nature, Chiefly Such as Benefit Mankind”. Op de eerste en tweede zet hij de verlenging van het leven en het herstel van de jeugd.

Op te merken is wel dat in Nieuw Atlantis niet elke uitvinding door de geleerden wordt bekend gemaakt: *We hebben overleg welke van de uitvindingen en experimenten die we ontdekt hebben, gepubliceerd zullen worden en welke niet; en we leggen allen een eed af van geheimhouding om die te verbergen waarvan we denken dat ze beter geheim gehouden worden. Sommigen van deze openbaren we wel aan de staat, maar sommige niet.*

Bacons inzicht in de waarde van wetenschap en techniek blijft overeind, maar de onbeperkte uitvoering van zijn programma moet tot een (misschien al gerealiseerde) catastrofe leiden. Wetenschap en techniek moeten veel kritischer benaderd worden en zullen beperkt moeten worden, zoals Bacon overigens zelf suggereerde (zie vorige alinea), zonder dit evenwel uit te werken.



De Verlichtingsfilosofen verdedigen luxe

Van Thomas Hobbes’ comfort...

Thomas More wees luxe af vanuit een epicuristische filosofie. Ook Thomas Hobbes stelde luxe nog niet als ideaal. Het streven naar altijd meer is als zingevend ideaal niet aanwezig. Op het eerste zicht lijkt dat wel zo: *ik stel daarom één eigenschap voorop die alle mensen gemeen hebben: een aanhoudende en rusteloze begeerte naar macht en nog meer macht, die pas eindigt met de dood. [...]. De wedijver om rijkdom, eer, gezag en andere vormen van macht [...].* Nadere analyse van de tekst maakt duidelijk dat dit echter een afgeleide eigenschap is van een andere eigenschap, nl. het streven naar zekerheid: *De oorzaak hiervan is niet altijd dat een mens hoopt op een intenser plezier dan hetwelk hij reeds bereikt heeft, of dat hij niet tevreden kan zijn met een matige hoeveelheid macht, maar wel dat hij de macht en de middelen om goed te leven die hij reeds heeft niet kan zeker stellen zonder er meer te verwerven.* Dit geldt in de natuurstaat. Het sluiten van een sociaal contract met een soeverein als garantie voor de naleving ervan is nu juist een andere manier om die zekerheid te bekomen: *het doel waarvoor het afzien van en het overdragen van rechten wordt ingevoerd, is niets anders dan het behoud van een persoon, zowel van zijn leven als van de middelen om het leven te behouden op zo’n manier dat het niet lastig wordt.*

In de staat kan een mens gerust tevreden zijn met een beperkte hoeveelheid macht, en dus rijkdom, eer en gezag. Wat hij wil is *om goed te leven* en dat betekent voortbestaan en dat met een zeker gemak. Doel is *niet enkel het loutere voortbestaan, maar ook alle andere aangename zaken in het leven (“contentments of life”).* Voorbestaan en comfort is een gekijkte formule bij Hobbes. De mens wordt gedreven door *zijn vrees voor de dood en verlangen naar dingen noodzakelijk voor een gerieflijk leven (“commodious living”).* Luxe wordt niet vermeld. Luxe als iets positiefs duikt maar op in de 18^e eeuw, vooral in de Schotse Verlichting, met Adam Smith en David Hume (ook bij Voltaire, d’Holbach, ...).

... naar David Humes luxe

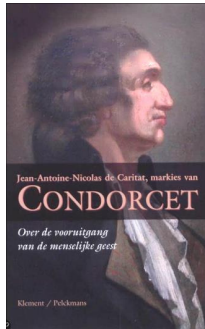
Hume breidt het koppel van Hobbes, *living* en *commodious living*, uit met luxe als derde element: *necessities, conveniencies* en *luxury of private men*. Hume stelt zonder verdere argumentatie luxe gelijk aan geluk. Als hij in zijn essay *On commerce* (1758) schrijft over “rijkdom” voegt hij er meestal onmiddellijk aan toe “geluk”, zonder verdere uitleg of verklaring. Een land bijvoorbeeld dat “meer nijverheid” heeft “aangewend voor delicatessen en luxegoederen” noemt hij “zowel rijker als gelukkiger”. Hume neemt het reeds als evidentie aan dat materiële goederen tot geluk leiden. In zijn essay *Of Refinement in the arts* verdedigt Hume luxe op sociale gronden: het streven naar luxe door de rijken geeft de arme mensen die de luxegoederen moeten maken een bestaansinkomen. Dat de armen ook een inkomen zouden kunnen hebben door de rijkdom nu vervat in luxe gelijk te verdelen, is een idee dat door Hume eenvoudigweg genegeerd wordt. Hume confronteert zich niet met de visie van Rousseau die het leven in luxe afwijst, om de gelijkheid te kunnen handhaven (voor meer uitleg over Hume, en ook over Adam Smith: zie www.detuinvanhetgeluk.be / teksten / Kritische lezing van grote moderne filosofen).

De verdediging van de luxe is een uiting van de opkomst in de 2^e helft van de 18^e eeuw van een nieuw ideaal: de groei – het is de fundamentele fout van de moderne tijd...

Condorcets Vooruitgang van de menselijke Geest

Geschiedenis als vermeend bewijs van onbeperkte technische én morele verbetering

Condorcet (1743-1794) was een Franse filosoof, wiskundige en strijder voor gelijke rechten, o.a. van vrouwen. Op het einde van zijn leven schreef hij een *Schets van een historisch tableau van de vooruitgang van de menselijke geest*. Hij kon de schets niet uitwerken: hij pleegde zelfmoord toen hij gevangen genomen was, als gevolg van de politieke machtsstrijd tijdens de Franse Revolutie.



Condorcet wijst religie af en stelt het geluk hier op aarde als doel. Dat doel zal in de toekomst meer en meer bereikt worden, want er is een niet te stoppen "vooruitgang van de menselijke geest". Condorcet beweert dat dit meer is dan een programma of een geloof: het kan bewezen worden door de geschiedenis.

Condorcet deelt de geschiedenis op in 9 tijdperken en schetst het ontstaan van bezit, taal, politieke heerschappij. In het verleden waren er steeds nieuwe uitvindingen, zodat je mag besluiten dat ook in het 10^e tijdperk, de toekomst, steeds meer uitvindingen zullen volgen. De wetenschap zal vooruitgaan (o.a. dank zij een universele taal) en de techniek zal volgen. Heeft men een overvloed in alles, dan zullen nieuwe behoeften ontstaan. We zullen ook steeds langer leven: er is geen grens aan de verlenging van de levensduur. Niet enkel op technisch vlak zal de mens beter zijn verstand gebruiken, maar ook op het vlak van samenleven. Het 9^e tijdvak (Condorcets eigen tijd, met Franse Revolutie) heeft reeds, los van religie, een sociale kunst ontwikkeld, met o.a. de rechten van de mens. De vooruitgang van de rede zal ook morele en politieke vooruitgang zijn, o.a. dank zij de toepassing van de waarschijnlijkheidsrekening op sociaal-politieke vraagstukken. Er is geen enkele grens gesteld aan de perfectie van de mens.

Condorcet verbindt hierbij de idee van onbeperkte groei van wetenschap en techniek met een liberale, kapitalistische economie. De gelijkheid moet wijken voor de technische vooruitgang: *de sociale kunst die een ongelijkheid laat voortbestaan die nuttig is voor het belang van allen, omdat zij de vooruitgang van beschaving, onderwijs en nijverheid zal bevorderen zonder te leiden tot afhankelijkheid, vernedering of verarming*. Condorcet vervoegt het kamp van zij die denken dat bij gelijkheid er onvoldoende motivatie zal zijn. Hij aanvaardt daarom ongelijkheid, hoewel hij pleit voor een sociale verzekering: *men zou aan mensen als zij de ouderdom bereiken, een ondersteuning moeten verzekeren, opgebracht uit hun spaargeld, maar vermeerderd met die van individuen die hetzelfde offer brengen maar sterven voordat zij de vruchten ervan nodig hebben*. Verder rekent hij op meer gelijkheid in onderwijs, wat leidt tot een *grotere gelijkheid in de nijverheid en vervolgens ook in rijkdom, die noodzakelijkerwijze weer bijdraagt aan die van het onderwijs*.

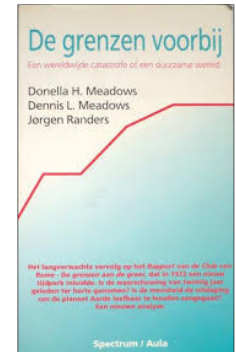
Condorcets overtuiging dat de rationaliteit van wetenschap zou leiden tot rationaliteit op politiek vlak is onterecht gebleken. De geschiedenis ligt minder vast dan hij beweerde. Overigens is Condorcets invulling van rationaliteit fout in zover hij groei en ongelijkheid verdedigt. Met Condorcet zit de Verlichting definitief op het verkeerde spoor.

De groei-ideologie ontmaskerd als waanzin: ecologisme

2^e rapport "Club van Rome": *De grenzen voorbij*

Catastrofe of duurzaamheid door groei te stoppen

Dennis Meadows (°1942), een Amerikaanse systeemwetenschapper, werkte in het Massachusetts Institute of Technology en was directeur van de "Club van Rome - Project over de hachelijke situatie van de mensheid". Hij werkte samen met zijn vrouw Donella Meadows (1941 – 2001). Jørgen Randers (°1945) is een Noorse hoogleraar klimaatstrategie. Samen zijn ze de auteurs van *De grenzen voorbij*, het 2^e rapport van "De club van Rome", uit 1992, geschreven 20 jaar na het eerste rapport.



Het eerste rapport *Grenzen aan de groei* uit 1972 beschreef de vooruitzichten voor de groei van de wereldbevolking en de wereldeconomie voor de komende decennia, met als boodschap: als deze groei onverminderd doorgaat, zullen de ecologische grenzen overschreden worden. Dat is mogelijk, maar slechts tijdelijk, tot onvermijdelijk de ineenstorting volgt. Dit is te vergelijken met 20 uur per dag werken: je kan dat 1 of 2 dagen, maar de derde dag stort je in elkaar, en het is nog afwachten of je zal herstellen.

Het tweede rapport, 20 jaar later, stelt vast: de grenzen zijn nu effectief overschreden. Dit kan geïllustreerd worden door de ecologische voetafdruk: de gemiddelde voetafdruk bedraagt per wereldburger 2,1 ha., terwijl er maar 1,8 ha. per persoon beschikbaar is. We gebruiken zoveel dat de natuur enerzijds de hulpbronnen (grondstoffen en energie) niet in dezelfde mate kan vervangen (gevolg: uitputting hulpbronnen, bv. erosie, watertekort) en anderzijds de geproduceerde afval (bv. gif, broeikasgassen) niet meer kan verwerken zonder voor de mens noodlottige gevolgen (bv. klimaatwijziging, uitsterven soorten). Om een catastrofe te voorkomen is het dringend nodig terug te keren binnen de grenzen en een toestand op te bouwen van ecologisch en economisch evenwicht (duurzaamheid). Dat is niet onmogelijk.

Nodig is: het welzijn van de mensen in de gaten houden; de reactiesnelheid vergroten (als er problemen aan het komen zijn, vooraf beslissingen nemen van wat er gedaan moet worden om het te voorkomen); het gebruik van niet-hernieuwbare hulpbronnen zo veel mogelijk beperken; de uitputting van vernieuwbare hulpbronnen voorkomen; alle hulpbronnen zo efficiënt mogelijk gebruiken; de exponentiële groei van bevolking en kapitaal verminderen en deze tot stilstand brengen. De armoede moet aangepakt worden, de visie op werk en op menselijke behoeften moet herzien worden.

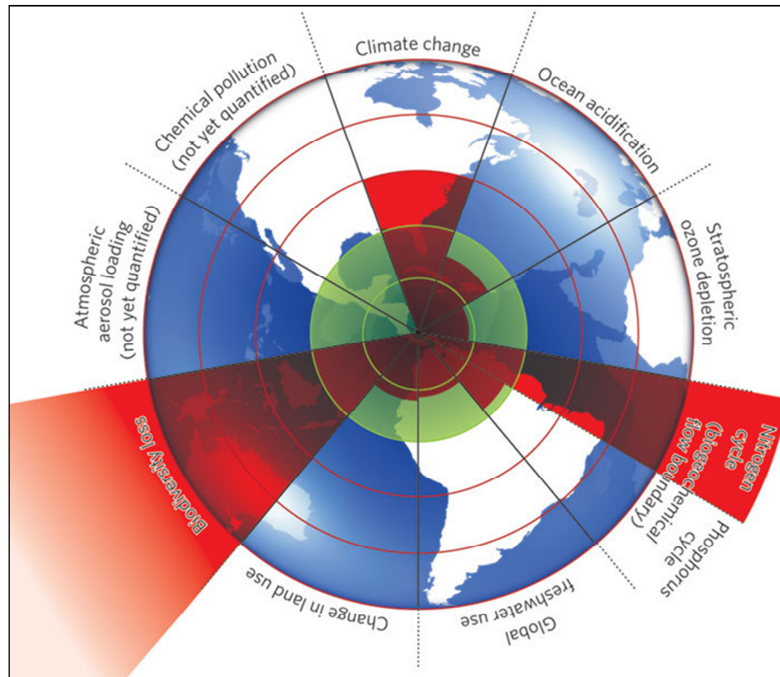
Om deze oplossingen realiseerbaar te maken, vinden de auteurs dat wij de volgende vijf hulpbronnen moeten gebruiken: toekomstbeelden vormen, netwerken maken, de waarheid zeggen, lessen trekken en liefhebben.

Ondertussen zijn weer eens 25 jaar voorbij gegaan, met alleen maar groei... Frustrerend, maar de rapporten moeten telkens opnieuw onder de aandacht gebracht worden.

Toestand huidige wereld

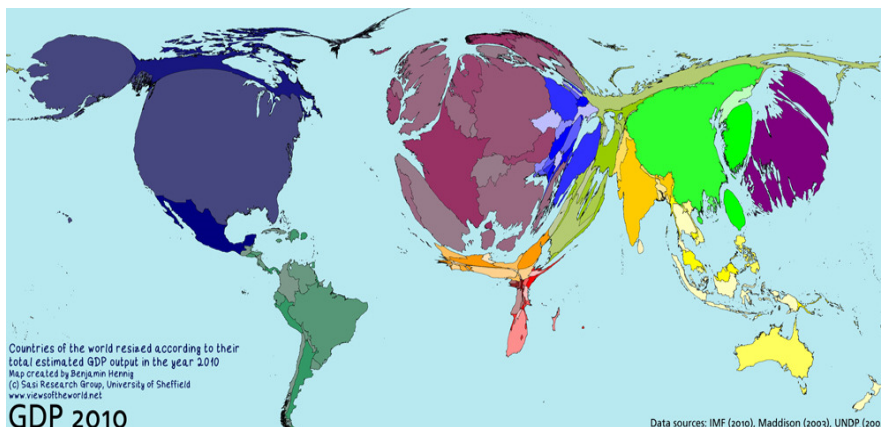
Situatie milieu

Op vlak van klimaatsverandering en nog meer op vlak van biodiversiteit en stikstofcyclus zijn de grenzen ruim overschreden:



Rockström et al., 2009

Toestand op vlak van ongelijkheid



Etienne Vermeersch' *De ogen van de panda*

Red dier en mens: stationaire economie i.p.v. WTK

Etienne Vermeersch, geboren in 1934, is anno 2016 de gekendste Vlaamse filosoof. Hij was een belangrijke wegbereider van de legalisering van abortus en euthanasie in België, wat hij zelf als zijn voornaamste bijdrage beschouwt. Even belangrijk is allicht zijn bijdrage aan het milieudebat, hoewel hij op dit vlak veel minder gehoor vond.



In *De ogen van de Panda*, geschreven in 1988, verdedigt Vermeersch zijn ideeën en oplossingen m.b.t. de geglobaliseerde milieuproblemen. De theoretische basis is antropocentrisch: de natuur heeft geen waarde op zich (afwijzing ecocentrisme: enkel de mens kan waarde toekennen), maar uit welbegrepen eigenbelang moet de mens toch de natuur ontzien en dus zijn levensstijl veranderen. De ethiek van de naastenliefde moet uitgebreid worden naar dieren en naar de toekomstige generaties toe. Onze wereld wordt overheerst door het WTK-bestel, het systeem waarbij wetenschap, techniek en kapitalisme met elkaar verstrengeld zijn en autonoom streven naar eindeloze uitbreiding. Hierdoor kunnen de individuen beter hun doelen bereiken, maar het systeem zorgt er ook voor dat onze bevolking blijft groeien, onze natuurlijke grondstoffen worden uitgeput, de pollutie steeds groter wordt (bv. uitstoot broeikasgassen, wat leidt tot klimaatsverandering) en er een achteruitgang van biodiversiteit is. Het bestaan van de mensheid is in gevaar. Het wetenschappelijk-technologisch optimisme vormt daarbij een groot nadeel. Kennis is gedeeltelijk en de lange termijngevolgen van wetenschappelijke en technologische vondsten kunnen verborgen blijven. Er is een bijkomend probleem: onze westerse cultuur is voorstander van gelijkwaardigheid, als gevolg van de unificatie van behoeften en waardeschalen. De oplossing ligt in een ombuiging van het westerse consumptiepatroon tot een niveau dat niet langer leidt tot milieuproblemen en dat ook kan benaderd en uiteindelijk bereikt worden door de ontwikkelingslanden. Dit betekent dat er een stationaire economie moet komen die streeft naar evenwicht en rust i.p.v. naar groei. Dit houdt in dat productie- en consumptieprocessen omgevormd worden tot een cyclisch systeem, waarbij energie uit hernieuwbare bronnen komt en grondstoffen door recyclage teruggewonnen worden. Alle problemen in één keer oplossen is onmogelijk, men moet alles stap voor stap verbeteren, wat veel efficiënter is. Maar men moet in elk geval nu een begin maken, met de geboortebeperving als grote prioriteit.

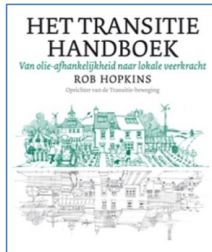
Vermeersch' analyse is principieel juist en ook zijn oplossing zit op het goede spoor. Vier aanvullingen zijn echter nodig:

- *de stationaire economie zal een tijdje voorafgegaan moeten worden door een krimpende economie, tot we terug binnen de ecologische draagkracht van de aarde zijn*
- *er moet duidelijk gezegd worden dat de gelijkheid een (democratisch) socialistische samenleving veronderstelt, met afschaffing van het kapitalisme*
- *de groei van wetenschap en techniek zal gecontroleerd en beperkt moeten worden*
- *de dringendheid om de problemen op te lossen laat geen ruimte meer voor een stap voor stap oplossing: een revolutie (snelle omdraaiing) is nodig.*

Rob Hopkins' *Transitie-handboek*

Van olie-afhankelijkheid naar lokale veerkracht

Rob Hopkins, geboren in 1968 te Londen, is een onafhankelijke activist en schrijver over milieuproblemen. Hij is vooral bekend als oprichter en boegbeeld van *The Transition Towns Movement* en hij heeft drie boeken geschreven in ondersteuning van de transitie. Doordat hij zo bewust is van de implicaties van onze olie-afhankelijkheid, is hij begonnen met een energetische campagne om het bewustzijn ervan te vergroten. Hij slaagde erin om een *Minder Energie Plan* op te stellen voor Kinsale en verhuisde daarna naar Totnes en startte de *Transition Town Totnes*.



De uitdagingen van de piekolie, het moment waarop een piek wordt bereikt in de olieproductie, en klimaatveranderingen betekenen dat er verandering op komst is. Er moet een transitie (overgang) komen naar een tijd zonder de huidige grote olie-verslaving. Dit betekent dat de schaal van de economische activiteit zal moeten verkleinen (lokale productie, plaatselijke industrie, kleine marktseden, diversiteit, korte terugkoppelingen). We kunnen de uitdagingen van het CO₂-vrijmaken niet aanpakken zonder ook te werken aan de heropbouw van lokale veerkracht, om lokale economieën op te bouwen die in staat zijn om ons te onderhouden in een postpiek-wereld. Enkel CO₂ verminderen is niet voldoende. Om dit te realiseren zal de klassieke politiek niet volstaan.

De meesten weten al dat we boven onze gezamenlijke middelen van bestaan leven en voelen wel aan wat we moeten doen. We kunnen inzichten gebruiken uit de behandeling van verslavingen en methoden voor het aanpakken van de angst die de confrontatie met piekolie en klimaatverandering kan veroorzaken (ook al wijzen sommigen dit af, omdat ze het als wat soft beschouwen, of als iets wat niet praktisch is of niet relevant voor het actuele activisme). Een van de kernemoties die we moeten voeden en bewaren om door de komende woelige wateren heen te laveren, is hoop. Het scheppen van beelden van een toekomst met minder energie is belangrijk, die kunnen helpen om deze toekomst te creëren. De kernboodschap moet zijn dat de toekomst met minder olie beter zou kunnen zijn dan de huidige tijd, maar alleen als we proberen deze transitie met voldoende creativiteit en verbeelding te ontwerpen. We moeten individuen en organisaties bijeenbrengen en hetzelfde aanpassingsvermogen en dezelfde creativiteit inzetten die ons oorspronkelijk naar de top van de piekolie bracht. Iedereen moet betrokken worden en het isolementsgevoel moet doorbroken worden. Geslaagde realisaties ondersteunen de hoop. Hoewel niemand de omvang begreep van wat er gecreëerd werd, is de eerste poging van de studenten van Kinsale College om een toekomstbeeld op gemeenschapsniveau te creëren, de fundering en inspiratie geworden voor de snel groeiende Transitie-beweging, die ook in Totnes successen kent.

Hopkins legt terecht de nadruk op een vereiste inkrimping. Bekommernis om het sociale is aanwezig, maar over de vereiste politieke structuur blijft de auteur vaag. Net als de meeste ecologen durft hij, waarschijnlijk uit angst voor het socialisme, hierover niet door te denken.

The Great Transition Initiative

GREAT TRANSITION INITIATIVE TOWARD A TRANSFORMATIVE VISION AND PRAXIS



The Great Transition Initiative is een wereldwijd netwerk van wetenschappers, politici en activisten die ijveren voor een "grote transitie" (<http://www.greattransition.org>). De groep onderzoekt de mogelijke toekomstscenario's:



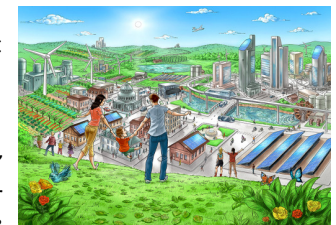
De groep

- verwerpt het eco-communalisme (lappendeken van zelfvoorzienende lokale en regionale gemeenschappen, laag-technologisch, face-to-face democratie, economische autarkie)
- streeft een nieuw paradigma na: een planetaire beschaving, wereldburgerschap, democratische instituties voor global governance, waar de mens deel uitmaakt van het levensweb en het welzijn van de toekomstige generaties in rekening wordt gebracht.



De kritiek moet herhaald worden: het initiatief

- rekent te zeer op "nieuwe ecologische technologie" en weigert zo te erkennen dat de basisschaal zeer lokaal zal moeten zijn (zij het wel met globale structuren die lokale gemeenschappen verbinden)
- werkt de consequenties van democratie op politiek vlak niet uit: het vraagstuk van gelijkheid en de daartoe vereiste socialistische structuren komt onvoldoende aan bod.



De wijsheid van een tegenstem

Karl Poppers kritiek op utopische bouwkunde weerlegt het utopisme niet, maar dwingt het tot bescheidenheid

Poppers tweezijdige kritiek op utopisch denken

Wie een utopie verdedigt, moet zich verhouden tegenover Karl Popper, allicht de belangrijkste anti-utopische denker uit de 20^e eeuw.

Poppers behandeling van het utopisch denken betreft 2 verschillende aspecten.

Eenzijds verwerpt hij het historicisme, de theorie die stelt dat de geschiedenis zich onwrikbaar en onvermijdelijk volgens vaste wetten, die kunnen worden ontdekt, naar een bepaalde eindsituatie beweegt. Dit is een aanval op Hegel en Marx, maar kan ook gebruikt worden tegen Condorcets geloof in “de vooruitgang van de menselijke geest”. Er is volgens Popper geen garantie dat de utopie, wat ook haar inhoud mag zijn, zal gerealiseerd worden.

Popper heeft gelijk. Het utopisch denken beperkt zich echter niet tot het historicistisch denken, verre van. Een bescheiden utopist erkent dat de utopie niet gegarandeerd is. De utopie is geen zekerheid, maar een opdracht. Zoals de Ierse filosoof John Holloway (*1947, schrijver van *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*) het zegt: *revolution is urgent but uncertain, a question not an answer*. En de Gentse wijsgeer Rudolf Boehm merkte op: *hopen en verwachten is wat ons mensen betreft niet goed of nuttig; wij moeten slechts handelen en zorg dragen* (uit het voorwoord bij *Kritiek op de grondslagen van onze tijd*).

Anderzijds onderscheidt Popper de utopische sociale bouwkunde van de stapsgewijze sociale bouwkunde: de eerste stelt eerst van een blauwdruk op van de ideale staat en probeert die dan te verwezenlijken, de tweede spoort de grootste en dringendste kwalen van de bestaande samenleving op en probeert die dan te bestrijden. Popper verwerpt de utopische manier en pleit voor de stapsgewijze wijze.

Kan Popper steekhoudende argumenten geven?

Poppers kritiek op de utopische bouwkunde

Popper geeft zijn argumenten tegen de utopische bouwkunde op 4 pagina's in *Estheticisme, perfectionisme, utopisme*, het hoofdstuk 9 van zijn werk *De open samenleving en haar vijanden*.

De argumentatie kan als volgt samengevat worden (in volgorde zoals bij Popper; sommige argumenten zijn variaties van elkaar):

1. omdat een blauwdruk de totaliteit van de samenleving wil veranderen en wel door verstreckende veranderingen, is, als de uitvoering van een blauwdruk verkeerd uitpakt, de schade enorm groot en niet meer te herstellen

2. dat dit zal gebeuren is bijna onvermijdelijk omdat het sociale leven is zo complex dat niet kan uitgemaakt worden of een blauwdruk uitvoerbaar is en of ze tot werkelijke verbetering zal leiden (omdat we niet beschikken over de kennis die nodig is voor zo'n omvattend doel, omdat we onvoldoende ervaring hebben met dit soort planning)
3. de perfectie, doel van de utopische wijze, is – als ze al haalbaar is, in elk geval ver weg
4. ook de huidige generatie heeft het recht om niet ongelukkig gemaakt te worden
5. de utopische manier kan leiden tot een ontoelaatbare toename van het menselijk lijden
6. de stapsgewijze bouwkunde kan te allen tijde toegepast worden terwijl de utopische bouwkunde vaak leidt tot uitstel omdat ze wacht op gunstigere omstandigheden
7. overal waar de utopische manier is uitgetoetst, heeft dat geleid tot het gebruik van geweld i.p.v. het gebruik van de rede, omdat over beperkte maatregelen vlugger overeenstemming kan bereikt worden dan over het ideale goede en de middelen om dat te bereiken
8. overal waar de utopische manier is uitgetoetst, heeft dat geleid tot allerlei afwijkingen van de blauwdruk
9. de stapsgewijze aanpak zal eerder door een groot aantal mensen gesteund worden dan de utopische manier
10. het vaststellen van bestaand lijden is gemakkelijker dan het redeneren over een ideale samenleving
11. de utopische aanpak vergt een sterk gecentraliseerde heerschappij van enkelen en leidt dus veel gemakkelijker tot een dictatuur
12. de utopische technoloog moet doof blijven voor onredelijke klachten, waardoor echter ook redelijke kritiek gesmoord wordt en zo controle wegvalt of de goede bedoelingen effectief gerealiseerd worden
13. de utopische aanpak duurt meestal langer dan het leven van 1 generatie, wat het probleem van opvolging stelt: als de opvolgers niet langer dezelfde idealen nastreven, is al het geleverde werk (en erdoor veroorzaakt lijden) voor niets geweest
14. dat de opvolgers gewijzigde idealen zullen nastreven valt te verwachten in een tijd van grote verandering die het bouwen van een utopie meebrengt; het is zeer waarschijnlijk dat het doel in de loop van het uitvoeringsproces voortdurend zal gewijzigd worden en we zo nergens uitkomen
15. de utopische aanpak veronderstelt dat er één absoluut en onveranderlijk ideaal bestaat en dat wij dat op redelijke wijze kunnen achterhalen (plus ook nog de middelen om het ideaal te bereiken), maar dat is niet het geval
16. utopische technologen zijn veel minder bereid om van hun fouten te leren (de belangen zijn veel te groot, daarom gaan ze vasthouden aan hun gelijk en moeilijkheden wegreken)
17. utopisten willen perfectie (een geheel nieuwe jas, geen oude jas die voortdurend hersteld is), omdat ze gedreven worden door een estheticisme, omdat ze een maatschappij willen ontwerpen zoals een componist een muziekstuk componeert, omdat ze zoals een kunstenaar streven naar zelfexpressie.

Wat is de waarde van deze argumentatie?

Poppers argumenten zijn voor een deel twijfelachtig

Sommigen van deze stellingen lijken mij niet bewezen en betwifelbaar.

Zijn utopisten gedreven door een esthetische behoefte en niet door een morele bekommernis (argument 17)? Het valt te betwijfelen. Het kan kloppen dat ze een nieuwe jas willen, maar niet omdat die mooier is dan een verstelde jas, maar omdat een slecht ontworpen jas nooit zijn functies kan vervullen (bv. zorgen voor warmte), ook al wordt hij nog zoveel hersteld. Het ontwerpen van een utopie is een politiek-filosofische bezigheid en steunt op rationale elementen. Het kan altijd zijn er dat er een filosoof kunstenaar speelt en dus fantasie boven rationaliteit stelt, maar dat blijft een uitzondering.

Zijn utopische technologen niet bereid om van hun fouten te leren (argument nr. 16)? Het valt te betwijfelen. Het kan kloppen dat de belangen zeer groot zijn, maar dat is voor velen onder hen juist een reden te meer om moeilijkheden niet weg te redeneren en niet vast te houden aan hun gelijk als ze merken dat hun visie moet bijgesteld worden. Het kan altijd zijn dat een bouwkundige om niet-rationele redenen koppig aan zijn gelijk blijft vasthouden, maar dat kan even goed bij de stuksgewijze als bij de utopische bouwkundige.

Betekent het doof blijven voor onredelijke klachten dat men doof blijft of moet blijven voor redelijke klachten (argument 12)? Het valt te betwijfelen. Wie zijn ideaal op de efficiëntste manier wil realiseren blijft open staan voor gegronde kritiek.

Andere van Poppers stellingen zijn grotendeels waar. Ze wijzen op reëel bestaande verschillen tussen de utopische en de stapsgewijze aanpak, en wijzen op bepaalde gevaren bij de utopische aanpak, maar houden niet in dat daardoor de stapsgewijze aanpak te verkiezen is: ze zijn enkel een – uiterst waardevolle – aansporing om er alles aan te doen om de gevaren te vermijden. Ze wijzen op de noodzaak om een bescheiden utopist te zijn.

In de bespreking ervan hergroeperen we Poppers argumenten, zodat een aantal thematische lijnen duidelijk worden.

Poppers argumenten i.v.m. geweld en lijden noodzaken tot een bescheiden utopisme

Moet de utopische manier leiden tot het gebruik van geweld i.p.v. het gebruik van de rede, omdat over beperkte maatregelen vlugger overeenstemming kan bereikt worden dan over het ideale goede en de middelen om dat te bereiken (argument 7)? Nog los van de vraag of geweld in bepaalde omstandigheden niet te verantwoorden is⁹, is er

⁹ In principe wordt bij de realisatie van de utopie geen geweld gebruikt, omdat dit geweld het socialisme zal aantasten en het principe van de gelijkheid schendt, zoals o.a. betoogd wordt door Bertrand Russell in zijn essay *The Case for Socialism*.

De vraag of geweld toch niet verantwoord kan worden, blijft echter complex. Je kan deze vraag beschouwen als een moreel dilemma in het genre van het trolleyprobleem: eer stormt een trolley richting vijf mensen, die hierdoor zullen sterven; jijzelf staat op een brug naast een zeer zware man die als obstakel op het spoor de trein tijdig zou kunnen doen stoppen: mag je de zware man van de brug op het spoor duwen om die 5 mensen te redden? Sommigen verantwoorden geweld als een jammere, maar toch faire prijs om het doel te bereiken. Er

niets dat utopist verplicht om tot geweld over te gaan als er niet onmiddellijk overeenstemming komt. De bescheiden utopist zal in de eerste plaats zijn inspanningen volhouden en opdrijven om de anderen met redelijke argumenten (en indien mogelijk met voorbeelden) door te overtuigen.

Veronderstelt de utopische aanpak één absoluut en onveranderlijk ideaal dat de utopist denkt op redelijke wijze te kunnen achterhalen, terwijl dat in feite niet het geval is (argument 15)? Nee, een bescheiden utopist zal onmiddellijk toegeven dat zijn ideaal niet absoluut is, eenvoudig weg omdat er geen absolute regels bestaan (Kants “categorische imperatief” is een zinloos begrip zoals een vierkante cirkel; elk ideaal is per definitie hypothetisch: het moeten geldt enkel onder voorwaarde dat je een bepaald doel nastreeft). Wel denkt de utopist dat de volgende regel redelijk kan gefundeerd worden: wie zijn eigen belangen, ook op lange termijn, maximaal wil veilig stellen, moet de gulden regel en de bijhorende samenleving van gelijkheid aanvaarden. Deze regel betreft een grondprincipe. De verdere concrete uitwerking kan meerdere vormen aannemen en kan veranderen op basis van omstandigheden. Over deze zaken kan en moet rationeel overlegd worden. De utopie bant in principe geweld en is democratisch.

Vergt de utopische aanpak een sterk gecentraliseerde heerschappij van enkelen en leidt ze dus veel gemakkelijker tot een dictatuur (argument 11)? Een utopische planning vergt inderdaad centralisatie, maar daarom niet een heerschappij van enkelen. Zoals gezegd kan en moet de utopie democratisch zijn. De bescheiden utopist is geen hoogmoedige anarchist die denkt dat er geen centralisatie nodig is, of gelooft in de goedheid van iedereen, dus ook eventuele leiders. De bescheiden utopist zal daarom voorstellen doen om het gevaar op dictatuur zo klein mogelijk te maken.¹⁰

wordt verder op gewezen dat het handhaven van de bestaande structuur eveneens geweld betekent. Het revolutionaire geweld wordt verdedigd als een kortstondig geweld dat het langdurig structureel geweld van het bestaande systeem doet verdwijnen. Bekend is Sartres uitspraak over terroristisch geweld: *C'est une arme terrible mais les opprimés pauvres n'en n'ont pas d'autre* (voorwoord bij *Les Damnés de la Terre* van F. Fanon).

Daarnaast is er nog het feit dat de gevestigde machten de verandering meestal proberen tegen te werken en soms het geweld niet schuwen. Opnieuw stelt zich de morele vraag of de revolutionaire meerderheid in dit geval mag of zelfs moet reageren met tegengeweld. De pacifist Russell, die vond dat Engeland in 1914 niet de wapens mocht opnemen tegen Duitsland, heeft naar aanleiding van het Hitler-regime opgemerkt dat er toch situaties zijn waar de immoraliteit en onrechtvaardigheid zo groot zijn dat men zich met geweld moet verzetten. Als de minderheid in haar verzet tegen een revolutie geweld zou gebruiken, mag volgens Russell de meerderheid tegengeweld gebruiken, zoals reeds nu de staat geweld gebruikt om naleving van de wetten te garanderen. Russell gelooft echter dat het socialisme voldoende overtuigingskracht bezit, zodat de noodzaak van dit geweld zeer beperkt zal blijven.

¹⁰ Hier enkele suggesties (ze worden uitgebreid behandeld in de slottekst van deze brochure). Om juiste beslissingen te nemen moet iedereen beslissen op basis van rationale (dus niet emotionele) overwegingen. Iedereen moet toegang hebben tot de hoogste voor hem toegankelijke intellectuele vorming en iedereen moet beschikken over de vereiste kennis nodig om gefundeerd te kunnen beslissen.

Dat democratie ingevoerd wordt om gelijkheid te realiseren, betekent verder dat beslissingen die ongelijkheid invoeren voor voorhand uitgesloten zijn. Een meerderheid (bv. de Duitsers in de Weimarrepubliek of de Vlamingen in het huidige België) kan niet beslissen om anderen (bv. joden of Walen) rechten af te nemen of uit te roeien – de democratie zou dan zelf-contradictorisch worden. Bepaalde principes – op kop het principe van gelijkheid zelf – vallen

Heeft ook de huidige generatie niet het recht om niet ongelukkig gemaakt te worden (argument 4)? Uiteraard, maar dat is een reden te meer om naar de utopie te streven. Het is toch juist het ongeluk van de huidige generatie – de elite die baat heeft bij de huidige uitbuiting ter zijde gelaten – die de beweegreden vormt van de utopie?

Kan de utopische manier leiden tot ontoelaatbare toename van het menselijk lijden (argument 5)? Allicht, alles heeft een prijs – ook, en waarschijnlijk nog meer, het laten voortbestaan van de niet-utopische samenleving en die slechts hier en daar wat verbeteringen aanbrengen. De beoordeling van een zaak moet steeds gebeuren door haar te vergelijken met alternatieven.

Poppers argumenten i.v.m. uitstel noodzaken een bescheiden utopisme

Is perfectie niet te ver weg (argument 3)? Dat kan zijn, maar niet noodzakelijk. Het tot stand komen van een nieuwe samenleving kan soms relatief vlug gaan, in welk geval men spreekt van revolutie. Hoe belangrijker het reisdoel, hoe meer een lange weg verantwoord is.

Moet de utopische bouwkunde afgewezen worden omdat ze wacht op gunstigere omstandigheden en zo vaak leidt tot uitstel, terwijl de stapsgewijze bouwkunde te allen tijde kan toegepast worden (argument 6)? Nee, het is toch een basisregel van de geluyscalculus dat uitstel soms verantwoord is. Enkel willen doen wat nu en hier onmiddellijk kan gedaan worden, zonder het geduld te kunnen opbrengen om wat te wachten tot men meer kan doen, is een recept voor ongeluk. De bescheiden utopist zal er wel opletten dat men niet eeuwig blijft wachten op het gunstigste moment, laat staan tot het ogenblik waarop de utopie met zekerheid zal slagen.

buiten de beslissings-bevoegdheid. In de West-Europese politieke democratieën zijn deze principes opgelijst in de Verklaring van de Rechten van de Mens (een eerste lijst in de verklaring van de Franse Revolutie, een uitgebreidere lijst in de Universele Verklaring door de UNO in 1948). In de utopie moet deze lijst nog uitgebreid worden, naar de echte gelijkheid op alle vlakken.

Democratische beslissingen worden in principe niet genomen volgens het meerderheidsbeginsel (dat omvat per definitie ongelijkheid, nl. tussen de meerderheid en de minderheid), maar op basis van consensus: er wordt zo lang overlegd tot iedereen akkoord gaat dat een bepaalde beslissing de beste is voor het geheel van de samenleving en dus, gegeven de gelijkheid in de samenleving, ook voor zichzelf.¹⁰ Als consensus niet binnen een redelijke termijn haalbaar is, moet alsnog tot stemming overgegaan worden. Dit moet tot een minimum beperkt worden en onderhevig zijn aan strikte procedures.

Om representatie (en dus verzwakking van het democratisch gehalte van genomen beslissingen) zo veel als mogelijk te beperken moet het subsidiariteitsbeginsel gelden: hogere instanties beslissen niets wat door lagere instanties (even efficiënt) kan worden afgehandeld. Als representatie onvermijdelijk is, worden mechanismen uitgebouwd om te voorkomen dat zij die beslissingen nemen, hun macht zouden misbruiken om zichzelf of anderen te bevoordelen, bv. controleprocedures, openbaarheid van bestuur, roulatie van functies, beperking van mandaten in de tijd.

Het subsidiariteitsbeginsel moet doorgetrokken worden tot de laagste instantie: zoveel mogelijk wordt door het individu voor zichzelf beslist. Elke beslissing die geen afbreuk doet aan de basisprincipes van de samenleving, is in principe vrij. Op die manier realiseert het democratisch socialisme maximaal vrijheid.

Zal de stapsgewijze aanpak eerder door een groot aantal mensen gesteund worden dan de utopische manier (nr.9)? Misschien, want vele mensen zijn conservatief en verkiezen de zekerheid van het weinige boven de onzekerheid van het vele, maar zeker niet altijd. Soms hebben de grote massa's onderdrukten, zoals Marx opmerkt, niets te verliezen dan hun ketenen¹¹. Soms is de tijd rijp voor revolutie en dat moment breekt meestal vlugger door dan men verwacht. Ook de kruik van onrecht gaat zo lang te water tot ze barst. Bovendien is het geen reden om de utopische aanpak af te wijzen. Eén persoon kan al beginnen met de mensen rondom hem te overtuigen en een kleine groep kan het voorbeeld geven door hun levenswijze. Voor “het voeren van propaganda” en “het opzetten van modelexperimenten” (de 2 wijzen waarop volgens Engels een nieuwe maatschappelijke orde tot stand kan gebracht worden) is er geen massa mensen nodig.

Poppers argumenten i.v.m. onzekerheid noodzaken tot een bescheiden utopisme

Is het vaststellen van bestaand lijden gemakkelijk dan het redeneren over een ideale samenleving (argument 10)? Uiteraard, maar als het vaststellen van lijden niet leidt tot redeneren over een ideale samenleving, heeft het weinig zin. Ook de stuksgewijze bouwkundige moet overigens over een ideaal beschikken op basis waarvan hij verbeteringen willen aanbrengen.

Kan niet uitgemaakt worden of een blauwdruk uitvoerbaar is en of ze tot werkelijke verbetering zal leiden, en dit omdat het sociale leven zo complex is, omdat we niet beschikken over de kennis die nodig is voor zo'n omvattend doel, omdat we onvoldoende ervaring hebben met dit soort planning (argument 2). De complexiteit van een samenleving kan niet ontkend worden, maar dat betekent nog niet dat wij op voorhand met zekerheid kunnen stellen dat een blauwdruk onuitvoerbaar is. Onze kennis is beperkt, maar kan aangevuld worden juist door zaken uit te proberen, door ervaring op te doen met planning.

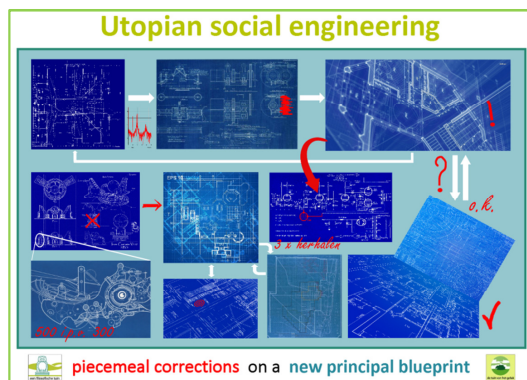
Heeft, overal waar de utopische manier is uitgetoetst, dat geleid tot allerlei afwijkingen van de blauwdruk (argument 8)? Dat kan in meerdere gevallen zo zijn en daar is ook bij nieuwe pogingen een grote kans toe, maar dat is niet meer dan normaal. Een blauwdruk is een voorlopig plan dat, waar de praktische uitvoering wijst op problemen, moet aangepast worden. Een bescheiden utopist heeft niet de pretentie op voorhand een gedetailleerde beschrijving van de utopie te kunnen geven, die dan onveranderd moet en zal uitgevoerd worden. De bescheiden utopist stelt de basisprincipes op en doet ook suggesties voor concretisering, maar beseft dat vele details pas later ingevuld kunnen worden en dat er altijd waakzaamheid nodig is om te kijken of genomen beslissingen effectief bijdragen tot het doel. Waar nodig moet de blauwdruk bijgestuurd worden. In strategische termen uitgedrukt: de bescheiden utopist wil niet leiden door bevelen te geven, maar wel door een opdracht te geven,

¹¹ Dit klopt strikt gezien natuurlijk niet: de onderdrukten hebben steeds hun leven te verliezen. Dat is één van de redenen waarom onderdrukten die enkel nog ketenen hebben, toch zo weinig in opstand komen. Toch mogen de onderdrukkers nooit dit vergeten: soms verkiezen mensen eerder niet te leven dan onwaardig te leven, en op dat moment stuikt de uiteindelijke machtsbasis van de onderdrukkers (hun overmacht van fysiek geweld) in elkaar.

waarbij de uitvoerenden voor het grootste deel zelf beslissen hoe ze dat doel het best kunnen bereiken.¹²

Is het zeer waarschijnlijk dat in de loop van het utopisch uitvoeringsproces voortdurend het doel zal gewijzigd worden en we zo nergens uitkomen (argument 14)? Is er bij de utopische *aanpak*, *vermits die meestal langer duurt dan het leven van 1 generatie*, het gevaar dat de opvolgers niet langer dezelfde idealen nastreven en dus het geleverde werk (en erdoor veroorzaakt lijden) voor niets is geweest (argument 13)? Dat zou kunnen zijn, maar er is nu eenmaal geen garantie dat het utopisch doel bereikt zal worden. De bescheiden utopist probeert het doel steeds voor ogen te houden, of zal het bijstellen als hij daar gegronde reden tot heeft.

Is er, omdat een blauwdruk de totaliteit van de samenleving wil veranderen en wel door verstrekende veranderingen, grotere kans op schade en op niet te herstellen schade als de uitvoering van een blauwdruk verkeerd uitpakt (nr.1)? Misschien, maar er is ook de mogelijkheid op een oplossing ten gronde, wat bij de stapsgewijze aanpak niet het geval is. Een kleine verandering kan weinig bijkomende schade aanrichten, maar enkel omdat het de reeds bestaande schade – de reden waarom er verandering nodig is, wat ook de stapsgewijze bouwkundige beweert te geloven – op een kleinigheid na intact laat. Zoals Thomas More schreef in zijn *Utopia*: kleine maatregelen kunnen *niet meer dan de kwaal wat leningen* en zijn enkel *lapmiddelen om een patiënt zo'n beetje overeind te houden, die eigenlijk al is opgegeven: je kunt nog zo je best doen om het ene lid te curren, maar onderwijl irriteer je weer de wonden op een andere plek*. De medische metafoor is zeer verhelderend. Neem een kankerpatiënt: een operatie houdt het risico in van plotselinge dood die er niet zal zijn als er niet geopereerd wordt, maar dan volgt de vroegtijdige dood toch bijna gewis na enkele maanden, terwijl door de operatie de kans bestaat dat de vroegtijdige dood vermeden wordt. De les is: de chirurg moet al het nodige doen om dood als gevolg van de operatie te vermijden. De utopist moet al het nodige doen om mogelijke schade te voorkomen.



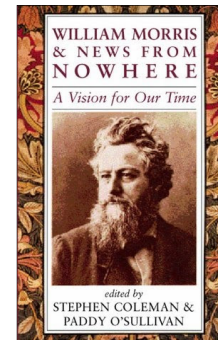
¹² Paul Verhaeghe verduidelijkt dit in zijn boek *Autoriteit* aan de hand van de tweede wereldoorlog. De Duitsers volgden de strategie die Graf von Moltke meer dan 100 jaar voordien had ontwikkeld, met grote autonomie voor de troepen op het veld, terwijl de Amerikaanse troepen klakkeloos gedetailleerde plannen moesten opvolgen, met als resultaat dat de Duitse troepen veel efficiënter waren. Dat de Duitsers uiteindelijk de oorlog toch verloren, ligt aan een andere reden, nl. dat de Duitsers eerder dan de Amerikanen een tekort aan mensen en grondstoffen kregen.

Bescheiden utopisten: democratische ecosocialisten

William Morris' *News from Nowhere*

Mensen in harmonie met elkaar en met de natuur

William Morris (Walthamstow, 1834 - Londen, 1896) was een textielontwerper, schrijver en socialist geassocieerd met de prerafaëlieten en de arts-and-craftsbeweging. Vooral zijn literaire werken hebben een enorme rol gespeeld bij het propageren van de socialistische beweging. Hijzelf was eigenaar van een behangpapierfabriek en in tegenstelling tot vele fabrieksbazen in die tijd behandelde Morris zijn werkers eerlijk en goed. Hij pleitte tegen de industrialisering die volgens hem de wereld lelijk maakte en had voorkeur voor ambachtelijk werken.



News From Nowhere (niet in het Nederlands vertaald) vertelt het verhaal van William Guest, die na een bijeenkomst van socialist in 1890, wakker wordt in het Engeland van na het jaar 2000. Hij maakt tijdens een reis van Hammersmith naar Kelmscott kennis met een onherkenbare wereld, waar zelfs Londen geen vuile, drukke stad meer is.

Mensen waren ongelukkig met de slechte werkomstandigheden. Stakingen leidden tot repressie, waarop een algemene staking volgde en de onderdrukten wonnen. De overheid en gecompliceerde wetten zijn afgeschaft. Heel belangrijk is dat het privé bezit niet meer bestaat. Iedereen krijgt genoeg om ervan te leven; geld is niet nodig voor de verdeling van de goederen. Op seksueel vlak zijn ze ook vrijer. Relaties tussen paren hebben geen formele basis; de rechtbanken zijn niet langer nodig om gevoelens van liefde tussen individuen in de samenleving af te dwingen. Kinderen leren dingen het best door middel van hun natuurlijke nieuwsgierigheid. Gevangenen bestaan niet omdat mensen geen reden meer hebben om een ander kwaad te doen, met passionele ruzietjes als uitzonderingen, die maar zelden gebeuren. Belangrijke beslissingen worden door iedereen democratisch gemaakt. Liggen de stemmen nauw bij elkaar, dan zal men verder discussiëren, waarop ze later dan weer kunnen stemmen. Toch verschilt *Nowhere* sterk van Bellamy's *Jaar 2000* (waar Morris' boek een antwoord op was). De industriële elementen zijn verdwenen, en dus ook de vervuiling. Er wordt opnieuw ambachtelijk gewerkt. Men concentreert zich meer op de kwaliteit i.p.v. de kwantiteit en heeft dus meer oog voor de kunsten en de schoonheid van de voorwerpen die men vol trots maakt. De mensen leven sober, maar ze zijn allemaal gelukkig en zien er beter uit vanwege de vermindering aan stress. Het probleem van motivatie is opgelost: de mensen werken omdat ze dat graag doen en niet voor het geld.

Op het einde blijkt dat William gedroomd heeft, maar hij is niet wanhopig: "if others can see it as I have seen it, then it may be called a vision rather than a dream."

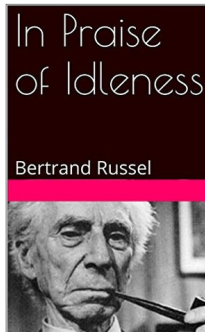
De waarde van Morris ligt erin dat hij al verhalend duidelijk maakt dat socialisme en vervuiling industrialisme niet per definitie verbonden zijn. Aanleunend bij het anarchisme maakt hij echter niet duidelijk welke structuren zo'n samenleving mogelijk maken.

Bertrand Russells essays over economie en politiek

Een goede staat: democratisch socialisme en weinig werk

Bertrand Russell (1872-1970) was een Engelse filosoof, logicus, wiskundige, historicus, schrijver, sociale criticus en politiek activist. Hij beschreef zich als ruimdenkend, socialistisch en pacifistisch. Hij was tegen de oorlog, het nationalisme en het imperialisme. Hij werd tijdens WO1 in de gevangenis gezet voor zijn pacifisme. Hij bekritiseerde ook Stalin, het totalitarisme, de Vietnamoorlog en kernwapens. Hij won de Nobelprijs voor de literatuur in 1950.

In Praise of Idleness and Other Essays (Een lofrede op het niets doen en andere essays - niet vertaald in het Nederlands) is een verzameling essays over sociologie, filosofie en economie (1935).



In het essay *Charybdis and Scylla, or Communism and Fascism (Charybdis en Scylla, of communisme en fascisme)* verduidelijkt Russell waarom zowel het Marxisme/Leninisme als het fascisme slechte systemen zijn. Hij zegt dat het communisme niet democratisch is en dat het dwaas is te geloven dat de overheid voor het goed van de bevolking en niet voor zijn eigen goed gaat werken. Het krijgen van de macht door geweld leidt ook alleen naar problemen. Kort gezegd: Russell gaat wel akkoord met het doel van het communisme, niet met de middelen. Vervolgens verwerpt hij met nadruk het fascisme: in het fascisme zijn de belangen van iedereen niet belangrijk, alleen die van sommigen. Als conclusie geeft hij enkele argumenten tegen beide systemen. Ze willen allebei mensen dwingen om een bepaald patroon te volgen en zo worden mensen vervormd en geestelijk ongezond. Russells alternatief is het democratisch socialisme.

In het essay *The Case for Socialism (Verdediging van het socialisme)* definieert Russell zijn idee van democratisch socialisme. Kleine privétransacties mogen, grote privé-investeringen mogen niet. Hij presenteert een aantal problemen die het democratisch socialisme zou oplossen, bv. economische onzekerheid, de productie van onnodige goederen die enkel het winststreven dienen, het gevaar van oorlog. Het is belangrijk dat het socialisme de macht vredig krijgt, zo niet zal het een dictatuur zijn. In zijn conclusie zegt hij dat het socialisme eigenlijk een heel eenvoudig systeem is dat in staat is om de meeste mensen te overtuigen, zodat geweld niet nodig zal zijn voor de realisatie. Een origineel aspect in Russells socialisme is de verwerping van het arbeidsethos.

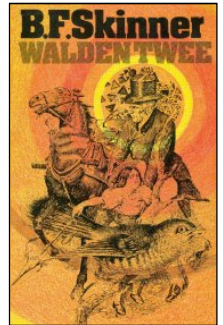
In het essay *In Praise of Idleness (Een lofrede op het niets doen)* zegt Russell dat we niet meer zo veel moeten werken, want nu heeft men de technologie om minder te kunnen werken en dus om meer vrije tijd te hebben. Vrije tijd is belangrijk want de meeste mensen krijgen hun geluk niet terwijl ze werken, maar tijdens hun vrije tijd. Als iedereen vier uren per dag werkte, zou iedereen gelukkiger zijn.

Russell is één van de grootste filosofen uit de 20^e eeuw: hij paart de beste wijze van denken (analytisch filosofen) aan de beste morele en politieke gedachten. Zijn socialisme neemt terecht afstand van zowel het anarchisme als het marxisme-leninisme. Hij pleit voor een democratisch socialisme dat niet steunt op geweld én dat niet de groei-idee overneemt. Zijn pleidooi om niet te groeien steunt op zijn visie omtrent "het goede leven". Ondertussen is de kwestie van "overleven" een bijkomend argument geworden.

B.F. Skinners *Walden twee*

Gelukkig geconditioneerd in kleine gemeenschap

Burrhus Frederic Skinner (1904 – 1990) was een invloedrijk Amerikaans psycholoog. Hij werd aanvankelijk beïnvloed door John Watson, de grondlegger van het methodologisch behaviorisme: innerlijke processen hebben geen belang, wat telt is gedrag goed kunnen voorspellen en kunnen beïnvloeden. Skinner heeft het proces van de operante conditionering onderzocht, waarvoor hij de zogenaamde Skinner box ontwierp. Hij heeft meerdere werken gepubliceerd o.a. *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis* (1938), *Verbal Behavior* (1957). In *Walden Two* (1948) bewerkte hij zijn psychologische inzichten tot utopische idealen.



In New England heeft de psycholoog Frazier een nieuwe gemeenschap opgebouwd, Walden Two. Twee vrienden die samen de WO II doorbrachten, bezoeken de gemeenschap met hun vriendinnen, vergezeld van 2 academici, een psycholoog en een filosoof. De groep wordt vriendelijk verwelkomd door Frazier, die hen rondleidingen geeft.

In Walden Two streeft men het maximaliseren van de sociale rechtvaardigheid en van het menselijk welzijn na. De gemeenschap wordt bestuurd door deskundigen: "planners" (6 per 1.000 personen) en een reeks "managers", die zich in levensstijl niet onderscheiden van de anderen. Er zijn geen sociale klassen. De inwoners worden aangespoord om hun deel aan de gemeenschap bij te dragen zodat er geen tekorten zouden ontstaan. Walden Two is economisch onafhankelijk (bijna geen handel met buitenwereld). De mensen die werken, krijgen "labor-credits", een soort arbeidskrediet, waarmee ze goederen kunnen kopen. Alle inwoners van Walden Two hebben veel vrije tijd om gewaardeerde hobby's en interesses na te streven. De mensen leven in gemeenschappelijke woningen en eten in gemeenschappelijke eetzaal. Koppelvorming gebeurt in de tienertijd en de meisjes krijgen kinderen op zeer jonge leeftijd. Alle kinderen worden gemeenschappelijk opgevoed. Baby's leven in een kinderdagverblijf en ze slapen in klimaat beheersende cabines. Vanaf een jonge leeftijd worden de leden van Walden Twee geconditioneerd om productief en gelukkig te zijn. Ordehandhaving door straffen is overbodig. Er is een optimalisatieproces ontwikkeld, "culturele engineering". De mensen worden aangemoedigd om steeds naar een verbetering te streven, ook wat techniek betreft. Het minimaliseren van de drukte en het verzekeren van de dagelijkse lichaamsbeweging zijn ook belangrijke doelstellingen in Walden Two.

De filosoof heeft principiële problemen met Walden Two (bv. door ontbreken "vrije wil"), maar één van de koppeltjes en de psycholoog besluiten daar te gaan wonen.

Walden Two heeft een negatieve reputatie omdat de samenleving zou steunen op behavioristische gedragsmanipulatie (maar is niet elke opvoeding dat?). Dit is echter een mogelijk antwoord op het moeilijke probleem hoe het gedrag van mensen rationeler kan gemaakt worden. Er zou echter dan wel voor gezorgd moeten worden dat dit democratisch verloopt. Walden Two bevat in elk geval waardevolle elementen voor een toekomstige utopie: kleinschaligheid, gelijkheid, rationele planning.

Ernest Callenbachs *Ecotopia*

Het land van de toekomst: sociaal én ecologisch

Ernest Callenbach was een Amerikaanse schrijver, filmrecensent en redacteur. Hij werd geboren in 1928 en stierf in 2012. Zijn bekendste boek *Ecotopia* bracht hij uit in 1975. Dit was een kritiek op de economie tussen 1970 en 1980. Hij was een voorstander van “simple living”: leven zonder onnodige bezittingen. De voorstanders van “simple living” willen niet dat hun economie nog groeit en proberen gelukkig te zijn met de dingen die ze hebben.

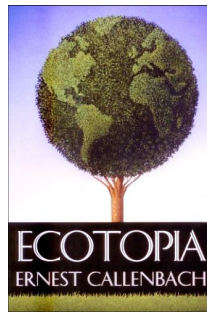
Ecotopia is een land dat zich afgescheiden heeft van de Verenigde Staten. De grootste stad in Ecotopia is San Francisco. Een journalist krijgt als eerste toegang en zal besluiten er te blijven, omdat hij verliefd wordt, maar ook omdat hij onder de indruk komt van de nieuwe levensstijl.

In dit land is er een unieke economische organisatie. Men werkt er maximum 20 uren per week. Dit zorgt ervoor dat iedereen werk heeft. Op die manier heeft iedereen een loon dat groot genoeg is om te kunnen overleven. De werknemers bezitten het bedrijf, elk een even groot deel van het bedrijf. Op politiek vlak is Ecotopia een democratie, met veel beslissingen genomen aan de basis. Er worden vele discussies gevoerd over de te volgen weg. De zwarten hebben een apart territorium, omdat dit de beste manier bleek om gelijkwaardig samen te leven. Ecotopia is ook uniek op sociaal vlak. Het is algemeen aanvaard om een affaire te hebben terwijl je een relatie hebt. De families veranderen op deze manier steeds weer. Als de relatie stopt, verlaat je de familie van je partner. Het opmerkelijkste aan Ecotopia is echter dat bevolking ecologisch leeft.

De technische vernieuwingen waren belangrijk voor Ecotopia. Zo was er het aanleggen van een ecologisch spoorwegennet. Deze treinen werken op een mechanisme van magneten. Ook het rioleringssysteem werd helemaal vernieuwd. Het afval van de riool kan gebruikt worden als meststof. De huizen in Ecotopia zijn gemaakt van hout en andere gerecycleerde materialen. Om de verplaatsing beperkt te houden bouwden de Ecotopiërs een netwerk van kabels. Hiermee kon via de videofoon gecommuniceerd worden. Maar het ecologische blijkt ook uit een andere manier van leven. Alleen voor dringende zaken is er verplaatsing nodig. Er wordt veel gefeest, werken gebeurt relaxed (zonder verlies van efficiëntie), iedereen is creatief, men voelt zich één met de natuur. Als uitlaatklep voor mogelijke agressie is er een ritueel oorlogsspel.

Een mooie illustratie van dit alles zijn de ziekenhuizen. De ziekenhuizen in Ecotopia zijn klein. Er is ongeveer evenveel personeel als er patiënten zijn. Er is bijna geen elektronische apparatuur aanwezig. De Ecotopische ziekenhuizen zijn niet goed gespecialiseerd. De gemeenschap beheert de ziekenhuizen. In iedere gemeenschap is een ziekenhuis aanwezig. De ziekenhuizen zijn dus talrijk.

Ook Ecotopia bevat vele elementen voor een utopie van de toekomst: gelijkheid, democratie, voorrang van het goede leven op het groeien. Er dreigt echter het gevaar dat ook kleeft aan de zogenaamde “diepe ecologie”: de nederigheid van de mens die zich onderwerpt aan de natuur. Binnen de grenzen gesteld door de natuur, kan en moet de bescheiden mens zich stellen boven de natuur (ook boven de “natuurlijke” agressie).



Lievens' en Kenis' *De mythe van de groene economie*

Ecosocialisme – het antwoord op de recuperatie van het groene gedachtengoed - is mogelijk

Matthias Lievens (°1980) heeft filosofie, antropologie en geschiedenis gestudeerd aan de Katholieke Universiteit te Leuven en is deeltijds docent in het Hoger instituut voor wijsbegeerte te Leuven. Hij heeft een lange kritische belangstelling voor Marx en Gramsci en heeft gewerkt rond andere linkse auteurs (o.a. E. Balibar, Antonio Negri, Chantal Mouffe, Jacques Rancière). Anneleen Kenis heeft geografie en toerisme gestudeerd aan KU Leuven.



Kapitalistische maatregelen i.v.m. milieuproblemen (dat is wat men “de groene economie” noemt) zullen die problemen niet kunnen oplossen. De logica van het kapitaal (winst als enige doel, waaraan het milieu en het welzijn van de mensen ondergeschikt is) moet gebroken worden. Dat gebeurt al voor een deel, bv. bij “social sharing” of bij de versterking en democratisering van de publieke sector (bv. waterbedeling niet georganiseerd door privé bedrijven, maar door staatsinstellingen of communale bedrijven). Socialisme (de productiemiddelen komen onder democratische controle) is echter onvoldoende. De oorzaak van de milieuproblemen is dat we teveel van de aarde nemen (teveel grondstoffen gebruiken, teveel afval in het milieu brengen) en ieder jaar nog meer willen nemen. We moeten inkrimpen, minder energie verbruiken en energiesystemen decentraliseren (minder auto's, minder per vliegtuig reizen, minder reclame voor auto's of vliegtuigreizen). De overgang naar zo een ecosocialistisch systeem zal moeilijk zijn. Er zullen zeer veel conflicten komen, er zal politieke strijd zijn. Toch is het mogelijk. Er zijn al veel vormen van verzet van onderuit (van de gewone mensen), maar die worden niet altijd opgemerkt. Die moeten meer in de verf gezet worden. Sociale protestbewegingen kunnen echter geïnstitutionaliseerd worden en zo systeembestendigend worden. Er moet voor gezorgd worden dat ecosocialistische initiatieven niet “gerecupereerd” worden, dat het geen schijnoplossingen zijn (men heeft de indruk dat men iets doet, maar het is veel te weinig). Als mensen willen protesteren, moeten ze inzicht gegeven worden over de grondoorzaak en over de echte oplossing die nodig is. De ecologische en sociale kwesties moeten aan elkaar gekoppeld worden. Er moet meer samenwerking komen tussen actiegroepen, personen die nu al een job uitoefenen gericht op sociale samenhang (bv. leraars), wetenschappers die radicaliseren, maar ook de arbeiders die moeten leren inzien dat opkomen voor de eigen belangen onvoldoende is, maar dat ze moeten opkomen voor het algemeen belang. Een sleutelrol is weggelegd voor het gemeenschappelijk beheer van de “commons”. Dit vergt een doorgedreven vorm van democratie.

Lievens en Kenis zijn één van de weinige ecosocialistische stemmen in Vlaanderen. Hun optimisme is, zoals vaak bij traditioneel links, misschien te groot, maar dat belet niet dat hun boodschap veel meer gehoord zou moeten worden. Hun waarschuwing tegen de recuperatie van ecologisch denken door het kapitalisme is van groot belang.

André Gorz' ecologisch socialisme in *De markt voorbij*

Less is more - equal is more

André Gorz (1923-2007) was een Oostenrijks-Franse filosoof en journalist. Hij was een existentialist en marxist. Ook hechtte hij veel belang aan het milieu en streed hij voor "sociale en politieke ecologie" vanuit zijn kritiek op het kapitalisme. Gorz' dood getuigt van zijn existentialistische visie op de mens als een uniek wezen, verantwoordelijk voor eigen daden en lot, die in afwezigheid van God binnen zijn absurd en zinloos bestaan zijn vrijheid moet gebruiken om een eigen ethos op te bouwen en zijn bestaan zodoende zin te geven. Dorine, Gorz' vrouw, was getroffen door een terminale ziekte. Eerder waren ze overeengekomen dat noch André, noch Dorine de dood van de ander wilde overleven. En zo hebben ze in 2007 een einde aan hun leven gemaakt.



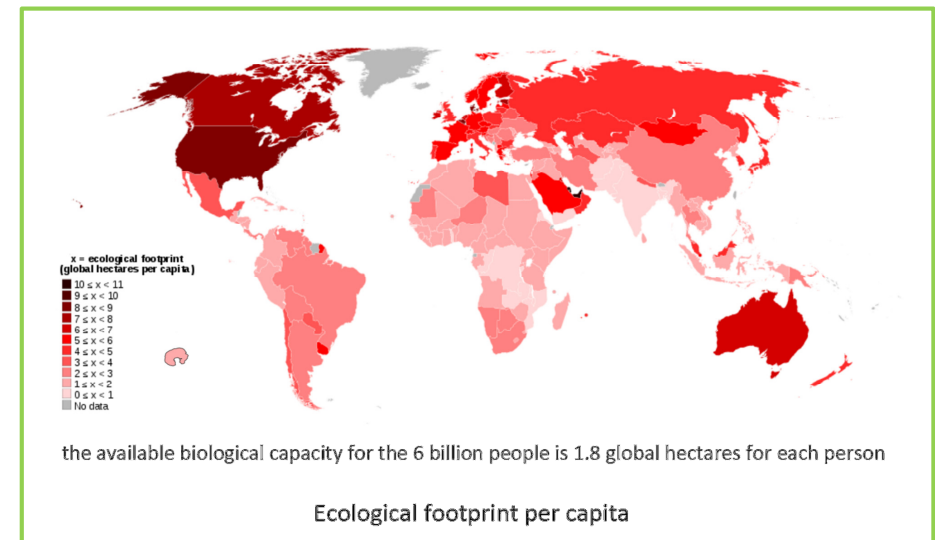
De markt voorbij: voor een hedendaagse politieke ecologie is een verzameling van teksten uit diverse boeken van Gorz. Als kritisch marxist blijft hij de arbeiders definiëren als moderne slaven. Hij geeft een beknopte geschiedenis van de arbeider en komt zo terecht bij de hedendaagse arbeider: de loonarbeider. Die wordt volgens hem onderdrukt. Dat gebeurt doordat de arbeider van zowel zijn arbeidsmiddelen als van het product van zijn arbeid beroofd wordt. Zo wordt hij ook van de mogelijkheid beroofd om de aard, het ritme en de duur van de vooraf genoemden te bepalen. In ruil daarvoor krijgt hij loon en het vooruitzicht dat hij zal kunnen consumeren. Zo wordt hij gedwongen om het merendeel van zijn leven te werken en meer te produceren dan hij nodig heeft om zo meer te kunnen consumeren en zodoende de economie draaiende te houden. Met dit laatste verruimt Gorz zijn kritiek op de uitbuiting tot een kritiek op de voortdurend door politici en economen gevraagde groei.

De economische groei wordt vandaag de dag nog enkel gevraagd omwille van de groei en niet meer om de levensstandaard van de bevolking te verbeteren. Het kapitalisme schaadt het milieu omdat onze planeet deze overproductie niet aankan. Het kapitalisme zakt al bijna twintig jaar lang in een uitzichtloze crisis en het nadert zijn interne limiet.

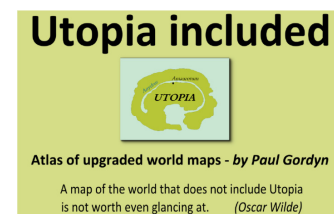
Gorz komt ook met een oplossing: de economie veranderen in een krimpeconomie. Zijn conclusie is dat de uittocht van het kapitalisme onvermijdelijk zal zijn, maar dat die op een ofwel beschaafde manier, ofwel op een barbaarse manier kan plaatsvinden.

In de nieuwe digitale technieken ziet Gorz een mogelijk instrument om democratisch tot een andere samenleving te komen.

Terecht beklemtoont Gorz dat ecologie niet anders dan politiek kan zijn. Ecologie moet zich verbinden met het socialisme, zo niet dreigt het ecofascisme te worden of gerecupereerd te worden door het kapitalisme. Omgekeerd is socialisme niet voldoende. Ook in een socialistische maatschappij zal de ecologische bekommernis levendig moeten gehouden worden: het afschaffen van kapitalisme maakt de onbeperkte groei niet plots mogelijk. Of digitale technieken, zoals ze nu aangeboden en gebruikt worden, daarvoor een goed instrument is, valt te betwijfelen.

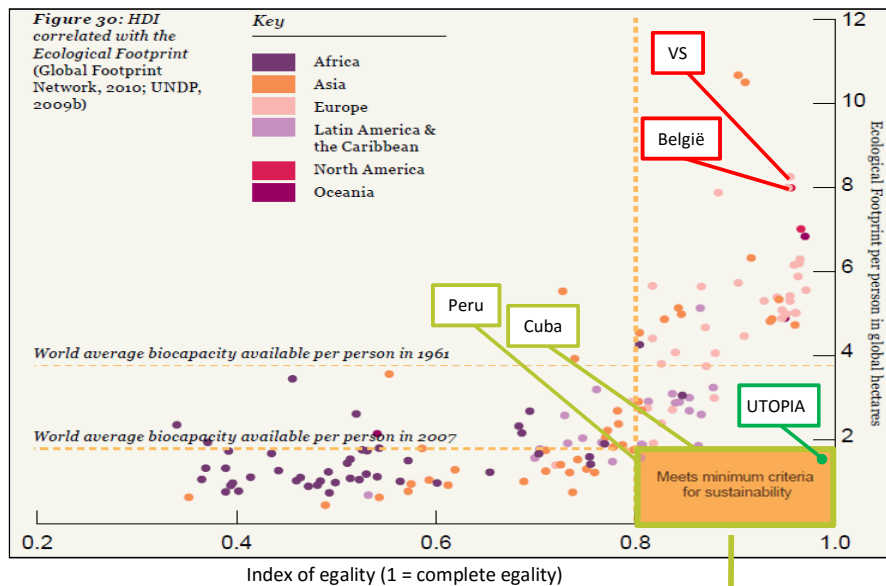


Kaart uit de atlas

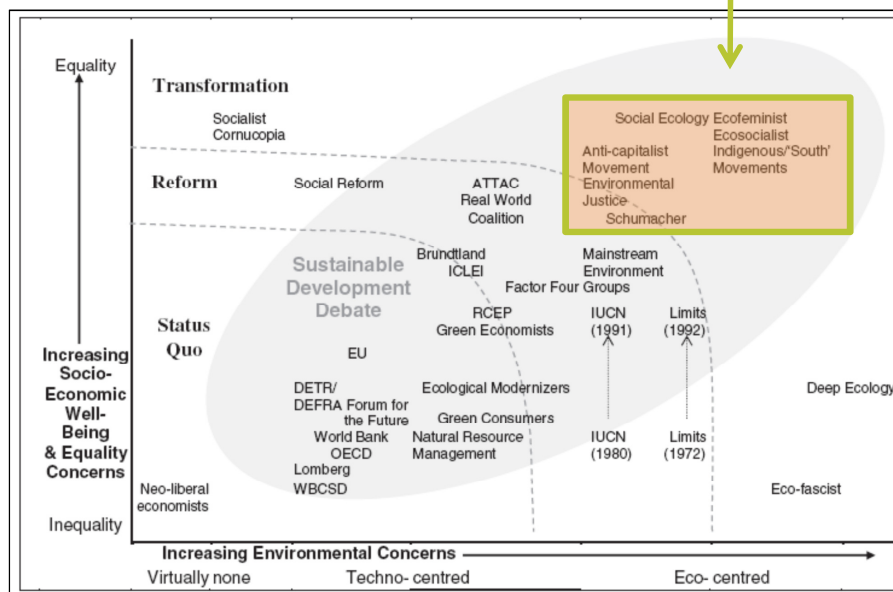


Vereiste wereld, vereiste ideologie

Er is een wereld nodig met gelijkheid en met een duurzame ecologische voetafdruk. Alle landen (hier weergegeven door bolletjes) zouden moeten verschuiven naar de rechterbenedenhoek:



Dit vereist zowel een ecologische als socialistische ideologie.



Overzicht ideologische stromingen

55

2016: Utopie, een bescheiden ontwerp

In onze huidige wereld zijn grote hoop en verschrikkelijke angst even gerechtvaardigd. De angst wordt algemeen gevoeld en leidt naar een wereld van lusteloze somberheid. De hoop is bij de meeste mensen veel minder levendig, omdat hoop verbeelding en moed vereist. Het is enkel omdat de hoop minder levendig is, dat zij utopisch lijkt. Enkel een soort van mentale luiheid staat in de weg. Als deze kan overwonnen worden, ligt een nieuw geluk binnen handbereik.

Bertrand Russell (*Human Society in Ethics and Politics, Introduction, 1954*)¹³

Of het Utopia of vergetelheid wordt, zal een estafettewedstrijd blijven tot het laatste moment. De mensheid zit in haar eindexamen of ze voldoet om in het universum te blijven.

Buckminster Fuller (*Critical Path, 1981*)

Bescheidenheid als uitgangspunt

Thomas More (1478-1535), de uitvinder van het woord *Utopie*, dacht aan een dubbele betekenis: een utopie is enerzijds een *eu-topos*, dat is een *plaats* die *goed* is (je zou kunnen vertalen als geluksland), en anderzijds een *ou-topos*, en *plaats* die *nergens* is (je zou kunnen vertalen als nergensland).

Elke beschouwing over utopie moet dan ook een dubbele (in feite drievoudige) vraag beantwoorden: enerzijds de vraag wanneer een samenleving goed is (de inhoudelijke omschrijving van de utopie, het na te streven doel), anderzijds de vraag of, en zo ja, hoe die utopie kan gerealiseerd worden (het realiteitsgehalte van de utopie en de middelen om het gestelde doel te bereiken).

Deze vragen worden, zoals alle filosofische vragen, het best benaderd vanuit een filosofie van bescheidenheid, dat is een filosofie die de juiste scheidslijn aanbrengt tussen teveel en te weinig, die m.a.w. een middenpositie inneemt tussen enerzijds de hoogmoed (het teveel willen of voor waar aannemen) en anderzijds de nederigheid (het te weinig willen of voor waar aannemen).¹⁴

¹³ Russell dacht in 1954 in de eerste plaats aan de nucleaire dreiging van een atoomoorlog. Deze vergeten, maar niet verdwenen dreiging is anno 2016 aangevuld met de dreiging van een ecologische ramp. Een verdere aanvulling is nodig: in onze consumentistische samenleving wordt de "lusteloze somberheid" verdrongen door een ongebreideld nastreven van materiële lust, met bijkomende problemen als gevolg van deze verdringing. De noodzaak om de mentale luiheid uit de weg te ruimen wordt er enkel dwingend door.

¹⁴ Een goed begrip van de woorden *hoogmoed*, *bescheidenheid*, *nederigheid* is nodig om deze tekst goed te begrijpen. In het bijzonder mag niet de fout (van o.a. de christelijke cultuur) gemaakt worden om bescheidenheid gelijk te stellen aan nederigheid.

Gegeven de sterke menselijke neiging tot hoogmoedig wensdenken, moet een filosofie van

56

De eerste vraag luidt dus: wat betekent bescheidenheid voor de inhoudelijke invulling van de utopie?

Welke utopie is vereist?

Een utopie is een samenleving waar geen kwaad (pijn, ellende, ongeluk) bestaat. De meeste utopisten voegen daaraan toe: in zover dat kwaad door de mens kan vermeden worden.

Utopie is mensenwerk

Er zijn utopisten die geloven in het paradijs, waar alle kwaad vanzelf is verdwenen, opgeheven door een god of door een ontwikkeling van de geschiedenis.¹⁵ Het is de vraag of deze ideale samenlevingen, die geen inspanning vragen van de mens, met het woord utopie mogen aangeduid worden.

Bescheiden filosofen beklemtonen in elk geval dat de mens zelf zijn utopie zal moeten bouwen. Daaruit volgt dat nooit de totale perfectie bereikt zal worden.

Utopie is geen absolute perfectie

Bescheiden filosofen erkennen dat bepaalde vormen van kwaad nooit zullen verdwijnen, omdat die onvermijdelijk samenhangen met hoe de wereld en het menselijk bestaan (de *condition humaine*) in elkaar steken. Er zijn grenzen die nooit overschreden kunnen worden. In elke utopie zullen bijvoorbeeld alle mensen blijven sterven – wie gelooft in het eeuwige leven (bv. door vooruitgang van de geneeskunde)¹⁶ is een hoogmoedige, geen bescheiden utopist.

bescheidenheid bijna steeds deze beweging maken: eerst de hoogmoed vernietigen en komen tot nederigheid, om dan te kijken hoe en in welke mate het niets kan overstegen worden. Het duidelijkst is deze beweging beschreven en uitgevoerd door André Comte-Sponville in zijn *Traité du désespoir et de la béatitude* (2 volumes, 1984-1988): eerst moeten de oude ideeën van hoop afgebroken worden, om vervolgens vanuit de wanhoop de nog mogelijke gelukzaligheid te bereiken. Comte-Sponville klimt daarbij echter weer te hoog boven de wanhoop uit: hij wil – een fout gemaakt door de meeste materialisten en atheïsten – uiteindelijk ongeveer evenveel aanbieden als de idealistische en religieuze systemen, een fout waarvan hij wel terugkeert in zijn laatste werk (2015) *Du tragique au matérialisme (et retour)*.

Meer uitleg over het begrip *bescheidenheid* is te vinden in de tekst *De wijsheid van Perdix – bescheidenheid, een noodzakelijke levenshouding* (zie homepage van detuinvanhetgeluk.be).

¹⁵ Voorbeelden: de mythe van luilekkerland, middeleeuwse millenniumbewegingen, de marxistische idee dat het communisme gegarandeerd is door de dialectische ontwikkeling van de geschiedenis. Dit laatste komt verder nog aan bod.

¹⁶ Bij zeer vele denkers die de kracht van wetenschap en techniek (hoogmoedig) ophemelen, is het verlangen en de hoop aanwezig om de dood en dus de uiteindelijke zinloosheid van het leven op te heffen. Bekend is Descartes' opmerking in zijn *Discours de la méthode* (deel 6): *we zouden ons meester over en bezitter van de natuur kunnen maken [...] men zou zich misschien zelfs kunnen*

In elke utopie zullen mensen af en toe fouten maken. In elke utopie zal er een grens zijn aan de beschikbare middelen voor behoeftenbevrediging. In elke utopie zal er een zekere spanning blijven bestaan tussen meerdere doelen of idealen.¹⁷ En geen enkele utopie zal nooit veranderen (nooit verslechteren), laat staan eeuwig blijven bestaan.¹⁸ Utopie is niet de perfecte wereld, enkel de “best mogelijke wereld”. Dat is spijtig, maar belangrijk is te beseffen dat veel mogelijk is, in elk geval veel meer dan we nu hebben. Het blijft dus zinvol te vragen: wat is nodig voor de zo perfect mogelijke wereld?

Twee soorten utopie

Er zijn twee antwoorden, verwijzend naar twee klassieke basisprincipes.

Thomas More antwoordde in zijn *Utopia*: er moet gelijkheid zijn. Francis Bacon (1561-1626) antwoordde in zijn *New Atlantis*: er moet meer wetenschap en techniek komen. Hebben zij gelijk?

Utopie als rechtvaardig samenleven: principe van gelijkheid

Thomas More heeft gelijk.¹⁹

Er zijn denkers die een (volgens hen) ideale samenleving hebben ontworpen waarin ongelijkheid en hiërarchie worden gehandhaafd. Rechtvaardigheid in de ideale samenleving zou op zich ongelijkheid vereisen. Dit leidt tot rechtse, (proto-)fascistische samenlevingen.²⁰ Ook hier is het de vraag of deze ideale samenlevingen, die ongelijkheid verdedigen, met het woord utopie mogen aangeduid worden.

Bescheiden utopisten stellen in elk geval van niet.

ontdoen van de verzwakking door ouderdom, als men voldoende kennis over de oorzaken had. Deze idee is ook aanwezig bij Francis Bacon en bij Condorcet. Recent duikt ze weer op bij de zogenaamde transhumanisten.

¹⁷ Dit was de voornaamste kritiek van de Engelse filosoof Isaiah Berlin (1909-1997) op de utopie. Berlin heeft gelijk dat gelijkheid en andere waarden (bv. veiligheid) niet met maximale vrijheid te verenigen zijn (dat is het anarchistische droombeeld) en er dus in bepaalde situaties een keuze moet gemaakt worden. Berlins scepsis tegenover de utopie is echter niet gegrond, omdat hij (zoals de meesten) geen correct inzicht heeft in het begrip “vrijheid” (zie hiervoor verder, de paragraaf over “gelijke vrijheid voor iedereen”).

¹⁸ Hegel, Marx en Fukuyama ten spijt: er is geen “einde van de geschiedenis” (tenzij als einde van de mensheid).

¹⁹ Dit wil zeggen: hij heeft gelijk wat het basisprincipe van gelijkheid betreft. Een fout die hij maakt is dat hij dit principe nog niet consequent genoeg toepast, bijvoorbeeld als hij in bepaalde omstandigheden nog de slavernij handhaaft.

²⁰ Het klassieke voorbeeld is *De staat* van Plato: de besturende klasse (de herders), geleid door een filosoof-koning, houdt met behulp van de “wachters” (de herdershonden) de rest van de bevolking (de schapen) in toom. Recent is er het ecofascisme, dat nu een marginaal verschijnsel is, maar, eens de milieuproblemen en bijhorende wereldproblemen (bv. migratie) zich ten volle zullen voordoen, wel eens zeer vlug een grote aanhang zou kunnen verwerven.

Gelijkheid als basisprincipe

Het basisprincipe van een bescheiden utopie is de gelijkheid²¹ in behoeftenbevrediging²² voor iedereen²³, in de eerste plaats de materiële behoeftenbevrediging, maar ook de bevrediging van seksuele en ideële behoeften (zoals esthetische behoeften, nieuwsgierigheid, behoeften aan erkenning, waardering, zingeving en gewaardeerd worden).²⁴

Ongelijkheid is een onrechtvaardigheid en omgekeerd kan er geen bevredigende definitie gegeven worden van rechtvaardigheid tenzij als gelijkheid. Alle – veelvuldige – definities van rechtvaardigheid als een vorm van ongelijkheid kunnen niet degelijk gefundeerd worden.²⁵ Rechtvaardigheid als gelijkheid daarentegen kan wel degelijk gefundeerd worden, meer bepaald vertrekkend van de gulden regel²⁶ als basis van een sociaal contract, waarzonder er geen stabiliteit in de samenleving mogelijk is. Enkel rechtvaardigheid als gelijkheid kan de samenleving op lange termijn ordenen en de samenlevingsproblemen op stabiele wijze oplossen. Wie zich laat leiden door de rede (wie zijn verstand gebruikt) ziet in dat de maatschappelijke gelijkheid een voorwaarde is om – op langere termijn beschouwd – de eigen doelstellingen optimaal te realiseren.²⁷

²¹ Men zou het ideaal van gelijkheid kunnen zien als hoogmoed, omdat dit doel te hoog gegrepen zou zijn. Bescheidenheid zou betekenen dat men wel bepaalde ongelijkheden in bepaalde mate kan verminderen, maar niet alle ongelijkheden volledig kan opheffen. Dit is niet de juiste visie. Hoogmoed bestaat in de overheersing (voor jezelf teveel willen) en heeft als noodzakelijk complement de nederigheid (meestal als gevolg van een vernedering) van wie overheerst wordt. Bescheidenheid betekent dat er noch hoogmoed, noch nederigheid is: jij overheerst niemand en niemand overheerst jou. Bescheidenheid is gelijkheid.

²² De gelijkheid betreft de uiteindelijke bevrediging. Gegeven de verschillen in mogelijkheden en talenten is er vaak een verschil nodig in toegekende middelen. Een persoon met een beperking bijvoorbeeld moet extra middelen krijgen om zijn beperking te compenseren. Gelijke bevrediging vraagt soms ongelijke behandeling.

²³ Gelijkheid van iedereen impliceert gelijkheid tussen personen van verschillend geslacht, afkomst, seksuele geaardheid, culturele en etnische achtergrond enz., maar dat is niet voldoende: ook binnen elke homogene groep moeten de individuen gelijk zijn.

Een bijkomend vraagstuk is of het begrip “iedereen” als “elke menselijke persoon” niet moet uitgebreid worden tot “elk levend wezen dat pijn kan ervaren” (het vraagstuk van de dierenrechten).

²⁴ Voor sommige behoeften (de seksuele?) kan dit meer problemen stellen dan voor andere. Dit vraagt om verdere uitwerking. Een mogelijk middel om tot gelijkheid op vlak van seksuele bevrediging te komen is de “gemeenschappelijkheid van vrouwen” die door veel utopisten wordt bepleit (Plato, Marx, enigszins Callenbach – over de “gemeenschappelijkheid van de mannen” zwijgen deze heren). De verdere uitwerking zal zich o.a. moeten buigen over de relatie tussen seksualiteit en liefde.

²⁵ Dit moet uiteraard voor elke dergelijke definitie aangetoond worden. Eén voorbeeld: “een Vlaming verdient meer te krijgen dan een niet-Vlaming omdat een Vlaming meer waard is”. Er bestaat echter geen objectieve manier om de superioriteit van de Vlaming aan te tonen. Rechtvaardigheid als ongelijkheid komt uiteindelijk steeds neer op het recht van de sterkste.

²⁶ “Doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet” en de varianten hiervan, o.a. “zorg ervoor dat een ander niets overkomt wat je niet wil dat jou overkomt”.

²⁷ De analyses van Thomas Hobbes (1588-1679) vormen nog steeds het uitgangspunt bij uitstak.

Organisatorisch gezien vereist het principe van gelijkheid een democratisch socialisme met planning.

Democratisch socialistische planning

Gelijkheid in behoeftenbevrediging kan pas als de middelen tot bevrediging gelijk verdeeld zijn (voor de materiële behoeftenbevrediging zijn dat de natuurlijke hulpbronnen en werktuigen). Als de productiemiddelen die een mens nodig heeft voor zijn behoeftenbevrediging, eigendom zijn van iemand anders, dan kan die eigenaar steeds iemand anders de toegang tot de middelen ontzeggen of kan de eigenaar zich steeds het resultaat van de producent toe-eigenen en zo de ongelijkheid doen toenemen door nog meer eigendom te verwerven.²⁸ De producent moet zelf eigenaar zijn van een gelijk deel van de productiemiddelen of de productiemiddelen moeten eigendom zijn van de gemeenschap, waarbij elk lid gelijkelijk toegang heeft tot de productiemiddelen.²⁹ Zo’n

Thomas More had zijn utopie beschreven als enig serieuze oplossing voor het armoedeprobleem van zijn tijd, zonder de filosofische fundering van gelijkheid echt uit te werken. Hobbes heeft als eerste (na de christelijke middeleeuwen) een filosofische fundering gegeven van moraal los van religie (hij herneemt de analyse van Epicurus, die ook bij Thomas More op de achtergrond doorschemert) en leidt daaruit de vereiste structuur van de samenleving af. Moraal is volgens Hobbes in essentie de oproep (de hypothetische norm) om strijd (concurrentie) te vervangen door samenwerking (coöperatie), omdat dit de stabiliteit van de samenleving en dus de kans op bevrediging van de eigen behoeften vergroot, maar samenwerking is slechts mogelijk als er gelijkheid is (wie onderdrukt wordt, heeft geen baat bij samenwerking). De sterkste kan steeds zijn sterkte verliezen en daarom is het recht van de sterkste – op langere termijn – een onverstandig standpunt.

Deze fundering is niet absoluut, maar voorwaardelijk: ze vervalt als de sterkste zich niet wil bekommeren om de lange termijn. Een absolute morele fundering is echter hoogmoedig, want onmogelijk (Kants “categorische imperatief” is een even betekenisloos begrip als “een vierkante cirkel”), dus is het ontbreken ervan geen bezwaar. De gegeven voorwaardelijke fundering (met Kants woorden “een hypothetische norm”) is de best mogelijke én een goede – bescheiden – fundering.

Er zijn natuurlijk nog andere manieren om de gelijkheid te funderen (maar steeds slechts hypothetisch). Een mooi voorbeeld is de visie van de Franse filosoof Marcel Conche (°1922) dat de gelijkheid als morele basiswaarde gefundeerd wordt “sur le simple fait que vous et moi pouvons dialoguer, et nous nous reconnaissons par là même comme également capables de vérité et ayant la même dignité d’êtres raisonnables et libres”. De visie op moraal van E. Levinas daarentegen kan de gelijkheid niet funderen: het is een moraal van nederigheid.

²⁸ Met de woorden van Proudhon: *eigendom is diefstal*. Karl Marx’ analyse van uitbuiting blijft onverminderd van kracht, ook in een samenleving waarin armoede grotendeels is opgeheven (zoals in onze sociaal-democratische variant van het kapitalisme): de arbeider die geen eigenaar is van zijn productiemiddelen moet nog altijd een (weliswaar kleiner) deel van zijn productie afstaan aan de kapitalist en wordt dus uitgebuit (weliswaar minder dan vroeger).

²⁹ Dit inzicht wordt voor het eerst duidelijk naar voor gebracht door Thomas More: wil je armoede uitroeien, dan moet je privé-eigendom afschaffen.

Hobbes daarentegen blijft dubbelzinnig. Hij heeft het niet over “equality” of “equality”, wel over “equity”. In de praktijk pleit Hobbes voor een vorm van armoedebestrijding, een vorm van “sociale zekerheid”. Er moet toch opgemerkt worden dat de klassieke vertaling van “equity” als “rechtvaardigheid” of “billijkheid” te kort schiet, omdat in deze vertaling niet tot uiting komt dat

samenleving zonder privé-eigendom van productiemiddelen, wordt socialistisch genoemd.³⁰

ook “equity” verwijst naar “equal” en dus de idee van gelijkheid inhoudt.

De idee van gelijkheid – één van de basispijlers van het moderne denken – verdraagt echter geen halfslachtigheid: gelijkheid is er of is er niet (het is veelbetekenend, maar toch verbijsterend dat zelfs de grootste filosofen voortdurend het betekenisloos begrip “het vergroten van de gelijkheid” gebruiken). Het is begrijpelijk dat mensen, die in hun handelen zelden volledig rationeel kunnen blijven, de gelijkheid niet realiseren, maar zich beperken tot het in min of meerdere mate verkleinen van ongelijkheid. De idee van gelijkheid als basisprincipe is in de huidige “democratische wereld” het “officiële” standpunt geworden en leidt op bepaalde ogenblikken effectief tot vermindering van bepaalde ongelijkheden, maar wordt verre van consequent toegepast. Dat echter ook in het rationele denken deze halfslachtige houding de boventoon voert, is misschien de grootste mislukking van de moderne filosofie: rationaliteit heeft het bij de meerderheid van denkers moeten afleggen tegen ideologie als rechtvaardiging van een bestaande maatschappelijke toestand.

Heel de geschiedenis van het moderne politieke denken door hebben niet alleen reactionaire en conservatieve, maar ook progressieve filosofen die streefden naar een verbetering van de samenleving, geprobeerd om te beargumenteren dat, zelfs als de gelijkheid het basisprincipe is, er toch ongelijkheid in eigendom te rechtvaardigen is of zelfs dat deze ongelijkheid noodzakelijk is – gaande (wat betreft het progressieve kamp) van John Locke (met zijn fundering van eigendom – zie verder in deze voetnoot), over David Hume (in zijn essays over luxe en handel), Voltaire (in zijn artikel over luxe in zijn *Filosofisch woordenboek*), Condorcet (à la Adam Smith met een “ongelijkheid die nuttig is voor het belang van allen, omdat zij de vooruitgang van beschaving, onderwijs en nijverheid zal bevorderen”) tot John Rawls (met zijn differentiatieprincipe) en Philippe Van Parijs (met zijn justificatie van kapitalisme als “real freedom for all”). Geen van de gegeven argumentaties houdt echter stand.

John Locke (1632-1704) – om één voorbeeld kort uit te werken – erkent in zijn *Twee verhandelingen over regeren* (boek II) eerst dat de aarde gemeenschappelijk aan iedereen is gegeven (§ 26 en 27), maar dat het werk van een persoon aan die persoon zelf toebehoort en dat daarom elke persoon recht heeft op eigendom van wat hij door zijn werk verwerft (§27), echter enkel in zover hij ervan kan “genieten”, dus dat elke persoon slechts eigenaar is van wat hij kan verbruiken en van zoveel land als hij kan bewerken (§31). Als hij meer verwerft en door handel ervoor kan zorgen dat anderen daarvan genieten, is dat echter geen onrecht, want er wordt geen natuurlijke rijkdom verspild. Op die manier mag een persoon toch eigendom accumuleren (§46). Wie dus meer neer “nijverheid” aan de dag legt, zal meer rijkdom verzamelen en hij heeft daar recht op (§48). Eigendom is dus gebaseerd op de hoeveelheid werk die iemand uitvoert. Locke laat echter het verwerven van rijkdom door erfenis of door uitbuiting buiten beschouwing. Als Lockes “handel” rechtvaardig zou verlopen, zou iedereen meer verwerven, maar wel in gelijke mate.

Een klassieker om ongelijkheid als onvermijdelijk voor te stellen is het motivatie-argument: als een persoon niet meer dan een andere mag verwerven, zal hij niet gemotiveerd zijn om te werken (of meer te werken dan het strikt noodzakelijke) en zeker niet om minder aangenaam werk te verrichten, zodat het vereiste werk in een samenleving niet zal uitgevoerd worden. Dit motivatie-argument is zo zwak dat het niet te begrijpen valt dat het zo hardnekkig is (zie hiervoor verder bij *De menselijke natuur maakt de utopie niet onmogelijk*).

³⁰ De termen moeten correct gebruikt worden.

Socialisme is steeds anti-kapitalisme. *Sociaal-democratie* is sociaal gecorrigeerd kapitalisme (via systemen van sociale zekerheid) en dus geen socialisme (de meeste sociaal-democratische partijen hebben nog het woord “socialisme” in hun naam behouden op basis van hun verleden, maar deze vlag dekt dus niet meer de lading).

Dit socialisme maakt een andere vereiste mogelijk: een rationele en dus geplande organisatie van de behoeftenbevrediging.

Een “vrije markt” (on geplande productie) leidt, naast ongelijkheid, tot enorme verspilling. Een efficiënte en gelijke behoeftenbevrediging van een groep mensen vraagt een hoge mate van planning, zowel wat betreft productie als distributie.

Het is evident dat individuele beslissingen genomen met het oog op het eigenbelang (bv. maximale winst maken) algemeen beschouwd niet tot de beste resultaten voor een gehele groep leiden.³¹ Het blijft een absurde tegenstrijdigheid dat het kapitalisme uiterste planning op microniveau paart aan anarchie op macroniveau. Meestal wordt dit beargumenteerd door de stelling dat de samenleving zo complex is dat planning daar meer kwaad dan goed zou doen, maar dat moet juist omgekeerd worden: hoe complexer een geheel is, hoe meer planning nodig is om het geheel te laten verlopen zoals gewenst.³² Bij het beheer van de gemeenschappelijke eigendommen en bij de activiteit van het plannen moet uiteraard ook de gelijkheid spelen.

Socialisme moet democratisch zijn: gelijkheid in behoeftenbevrediging vereist gelijkheid in beslissingsmacht, om twee redenen. Enerzijds verhoogt ongelijke beslissingsmacht de kans op ongelijke behoeftenbevrediging. Anderzijds is het willen beslissen zelf een behoefte voor de meeste mensen en moet er dus ook op dat vlak gelijkheid zijn. Democratie en socialisme zijn 2 zijden van dezelfde medaille.

Deze democratie moet uiteraard een echte democratie zijn, zonder de gebreken van de huidige democratieën.³³ Om juiste beslissingen te nemen moet iedereen beslissen op basis

Communisme is een bepaalde vorm van socialisme. Niet elk socialisme is dus communisme.

³¹ Het geloof dat dit wel zo is (“de onzichtbare hand” van Adam Smith, het geloof in de efficiëntie van de vrije markt) blijft een zeer merkwaardig fenomeen, dat moet begrepen worden vanuit Marx’ invulling van het begrip “ideologie” als rationalisatie: de kapitalist maakt anderen en soms ook zichzelf wijs dat zijn eigenbelang in het belang van iedereen is. Toch blijft het moeilijk te begrijpen: de kapitalist die weet dat hij om zijn doel te bereiken alles in zijn bedrijf nauwkeurig moet plannen, beweert dat dit voor de samenleving niet het geval is.

³² Wel klopt het dat deze planning moeilijker wordt en de gevaren groter. Zo moet er op toegezien worden dat de planning niet ontaardt in een bureaucratie.

Een andere vereiste van de utopie, de verkleining van schaal met opnieuw lokale economieën (zie verder), vermindert echter deze moeilijkheden en gevaren.

De afwijzing van planning wordt vaak beargumenteerd met de stelling dat er in een complexe samenleving nooit voldoende kennis kan verzameld worden om efficiënt te plannen. Bij elk alternatief is de efficiëntie echter nog kleiner. In het bijzonder is de vrije markt met het prijsmechanisme steunend op de wet van vraag en aanbod, geen alternatief, om een aantal redenen, o.a. (kort geformuleerd): de markt is nooit vrij, maar bevat door machtsongelijkheden voor velen grote onvrijheid; het mechanisme veronderstelt de rationele “homo economicus”, die echter ongeveer niet voorkomt; er bestaan geen objectieve criteria voor de prijsbepaling.

³³ Het is duidelijk dat de zogenaamde westerse democratieën slechts in een zeer beperkte mate democratisch zijn (in zoverre dat ze in feite de naam democratie niet echt waard zijn), en wel om 2 redenen.

Ten eerste: waar de burgers hun stem kunnen uitbrengen, doen ze dit zonder alle vereiste kennis te hebben, zodat ze vaak tegen hun eigen belangen in stemmen. Dit wordt erger en erger door een aantal factoren: enerzijds worden de beslissingen steeds op hogere niveaus genomen (bv. op

van rationele (dus niet emotionele) overwegingen. Iedereen moet toegang hebben tot de hoogste voor hem toegankelijke intellectuele vorming en iedereen moet beschikken over de vereiste kennis nodig om gefundeerd te kunnen beslissen.

Dat democratie ingevoerd wordt om gelijkheid te realiseren, betekent verder dat beslissingen die ongelijkheid invoeren op voorhand uitgesloten zijn. Een meerderheid (bv. de Duitsers in de Weimarrepubliek of de Vlamingen in het huidige België) kan niet beslissen om anderen (bv. joden of Walen) rechten af te nemen of uit te roeien – de democratie zou dan zelf-contradictorisch worden. Bepaalde principes – op kop het principe van gelijkheid zelf – vallen buiten de beslissingsbevoegdheid. In de West-Europese politieke democratieën zijn deze principes opgesteld in de Verklaring van de Rechten van de Mens (een eerste lijst in de verklaring van de Franse Revolutie, een uitgebreidere lijst in de Universele Verklaring door de UNO in 1948).³⁴ In de utopie moet deze lijst nog uitgebreid worden, naar de echte gelijkheid op alle vlakken.

Democratische beslissingen worden in principe niet genomen volgens het meerderheidsbeginsel (dat omvat per definitie ongelijkheid, nl. tussen de meerderheid en de minderheid), maar op basis van consensus: er wordt zo lang overlegd tot iedereen akkoord gaat dat een bepaalde beslissing de beste is voor het geheel van de samenleving en dus, gegeven de gelijkheid in de samenleving, ook voor zichzelf.³⁵ Als consensus niet binnen een redelijke termijn haalbaar is, moet alsnog tot stemming overgegaan worden. Dit moet tot een minimum beperkt worden en onderhevig zijn aan strikte procedures.³⁶

Om representatie (en dus verzwakking van het democratisch gehalte van genomen beslissingen) zo veel als mogelijk te beperken moet het subsidiariteitsbeginsel gelden: hogere instanties beslissen niets wat door lagere instanties (even efficiënt) kan worden afgehandeld. Als representatie onvermijdelijk is, worden mechanismen uitgebouwd om te voorkomen dat zij die beslissingen nemen, hun macht zouden misbruiken om zichzelf of

Europees niveau, of in neoliberale internationale structuren zoals IMF, WTO en Wereldbank) waarover de kiezer zeer weinig info bezit; anderzijds is er de toenemende politieke marketing, die aanstuurt op een emo-democratie.

Ten tweede: de beslissingsmacht van de leden van de samenleving betreft enkel de politieke structuren; in de economische instellingen (de bedrijven) en ook in vele culturele instellingen (bv. scholen) worden de beslissingen genomen door een kleine minderheid – deze economische en culturele macht wordt door de politieke overheden amper ingeperkt.

³⁴ Dat de democratie in de USA en West-Europa zo beperkt is dat deze landen in feite geen democratieën mogen genoemd worden (zie vorige voetnoot), blijkt ook uit hun lijst van Rechten van de Mens, waarin het voornamelijk gaat over politieke rechten. Op economisch vlak worden enkel een paar minima-eisen vermeld (helemaal geen gelijkheid).

³⁵ Dit betekent dat iedereen vrij is: niemand wordt gedwongen een beslissing te ondergaan waar hij niet akkoord mee is. Consensusdemocratie combineert vrijheid en gelijkheid. Het streven naar consensus betekent dat men discussieert en dus rationele argumenten gebruikt. Op die manier lost de consensusdemocratie voor een deel een ander probleem van de democratie op: het gevaar dat een meerderheid iets beslist op irrationele gronden (het probleem dat democratie niet wenselijk is omdat teveel mensen te dom (zouden) zijn om verstandige beslissingen te nemen: door de discussie worden ze tot een hoger rationeel niveau opgetild).

³⁶ Een voorbeeld van consensusdemocratie met stemming als laatste middel is te vinden in William Morris' utopie *News from Nowhere*. Theoretisch werk hier rond werd verricht door de Duitse filosoof Jürgen Habermas (°1929), met o.a. zijn begrip van "het communicatieve handelen".

anderen te bevoordelen, bv. controleprocedures, openbaarheid van bestuur, roulatie van functies, beperking van mandaten in de tijd.³⁷

Het subsidiariteitsbeginsel moet doorgetrokken worden tot de laagste instantie: zoveel mogelijk wordt door het individu voor zichzelf beslist. Elke beslissing die geen afbreuk doet aan de basisprincipes van de samenleving, is in principe vrij. Op die manier realiseert het democratisch socialisme maximaal vrijheid.

Gelijkheid van vrijheid

De gelijkheid in behoeftenbevrediging is geen uniformiteit.³⁸

Er wordt gestreefd naar maximale vrijheid, gelijk verdeeld.³⁹ Expressie van individuele eigenheid vormt dan ook geen probleem. Iedereen kan zijn seksualiteit beleven, of die hetero-, bi- of homoseksueel is. Iedereen kan zich kleden zoals hij wil, met dien verstande dat niemand daardoor meer middelen nodig heeft dan de anderen. Algemeen gesteld: iedereen behoudt het recht om op zijn wijze het bestaan zin te geven.⁴⁰

Dit betekent echter niet dat de samenleving ernaar streeft om zoveel mogelijk behoeften te kunnen bevredigen. In dit verband moet een positie ingenomen worden t.o.v. de utopie van Francis Bacon. Heeft Bacon gelijk met zijn pleidooi voor meer wetenschap en techniek?

³⁷ Een bijkomende vraag is hoe democratische planning geconcretiseerd moet worden. Bepaalde vaste structuren zijn ongetwijfeld nodig (verwerping van anarchisme), maar mogen niet neerkomen op een rigide centrale staat waar alles beslist wordt van bovenaf (afwijzing van het leninisme). Inspiratie kan gezocht worden in stromingen als het libertair socialisme en het radencommunisme. Recent is er het voorstel voor een "participatieve economie" van de Amerikaanse socialisten Michael Albert en Robin Hahnel.

³⁸ De oorzaak van de grote uniformiteit in communistische landen ligt niet bij de gelijkheid. Een deel van de verklaring ligt bij de industriële productiewijze, net zoals in onze globaliserende consumentistische wereld (waar schijnpluriformiteit de uniformiteit verdoezelt).

³⁹ De klassieke tegenstelling tussen vrijheid en gelijkheid klopt niet. Vrijheid en gelijkheid zijn begrippen van een andere aard: vrijheid is een "goed", gelijkheid is een manier om goederen te verdelen. Vrijheid is de mogelijkheid om iets te doen en is dus macht, m.a.w. een goed dat gelijk of ongelijk verdeeld is. De liberale eis voor maximale vrijheid is de eis dat de machtigste maximaal vrij is, dus de eis voor maximale ongelijkheid, en leidt dus tot minimale vrijheid van de machteloze. Gelijkheid vermindert de vrijheid van de machtige (bv. de vrijheid om een luxejacht te gebruiken verdwijnt), maar vergroot de vrijheid van de minst machtigen (bv. iedereen krijgt de vrijheid om thuis sanitair te gebruiken). In dit verband kan gewezen worden op de definitie die de Franse filosoof Etienne Balibar (°1942) geeft van communisme als "gelijke vrijheid voor iedereen" en zijn nieuwe begrip "*l'égaliberté*".

⁴⁰ Dit betekent dat bij een bescheiden utopie de blauwdruk die de principes concretiseert (zie hiervoor verder) een stuk minder gedetailleerd zal zijn dan bij vele voorgestelde utopieën het geval is (vooral in de utopische romanliteratuur), wat ook betekent dat de problemen die zich m.b.t. de blauwdruk kunnen stellen, kleiner zullen zijn.

Utopie als zinvol leven: principe van bescheiden wetenschap en techniek, zonder economische groei

Bacon heeft voor een deel gelijk.

Door techniek (werktuigen) kan de mens zijn productiviteit en het rendement van zijn productie verhogen. De exacte natuurwetenschappen leiden tot nieuwe technieken. Verdere ontwikkeling van wetenschap en techniek kunnen, waar gewenst, zorgen voor betere behoeftenbevrediging. Toch zijn er twee wijzigingen nodig in de moderne – hoogmoedige – opvattingen zoals de meesten die sinds de Verlichting hanteren, enerzijds aangaande de kracht van wetenschap en techniek, anderzijds aangaande het doel waarvoor die moeten ingezet worden.

Beperking van groei van wetenschap en techniek

De meesten geloven teveel in de wetenschap en techniek⁴¹ en overschatten de voordelen ervan, op twee wijzen.

Ten eerste geloven ze dat wetenschap en techniek alles (ooit zullen) kunnen. Dat is echter niet bewezen en eerder onwaarschijnlijk. Niets doen aan een probleem (bv. het milieuprobleem) in afwachting van het tijdstip dat er een wetenschappelijk-technische oplossing voor het probleem wordt gevonden, is onverantwoord: er is geen enkele garantie dat die oplossing er zal komen.

Ten tweede zien de meesten niet in dat een techniek, naast het voordeel waarvoor zij ingevoerd wordt, bijna altijd ook nadelen heeft en dat de nadelen vaak veel groter zijn dan de voordelen. De reden dat men dat niet inziet, komt omdat de voordelen meestal onmiddellijk voelbaar zijn, terwijl de nadelen vaak pas later duidelijk worden. Als de nadelen toch duidelijk zijn of stilaan duidelijk worden, worden ze vanuit een naïef geloof in wetenschap en techniek meestal genegeerd (zoals men goden looft voor hun weldaden, maar ontkent dat toch diezelfde goden verantwoordelijk zijn voor het kwaad).⁴²

Het is ondertussen duidelijk dat de wetenschap en techniek zo krachtig zijn geworden (denk aan nucleaire technologie en genetische manipulatie) dat de potentiële nadelen zo groot zijn dat ze niet meer opwegen tegen de voordelen, tegen de winst aan

⁴¹ Je kan terecht spreken over een geloof in wetenschap en techniek, dat vele kenmerken en functies deelt met het geloof in bovennatuurlijke zaken (zoals goden). Toch is het, om verwarring te voorkomen, niet aangeraden om te spreken over “wetenschap en techniek als de nieuwe religie” en is het beter het begrip “religie” te beperken tot geloof in bovennatuurlijke zaken. Wetenschap en techniek vervullen functies die vroeger aan het bovennatuurlijke werden toegekend, maar het geloof in wetenschap en techniek verschilt als geloofssysteem duidelijk van de religieuze geloofssystemen. Het feit dat wetenschap en techniek zich richten op het natuurlijke, maakt ze echter daarom niet automatisch “beter” dan religie. Integendeel, juist omdat wetenschap en techniek zich bezig houden met de bestaande werkelijkheid (en niet met een imaginaire bovennatuurlijke werkelijkheid) zijn de gevolgen ervan reëler en juist daarom zijn ook de gevaren groter.

⁴² Het belangrijkste voorbeeld is gekend: de techniek van massaal gebruik van fossiele brandstoffen heeft geleid tot de aan gang zijnde klimaatsverandering, die binnenkort hoogstwaarschijnlijk zal leiden tot de ineenstorting van het huidige wereldsysteem.

behoeftebevrediging. Dit is des te duidelijker omdat de verdere ontwikkeling van wetenschap en techniek enkel nog dient om macht te tonen (“ik kan de hoogste toren bouwen”) of om futiele, door reclame kunstmatig opgewekte behoeften te bevredigen (“ik wil op elk ogenblik met heel de wereld kunnen telefoneren”).

De Baconiaanse utopie heeft haar waarde verloren: de blinde toename van wetenschap en techniek moet gestopt worden.⁴³ Dit wil niet zeggen dat er geen enkele toename van wetenschap en techniek meer mag zijn in de toekomst. Er zullen hiervoor echter criteria moeten uitgewerkt worden.⁴⁴

Vooraf zal de ontwikkeling van wetenschap en techniek niet langer mogen vertrekken vanuit of gebruikt mogen worden voor het alles overheersende doel dat na Bacon de moderne tijd is gaan overheersen: de onbeperkte groei van de economie.⁴⁵

Stopzetten van economische groei

De nooit stoppende groei van de economie is het belangrijkste doel geworden in de moderne samenleving. De voornaamste zingeving wordt niet meer gevonden in religie of in militaire of politieke strijd, maar in altijd rijker worden, altijd meer en meer produceren en consumeren.⁴⁶ Dit doel moet verdwijnen, om twee redenen.

⁴³ Er moet opgemerkt worden dat Bacon zelf geen voorstander was van ongecontroleerde toename: sommige ontdekkingen en uitvindingen worden door de leiders van “Het huis van Salomon” geheim gehouden. Zie de tekst *Francis Bacons fundering van het wetenschapsoptimisme: religieus karakter van het vooruitgangsgeloof en theoretisch karakter van de moderne technologie* op de website detuinvanhetgeluk.be (teksten/ een kritische lezing van de grote moderne filosofen).

⁴⁴ Hierbij zullen meerdere soorten techniek moeten onderscheiden worden, zoals bv.

- techniek die rendement verhoogt bij gelijkblijvende input van energie (bv. een kruiwagen) tegenover techniek die enkel zorgt voor toenemende input van energie (vervanging van menselijke of duurzame energie door fossiele energie, bv. hefkran)
- techniek ontwikkeld door ambachtslui via trial and error vertrekkend van een vooropgesteld doel tegenover techniek als toepassing van nieuwe wetenschappelijke kennis die ontwikkeld werd zonder specifiek doel (behalve het algemene doel van “onbepaalde technologische ontwikkeling”)
- techniek waarvan de werking het recuperatievermogen van de natuurlijke systemen niet aantast (“werken in harmonie met de natuur”) tegenover techniek van zo’n grote kracht dat natuurlijke systemen onherstelbaar veranderen (“gewelddadige techniek”, Heideggers “opvorderend ontbergen” van de moderne techniek).

⁴⁵ Een voorbeeld van een utopie waarin volop technologie wordt ingezet, maar waar de bewoners hun behoeften beperken en dus geen groei willen, is Skinners *Walden Two*.

⁴⁶ Karl Polanyi heeft er in zijn *The Great Transformation* (1944) op gewezen dat dit een historische anomalie is. In alle samenlevingen is de economie steeds ingebed in sociale maatschappelijke relaties. De economie zorgt voor het overleven, maar de zin van het leven wordt gezocht in religie of in kennis verzamelen (zie bv. het contemplatieve ideaal bij Aristoteles) of in politiek (zie bv. Hannah Arendts beschrijving van politiek bij de oude Grieken als zingevend “handelen”). In de kapitalistische samenlevingen daarentegen heeft de economie zich “bevrijd” en bepaalt nu alle andere maatschappelijke sectoren. De zin van het leven ligt in economische activiteit (werken en arbeiden, volgens Arendts terminologie). Deze transformatie van de economie kan

Het doel omvat enerzijds een interne contradictie: onbeperkte groei in een eindige wereld is niet mogelijk.⁴⁷ Dit wordt door de meesten niet ingezien omdat de eerste “grenzen aan de groei” geen absolute grenzen zijn, maar relatieve grenzen, d.w.z. grenzen die wel tijdelijk kunnen overschreden worden, maar niet blijvend zonder dat er een ineenstorting volgt, waarbij het nog af te wachten valt of herstel mogelijk is door terug de grens te respecteren (je kan bv. 20 uur per dag werken, maar als je dat enkele dagen na elkaar doet, stort je in elkaar en het is niet zeker of je nadien nog zal herstellen).

Ondertussen zijn vele relatieve ecologische grenzen van de aarde, vooral wat betreft de opnamecapaciteit van afval, al overschreden. Om een ineenstorting te voorkomen, of in elk geval de gevolgen ervan zo beperkt mogelijk te houden, moeten we de voetafdruk die we elke dag met zijn allen zetten op de aarde dringend inkrimpen en dus ook de totale consumptie op aarde terugschroeven.⁴⁸

Het doel van steeds maar groei is anderzijds niet alleen onmogelijk, maar ook niet (langer) wenselijk, omdat het niet gelukkig maakt.

beschreven worden als een middel-doel-omdraaiing (zo heeft volgens Rudolf Boehm in zijn *Kritiek op de grondslagen van onze tijd* ook Karl Marx het kapitalisme bekritiseerd als een middel-doel-omdraaiing).

⁴⁷ Deze idee werd reeds in de jaren 1970 naar voor gebracht. Het rapport *A Blueprint for Survival* van *The Ecologist* en de rapporten van *de Club van Rome* (*Grenzen aan de groei* uit 1972 en *De Grenzen voorbij* van 1992) moeten terug onder de aandacht gebracht worden, samen met het werk van auteurs zoals Ivan Illich, Schumacher, André Gorz.

⁴⁸ Als een samenleving de groei stopt en overgaat tot inkrimping, wordt de vraag naar de verdeling van de overblijvende rijkdom nog urgenter dan in andere situaties. In de utopie is de oplossing duidelijk: de rijkdom wordt gelijk verdeeld. Sommigen zullen moeten inleveren, maar anderen zullen meer krijgen, zeker zij die in de huidige wereld niet eens de materiële basisbehoeften kunnen bevredigen. Eens de gelijkheid het principe is, verdwijnt ook één van de voornaamste oorzaken van het streven naar groei, nl. groei als methode om niet tot gelijkheid te moeten overgaan.

Vanaf Thomas More is in de moderne tijd de roep om gelijkheid steeds luider beginnen klinken, omdat de ongelijkheid steeds moeilijker kon verdedigd worden op religieuze basis. De rijken hebben de economische groei gebruikt als middel om niet tot gelijkheid te moeten overgaan. Als mensen klagen dat ze een te klein deel van de koek krijgen, kan de rijke hun klacht meestal stoppen door de totale koek groter te maken en hen een – absoluut gezien – groter stuk koek te geven. Deze functie van de economische groei is reeds aan te tonen bij de grondlegger van het kapitalisme Adam Smith (zie de tekst over Adam Smith op de website detuinvanhetgeluk.be/ / teksten / een kritische lezing van de grote moderne filosofen). Twee toepassingen: het uitbouwen van de consumptiemaatschappij vanaf 1900 om de opstand van het proletariaat te voorkomen; het geven van ontwikkelingshulp vanaf 1945 om de opstand van kolonies te voorkomen (zie Trumans “nieuw imperialistische” regeringsverklaring in 1949: “We moeten de weldaden van onze wetenschappelijke vorderingen en industriële vooruitgang ter beschikking stellen voor de groei van de onderontwikkelde gebieden. Voor het oude imperialisme – exploitatie voor buitenlands profijt – is er geen plaats. Grotere productie is de sleutel voor welvaart en vrede.”). Maar al krijgen de minder bedeelden een groter deel, relatief gezien wordt hun deel meestal nog kleiner dan voorheen, zodat zij na een tijd weer beginnen klagen en de hele operatie opnieuw moet uitgevoerd worden: de economische groei kan bij deze oplossing daarom nooit stoppen. Het is hoog tijd voor de enige echte oplossing: de roep om gelijkheid zal vanaf nu beantwoord moeten worden door de effectieve realisatie van gelijkheid.

We moeten er zoveel inspanning voor leveren en bekomen – zeker in de rijke wereld – slechts de bevrediging van nieuw gecreëerde, onbelangrijke behoeften. In feite willen we die nieuwe behoeften meestal niet, maar we denken dat ze nodig zijn om de economie te laten draaien. We werken niet langer om te kunnen consumeren, we consumeren om de economie te doen groeien, omdat ons door de officiële economen aangepraat wordt dat enkel door groei een efficiënte economie mogelijk is.⁴⁹ Dat klopt misschien voor het huidige kapitalistische systeem, maar een andere efficiënte economie is uiteraard mogelijk. Deze economie zal, na de doorgevoerde inkrimping, een stabiel (stationair) niveau van productie en consumptie moeten hebben (dat eventueel wel nog – in zover wenselijk – opnieuw kan verhogen, als er nieuwe technieken zouden gevonden worden die de draagkracht van de aarde niet overbelasten).

Zo’n economie roept een aantal organisatorische vragen op.

Organisatie van een ingekrompen, stationaire economie

Een eerste vraagstuk betreft de schaalgrootte van de economie en van de andere daarmee verbonden maatschappelijke sectoren.

Inkrimping betekent de verkleining van de schaal waarop geproduceerd wordt. De materiële behoeftenbevrediging zal terug hoofdzakelijk lokaal moeten gebeuren. De centrale economische eenheid is een kleine regio.⁵⁰ Dit kan een stadsstaat zijn, een stad (tuinstad) met omliggend platteland.

Uitwisseling tussen lokale economieën zal beperkt moeten blijven en vooral gebeuren om ongelijkheden in de beschikbaarheid van de natuurlijke hulpbronnen (als gevolg van de ligging of veroorzaakt door rampen) te compenseren, om zo een gelijkheid in materiële behoeftenbevrediging te bewerkstelligen.

Ook de politieke werking zal op vele terreinen lokaler worden, wegens het subsidiariteitsprincipe (zie hierboven). De overkoepelende politieke eenheid blijft wel de wereld. De moderne technologie heeft de blik van de rationele mens uitgebreid tot de hele planeet aarde. De ethische basisprincipes gelden overal waar mensen zijn en de gelijkheid geldt tussen elke twee mensen, waar die zich ook bevinden. De redenering die de

⁴⁹ We laten ons de nieuwe behoeften aanpraten om nog een andere reden: rijker worden dan anderen is een – hiërarchiserende – manier om onze behoefte aan waarde en sociale erkenning te bevredigen. Rijker betekent niet alleen rijker dan gisteren, maar ook rijker dan de anderen. De economische groei is een variant van de vroegere strijd tussen ridders, wat zich uit in de concurrentiestrijd tussen de kapitalisten en in “keeping up with the Joneses” bij de niet-kapitalisten (vroeger aangeduid als “de arbeiders”, nu als “de consumenten”). Maar deze manier om waarde te bekomen is niet bevredigend, omdat er nooit een einde aan komt. De andere probeert op zijn beurt rijker te worden dan ons. De waardering moet telkens opnieuw veroverd worden. We moeten daarom overgaan tot egalitaire vormen van waardering: ik word gewaardeerd, niet omwille van wat ik heb, maar omwille van wat ik bijdraag aan de samenleving, en mijn waarde vermindert niet als de andere evenzeer wordt gewaardeerd. Dit komt verder aan bod in de paragraaf “utopische zingeving”.

⁵⁰ Dit is een klassieker in de utopische literatuur. Plato’s utopie is een stadsstaat (de toenmalig overheersende politieke eenheid), Thomas Mores utopie is een klein eiland met meerdere steden (kleiner dan de toenmalige nationale staat), Fouriers phalanstère telt ongeveer 1.600 personen.

gelijkheid fundeert kan immers geen onderscheid maken tussen “soorten” mensen.⁵¹ De politieke principes moeten dus universeel blijven, wat ook een stuk grootschalige (globale) politieke werking zal meebrengen.

Ook op cultureel vlak zullen het lokale en globale gecombineerd moeten worden. Ideeën op zich kunnen onbeperkt gedeeld worden (als ik iemand een gedicht schenk, ben ik het zelf niet kwijt). Ideeën hebben wel een materieel-energetische drager nodig (bv. mijn stem die het gedicht voordraagt, het papier waarop het geschreven staat of de elektrisch aangedreven computer die het verspreidt), zodat ook hier beperkingen nodig zullen zijn.⁵²

Een tweede vraagstuk betreft de arbeidsduur.

Vermindering van consumptie en productie biedt ruimte voor arbeidsduurverkortung. De vereiste verkleining van de ecologische voetafdruk kan echter niet enkel bereikt worden door minder te produceren. Ook de wijze van productie zal moeten veranderen: de industriële productiewijze, die mogelijk werd door het gebruik van massa’s niet-menselijke energie om de machines aan te drijven (vooral verbranding van fossiele brandstoffen), zal voor een deel terug ambachtelijke productie moeten worden, waardoor de vereiste arbeidstijd groter zal worden en de arbeidsduurverkortung als gevolg van de mindere productie voor een stuk weer ongedaan zal gemaakt worden.⁵³

Dat is echter geen ramp: ambachtelijke productie biedt meer mogelijkheid tot arbeidstrots en dus arbeidsvreugde.⁵⁴ Het is meteen één van de antwoorden op het vraagstuk van de zingeving.

Utopische zingeving

De zingeving zal voor een deel materieel en seksueel zijn (genot door materiële zaken en seksueel genot) en voor een deel ideëel (bv. genot door kunst te maken of te beleven, kennisverwerving, natuurbewondering, sport en spel, liefde geven en krijgen).

⁵¹ Of er een onderscheid mag gemaakt worden tussen de soort mens en andere levende soorten is onderwerp van discussie. Peter Singer meent in zijn *Dierenbevrijding* (1975) alvast van niet.

⁵² De onbeperkte deelbaarheid van ideeën wordt vermeld door de filosoof Etienne Vermeersch (*1934) in zijn *De ogen van de panda*, maar, hoewel hij als materialist de noodzaak van materieel-energetische dragers voor ideeën beklemtoont, vermeldt hij niet de beperking vereist door deze noodzaak. In de huidige groei-economie wordt de massale verspreiding van ideeën juist gestimuleerd om de productie van de materieel-energetische dragers te kunnen opdrijven (tv’s, computers, smartphones, kabels en draadloze netwerken, ...).

⁵³ Bij de ambachtelijke productiewijze worden de producten zo duurzaam gemaakt als mogelijk (een meubelstuk is minimum voor het leven). De afvaleconomie (zie Vance Packards *The Waste Makers* uit 1960), een gevolg van het winststreven, moet verdwijnen. Het verdwenen onderscheid tussen verbruiksgoederen en gebruiksgoederen moet opnieuw gemaakt worden. Gebruiksgoederen worden zo lang als mogelijk gebruikt. Er is dan ook geen mode die meebrengt dat producten weggesmeten worden nog voor ze versleten zijn. Gebruiksgoederen worden, in de mate van het mogelijke, ook door meerderen gebruikt (het jongere broertje draagt de kinderklaren van het oudste broertje).

⁵⁴ Dit thema komt aan bod in de utopie *News from nowhere* van William Morris (1834-1896) en werd recent behandeld door de socioloog Richard Sennett (*1943) in *De ambachtsman*.

De zorg voor de toekomstige generaties zal een groot deel van de behoefte om liefde te geven en liefde te krijgen bevredigen. De grootte van de bevolking zal wel gereguleerd moeten worden met het oog op de ecologische draagkracht van de aarde.

Het krijgen van zin door gewaardeerd te worden en zelf te waarderen, zal losgekoppeld moeten worden van materieel bezit. Het leveren van de eigen bijdrage aan de samenleving zal centraal staan. Persoonlijke vriendschappen behouden hun grote waarde, om vreugde met anderen te delen, en vooral om verdriet te helpen dragen (want ook in de utopische samenleving zullen vormen van verdriet blijven bestaan, in zover de mens de natuur niet volledig kan beheersen en in zover sommige mensen soms tegen de utopie in zullen gaan).⁵⁵

Religie als antwoord op het mysterie van het bestaan (en dus de uiteindelijke zinloosheid van het bestaan) zal niet mogen leiden tot ondermijning van de utopie. Er zal dus vrijheid van levensbeschouwing zijn in zover de utopische principes er niet door aangetast worden.⁵⁶ Wie atheïstisch is, zal het mysterie van het bestaan en de dood niet mogen ontkennen (en het bij voorkeur zelfs ritueel vorm moeten geven⁵⁷) en dus een melancholische ondertoon van zijn tijdelijke en partiële zingevingen moeten aanvaarden, dit om herhaling te voorkomen van wat gebeurde na het verdwijnen van de religie in de moderne wereld: het atheïsme wou hetzelfde bieden als de religie en ontwikkelde de groei-ideologie als een poging om de menselijke eindigheid te ontkennen (om de dood te ontvluchten).

Al de vermelde principes geven sterk een richting aan, maar zullen aangevuld moeten worden met bijkomende beslissingen.

Van de principes naar een blauwdruk

De principes moeten omgezet worden in concrete instellingen, in een blauwdruk, een plan van de samenleving waar vele aspecten de juiste schaal en vorm krijgen en met elkaar verbonden worden (organisatie van economische productie, distributie en consumptie, politieke structuren, voortplanting, opvoeding, justitie, schepping en beleving van kunst, wetenschapsbeoefening, samenlevingsvormen enz.). Niet alles moet (of kan) op voorhand vastgelegd worden.⁵⁸ Sommige zaken kunnen spontaan vorm krijgen, wat geen probleem

⁵⁵ Een klassieke formulering is: zijn moet weer belangrijker worden dan hebben (zonder te vervallen in de nederige houding die hebben volledig afwijst). Zie o.a. het boek van Erich Fromm *Een kwestie van hebben of zijn*.

⁵⁶ Voor de meeste religies stelt zich hiervoor geen principiële probleem. Meestal worden ze gebruikt om ongelijkheid te rechtvaardigen, maar bijna elke religie bevat ook de gulden regel en kan dus verzoend worden met gelijkheid.

⁵⁷ O.a. door de gestorvenen te herdenken, dat is de waarde van mensen niet abrupt laten stoppen bij hun dood. Doden hebben recht op een plaats, in de eerste plaats in de ideeën van mensen die aan hen denken, en om dat materieel te versterken, ook een materiële rustplaats.

⁵⁸ Zo schrijft Friedrich Engels: *Wat kunnen we nu gissen over de manier waarop seksuele relaties georganiseerd zullen zijn nadat de kapitalistische productiewijze overboord is gegooit? [...] Dat zal beantwoord worden wanneer een nieuwe generatie is opgegroeid. [...] Wanneer deze mensen in de wereld zullen zijn, zullen ze zich weinig bekommeren om wat iemand vandaag denkt dat zij zouden moeten doen. Zij zullen hun eigen praktijk vormen en de overeenstemmende publieke*

vormt zolang de basisprincipes behouden blijven (als het spontaan gegroeide wel in conflict komt met de basisprincipes, zal er corrigerend moeten opgetreden worden en het spontane dus vervangen worden door iets gepland). Toch zijn er zeer vele vragen waarover best op voorhand nagedacht wordt.

Eén eerste voorbeeld: hoe moet het vereiste werk verdeeld worden? Sommige utopisten hebben ervoor gepleit het onderscheid tussen handen- en hoofdarbeid op te heffen⁵⁹, maar het is niet zeker of elke persoon die geschikt is om te filosoferen, ook goed en graag zelf zijn brood bakt of zelf zijn huis bouwt. Een zekere mate van arbeidsverdeling lijkt best behouden te worden, zonder dat een ver doorgedreven specialisatie verplicht is. Essentieel is dat er op gelet wordt dat arbeidsverdeling niet leidt tot klassen die maatschappelijk meer worden geacht en daarom privileges krijgen.

Een tweede voorbeeld: wat is de beste basiseenheid voor consumptie? Dit varieert in de verschillende utopieën van een klassiek gezien tot grotere leefgroepen. Gemeenschappelijke accommodaties gecombineerd met privé-faciliteiten zijn een mogelijkheid.

Het beantwoorden van dergelijke vragen in een blauwdruk is een uiterst complexe taak.

Het beschrijven of ontwerpen van de samenleving kan niet vergeleken worden met het beschrijven of ontwerpen van een kledingstuk of van een “zeer ingewikkelde” machine⁶⁰. Zelfs het opstarten en draaiende houden van een wereldwijd bedrijf (bepaling doelstellingen, planning en bouw van vestingen, ontwerpen van de vereiste machines en infrastructuur, aanwerving, opleiding en motivering van personeel, organisatie van de dagelijkse werking enz.) komt nog niet in de buurt van het ontwerpen en besturen van een kleine samenleving, laat staan de werldsamenleving. Toch blijft het een noodzakelijke taak en de moedigsten laten zich niet afschrikken om de bestaande of gewenste (wereld)samenleving in complexe modellen proberen te vatten. Deze taak kan wel niet

opinie over wat ieder individu doet (uit Over de oorsprong van de familie, het privé-eigendom en de staat).

⁵⁹ Deze idee is reeds te vinden bij de epicurist Diogenes van Oinoanda. Hij baseert deze idee op het (in zijn tijd ronduit revolutionaire) idee dat de slavernij afgeschaft moet worden: *En wat de noodzakelijke bezigheden van de landbouw betreft: omdat we geen slaven meer zullen hebben (we zullen immers zelf ploegen en spitten en voor het gewas zorgen en rivieren omleggen en op de oogst letten), zullen dergelijke bezigheden in de mate waarin het noodzakelijk is, het voortdurend samen filosoferen onderbreken; want de werkzaamheden op het land zullen opbrengen wat onze natuur nodig heeft.* Ook bij Thomas More, William Morris, Ernst Callenbach moet iedereen tijdens een bepaalde periode van het jaar of in zijn leven landbouwarbeid verrichten.

⁶⁰ Zoals Karl Popper doet in *De open samenleving en haar vijanden*, hoofdstuk 9.

Er moet met dergelijke vergelijkingen zeer voorzichtig omgesprongen worden: in zover er gelijkenissen zijn, kan een vergelijking inzicht brengen, maar in zover er steeds verschillen blijven, verhindert de vergelijking vaak het juiste inzicht. Neem bv. de vergelijking tussen de samenleving en een schip waarop we varen: we zouden bij verbeteringswerken moeten blijven varen en dus zouden we geen nieuw schip kunnen bouwen, maar enkel stapsgewijs kleine wijzingen aanbrengen. Deze vergelijking is nonsens: een schip kan niet gebouwd worden op zee, dus het schip waarop we varen, is ooit op land gebouwd, dus is het denkbaar dat er op het land een nieuw schip gebouwd wordt om het oude te vervangen.

door één iemand uitgevoerd worden⁶¹ en zal ook niet zo vlug afgerond kunnen worden (dat is een hoogmoedige, te verwerpen vorm van utopisme).

Discussie over concrete beleidsbeslissingen met iedereen is nodig.⁶² Het doel is consensus, maar de discussie kan echter niet eindeloos doorgaan (dat zou een te verwerpen nederigheid inhouden) en dus moet een beslissingsprocedure uitgewerkt worden om, indien nodig, de knopen door te hakken (zie hierboven de bedenkingen over democratie). Belangrijk is het besef dat er in de blauwdruk onvermijdelijk fouten zullen zitten, structuren of beslissingen die er op papier goed uitzien, maar in de werkelijkheid niet blijken te werken zoals gedacht.

De blauwdruk zal dan ook bij de constructie van “het gebouw” en eventueel ook na de constructie aangepast moeten worden. Bescheiden utopische technologie is het ontwerpen van een principieel plan dat bij zijn concretisering waar nodig bijgestuurd wordt. We moeten voortdurend de gevolgen van onze handelingen in de gaten houden, opdat we onze handelingen bijtijds kunnen verbeteren: de methode van het voortdurende opsporen en het vroeg genoeg verbeteren van kleine of beginnende fouten.⁶³

⁶¹ De Gentse wijsgeer Rudolf Boehm (~1927) stelt dat de taak van de filosoof erin bestaat kritiek te geven op de principes van de samenleving en zo de weg te wijzen naar betere grondslagen. Het beter-doen zelf (opbouwen van een samenleving op nieuwe fundamenteën) is echter niet alleen de taak van de filosoof, maar ook van wetenschappers, kunstenaars, technici, politici enz., in feite van iedereen.

⁶² Zo laat Ernest Callenbach een inwoner van zijn *Ecotopia* (1975) zeggen: “Je weet hoezeer onze meningen hier uiteenlopen over wat er nu eigenlijk gedaan moet worden. We zijn het eigenlijk alleen met elkaar eens over de fundamentele uitgangspunten. Al het andere staat ter discussie. We zijn een twistziek volkje, maar dat kunnen we ons veroorloven, juist omdat wij het eens zijn over de uitgangspunten.”

⁶³ De formulering is van Popper, in zijn *Voorwoord* bij de Nederlandse uitgave van *De armoede van het historicisme*. Popper merkt terecht op dat we moeten beseffen hoe weinig we weten en dat we uit fouten moeten leren. Hoe groter echter de veranderingen, hoe groter de onverwachte en ongewilde gevolgen en hoe moeilijker het wordt om in de gewenste ideale richting te gaan. Daarom stelt Popper dat ook hij die “idealen koestert betreffende de maatschappij in haar geheel” toch “stuksgewijs” te werk moet gaan, dus niet de gehele maatschappij mag herontwerpen volgens een plan, maar moet zorgen voor “kleine aanpassingen en heraanpassingen, waarop steeds verdere verbeteringen mogelijk zijn”. De stuksgewijze aanpak heeft immers als voordeel dat fouten vlugger hersteld kunnen worden, want er is meer mogelijkheid “gevolgen en oorzaken uit elkaar te houden en te weten wat men eigenlijk aan het doen is”. Dat klopt, maar daaruit kan echter niet afgeleid worden dat de “ingewikkelde en veelomvattende hervormingen” vermeden moeten worden, want als we zo’n hervormingen niet doen, zal de gewenste “ideale” verandering nooit tot stand komen. We moeten de hervorming zo veelomvattend en ingewikkeld (utopisch) maken als het einddoel noodzakelijk maakt. De stuksgewijze bouwkunde laat de fundamenteën (de principes) van de samenleving ongewijzigd, terwijl juist een nieuwe fundering nodig is. Dat er door de utopische werkwijze meer kans op fouten is, klopt, maar dat moet minder doorwegen dan het feit dat we moeten proberen het einddoel te behalen. Wie geen fouten wil maken, mag niets doen. De “voorzichtigheid” van de stuksgewijze bouwkunde is verlammeende nederigheid.

De bescheiden utopist zal met Poppers opmerking wel rekening houden. Hij zal, op basis van onverwachte gevolgen bij het doorvoeren van het veelomvattend plan, dit plan voortdurend aanpassen en verbeteren, zonder echter zijn ambitie op te geven een veelomvattend plan (nl. realisatie van een samenleving op nieuwe fundamenteën) te realiseren.

Mooie theorie, merken velen op, maar verloren moeite, want het doel is onbereikbaar: je zou op voorhand kunnen aantonen dat een utopie onmogelijk gerealiseerd kan worden.⁶⁴ Wat kan een utopist hierop antwoorden?

Is de vereiste utopie realiseerbaar?

Er zijn drie mogelijke reacties m.b.t. de vermeende onmogelijkheid van de utopie.

Weg met de hoogmoed: de utopie is niet gegarandeerd

Een eerste antwoord kiest als het ware voor de aanval als de beste verdediging: de utopie is niet enkel mogelijk, maar de realisatie ervan is zelfs gegarandeerd. De realisatie in een nabije of verdere toekomst wordt met zekerheid voorspeld.

Een eerste strekking hierbij is religieus: de utopie zal gerealiseerd worden door een buitenwereldse kracht, door een god. Er zijn echter geen aanwijzingen dat die kracht bestaat en het is aannemelijk dat het gaat om wensdenken, zoals o.a. Feuerbach (1807-1872) betoogde.

Een tweede strekking is idealistisch: de utopie is een idee die juist is, die het gelijk aan haar kant heeft en daarom zal gerealiseerd worden. Zo meent Plato (ca. 427 – 347 vóór jaar 0) dat filosofen in staat zijn de idee van de juiste staat te achterhalen en die kunnen (en zullen) realiseren, als zij de politieke macht verwerven. Wie garandeert echter dat de filosofen de politieke macht zullen verwerven?

Voor andere denkers, zoals de Franse Verlichtingsfilosoof Condorcet (1743-1794), is dat geen probleem: alle mensen zullen immers redelijk worden. De technische vooruitgang van de moderne cultuur gaat hand in hand met een morele en politieke vooruitgang. De geschiedenis kent een proces van vooruitgang. Wie garandeert echter dat dit een onomkeerbaar proces is?

De Duitse idealisten gaan een stap verder: de werkelijkheid is in wezen een geest die denkt, bij Fichte (1762-1814) het “ik”, bij Hegel (1770-1831) een soort wereldgeest die uitgroeit tot een “absolute geest”. De geest zal doorheen een denkproces tot de idee van

Er moet verder nog dit opgemerkt worden. Het is inderdaad mogelijk dat een stuksgewijze bouwkundige à la Popper een utopisch einddoel heeft, waarvoor hij dan een andere methode bepleit dan de utopische bouwkundige. Toch valt het te vrezen dat de meeste stuksgewijze bouwkundigen stuksgewijs willen werken enkel omdat ze maar zeer kleine stukjes van de samenleving willen veranderen, m.a.w. dat ze conservatief zijn, dat ze slechts kleine veranderingen willen om de fundamenteën van het bestaande te kunnen behouden.

Voor een uitgebreidere weerlegging van Poppers kritiek op utopische bouwkunde: zie www.detuinvanhetgeluk.be/ teksten / thematische beschouwingen.

⁶⁴ Thomas More bracht zelf de twijfel aan toen hij zijn boek beëindigde met “de bekentenis dat er veel is in de Utopische staat dat ik voor onze staten eerder kan wensen dan er op te hopen”. De formulering blijft echter voorzichtig: “utopisch” betekent voor More niet (het nederige) “onmogelijk”, enkel (het bescheiden) “de wenselijkheid is groter dan de waar-schijnlijkheid”. Zie ook de tekst over “Utopia als Nergensland” op p. 12 van deze brochure.

de juiste samenleving komen (bij Fichte de “gesloten handelsstaat”, bij Hegel de napoleontische variant van de democratie) en juist dit denkproces wordt veruitwendigd tot het proces van de geschiedenis. Hegel beklemtoont hoe dit proces dialectisch verloopt: zoals in een discussie via argumenten en tegenargumenten (these en antithese) de oorspronkelijke stelling steeds verder genuanceerd wordt tot men de waarheid bereikt (alle vereiste nuances zijn opgenomen in de eindstelling of definitieve synthese), zo zal de juiste samenleving gerealiseerd worden via periodes die een tegenreactie oproepen en leiden tot een derde periode die het beste van de twee voorgaande periodes bevat, wat zich herhaalt tot de perfecte samenleving bereikt wordt. De gedachte is knap gevonden, maar er is echter geen zekerheid dat de geschiedenis zo verloopt. Het idealistisch uitgangspunt is uiterst twijfelachtig. Bovendien, zelfs als materie slechts een uiting van iets geestelijks is, er is materie en er kan niet ontkend worden dat materie onderhevig is aan verval. Gerealiseerde verbeteringen kunnen verdwijnen.

Filosofisch onbegrijpelijk is de marxistische strekking van het utopisch denken: Marx verwierpt het idealisme, maar behoudt de dialectiek en spreekt over “dialectisch materialisme”. Hoe in godsnaam (misschien in naam van de revolutie?) kan materie zich dialectisch “ontwikkelen”, aangezien dialectiek toch een denkproces is en dus een geestelijk (ideëel) proces betreft?⁶⁵ Marx’ “dialectisch materialisme” kan, net als religieus denken, slecht begrepen worden als wensdenken: de dialectiek moet de garantie bieden voor de historische ontwikkeling richting utopie.⁶⁶

De stelling dat de utopie gegarandeerd is, moet verworpen worden als hoogmoed.⁶⁷ Dat lijkt steun te geven aan het tweede mogelijke antwoord op de vraag naar de realiseerbaarheid van de utopie: de utopie zou onmogelijk zijn.

⁶⁵ De Franse maoïst Alain Badiou (*1937), nogal in de mode, heeft dit kennelijk begrepen: hij wil de noodzakelijkheid van de vooruitgang behouden (met zijn notie *événement*), maar keert hiervoor terug naar Hegel (de notie van *sujet* als vermomming van de Geest) en zelfs Plato (met een wiskundige ontologie die de onzin verbergt achter schijnbare diepzinnigheid).

Interessant is dat Badiou steeds het communisme is blijven verdedigen, maar wel als “hypothese”, dus niet samenvallend met de historische vormen in de USSR of China.

⁶⁶ In feite is Marx’ redenering eenvoudig: door het kapitalisme zal er voldoende rijkdom gecreëerd worden, zodat er niets een samenleving van overvloed voor iedereen in de weg staat. Volgens Rudolf Boehm komt dialectiek neer op de verwarring van een noodzakelijke voorwaarde met een voldoende grond. Een bepaalde rijkdom is wel noodzakelijk om iedereen zijn basisbehoeften te laten bevredigen, maar het is niet omdat die rijkdom beschikbaar is, dat die voor dat doel zal gebruikt worden.

Marx is verder in zijn behoeftenleer te materialistisch en negeert de ideële (“idealistische”) behoeften, o.a. de behoefte om waarde te hebben. Zolang men die laatste behoefte wil realiseren met materiële middelen (statusmaatschappij), is de utopie niet mogelijk.

⁶⁷ Monumentaal blijft de kritiek van Karl Popper op het “historicisme” van zowel Plato als Hegel en Marx. De afwijzing van het historicisme betekent echter niet dat de utopie zelf moet afgewezen worden en enkel stuksgewijze verbeteringen mogelijk of wenselijk zijn (zie de hierboven gegeven kritiek op Popper).

Ook het postmodernisme (o.a. Richard Rorty) heeft gewezen op het contingente karakter van de geschiedenis. Het postmodernisme vervalt in haar kritiek op de hoogmoed van het modernisme echter, net zoals Popper, tot nederigheid. Het modernisme is niet voorbijgestreefd, maar moet omgevormd worden tot een bescheiden variant.

Weg met de nederigheid: de utopie is niet onmogelijk

“Ideologisch” karakter van de stelling van de onmogelijkheid

Een eerste bedenking om de onmogelijkheid van de utopie niet zomaar aan te nemen (o.a. door Marx beklemtoond in zijn definitie van “ideologie”) is dat de onmogelijkheid van de utopie vooral gedeclameerd wordt door de heersende klassen, die denken geen baat te hebben bij de realisatie van de utopie.⁶⁸ Utopisch denken leeft daarentegen vooral bij onderdrukte klassen en inspireert boerenopstanden, arbeidersbewegingen en acties voor de emancipatie van minderheidsgroepen. De realiteit op basis waarvan de utopie irrealistisch wordt verklaard, is de realiteit van de machthebbers, die ook de macht hebben om hun beeld van de realiteit op te dringen (bv. de stelling dat de natuur de cultuur bepaalt- zie hiervoor verder). De heersende klassen willen de onderdrukten doen geloven dat verbetering niet mogelijk is, opdat die niet zouden proberen tot verbetering te komen. De utopist stelt hier de filosofische houding tegenover: hij stelt – met de macht van het verstand - de evidenties van de maatschappelijke machthebbers in vraag, hij kijkt verder dan anderen (hij is radicaal) en hij geeft rationele kritiek. Daarom ondergaat de utopist meestal het lot van de filosoof: hij wordt belachelijk, monddood of dood gemaakt. Dit alles belet niet dat de heersende klassen gelijk zouden kunnen hebben i.v.m. de onmogelijkheid van de utopie. Ze brengen argumenten aan van metafysische, antropologische en systeemtheoretische aard, die de utopist moet weerleggen.

Verandering is niet per definitie verslechtering

Verandering, zeker plotse of grondige verandering, zou verslechtering zijn. Deze visie wordt uitgedrukt door de mythes van de verdrijving uit het aards paradijs (bv. in de bijbel) of het verval van een gouden tijdperk tot een ijzeren tijdperk (bv. in *Werken en dagen* van Hesiodus, 8^e eeuw vóór jaar 0). Het sluit aan bij de (hierboven reeds aangehaalde) visie dat de wereld vol verval is, wat ook wordt uitgedrukt door de tweede wet van de thermodynamica: als aan een systeem niet constant energie wordt toegevoegd, vervalt de orde van het systeem tot absolute wanorde (de warmtedood). Naast dood en verval is er echter ook (ontstaan van nieuw) leven en opbouw.⁶⁹ De realisatie van de utopie zal energie vragen (en juist daarom is ze niet gegarandeerd) en de instandhouding ervan zal blijven energie vragen, maar het leveren van energie is mogelijk. De geschiedenis bewijst dan ook dat er periodes zijn van morele en politieke vooruitgang, dat utopische zaken (bv. afschaffing slavernij) soms gerealiseerd worden. Allicht zal de toevoer van energie ooit stoppen en zal de gerealiseerde utopie niet eeuwig zijn, maar deze beschouwing heeft weinig relevantie: vragen over oneindigheid en

⁶⁸ In welke mate Thomas More twijfelde aan de realiseerbaarheid, blijft onderwerp van discussie. More behoorde tot de sociale toplaag, maar ook intellectuelen uit de hogere klasse kunnen zich inzetten voor sociale verandering (bv. Marx, meerdere Verlichtingsfilosofen).

⁶⁹ Dat er, gegeven de tweede wet van de thermodynamica, überhaupt orde (leven) is, blijft wel mysterieus. Het is het mysterie van de wereld, Wittgensteins “het mystieke dat de wereld is”.

eeuwigheid zijn voor de mens als eindig en tijdelijk wezen wel (op negatieve wijze) begrijpelijk, maar onoplosbaar. De mens is verplicht te denken en te leven binnen een eindige horizon, zij het wel met de toekomst in gedachte.⁷⁰

Het metafysische argument houdt in elk geval geen stand: *een verandering is altijd een uiterst hachelijke zaak, behalve dan een verandering bij wat slecht is*, zoals Plato het uitdrukt in *De wetten*. Het blijft uiteraard mogelijk dat wat slecht is, door verandering nog slechter wordt. Handelen is nooit zonder risico, maar dat kan geen oproep inhouden om nooit te handelen, enkel een aansporing om de risico's zorgvuldig af te wegen. En soms is het slechte zo slecht, dat het in feite niet slechter kan worden. Soms hebben de onderdrukten, zoals Marx opmerkte, enkel hun ketenen te verliezen.⁷¹ De onmogelijkheid van de utopie kan echter ook verdedigd worden op antropologische gronden.

De menselijke natuur maakt de utopie niet onmogelijk

De menselijke natuur zou de geschetste utopie onmogelijk maken.

Zo zou de gelijkheid onmogelijk zijn omdat er altijd mensen zijn die de anderen willen overheersen en omdat de meeste mensen hiërarchie willen. Zo zou gelijkheid van inkomen misschien wel mogelijk, maar niet gewenst zijn, omdat de besten, van nature even lui als alle anderen, dan niet meer gemotiveerd zouden zijn om hun capaciteiten ten volle in te zetten (“wie wil nog voor geneesheer studeren als die niet meer verdient dan de vuilnismans”).⁷² Zo zou de soberheid onmogelijk zijn omdat de mens altijd meer wil.

Deze beweringen over de mens zijn niet bewezen. De geschetste kenmerken kunnen sterk aanwezig zijn in een bepaalde cultuur, maar het is niet aangetoond dat ze “natuurlijk” en dus onvermijdelijk zijn.

Het is niet omdat de jager-verzamelaar veel geweld gebruikte dat gewelddadigheid een onveranderlijk wezenskenmerk is van de mens. Het is niet omdat in een strijderscultuur iedere strijder de andere wil overtroeven, dat overheersingsdrang een onveranderlijk

⁷⁰ Keynes (geen utopist, maar reformist) schreef in zijn *A Tract on Monetary Reform* (1923): *But this long run is a misleading guide to current affairs. In the long run we are all dead*. Het is kenmerkend voor de meeste moderne economen dat ze i.p.v. een te lange termijn te beschouwen de tegenovergestelde fout maken en op te korte termijn denken. Voor elke mens (en dus ook elke econoom) moet het bestaan van de volgende generatie en zelfs van “de mensheid” één van de tijdhorizonten zijn die hij mee in zijn beschouwingen betreft.

⁷¹ Dit klopt strikt gezien natuurlijk niet: de onderdrukten hebben steeds hun leven te verliezen. Dat is één van de redenen waarom onderdrukten die enkel nog ketenen hebben, toch zo weinig in opstand komen. Toch mogen de onderdrukkers nooit dit vergeten: soms verkiezen mensen eerder niet te leven dan onwaardig te leven, en op dat moment stuikt de uiteindelijke machtsbasis van de onderdrukkers (hun overmacht van fysiek geweld) in elkaar.

⁷² Dit is de onderliggende aanname die John Rawls in zijn *A Theory of Justice* (1971) brengt tot zijn stelling dat er een “differentiatieprincipe” nodig is (ongelijkheid is moreel verantwoord op voorwaarde dat deze ten goede komt aan de minst bedeelden). Om de minst bedeelden meer te geven, moet er meer economische activiteit komen en dat zou volgens Rawls enkel kunnen als de meest getalenteerden meer krijgen. Ook Thomas More vermeldt de luiheid als mogelijk bezwaar, maar stelt dat dit geen wezenlijk kenmerk van de mens is, want in Utopia (een andere cultuur) komt ze niet voor, m.a.w. we laten ons misleiden door de situatie bij ons.

wezenskenmerk is van de mens. Het is niet omdat in een fascistisch land veel mensen zich goed voelen bij hiërarchie (laat staan, omdat chimpansees leven in sterk hiërarchisch verband), dat verlangen naar hiërarchie een onveranderlijk wezenskenmerk is van de mens. Het is niet omdat in een kapitalistische samenleving geld de grootste motivatie vormt, dat streven naar eigen materieel voordeel als enige motivator een onveranderlijk wezenskenmerk is van de mens.⁷³ Het is niet omdat in de moderne technologische cultuur een groot deel van de bevolking steeds meer wil, dat streven naar altijd meer een onveranderlijk wezenskenmerk is van de mens.⁷⁴

De mens is, als cultuurwezen, meer veranderbaar (maakbaar) dan de mensen van zichzelf denken. Ze onderschatten hun maakbaarheid omdat ze de idealen van hun cultuur geïnterioriseerd hebben, zodat die idealen als onveranderlijke wezenskenmerken verschijnen. Het gedrag van de mens is niet volledig willekeurig te modelleren, zoals hoogmoedige filosofen zouden willen⁷⁵, maar evenmin is dat gedrag als gevolg van een onveranderlijke natuur onmogelijk te wijzigen, zoals nederige filosofen willen doen geloven.⁷⁶ Een bescheiden filosoof erkent het bestaan van een (eerder klein) aantal basisstrevingen, die op meerdere, tegenstrijdige manieren vorm kunnen gegeven worden.⁷⁷

⁷³ Motivatie kan (zelfs in het geldgerichte kapitalisme) m.b.t. het materiële liggen in het verlangen om de samenleving (en dus afgeleid zichzelf) te doen bloeien. Daarnaast zijn er een hele reeks ideële motivaties: een interessante bezigheid hebben, zijn talenten ontwikkelen, tonen wat men kan, bekommerd zijn om anderen – meestal uitingen van het fundamentele verlangen om gewaardeerd te worden (het verlangen naar zin en liefde).

Waar mensen toch niet spontaan gemotiveerd zijn om een specifieke (onaangename) taak te doen, moeten ze, indien nodig, verplicht worden. Enkel rechten zonder plichten willen (een wereld met alleen maar vrijheid) is hoogmoed, enkel plichten zonder rechten hebben (een wereld met alleen maar onvrijheid) is nederigheid. De bescheidenheid leert dat beide moeten samengaan: rechten (vrijheden) impliceren plichten (onvrijheden) en omgekeerd. Het basisprincipe moet hierbij zijn dat, net zoals de rechten, ook de plichten gelijk verdeeld worden.

⁷⁴ Alleen al de enorme hoeveelheid reclame, een kost die niet gemaakt zou worden als het niet noodzakelijk was, bewijst dat het streven naar meer (boven het materieel noodzakelijke) niet spontaan optreedt en zelfs niet in korte tijd kan aangeleerd worden, maar constant moet aangewakkerd worden.

⁷⁵ Dit is meestal de hoogmoed die stelt dat de mens in de natuurstaat “slecht” is (gewelddadig, verlangend naar overheersing of hiërarchie enz.), maar dat deze natuurstaat door de cultuur volledig kan omgebogen worden (visie van de meeste Verlichtingsfilosofen). Daarnaast is er een tweede vorm van hoogmoed, die stelt dat in de natuurstaat de mens “goed” is, maar slecht geworden is door de cultuur, zodat deze cultuur moet afgebouwd worden (visie van Rousseau en van de anarchisten).

⁷⁶ De huidige nadruk op de genetische en de evolutionaire bepaling van de mens (zeker in de media) is te verklaren als een middel van de neoliberale ideologie om utopische tendensen zo veel als mogelijk af te zwakken. De nederigheid van de zogenaamde wetenschap dient de hoogmoed van de heersers.

⁷⁷ Een voorbeeld van zo’n bescheiden antropologie is te vinden bij Sigmund Freud. Freud ging op zoek naar een aantal basisdriften, maar besefte goed hoe die cultureel vorm gegeven worden. Zo stelde de latere Freud in zijn brief aan Einstein over oorlog dat *het een hopeloze zaak is de agressieve neigingen van de mensen te willen afschaffen*, maar voegde er aan toe: *De mensheid ondergaat het proces van de cultuurontwikkeling, met een steeds verder gaande verschuiving van*

Een mogelijk model (dat reeds gebruikt werd in de paragraaf over “Utopische zingeving”) erkent 3 basisstrevingen: een streven naar de bevrediging van materiële basisbehoeften, een seksueel streven en een streven naar bevrediging van ideële basisbehoeften, zoals verwerven van kennis of ervaren van schoonheid. Een belangrijke ideële basisbehoefte is het hebben van transcendente zin (het eigen bestaan draagt bij aan iets buiten het eigen bestaan) en het daardoor verkrijgen van waarde.⁷⁸

Het bevredigen van de materiële, seksuele en ideële basisbehoeften kan vorm krijgen via competitie (concurrentie, strijd) of via coöperatie (samenwerking).⁷⁹ Deze vormgeving is cultureel bepaald.⁸⁰ In het bijzonder kan het krijgen van waarde een hiërarchische vorm aannemen (competitief en concurrentieel: ik heb waarde in zover ik de ander overheers – de anderen vrez mij) of een egalitaire vorm (coöperatief: ik heb waarde in zover ik anderen als gelijke behandel – de anderen hebben mij lief).⁸¹

De coöperatieve behoeftenbevrediging biedt meer voordelen, die echter pas zichtbaar worden op langere termijn, en veronderstelt dus meer rationaliteit. De competitieve

driftdoelen en een toenemende inperking van driftimpulsen. Het intellect wordt sterker en begint het driftleven te beheersen. Misschien is het geen utopische hoop dat de invloed van deze 2 factoren – de culturele houding en de gegronde vrees voor de gevolgen van een toekomstige oorlog – een einde aan het oorlog voeren zal maken.

⁷⁸ Tinneke Beeckman drukt dit in haar boek *Macht en onmacht* treffend als volgt uit: “Mensen willen een rol spelen in een verhaal dat de banaliteit van hun leven overstijgt”. Door het “economisme” is deze behoefte echter verdrongen en het consumentisme dient als vervanging. Beeckman verwijst voor kritiek hierop naar Susan Neiman en Régis Debray.

⁷⁹ In zijn *Une brève histoire de l'avenir* noemt Jacques Attali mensen die kiezen voor de coöperatieve variant “transhumains”. Deze formulering is minder geslaagd (het gaat over iets menselijks, niet iets bovenmenselijks of namenselijks), maar de verduidelijking is wel geslaagd: *ze zullen zich zowel wereldburgers voelen als leden van meerdere gemeenschappen; ze zullen hun geluk vinden in het plezier om anderen plezier te doen, in het bijzonder de kinderen waarvoor ze verantwoordelijk zullen zijn; ze zullen opnieuw leren dat doorgeven het eigene is van de mens*. Sommige van de voorbeelden die Attali geeft, zijn dan weer helemaal niet geslaagd, omdat ze (de hoogmoed en nederigheid van) liefdadigheid stellen boven (de bescheidenheid van) rechtvaardigheid: Moeder Theresa (die afkerig stond tegenover structurele oplossingen van armoede, zoals geboortebeperving) en Melinda Gates (die schandalig veel geld kan weggeven omdat haar man één van de grootste kapitalistische uitbuiters is).

⁸⁰ Dat de cultuur het meest bepalend is, werd reeds door Thomas More gesteld: er is geen ongelijkheid omdat de mens hebzuchtig is, maar de mens wordt hebzuchtig als er geen gelijkheid is en hij dus angst heeft in de verkeerde groep te belanden en zo niet het levensnoodzakelijke te zullen hebben: *hebberig maakt de vrees voor gebrek*. More erkent een tweede reden voor hebzucht, *de hoogmoed die erin glorieert om met een vertoon van overbodigheden een ander de ogen uit te steken – maar dat is een ondeugd die in een samenleving als de Utopische geen enkele voedingsbodem vindt*: in een cultuur waar gelijkheid de hoogste morele waarde is, kunnen mensen hun waarde niet door concurrentie verwerven, maar worden ze ertoe gebracht dat op coöperatieve wijze te doen.

⁸¹ Een mooie formulering komt van Etienne Vermeersch (in de krant *De Morgen* van 17/01/2004): *Van de behoefte een Ferrari voor de deur te hebben, en de begeerte om zo status te verwerven, moet de focus verschuiven naar de behoefte om mooie muziek te maken, een wiskundig probleem op te lossen of een gedicht te schrijven. Of gewoon in kleine kring een aangename mens voor je medemens te zijn. En daar prestige uit te putten.*

(concurrentiële) vormgeving heeft, door het beperkte karakter van de rationaliteit bij de mens⁸², de neiging om steeds weer de kop op te steken, maar kan beteugeld worden door een passende opvoeding⁸³ en door de uitbouw van rationele structuren⁸⁴. Door rationele opvoeding en rationele maatschappelijke structuren kan de mens zich wel degelijk ontwikkelen tot de utopische mens.⁸⁵ De opdracht is een dergelijke rationele opvoeding en

⁸² Zoals Piet Vroon mooi beschrijft in *De tranen van de krokodil*, zijn door de (te) snelle evolutie van het menselijk brein de hersengebieden die zorgen voor rationaliteit niet geïntegreerd met de hersengebieden die de impulsen en emoties reguleren.

In dit verband kan ook geciteerd worden uit Freuds brief aan Einstein over de oorsprong van geweld: *De ideale toestand zou natuurlijk een gemeenschap van mensen zijn die hun driftleven onderworpen hebben aan de dictatuur van de rede. Niets anders zou een zo volmaakte en solide eenheid onder de mensen teweeg kunnen brengen, zelfs al zouden zij hun gevoelsbanden opgeven. Maar hoogst waarschijnlijk is dit een utopische droom.* Zie echter ook de uitspraak van Freud in de vorige voetnoot, waar hij wel ruimte laat voor de utopische hoop.

⁸³ Dit werd vooral beklemtoond door Verlichtingsfilosofen zoals Helvetius en d'Holbach, die stellen dat de mens meer bepaald wordt door omgevingsvormen dan door een vaststaande (bv. genetisch bepaalde) natuur. Hoe dat ook is, een bepaalde invloed door de omgeving kan niet ontkend worden. Bijna alle utopieën besteden daarom aandacht aan de passende opvoeding.

⁸⁴ Dit is niets anders dan de redenering van Thomas Hobbes die hierboven al werd vermeld. Je zou het ook “de oplossing van Odysseus” (de verstandigste Griek volgens Homerus) kunnen noemen: als je weet wat de rationele handelswijze is in een bepaalde situatie (je niet laten aanlokken door het gezang van de sirenen, omdat je dan op de klippen te pletter zult varen), maar je ook weet dat in die situatie jouw impulsen (verlangens) de overhand zullen halen op jouw rede (het gezang van de sirenen is onweerstaanbaar), dan moet je op voorhand, als jouw rede nog sterker is dan de impulsen, de gepaste maatregelen nemen (je laten vastbinden aan de zeilmast van het schip), waardoor je later niets anders meer kan dan rationeel te handelen (je kan het schip niet meer in de richting van de sirenen sturen). Als Odysseus de sirenen hoort, maar het schip niet naar hen toe kan sturen, kan hij zich misschien ongelukkig voelen (en dystopieën richten daarop meestal hun aandacht), maar hij weet dat hij de beste oplossing heeft gekozen en zich gelukkig moet prijzen – geluk dat hij ook zal voelen, eens hij de klippen van de sirenen is voorbij gevaren en aan het gevaar is ontkomen.

Het overdragen van de macht aan de soeverein bij het sluiten van het sociaal contract van Thomas Hobbes komt neer op het zich laten vastbinden aan de mast. Er moet beklemtoond worden dat dit – in tegenstelling tot wat meestal gesuggereerd wordt, waarschijnlijk uit afkeer van het (proto-)utopische karakter van Hobbes – niet neerkomt op het aanvaarden van een totalitaire staat. Ten eerste vermeldt Hobbes uitdrukkelijk dat de soeverein een democratisch orgaan kan zijn, hoewel Hobbes zelf om meerdere redenen de voorkeur geeft aan een monarch (zie hoofdstuk 22 van de *Leviathan*). Ten tweede stelt Hobbes uitdrukkelijk (in hoofdstuk 29) dat *alle soevereinen onderworpen zijn aan de (morele) natuurwetten* [die neerkomen op de rechten van de mens, die Hobbes als eerste formuleerde], *want deze wetten zijn goddelijk en kunnen door geen enkele mens of staat opgeheven worden.*

⁸⁵ Het is waarschijnlijk dat dit niet voor alle leden van de samenleving zal gelden. In elke utopie zullen er “slechteriken” (“onaangepasten”) blijven die een bedreiging vormen voor de utopie, wat leidt tot de vraag wat de samenleving met deze leden moet aanvangen. De utopiërs van Thomas More maken sommige wetsovertreders tot slaaf, sommige communistische utopiërs (Stalin, Mao, Pol Pot) kiezen voor de uitzuivering of de wederopvoeding. Deze methoden tasten de utopische zuiverheid aan. Het blijft een moeilijk vraagstuk. De vraag wat te doen met de “slechteriken” is echter een vraag die zich stelt in elke samenleving.

maatschappijstructuur concreet vorm te geven.

De tegenstanders van de utopie stellen dat deze opdracht niet kan uitgevoerd worden wegens de complexiteit van elk systeem van samenleven.

De complexiteit van samenleven maakt de utopie niet onmogelijk

De complexiteit van de samenleving zou het onmogelijk maken om elk plan voor een ideale samenleving correct te kunnen uitvoeren.⁸⁶ De samenleving zou slechts in zeer beperkte mate maakbaar zijn, zodat je soms wel wat verbeteringen (hervormingen) kan aanbrengen, maar elke poging om de samenleving opnieuw van nul op te bouwen, zou op een fiasco moeten uitlopen.

De complexiteit kan natuurlijk niet ontkend worden. Het uitvoeren van een blauwdruk is niet eenvoudig en fouten zijn te verwachten. Dat is echter geen argument tegen de mogelijkheid van utopisch denken.

Het meest bepalende bij elke utopie is het fundament, de basisprincipes waarop het gebouw opgetrokken wordt – en dat is uiteindelijk een vrij eenvoudige zaak.⁸⁷ Je wil gelijkheid of niet, je kiest voor economische groei of voor inkrimping. Als dit fundament vast ligt, moet je nieuwe beslissingen nemen. Hoe concreter de vragen worden, hoe meer mogelijkheden er komen en hoe groter de kans dat er minder goede of slechte beslissingen genomen worden. Daarom moet er steeds kritisch gekeken worden naar het reeds geleverde werk en moet het werk, indien nodig, bijgestuurd worden (zoals reeds hierboven vermeld werd in de paragraaf over de omzetting van de principes naar een blauwdruk).

Beweren dat een perfecte samenleving mogelijk is, is hoogmoed. Beweren dat we niets anders kunnen dan de bestaande, spontaan gegroeide samenleving te aanvaarden (met eventueel enkele kleine verbeteringen), is nederigheid. Bescheidenheid is nodig.

Bescheidenheid: de (onvolmaakte) utopie is mogelijk

Sommigen denken de bescheidenheid te moeten stellen in de bewering dat we wel mankementen kunnen wegwerken, maar in slechts in beperkte mate. Bijgevolg moet de utopie, ook al zou ze niet realiseerbaar zijn, toch als doel gesteld worden, om de wel realiseerbare verbeteringen maximaal te maken. De utopie dient dan eerder als motiverende kritiek op de bestaande toestand dan als een reëel toekomstideaal.⁸⁸ Deze visie heeft haar waarde, maar blijft nog te nederig.

⁸⁶ De kritiek dat de complexiteit in het bijzonder de planning van de economie onmogelijk zou maken (omdat niemand daarvoor voldoende kennis kan verzamelen), werd hierboven reeds behandeld.

⁸⁷ Bellamy spreekt in hfst. V van zijn *Looking Backward- 2000-1887* over het axioma dat hoe groter de zaak is, hoe eenvoudiger de beginselen van inrichting kunnen zijn en beweert dat, zoals de machine betrouwbaarder is dan de hand, het stelsel dat in een grote onderneming het werk doet van het oog van de meester in een kleine zaak, betere uitkomsten oplevert.

⁸⁸ Plato vermeldt deze visie in *De staat* (473a): *het is toch een natuurlijk gegeven dat de praktijk*

Achteraf zal misschien blijken dat de utopie niet volledig gerealiseerd is en misschien komt dit omdat ze niet volledig realiseerbaar is, maar dat is niet bewezen door de hierboven aangehaalde en weerlegde argumenten. Op voorhand beweren dat de utopie niet te realiseren valt, is een zichzelf waarmakende voorspelling, omdat men het dan niet eens zal proberen. Daarom blijft de bescheiden utopist er bij: een heel andere wereld is mogelijk en die zal stukken beter zijn.

De utopie is niet gegarandeerd en men moet zich ten volle bewust zijn van de zwaarte van de vele obstakels, maar deze zijn niet altijd onoverwinnelijk: de utopie is – toch tijdelijk en gedeeltelijk – wel degelijk mogelijk.⁸⁹ Om die andere wereld tot stand te brengen is een drastische ingreep nodig: het wijzigen van de fundamenteën van de samenleving. Nadien komt het ontwerpen van een eerste blauwdruk en tenslotte het uitvoeren van de blauwdruk, waarbij de blauwdruk aangepast wordt indien nodig.⁹⁰

niet zo dicht bij de waarheid komt als de theorie. Dan mag je ook geen bewijs van mij vergen dat heel onze theorie letterlijk, woord voor woord, zal worden gerealiseerd. Nee, wanneer we kans zien te achterhalen hoe we een staat moeten inrichten om die zo goed mogelijk aan ons verhaal te laten beantwoorden, dan hebben we bereikt wat jij wilde. Plato zelf denkt dat zijn staat maximaal gerealiseerd kan worden als de politieke macht in handen wordt gelegd van een filosoof.

Dat de waarde van de utopie ligt in het kritische, eerder dan in de concrete uitwerking van een alternatief, is ook de visie van de fenomenologisch geïnspireerde Franse filosoof Miguel Abensour. Hij omschrijft in zijn essay *Le conversion utopique: l'utopie en l'éveil* (opgenomen in het boek uit 2010 *L'homme est un animal utopique*) de utopie als een *retorische vondst die tegenover een bestaande orde de weg van de frontale aanval achter zich laat en daarentegen een listige tussenkomst toepast om klaarder te zien in de polen van de tegenstelling*.

⁸⁹ Epicurus stelt het zo (*Brief aan Menoikeus*, 127): *Wij dienen ons in te prenten dat de toekomst niet geheel in onze macht ligt, noch geheel buiten onze macht. Dan zullen we er niet absoluut op rekenen als op iets dat zeker niet het geval zal zijn, maar er ook niet aan wanhopen als aan iets dat zeker niet het geval zal zijn.*

⁹⁰ Je zou dit een “stuksgewijze” aanpak kunnen noemen, in de zin dat je enkel het stuk van de fundamenteën wijzigt en de andere stukken later bekijkt, dat je “etage-gewijs” het gebouw opbouwt. Het begrip “stuksgewijs” is in deze zin natuurlijk iets anders dan wat Karl Popper bedoelt met zijn “stuksgewijze” aanpak (zie ook de reeds eerder gegeven commentaar op Popper).

Wat Popper beweert is dat, als we hier en daar een stukje van het huis aanpassen, uiteindelijk ook de fundamenteën veranderd zullen zijn, wat uiteraard niet klopt, zoals Campanella (1568-1639) al opmerkt in zijn *Zonnestad: vooraleer te zaaien en te bouwen, is het onvermijdelijk te ontfangen en neer te halen*. Rousseau zegt het in zijn *Vertoog over de ongelijkheid* als volgt: *men moet beginnen met het schoonmaken van het terrein en het verwijderen van alle oude materialen om vervolgens een deugdelijk gebouw op te trekken*.

Meestal zijn stuksgewijze kleine aanpassingen bedoeld om niet aan de fundamenteën te moeten raken. Het betreft de recuperatie van een nieuw principe door het bestaande systeem om het af te zwakken, zodat de oude principes kunnen blijven bestaan. Een concreet voorbeeld: de sociale zekerheid is een stuksgewijze aanpassing aan het kapitalisme, juist om de basisprincipes van het kapitalisme (de ongelijkheid) te kunnen behouden. Een ander voorbeeld: allerlei “groene” wetten of maatregelen zijn bedoeld om het principe van onbeperkte economische groei in stand te kunnen houden (het zogenaamde greenwashing – zie bv. Matthias Lievens’ en Anneleen Kenis’ analyse van *De mythe van de groene economie* of Naomi Kleins kritiek op “groene miljardairs” in haar boek *No time*).

De vraag is uiteraard: hoe is het mogelijk om de fundamenteën te veranderen?

Hoe kan de utopie gerealiseerd worden?

De vraag naar de manier waarop de utopie het best gerealiseerd wordt, is allicht de moeilijkste vraag i.v.m. de utopie, omdat de gebeurtenissen als gevolg van het maatschappelijk veranderingsproces moeilijk te voorspellen zijn.⁹¹

Misschien is het, nog minder dan de vraag naar de praktische concretisatie van de utopie, niet de taak van een filosoof om aan te geven hoe de utopie gerealiseerd moet worden, maar moet de weg gewoon afgelegd worden door alle leden van de maatschappij, die op hun weg de beslissingen zullen moeten nemen die zich opdringen.

Toch kan ook hier de filosoof wijzen op de vragen zich daarbij stellen en eventueel zijn eigen antwoorden ter overweging geven.

Revolutie en geweld

Stuksgewijze verbeteringen bieden geen oplossing, zoals reeds hierboven vermeld werd. Een wijziging van fundamenteën betekent een revolutie, dat is een vlugge en totale verandering. Een revolutie veronderstelt echter niet noodzakelijk geweld.

Of geweld moreel gezien te verantwoorden is, is een complex vraagstuk.⁹² In principe wordt geen geweld gebruikt, omdat dit geweld het socialisme zal aantasten en het principe van de gelijkheid schendt.⁹³ Een revolutie moet en kan democratisch tot stand komen.⁹⁴

⁹¹ Het is opvallend dat utopische auteurs wel vaak hun utopie beschrijven, maar niet de wijze waarop deze tot stand is gekomen. Zo schrijft Thomas More dat Utopus het eiland Utopia veroverd heeft en *een primitieve, ruwe bevolking heeft opgevoed tot het tegenwoordige, Utopische peil van beschaving*, maar hoe hij dat gedaan heeft, wordt niet vermeld.

Voor de utopisten die stellen dat de utopie gegarandeerd is, zal de geschiedenis de klus wel klaren. Zo heeft Marx zich weinig bekommerd om de wijze waarop de communistische samenleving tot stand moet komen. Lenin heeft deze leemte opgevuld, maar heeft zich daardoor in feite van Marx verwijderd (volgens Marx zou de geschiedenis de revolutie brengen in de kapitalistische landen, niet in een feodaal land als Rusland).

⁹² Je kan deze vraag beschouwen als een moreel dilemma in het genre van het trolleyprobleem (er stormt een trolley richting vijf mensen, die hierdoor zullen sterven; jijzelf staat op een brug naast een zeer zware man die als obstakel op het spoor de trein tijdig zou kunnen doen stoppen: mag je de zware man van de brug op het spoor duwen om die 5 mensen te redden?).

Sommigen verantwoorden geweld als een jammere, maar toch faire prijs om het doel te bereiken. Er wordt verder op gewezen dat het handhaven van de bestaande structuur eveneens geweld betekent. Het revolutionaire geweld wordt verdedigd als een kortstondig geweld dat het langdurig structureel geweld van het bestaande systeem doet verdwijnen.

Bekend is Sartres uitspraak over terroristisch geweld: *C'est une arme terrible mais les opprimés pauvres n'en n'ont pas d'autre* (voorwoord bij *Les Damnés de la Terre* van F. Fanon).

⁹³ Deze visie wordt verdedigd door o.a. Bertrand Russell in zijn essay *The Case for Socialism*.

⁹⁴ Men kan denken aan de vlugge ineenstorting van de communistische regimes rond 1990 (dat is wel geen utopische verandering, maar eerder de afbraak van een semi-utopie: afbraak is steeds gemakkelijker dan opbouw) of aan de invoering van een nieuwe grondwet richting (ecologisch)

Consensus moet hierbij nagestreefd worden en is ook mogelijk, hoewel niet waarschijnlijk. De gevestigde machten zullen de verandering meestal proberen tegen te werken en soms het geweld niet schuwen. Opnieuw stelt zich de morele vraag of de revolutionaire meerderheid in dit geval mag of zelfs moet reageren met tegengeweld.⁹⁵ Centraal staat altijd de vraag hoe mensen er zonder geweld toe gebracht kunnen worden zich voor de verandering in te zetten⁹⁶ en indien nodig er ook offers voor te brengen. De utopist heeft 2 wegen ter beschikking.

Rationeel overtuigen en het voorbeeld geven

Utopisch handelen gaat er in essentie om *een nieuw, volmakter stelsel van maatschappelijke orde uit te denken en dit de maatschappij van buiten af door middel van propaganda, zo mogelijk door het voorbeeld van modelexperimenten op te leggen*.⁹⁷

Vertretpunt is steeds het overtuigen van anderen (“propaganda”). Gegeven het belang van de rede om de utopie te funderen moet hierbij gewerkt worden met rationele argumenten, niet met (“propagandistische”) manipulatie op basis van emoties (ook al heeft dat misschien op korte termijn meer impact). Beschrijvingen van gedetailleerde (maar voorlopige) blauwdrukken en zelfs fantasierijke uitbeeldingen in utopische romans kunnen hun nut bewijzen, in zover ze het redelijk nadenken stimuleren en dienen als uitgangspunt voor discussie.

Aanvullend is er de tactiek van het goede voorbeeld door de vereiste revolutie op kleine schaal al door te voeren (“modelexperimenten”).⁹⁸ Dit betekent dat men zich buiten de

socialisme in Venezuela, Bolivia, Uruguay en Ecuador vanaf 2000. Deze laatste (r)evolutie is nog volop aan de gang (opnieuw gestopt in Venezuela), zodat nog niet kan uitgemaakt worden hoe utopisch het eindresultaat zal zijn. Eén van de moeilijkheden is dat deze landen-op-weg-naar-socialisme afhankelijk blijven van kapitalistische landen en van de groei-ideologie. Zo lijken anno 2015 de progressieve veranderingen in Ecuador stopgezet door toegevingen die president Correa heeft gedaan aan kapitalistische organisaties en landen.

⁹⁵ De pacifist Russell, die vond dat Engeland in 1914 niet de wapens mocht opnemen tegen Duitsland, heeft naar aanleiding van het Hitler-regime opgemerkt dat er toch situaties zijn waar de immoraliteit en onrechtvaardigheid zo groot zijn dat men zich met geweld moet verzetten. Als de minderheid in haar verzet tegen een revolutie geweld zou gebruiken, mag volgens Russell de meerderheid tegengeweld gebruiken, zoals reeds nu de staat geweld gebruikt om naleving van de wetten te garanderen. Russell gelooft echter dat het socialisme voldoende overtuigingskracht bezit, zodat de noodzaak van dit geweld zeer beperkt zal blijven.

⁹⁶ Een deelvraag is hierbij hoe de recuperatie van de utopische ideeën (zie voetnoot 78) kan voorkomen worden, m.a.w. hoe ervoor zorgen dat de verandering de fundamenteën betreft.

⁹⁷ De uitdrukking komt van Friedrich Engels (in *De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap*), die meende dat zo’n “utopische” werkwijze achterhaald was, vermits Marx het socialisme tot wetenschap zou gemaakt hebben en daarbij zou aangetoond hebben dat de komst van het socialisme gegarandeerd was (zie hiervoor eerder in deze tekst). De propaganda van de marxisten-leninisten, die ze wel degelijk voerden, zou dan enkel moeten dienen om “de geboortepijnen van het nieuwe tijdperk te verzachten”.

⁹⁸ B.F. Skinner legt de stichter van *Walden Two* de volgende woorden in de mond: *We gebruiken de enige veroveringstechniek die ooit blijvende resultaten heeft opgeleverd: we geven het voorbeeld*.

hoofdstroom van de samenleving plaats, wat vaak een hoge prijs is. Bovendien is de kans op mislukkingen zeer groot als de rest van de samenleving de oude fundamenteën en handelswijzen behoudt.⁹⁹ Ten slotte worden experimenten meer tegengewerkt als het verkondigen van theorieën, juist omdat de tegenstanders er de potentiële kracht wel degelijk van inzien, omdat ze weten dat kleine sociale veranderingen soms plots sterk kunnen uitbreiden, zoals een barst in een muur die eerst zeer klein is en traag toeneemt, plots snel kan toenemen tot ze niet meer tegen te houden is, of zoals een schildpad die eerst, op land, traag vooruitgaat, maar, eens ze de zee bereikt heeft, zeer snel in het water vooruitsnelt (bekijk Fabres *Searching for Utopia*). Dit inzicht kan kracht geven om het experiment vol te houden. Het experiment moet dan wel meer dan een vlucht zijn en moet het grotere doel voor ogen blijven houden, zonder zich af te wenden van de samenleving, anders wordt het een reservoir dat de grootste onvrede absorbeert en onschadelijk maakt, en wordt het zo een rem op maatschappelijke verandering.

Een moeilijke vraag blijft hoe het publiek dat wil of kan luisteren naar de argumenten of dat de voorbeelden wil of kan zien, kan vergroot worden. Eén van de middelen is om de aandacht te trekken door (eventueel illegale, maar wel moreel verantwoorde) protestacties (burgerlijke ongehoorzaamheid, zoals verdedigd door o.a. Henri Thoreau), hoewel dit ook juist tot afkeer kan leiden. De kernvraag blijft hoe de rationaliteit van mensen kan vergroot worden, zowel hun vermogen om tot de juiste inzichten te komen als hun vermogen om naar deze inzichten te handelen (het vermogen van de rede om passies te beteugelen of te sturen).

Al deze bedenkingen blijven echter theoretisch. De manier waarop de utopie gerealiseerd zal worden – of juist niet tot stand zal komen – zal spoedig blijken.

Handelen en denken bij het einde van een tijdperk

Duidelijk is dat de huidige groei-samenleving in de komende decennia tot een eind zal komen. Dat dit gepland (rationeel, utopisch, geweldloos) zal gebeuren, is weinig waarschijnlijk. Er zullen waarschijnlijk rampen gebeuren, er zullen conflicten losbarsten (een wereldoorlog?), er dreigt pijnlijke chaos. Het einde van een tijdperk biedt echter ook mogelijkheden.

Het in elkaar stuikende systeem verliest zijn efficiëntie om alternatieve ideeën te onderdrukken, waardoor ook ideeën die nu nog weinig aanhangers hebben, de kans krijgen nieuwe aanhangers te vinden en tot het nieuwe overheersende systeem uit te groeien. Individuele en collectieve acties zullen een grotere (wel onvoorspelbare) impact krijgen op de vormgeving van de samenleving. Mensen zullen noodgedwongen oplossingen zoeken en bereid zijn te luisteren naar nieuwe voorstellen.¹⁰⁰

⁹⁹ Voorbeelden zijn er genoeg, van de experimenten van Fourier en Owen, over de communes van de hippie jaren tot de hedendaagse ecologische transitiebeweging. Zie ook voetnoot 82.

¹⁰⁰ De Amerikaanse denker Immanuel Wallerstein (*1930), bekend geworden door zijn beschrijving van het “moderne wereldsysteem” als de evolutie van het 500 jaar oude kapitalisme van de kerngebieden naar de buitengebieden, drukt dit in zijn boek *Utopistics* (1998) als volgt uit: in een periode van overgang van een oud systeem naar een nieuw systeem wordt het aandeel groter van “de vrije wil” om voor het goede of voor het kwade te kiezen. Ook Wallerstein wijst erop dat de overgang van het oude systeem (de kapitalistische wereldeconomie) naar een nieuw stabiel systeem of systemen (waarvan de aard niet kan voorspeld kan worden) “geen vriendelijk debat

Er is een grote kans dat irrationele ideeën de overhand zullen halen en zullen resulteren in een anti-moderne samenleving, die bv. opnieuw volledig religieus zal zijn en/of sterk hiërarchisch, of de etnische verschillen centraal zal stellen. Beweren dat dit gegarandeerd zo zal zijn, is echter een vorm van ongepaste nederigheid. Bescheidenheid gebiedt ons te erkennen dat er evenzeer een (zij het wel kleinere) kans bestaat dat rationele ideeën het pleit en de strijd zullen winnen en zullen leiden tot de utopie.

Immers, door het noodgedwongen verdwijnen van het economisme (louter materiële zingeving) zal de behoefte aan transcendente zingeving, het zich inzetten voor een zaak die het individu overschrijdt¹⁰¹, weer op de voorgrond komen. Zich inzetten voor een redelijke en dus rechtvaardige samenleving is hiervoor een even goede (en rationeel gezien een betere) kandidaat als zich onderwerpen aan een god of zich opofferen voor een natie. Het bijdragen aan de samenleving, de voornaamste transcendente zingeving in de te realiseren utopie, kan reeds nu zorgen voor zingeving als de inzet voor de realisatie van de utopie. De voorstanders van rechtvaardigheid zullen hun zaak (hun “groot verhaal”) dan wel weer consequent en fundamenteel moeten verdedigen. Wie zich links en groen noemt, zal weer echt links en groen moeten worden. Pas dan zal de utopische zaak voldoende wervende kracht krijgen en een concurrent kunnen worden voor de religieuze en nationalistische zaak.

De bescheiden utopist moet hoe dan ook zijn rationele overtuiging handhaven dat een bescheiden moderne samenleving, zoals de hier geschetste utopie, het beste is én dat deze mogelijk is. Vanuit deze overtuiging zal hij moeten bedenken wat er, gegeven de situatie, kan gedaan worden.¹⁰² Deze rationele overtuiging handhaven zou niet moeilijk mogen zijn.

tussen koorjongens zal zijn, maar een strijd gevoerd op het niveau van leven en dood”.

Jacques Attali merkt in zijn *Une brève histoire de l'avenir* op dat eens te meer rampen de beste pleiters voor verandering zullen zijn. Hij voorspelt tegen 2050 het ineensinken van de natiestaten, de uitbreiding en nadien ineensinking van het hyperrijk van de markt (waarbij alles geprivatiseerd is, ook onderwijs, veiligheid en recht) en een hyperconflict tussen landen onderling en tussen piraten (criminelen, terroristen) en burgers, waarbij alle oude (ook nucleaire) en nieuwe wapens zullen gebruikt worden. Toch acht hij het mogelijk dat de mislukking van het hyperrijk van de markt en de dreiging van het hyperconflict krachten zal losmaken die zullen leiden tot een hyperdemocratie in een rechtvaardige en vredevolle wereld. Hij spreekt over *de moed om een acte van vertrouwen in de toekomst te stellen* en hij verwijst naar 2 voorbeelden: toen Thomas More in 1516 beschreef hoe in zijn Utopia de leiders door heel het volk worden verkozen, kon niemand (ook More waarschijnlijk niet) zich voorstellen dat 4 eeuwen later de ministers in zijn land effectief door alle burgers worden verkozen; toen Jean Jaurès in 1914 streed voor een vrij, democratisch en verenigd Europa, was er weinig reden om aan te nemen dat dit ideaal 80 jaar later grotendeels gerealiseerd zou zijn. Inhoudelijk gezien vertoont Attali's utopie, de hyperdemocratie, 2 onvolkomenheden. In zijn “relationele economie” blijft het winststreven aanwezig (weliswaar als middel, niet langer als doel) ten nadele van een planning. Attali blijft verder veel te veel geloven in de kracht van de technologie, zodat hij blijft spreken over “leven in overvloed”.

¹⁰¹ Transcendent in de ruime betekenis van het woord, niet in de beperktere betekenis van “wat het natuurlijke overschrijdt en verbindt met iets zogenaamd bovennatuurlijks”.

¹⁰² Zoals de Ierse filosoof John Holloway (~1947, schrijver van *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*) het zegt: *revolution is urgent but uncertain, a question not an answer*.

De moderne tijd heeft twee principes centraal gesteld: vanaf Thomas More de gelijkheid en vanaf Francis Bacon de economische groei (gebaseerd op groei van wetenschap en techniek), waarbij de materiële behoeftenbevrediging tot bijna enig zingevend doel is geworden. Het eerste principe is veel te weinig gerealiseerd (de moderniteit toont op dit vlak nog steeds hoogmoed en nederigheid), het tweede principe is veel te veel gerealiseerd zodat het een gevaar is geworden (de hoogmoed heeft de nederwaartse val zeer nabij gebracht). Het nieuwe tijdperk moet een bescheiden moderniteit worden: enerzijds moet, in plaats van enkel bepaalde ongelijkheden te verminderen, de gelijkheid gerealiseerd worden; anderzijds moet in plaats van te groeien, na de vereiste inkrimping, het ecologisch evenwicht bewaard worden door een stationaire economie die ten dienste staat van een zinvolle levensvervulling.¹⁰³ Hoe deze beide principes (fundamenten) geconcretiseerd en gerealiseerd moeten worden is een moeilijk vraagstuk. Dat zal pas helemaal duidelijk worden tijdens de realisatie zelf.

De dringendheid van een oplossing van de problemen – het schandaal van de ongelijkheid en het wereldbedreigende gevaar van onbeperkte groei – betekent dat we nu werk moeten maken van de realisaties van de utopische principes. Het is utopie of barbarij, zowel “socialisme of barbarij” (zoals Rosa Luxemburg stelde) als “inkrimping of barbarij”. De rede toont ons realiseerbare methoden om de barbarij te voorkomen. Zeker, de methoden houden gevaren in, omdat de rede zo zwak is. Er is dan ook geen garantie op succes. Het zal moeilijk zijn, maar dat mag ons niet tegenhouden.¹⁰⁴ Het moet ons juist aansporen om ons nog meer in te spannen de rede sterker te maken. Het is tijd om onze mentale luiheid te overwinnen, tijd om eerst de – bescheiden - utopie te verbeelden en nadien vol moed de realisatie aan te vatten. Dat is onze verantwoordelijkheid – de plicht van de bescheidenheid.¹⁰⁵

Paul Gordyn

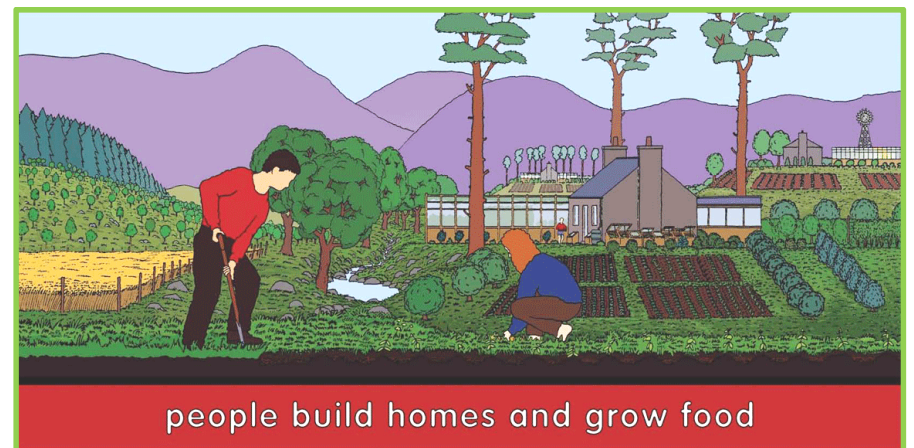
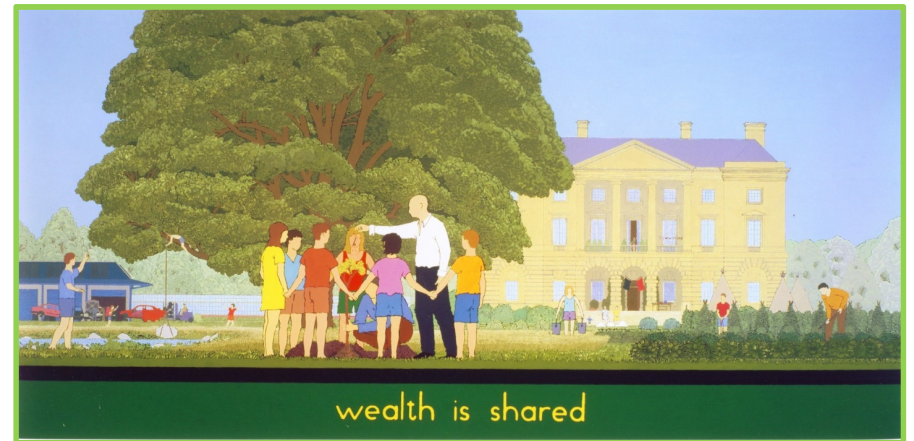
¹⁰³ Vele hedendaagse utopische voorstellen blijven beperkt omdat ze slechts één van beide noodzakelijke veranderingen echt noodzakelijk vinden. Zo blijven de meeste socialisten en marxisten aanhanger van economische groei (en recupereren ze de idee van duurzaamheid evenzeer als de kapitalisten), terwijl de voorstanders van inkrimping meestal wel het belang van de sociale structuur beseffen (zie bv. het begrip “veerkracht” als sociale samenhang in Rob Hopkins' transitie-concept), maar toch niet (durven) ingaan op de ongelijkheid van eigendomsverhoudingen (hoé moet een veerkrachtige gemeenschap samenhangen?). Nodig is een democratisch ecosocialisme, dat even ecologisch als socialistisch en democratisch is.

¹⁰⁴ Erasmus, vriend van More, verwijst naar het spreekwoord dat reeds bij Plato meerdere keren voorkomt: *wat goed is, is moeilijk*. Spinoza zegt nog iets meer (laatste zin van zijn *Ethica*): *alles wat schittert, is even zeldzaam als moeilijk*. Wat zeldzaam is, is, al is het moeilijk, mogelijk.

¹⁰⁵ Mensen moeten niet nederig wanhopen, ook niet hoogmoedig leven volgens “het principe hoop” (verdedigd door de marxist Ernst Bloch), maar bescheiden handelen volgens “het principe verantwoordelijkheid” (verdedigd door de fenomenoloog Hans Jonas, als antwoord op Bloch) - wat door de Gentse filosoof Rudolf Boehm in zijn Voorwoord tot zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* als volgt werd verwoord: *want hopen en verwachten is, wat ons mensen betreft, niet goed of nuttig; we moeten slechts handelen en zorg dragen*.



Thomas More (3^e van links), zijn familie en zijn tuin (schilderij Hans Holbein de jongere)



Jan Fabre (°1958), *Searching for Utopia*
- de schildpad nadert traag de zee, waar haar snelheid plots sterk kan toenemen



Mark Titchner (°Luton, UK, 1973)

Chad McCail (° Manchester, 1961)